

Complejidad, Transdisciplinariedad,
Decolonialidad, Semiosis
y Análisis del Discurso



No ha de ser cosa buena

Análisis discursivo-semiótico
de relatos orales sobre brujería

**Gabriel Ignacio
Verduzco Arguelles**



COMPLEJIDAD, TRANSDISCIPLINARIEDAD, DECOLONIALIDAD
SEMIOSIS Y ANÁLISIS DEL DISCURSO

No ha de ser cosa buena

*Análisis discursivo-semiótico de relatos
orales sobre bujería*

GABRIEL IGNACIO VERDUZCO ARGUELLES

EDITORA
JULIETA HAIDAR

Escuela Nacional de Antropología e Historia de México



Gabriel Ignacio Verduzco Arguelles

No ha de ser cosa buena. Análisis discursivo-semiótico de relatos orales sobre bujería.
-1ra. ed. Ciudad de México: Escuela Nacional de Antropología e Historia; Casa Editorial Analéctica; Arkho Ediciones; Red de Pensamiento Decolonial; Red CoPaLa; Revista FAIA 2022. (36,12 x 45,17 cm.)

156 MB: 36,12 x 45,17 cm.

ISBN: 979-884-920-073-6

DOI: 10.5281/zenodo.7038657

Primera edición: junio de 2022, Ciudad de México.

D. R. © 2022 de la presente edición

Casa Editorial Analéctica

www.analectica.org

Edición: Juan Carlos Martínez Andrade & Fernando Proto Gutierrez

Diagramación & Maquetación: Paola Lizeth Torres Mireles

Diseño de portada: Oscar Ochoa Flores

Este libro ha sido dictaminado por pares académicos.

Acceso abierto para descarga gratuita.

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de la Ley Federal del Derecho de Autor, y en su caso de los tratados internacionales aplicables, la persona que infrinja esta disposición, se hará acreedora a las sanciones legales correspondientes



en Co-edición Internacional con Arkho Ediciones,
Red de Pensamiento Decolonial, Red CoPaLa & Revista FAIA



Red
CoPaLa
Construyendo Paz Latinoamericana



Hecho en México

DIRECTOR DE LA ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

HILARIO TOPETE LARA

EDITORA

JULIETA HAIDAR

Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

COMITÉ EDITORIAL

Cada libro de esta serie ha sido sometido a revisión y dictamen por pares en un proceso doble ciego, ejercido por el comité editorial.

PAOLO OREFICE

Universidad de Florencia, Italia

MARIA EUGENIA FLORES

Universidad Autónoma de Nuevo León, México

EDUARDO CHÁVEZ HERRERA

Universidad Nacional Autónoma de México, México

OLIVIA FRAGOSO SUSUNAGA

Universidad Autónoma Metropolitana-Sed Azcapotzalco, México

MARIA TERESA OLALDE

Universidad Autónoma Metropolitana-Sed Azcapotzalco, México

OSCAR LONDOÑO

Universidad del Tolima, Ibagué, Colombia

SILVIA BAREI

Universidad de Córdoba, Argentina

IRENE MACHADO

Universidad del Estado de Sao Paulo, Brasil

LAURA GHERLONE

Universidad Católica, Argentina/Italia

ENRIQUE MADRAZO

Universidad Veracruzana, Xalapa, México

OSMAR SANCHEZ AGUILERA

Investigador Independiente, México

FREDDY JAVIER ÁLVAREZ GONZÁLEZ

Cátedra Unesco Universidad e Integración Regional, Colombia/
Ecuador

LILLY GONZÁLEZ CIRIMELE

Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

EXPLICACIÓN CÓDICES (AMOXTLI)

OSCAR OCHOA FLORES(ENAH)

JOSÉ LUIS VALENCIA GONZÁLEZ (ENAH)

Cuando el homo sapiens cruzó del viejo al nuevo continente Anahuac-Tawantinzuyú, hoy América, se prolongó la gran aventura migratoria de todas las especies vivientes de nuestro planeta, el humano no cesaba en transitar por los enormes edenes que iba descubriendo, dejando huellas y claras evidencias en ese peregrinar. Su capacidad creadora transformaría los ecosistemas para que lo mimaran, lo alimentaran y protegieran, pero la naturaleza humana lo obligó a continuar buscando nuevos senderos a pesar de los peligros. Poco a poco, el ser humano aprendió a narrar sus impresiones en los grandes lienzos de piedra, donde podemos contemplar las distintas cosmovisiones, cosmopercepciones del mundo.

El continuum cultural con su dinamismo propició las concentraciones en grandes urbes, en donde se generaron magnánimos saberes en la región denominada Mesoamérica, que evolucionó por 45 siglos hasta su interrupción por la invasión española. En este amplio territorio, floreció una de las tecnologías más importantes de la humanidad, la escritura, con sus peculiaridades, como fueron los amoxtin¹, narraciones visuales llenas de cronotopos distintos, de contenidos míticos, históricos.

A principios del siglo XVI arribaron misioneros cristianos junto con los soldados españoles, quienes se encargaron de estigmatizar los amoxtin por considerarlos demoniacos, contra la evangelización, por lo que fueron a la hoguera; una destrucción del saber, un epistemicidio

¹ El término *amoxtli* se equipara con el de libro (*amoxtin* es el plural=libros) que más tarde lo transformarán como código, con el cual se conocerán los manuscritos mesoamericanos.

considerado como uno de los genocidios culturales más atroces de la historia, muy pocos *amoxtin* precuauhtémicos² lograron sobrevivir.

Afortunadamente, hubo clérigos que se interesaron por descubrir y entender las culturas recién descubiertas y solicitaron a los escritores originarios que reelaboraran sus libros sagrados, por lo que algunos *amoxtin* perdidos durante la época colonial cobraron vida, aunque ya contaminados por la mirada de los peninsulares. Por lo mismo, los investigadores que quieren analizarlos deben rastrear sus iconografías que previamente ya habían sido acuñadas en las piedras, cerámica, madera, cuernos y otros materiales que soportaron el desgaste natural del medio, y las imágenes se conservaron casi intactas.

Los interesados por estudiar el origen y la historia de la escritura mundial se han encontrado con serias dificultades para clasificar el estilo utilizado en Mesoamérica, los más progresistas han dejado de lado el empeño por considerar que la evolución de la escritura está restringida a un solo camino: pictografía→lexigrafía→alfabeto, éste último ya como el uso de signos que representan los fonemas del habla, o sea, la escritura eurocéntrica. Sin embargo, hay una ramificación de origen que no encaja en tal taxonomía lineal, nominada *semasiografía*, el arte primitivo se encaja en este tipo, al igual que las ideografías. Desafortunadamente, la categoría desdibujó sus fronteras, comenzó con un intento de acceder a las imágenes desde su extensión semántica, ahora ya incluye lenguajes artificiales, como la música o el álgebra.

Las características de la escritura bosquejada en los *amoxtin* rebasan el reduccionismo intencionalmente impuesto, es necesario crear una nueva categoría para facilitar mejor el estudio de los *amoxtli*, cuando más que su escritura visual admite diferentes niveles de complejidad, sus iconografías pueden involucrar iconos, símbolos, alegorías, o en general,

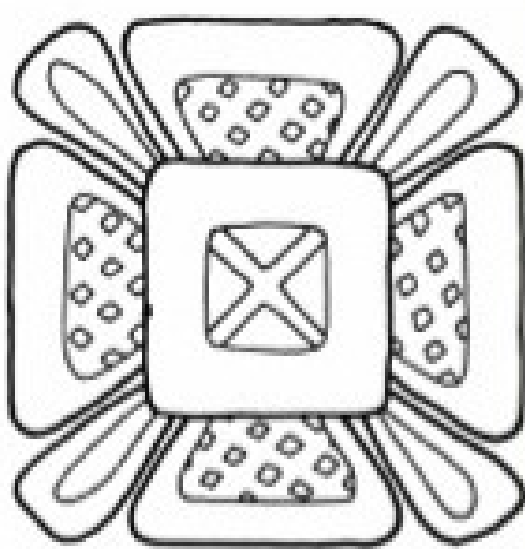
² Categoría decolonizadora en lugar de prehispánica, que ahora recobra realce por los 500 años de la caída de la ciudad de la Mexico-Tenochtitlan.

tropos retóricos y de construcciones gramaticales con difrasismos, tan comunes en Mesoamérica. Una opción podría ser clasificar su escritura como semiográfica. De cualquier forma, los maravillosos *amoxtin* han funcionado como dispositivos de representación descriptiva y como depósitos mnemotécnicos, puesto que han servido a la memoria de la cultura y a la inteligencia colectiva del pueblo mexicano como fortaleza para su resistencia contra las perturbaciones culturales. Es un hecho que desde la época colonial la estrategia de defensa de los sabios mexicanos fue la de asumir que los signos ancestrales sufrieran cambios en el plano de la expresión, pero no en el plano del contenido, derivado por una dialógica de los procesos transculturales que se han dado, desde el encontronazo de dos semiosferas con semióticas ininteligibles entre ellas.

Las culturas ancestrales consagraban a los profesionales escribanos o tlacuilos por ser los dueños de la ‘tinta negra y roja’, difrasismo para asignarle al conocimiento la cualidad cromática, obtenida de los recursos naturales como la hematita, el hongo del nopal o de la grana cochinilla, que servían para ilustrar el papel *amate*, elaborado de la corteza de un árbol. El difrasismo tiene también la intención de conectar la amplia gama de colores, con la de los distintos conocimientos. Por otro lado, los *amoxtin* más atractivos son los que fueron hechos en forma de biombos, pero hay otros más, como los mapas con los que se atiende los aspectos histórico-jurídico-económicos, o los herbolarios para la cuestión medicinal. De los primeros, el Borgia, Borbónico, Fejérvàry-mayer, Magliabecchi y más, fueron los preferidos para estudiar los asuntos teológicos y mágicos, con los que se calculaba la cuenta de los destinos. Gracias a sus lecturas podemos analizar los textos de la Piedra del Sol: en su interior se aprecian 20 signos calendáricos, cada uno representando una puerta al universo, es decir, al multiverso. Al mismo tiempo se hace la decodificación del textopoyético de los ‘cuatro soles’ que sucedieron antes del nuestro, el

quinto sol, *nahui ollin* o cuatro movimiento. A su vez, en la iconografía central, holísticamente observable, está el mitopoético de la venida del sexto sol. Este es un texto que está registrado a lo largo de toda la historia mesoamericana, nombrado genéricamente como quincunce, forma simbólica, cuyo registro viene desde los olmecas, aparece por todas las culturas mesoamericanas, con los mayas y Teotihuacan entre ellas, en el vientre de la Virgen de Guadalupe, y en la 'santa forma' elaborada durante el ritual sagrado de la velación de la Danza Conchera en la actualidad, es decir, es un texto-símbolo que tiene un peregrinar de 5000 años.

Como el quincunce hay otros cronotopos más que tienen la función netamente mnemotécnica, pero todos ellos solamente se pueden comprender desde una perspectiva espacio-temporal no discreta, pues son transdimensionales y diacrónicos-paradigmáticos, una perspectiva ajena a nuestra práctica lectora actual que es unidireccional. Cuando se logre penetrar en la profundidad de esos cronotopos, seguramente se abrirán nuevos senderos para desentrañar la realidad compleja de formas netamente insospechadas.



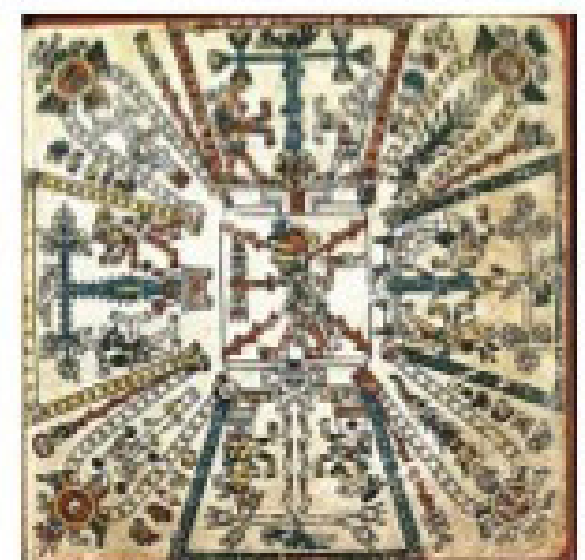
(a) La Venta. Olmeca.
Del 3000 al 600 a.n.e.



(b) Teotihuacan.
Del 200 al 700 d.n.e.



(c) Códice Madrid f. 75 y 76.
Maya Clásico



(d) Códice Feyervary Mayer.
Foja 1. Nahuatl Posclásico

Descripción Códice Xolotl, Lámina 1

El Códice Xolotl, cuya primera lámina sirve de fondo para la portada de esta serie, es un manuscrito pictográfico de la tradición mesoamericana

resguardado por la Biblioteca Nacional de París. Este documento contempla cuatrocientos años de historia en la Región Acolhua y sus ciudades *Texcoco*, *Huexotla*, *Cohuatepec*, *Cohuatilinchán*, además de la ciudad *mexica* de *Tenochtitlan*.

El códice relata la genealogía de los señores que gobernaron Texcoco, desde la llegada de *Xolotl* hasta el más célebre de sus sucesores: *Nopaltzin*, *Tlotzin*, *Quinatzin*, *Techotlalatzin*, *Ixtlilxochitl* y *Nezahualcóyotl*. El registro genealógico y geográfico abarca de 1068 a 1429 y fue utilizado por Fernando de Alva Ixtlilxóchitl como una de sus fuentes para redactar la “Historia de la nación chichimeca”. Una hipótesis sugiere que el original se extravió a mediados del siglo XVI y una copia es la que llega hasta nuestros días.

La lámina 1 relata la entrada del Señor *Xolotl* y sus seguidores chichimecas que exploran el Valle y se relacionan con los refugiados de Tula (Tollan), cuyas ruinas abandonadas conocieron en su llegada a la Cuenca del Valle de México. Además, narra el paso de *Xolotl* por Mizquiahuala y su giro hacia Actopan, para después llegar adonde había cuevas. Esta lámina del códice señala lugares importantes en la migración chichimeca como Tula, los cerros de Zempoallan, Oztotepec, Tecpatepec, Quauhiacatl; cuevas que habitaron en su peregrinar como las de Oztoticpac, Tepetlaoztoc, Tzinacanoztoc, Techachalco, Oztotlitectlacoyan, Tlalanoztoc; ciudades como Teotihuacan, Culhuacan, entre otras. Es un relato de la migración chichimeca por estos lugares, deambulando por campos, vestidos de pieles y zacate, guarecidos en las grutas y cuevas.

En términos geográficos e históricos, aparecen en la parte superior derecha El lago de Chalco, seguido del Lago de Xochimilco; el principal cuerpo de agua simboliza al Lago de Texcoco, y el delgado brazo de agua

extendido a la izquierda es la Laguna de San Cristóbal. En el extremo contrario está el Lago de Xaltocan, el cual rodea al pueblo del mismo nombre. Más adelante hay una pequeña salida que representa al Lago de Zumpango.

Fuentes bibliográficas

Códice Xolotl, (1980) Charles E. Dibble (edición, estudio y apéndice) Miguel León-Portilla (prefacio a la segunda edición), UNAM, México.

Breve historia del Códice Xólotl, Volumen1, Tlalnepantla, (2010), Municipio de Tlalnepantla de Baz.

Pueblos originarios. Escritura y simbología. Consultado el (1 de julio de 2021) en <https://pueblosoriginarios.com/norte/suroeste/chichimeca/xolotl.html>

Agustí, Jordi y Anton, Mauricio (2011). *La Gran Migración. La evolución más allá de África*. Madrid: Editorial Crítica.

Garlarza, Joaquin (1992). In *Amoxtlí in Tlacatl. El libro, el hombre, códigos y vivencias*. México: TAVA.

Magaloni, D. (2014). *Los Colores del Nuevo Mundo*. México: UNAM.

Sampson, Geoffrey (1997). *Sistemas de Escritura. Análisis lingüístico*. Barcelona: Gedisa.

Valencia, José Luis (2012). *La Danza Conchera Azteca-Chichimeca. Memoria hologramaticultural de una tradición*. México: ENAH-INAH (Inédito)

Velázquez, Primo Feliciano (1992). *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. México: UNAM.

EXPLICACIÓN DE LA PORTADA

El símbolo de la portada es un *tlalpilli* (nudo o atadura en náhuatl) y está tomado de los dibujos de Hasso von Winning de placas cerámicas teotihuacanas que representan, de acuerdo con él, “la atadura expresada por entrelaces del envoltorio o atado de bultos de maderos” y que están relacionados con los signos del fuego, de acuerdo con su texto *La iconografía de Teotihuacan. Los dioses y los signos, vol. II* (1987: 20).

A los lados del atado se expanden las bandas o cordeles cruzados a los que Medellín consideró un posible “Nahui Ollin” -4 movimiento, el nombre del quinto sol en la mitología nahua- (Huckert, 2009: 16).

De esta forma, el *tlalpilli* como símbolo de la portada reúne cuatro elementos importantes: 1) es un símbolo teotihuacano, en referencia a las epistemologías originarias y no coloniales en las que pretende situarse parte de este trabajo; 2) está referido al fuego, que de acuerdo con los relatos de brujería del sureste de Coahuila las hechiceras y hechiceros pueden convertirse en bolas de fuego que surcan los cielos; 2) el símbolo en sí es un nudo, que con base en las tradiciones, los nudos sirven para conjurar la brujería y atrapar a las brujas al confeccionarlos en cordones o pañuelos; 3) la evocación del *nahui ollin*, o sol de movimiento, es una referencia al análisis de un fenómeno complejo, siempre en movimiento, que requiere de acercamientos y herramientas igualmente complejas, lo que nos coloca en el horizonte de una epistemología transdisciplinaria.

PRESENTACIÓN SERIE LIBROS DIGITALES

En esta serie de Libros Digitales Interactivos, queremos cumplir con varios objetivos que nos parecen muy importantes frente a las contradicciones y a las problemáticas existentes en el mundo actual, en la humanidad, que oscurecen los horizontes de un modo catastrófico y preocupante.

En la serie, participan investigadores de alto nivel de varios países que han trabajado con epistemologías de vanguardia y críticas, y con los campos cognitivos de la *SEMIÓTICA y del ANÁLISIS DEL DISCURSO*, abordando varios objetos de estudio, distintas producciones semióticas y discursivas generadas por los complejos procesos culturales, políticos, sociales, históricos, económicos.

En primer lugar, destacamos el objetivo de integrar y considerar seis epistemologías críticas que son *la ANCESTRALIDAD, LA COMPLEJIDAD, LA TRANSDISCIPLINARIEDAD, LA DECOLONIALIDAD, LA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR Y LA EPISTEMOLOGÍA MATERIALISTA REVISITADA*, muy necesarias para repensar una nueva civilización, una nueva humanidad, más allá del antropoceno.

En estos desarrollos y emergencias, podemos destacar algunos aspectos y planteamientos importantes: a) La necesidad de un pensamiento crítico, reflexivo frente a todas las imposiciones hegemónicas; b) La importancia de asumir nuevas pautas de desarrollo para lograr una nueva civilización, que permita salvar la humanidad, al planeta; c) Reconocer todos los procesos cognitivos con la misma valorización, tanto los del Occidente, como los del Oriente; d) Ampliar el espectro cognitivo, saliendo de lo racional, que necesariamente está en recursividad con lo emocional, con lo mítico, lo mágico, lo intuitivo, lo práctico, lo artístico; e) Proponer y defender escenarios distintos, en donde se luche por la igualdad de todos los seres humanos, de todas culturas, para superar

todo tipo de dominación, y de injusticia; f) Colocar la ética como dimensión fundamental para superar los obstáculos y las contradicciones de la humanidad, de las civilizaciones actuales y g) Abrir caminos de convergencia y de diálogo entre múltiples dimensiones de la complejidad humana, tan contradictoria.

Para concretar las trayectorias expuestas, sintetizamos algunas características de las EPISTEMOLOGÍAS CRÍTICAS DE VANGUARDIA.

En las *EPISTEMOLOGÍAS ANCESTRALES, INVISIBILIZADAS*, que emergen con mucha vitalidad, destacamos algunas características:

- Continuum naturaleza-cultura
- Continuum espacio-tiempo
- Relación macrocósmica ↔ microcósmica con la vida
- La lógica de lo concreto recursiva con la lógica de lo abstracto
- La lógica contradictoria del yin ↔ yang
- Procesos cognitivos recursivos emoción ↔ razón
- Presencia de lo mágico, lo mítico, lo sagrado
- Importancia de lo colectivo sobre lo individual
- Ubuntu, Sumak kawsay y otros conceptos de diversas culturas ancestrales de Asia, de África, de América Latina

En la *EPISTEMOLOGÍA DE LA COMPLEJIDAD*, anotamos algunas categorías y premisas
El Método, Edgar Morin (1997, 1999)

- La incertidumbre, lo impredecible, lo imprevisible
- Los principios fundamentales: lo dialógico, lo recursivo, lo hologramático
- La entropía y la neguentropía en recursividad: DESORDEN ↔ ORDEN ↔ INTERACCIÓN ↔ ORGANIZACIÓN
- El Bucle tetralógico: unidad analítica nuclear relacionada con la espiral cósmica, con las espirales en lo micro y en lo macro.
- Los sistemas complejos que son abiertos, recursivos, retroactivos, relacionados con la auto-eco-organización viviente.
- La lógica de lo contradictorio fundamental: en todos los fenómenos está lo antagónico y lo complementario al mismo tiempo (principio presente también en el taoísmo)
- El Sujeto complejo, transdimensional, contradictorio en movimientos recursivos, horizontales, verticales, diagonales (Homo complexus)

En la *EPISTEMOLOGÍA DE LA TRANSDISCIPLINARIEDAD*, retomamos las siguientes categorías y premisas, Nicolescu (1996, 2006)

- Niveles de realidad del objeto: las dimensiones global, regional, nacional, local, lo macro, lo micro.
- Niveles de realidad del sujeto: las distintas formas de percepción que se configuran en la subjetividad, en la transdimensionalidad del sujeto.
- La relación sujeto ↔ objeto: recursiva, todo lo subjetivo es objetivo y viceversa.
- El sujeto y el objeto transdisciplinarios, ligados a la transdimensionalidad, la transrealidad, la transubjetividad.
- El tercer incluido y el tercer oculto: presentes en el paso de los niveles de realidad del objeto y los niveles de percepción del sujeto.
- La transculturalidad como un proceso articulado orgánicamente con la transdisciplinariedad, donde juegan un papel medular los niveles de Realidad, los procesos dialógicos.

EPISTEMOLOGÍA DE LA DECOLONIALIDAD / EPISTEMOLOGÍA DEL SUR, ambas se articulan aunque presenten matices distintos,
Grosfoguel y Castro (2007); De Sousa (2018)

- Visibilizar los procesos cognitivos que están excluidos por la hegemonía occidental, que produjo varios epistemicidios.
- La decolonialidad del ser, del saber, del hacer, del poder, que conlleva a implicaciones y procesos muy complejos y transdisciplinarios, de resistencia, de reexistencia.
- Las dos defienden el reconocimiento de los procesos cognitivos desde otras trincheras, desde las fronteras excluidas por la hegemonía, y la inclusión del Sur Simbólico, de todo lo ancestral milenario.
- Las dos proponen la recuperación, la conservación, la lucha por la memoria de la cultura, por la memoria histórica ancestrales, y por otros tipos de memoria que resisten a pesar de los milenios, y siglos de dominación en el mundo.
- Críticas a profundidad al despojo, y recuperar todas las prácticas y elementos usurpados.

LA EPISTEMOLOGÍA MATERIALISTA REVISITADA integra varias rutas analíticas, para abordar diversas problemáticas del Siglo XX y XXI:

- Análisis de los procesos de globalización de todos tipos
- Estudios de las etapas actuales del Neoliberalismo, como las formas más destructivas del Capitalismo.
- Análisis de los movimientos sociales de resistencia, de reexistencia articulados a la lucha de clases.
- Introducción de las problemáticas del género, los movimientos feministas.
- Reflexión analítica de la complejidad de los sistemas-mundo
- Integración a los macro procesos económico-político-histórico-culturales, de los procesos micros en estas mismas dimensiones.

Las epistemologías críticas mencionadas, piden como
REQUISITOS COMPARTIDOS los siguientes movimientos:

- Ruptura de las fronteras entre las CIENCIAS NATURALES: las fronteras entre la física, la química, la biología, la genética, entre otras ya no pueden sostenerse.
- Ruptura de las fronteras entre las CIENCIAS SOCIALES: pierden pertinencia las separaciones tajantes entre la antropología, la historia, la sociología, la política, entre otras disciplinas.
- Ruptura epistemológica más fuerte entre *las CIENCIAS NATURALES ↔ LAS CIENCIAS SOCIALES/HUMANAS ↔ LAS CIENCIAS EXACTAS ↔ LAS CIENCIAS ARTÍSTICAS, LO FILOSÓFICO, LO ESPIRITUAL, LO SAGRADO*: implicando un desafío importante para repensar el conocimiento desde un continuum complejo y fascinante.
- Rupturas epistemológicas necesarias para lograr conocimientos transdisciplinarios, complejos, decoloniales, materialistas para enfrentar los problemas del mundo, de la humanidad, del antropoceno en el Siglo XXI.
- Reconstrucción del ser, saber/conocer, poder, hacer desde lo decolonial y de la epistemología del sur.

En síntesis, las perspectivas epistemológicas en diálogo abren caminos amplios, con gran profundidad crítica para lograr nuevos horizontes de libertad, de justicia para todo ser humano. En este sentido, los planteamientos desde estos nuevos enfoques implican asumir categorías como *LA TRANSCULTURALIDAD, LO TRANSRELIGIOSO, LO TRANSHISTÓRICO, LA TRANSPOLÍTICA, LA TRANSREALIDAD, LA TRANSUBJETIVIDAD, LA TRANSIDENTIDAD, etc.*

Los problemas existentes son profundos, estructurales, tales como: *la civilización terrestre dominada por el antropoceno, el desarrollo sostenible, la educación planetaria, el transhumanismo / post-humanismo, la inteligencia artificial, las tecnologías destructivas, la salud, la igualdad de género, la pobreza, la destrucción de la biodiversidad, el cambio climático, las guerras, la violencia, entre otros.*

Estas posiciones epistemológicas implican no solo impactos en los procesos cognitivos ↔ emocionales, sino también en la práctica de la ética que supone el nacimiento de un nuevo ser humano, una nueva civilización con otros valores, por lo cual hay que luchar desde todas las dimensiones, no solo en lo académico, sino en la vida misma.

Un segundo objetivo de esta serie de Libros Digitales Interactivos se refiere a los Campos de la *SEMIÓTICA y del ANÁLISIS DEL DISCURSO*, abordados desde las epistemologías mencionadas. En esta presentación sólo exponemos algunas propuestas para repensar la producción semiótica-discursiva desde nuevos enfoques epistemológicos, que se proyectan en lo teórico-metodológico, y en lo analítico.

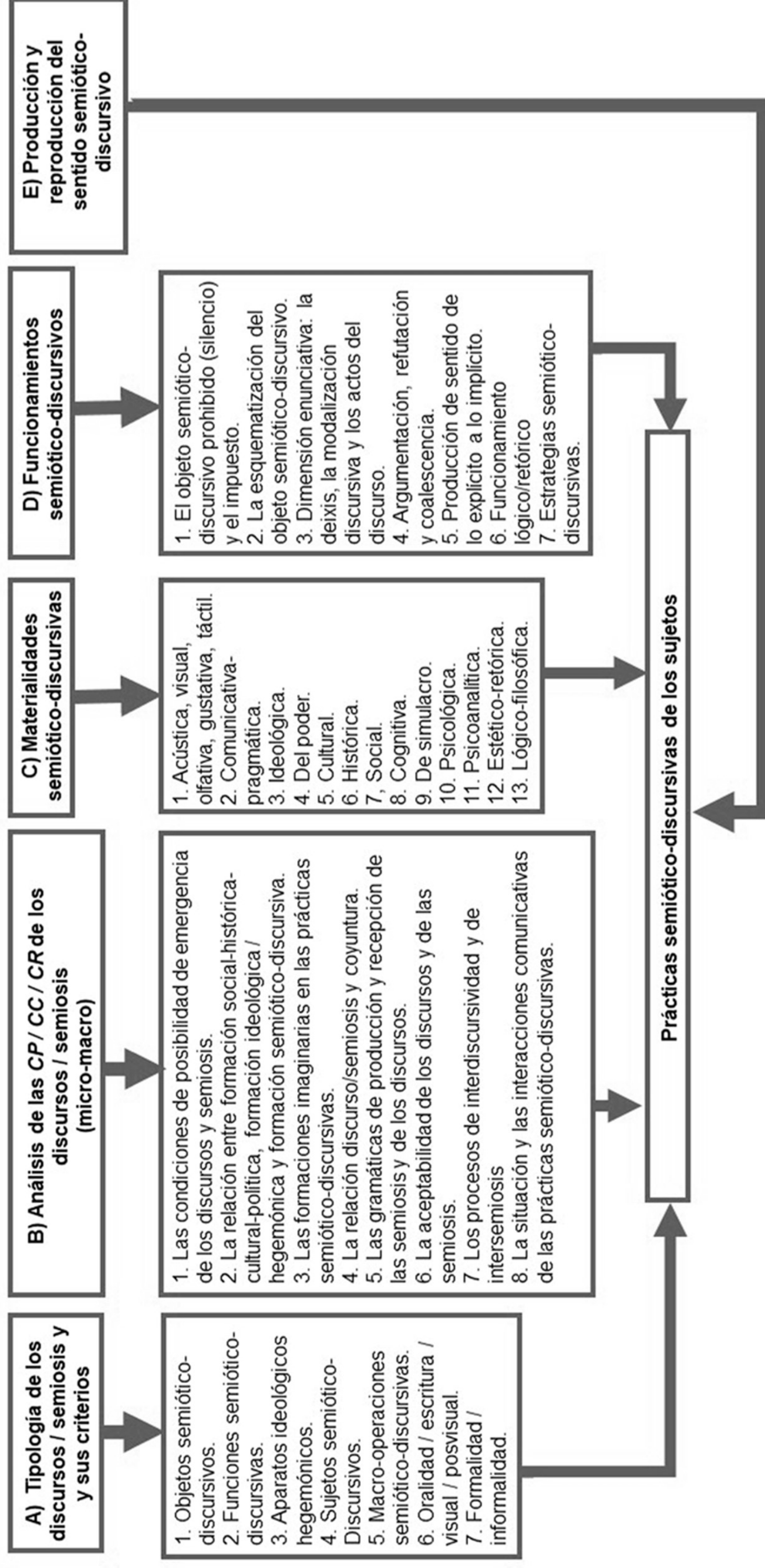
En primer lugar, enumeramos problemáticas nucleares del CAMPO DE ANÁLISIS DISCURSIVO Y SEMIÓTICO, que articulamos de manera compleja y transdisciplinaria (Haidar 2006)

1. Es necesario introducir las diferentes tendencias desarrolladas en las Ciencias del Lenguaje: el Análisis del Discurso y la Semiótica de la Cultura. La práctica semiótico discursiva
2. Las Condiciones de Producción, de Circulación, de Recepción semiótico-discursivas
3. Las materialidades y los funcionamientos semiótico-discursivos
4. Los sujetos semiótico-discursivos desde la complejidad y la transdisciplinariedad
5. Los procesos de producción de los sentidos en lo semiótico-discursivo.
6. Los criterios de clasificación de las distintas prácticas semiótico-discursivas.

En esta presentación sólo nos detenemos en algunos elementos para ilustrar las construcciones de modelos, y de categorías desde las epistemologías mencionadas.

En primer lugar, presentamos el Modelo Analítico Semiótico-Discursivo construido para analizar las prácticas semiótico-discursivas (Haidar 2006).

**MODELO SEMIÓTICO DISCURSIVO TRANSDISCIPLINARIO DE
JULIETA HAIDAR**



En segunda instancia, presentamos la construcción de una categoría compleja, transdisciplinaria: *PRÁCTICA SEMIÓTICO-DISCURSIVA* (HAIDAR 2006)

7. Conjunto transoracional con reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas.
8. Conjunto transoracional con reglas de cohesión y coherencia.
9. Está siempre relacionada con las condiciones de producción, circulación y recepción.
10. Es una práctica donde emergen varias materialidades y funcionamientos complejos.
11. Dispositivo de la memoria de la cultura.
12. Generadora de sentido.
13. Heterogénea y políglota.
14. Soporte productor y reproductor de lo simbólico.
15. Materializa los cambios socio-cultural-histórico-políticos.
16. Es una práctica socio-cultural-histórico-política ritualizada y regulada por las instituciones de todo tipo y por lo no-institucional.
17. Es una práctica subjetiva polifónica, ya que la subjetividad constituye una dimensión ineludible en cualquier producción semiótico-discursiva comunicativa.

En tercer lugar, es importante la *CONSTRUCCIÓN COMPLEJA TRANSDISCIPLINARIA PARA EL ANÁLISIS DE LAS CONDICIONES DE PRODUCCIÓN, CIRCULACIÓN, RECEPCIÓN* (HAIDAR 2006)

- Condiciones de posibilidad (Michel Foucault).
- La formación social, formación ideológica, formación discursiva (Michel Pêcheux y otros).
- Las formaciones imaginarias (Michel Pêcheux).
- La relación coyuntura / discurso-semiosis (Regine Robin).
- Las gramáticas de producción y recepción (Eliseo Verón).
- La aceptabilidad de los discursos y semiosis (Jean Pierre Faye).
- Los procesos de interdiscursividad, intertextualidad, intersemiosis (Julia Kristeva, Desiderio Navarro).
- La situación y las interacciones semiótico-discursivas (Gumperz, Dell Hymes; Kerbrat-Orecchioni).

Por último, presentamos las *MATERIALIDADES SEMIÓTICO-DISCURSIVAS* que dan cuenta de la arquitectura de las prácticas semiótico-discursivas y de la densidad de los sentidos generados (Haidar 2006)

1. La acústica, visual, olfativa, gustativa, táctil
2. La comunicativo-pragmática
3. La ideológica
4. La del poder
5. La cultural
6. La histórica
7. La social
8. La cognitivo-emocional
9. La del simulacro
10. La psicológica
11. La psicoanalítica
12. La estético-retórica
13. La lógico-filosófica

En esta serie, en síntesis, los libros integran las epistemologías críticas de vanguardia, así como el análisis de producciones semiótico-discursivas de todo tipo, llegando por supuesto a lo digital, dimensión ineludible en el Siglo XXI, y en el momento actual.

Bibliografía

De Sousa Santos, Boaventura (2018). “Introducción a las Epistemologías del Sur”. En: Coordinadoras Maria Paula Meneses, Karina Andrea Bidaseca, *Epistemologías del Sur*, Buenos Aires, CLACSO; Coimbra, CES.

Grosfoguel, Ramón y Castro Gómez, Santiago, Compil. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Haidar, Julieta (2006). *Debate CEU-Rectoría. Torbellino Pasional de los Argumentos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Morin, Edgar (1997). *Introducción al pensamiento complejo*, España, Gedisa.

Morin, Edgar (1999). *El conocimiento del conocimiento*. Madrid, Ediciones Cátedra

Nicolescu, Basarab (1996). *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, México, Multiversidad Mundo Real, A.C.

Nicolescu, Basarab (2006). “Transdisciplinariedad: pasado, presente, futuro” (Primera y segunda parte) En: Revista Visión Docente, Conciencia, Año VI, Nos 31 y 32, julio – octubre

Julieta Haidar, México 2021

PRÓLOGO

Esta serie de libros es una producción plural; colectiva en el sentido más profundo de la emoción. Agradezco a Gabriel Verduzco por invitarme, como sostiene él, a “cristalizar” su trabajo; yo agregó o aclaro que esta invitación nos permite poner en práctica nuestra admiración, nuestras lecturas comunes y nuestra amistad; gracias, pues leyéndonos y releiendo somos parte de este proyecto. Un proyecto encabezado por nuestra maestra Julieta Haidar, quien nunca ha dejado de confiar en nosotros, convencidos y adeptos de las epistemologías de la complejidad y la transdisciplinariedad, las cuales siguen iluminando e inspirando futuros y prometen alternativas para las actuales preocupaciones que nos aquejan. Gracias infinitamente a la Dra. Julieta Haidar por hacer de la práctica de la lectura común nuestra casa.

Es acaso verdadera nuestra palabra. El primer aporte que reconozco en la propuesta de Gabriel tiene que ver con la recuperación, la revitalización y el revivir nuestra oralidad. Tengo ahora una frase en mente, recién pronunciada, acuñada en tono e imagen por mi hija, y es: “todos somos magia”. Gabriel Verduzco me da la pauta, el ánimo y la entereza, desde su persona y su generosidad, pero por supuesto desde una *asombrosa* y admirable investigación, desde los aportes y la propuesta que en ella subyacen, desde ahí, me brinda el poder para citar a *los nuestros*, los más cercanos e inusuales narradores (teóricos) que forman nuestras referencias, como lo es mi hija y muchas de las voces evocadas en los discursos. Romper con las “reglas” de los juegos conocidos, sin perder rigurosidad, sin demeritar la fortaleza de los discursos, de todos ellos, pues es ahí donde coexisten las “magias” que nos llevan a imaginar nuevos horizontes de pensamiento.

El tema es la brujería, vista como crisol de tradiciones, ritos, costumbres, idearios y culturas enteras, también de partes o fragmentos fundamentales de estas culturas, es decir, de prácticas discursivo-semióticas, tal como Gabriel determina; abordado desde el carácter dinámico, la dialogicidad, la recursividad y la capacidad hologramática de las prácticas. Puesto que en los discursos las magias tienen registro, mejor dicho, se producen desde los simbolismos, cobran sentido a partir de una arquitectura compleja, por eso es tan valioso que Gabriel nos sumerja en los bríos de un análisis situado, completo, profundo y evidentemente transdisciplinario, para creer, vivir y revivir, trepidar, sospechar, quizá resignificar antes que dudar de los relatos, pero también para dudar en el sentido en que nos preguntamos sobre la oralidad y las construcciones que hacemos, en términos de una pragmática que Peirce planteó como práctica comunicativa: viva, y que ahora entendemos desde la relación entre los discursos y sus condiciones de producción, circulación y recepción, con aportes de Haidar. Por eso el Análisis del Discurso, sostiene Haidar, siendo el campo que posibilita la construcción de modelos transdisciplinarios, *zona de contacto*, “permite abordar de manera novedosa y original el estudio de las representaciones socioculturales que se materializan en los diversos tipos de discurso” (Haidar, 2003). Gabriel, sujetado sobre esta lógica, maneja su *corpus* afianzando “la presencia de la tradición oral y de los sentidos contenidos en los discursos sobre brujería, ocultos para unos y sumamente vivos para otros”, a partir de los “varios rostros” explorados de la memoria de la cultura, como lenguaje de la tradición.

Me sobrecoge ver reflejado en potencia el “encantamiento” del Análisis del Discurso, en esta traducción inédita, genuina y legítima de lo que en investigaciones académicas hacemos y ahora debemos, porque

queremos, llevar al acceso a otros públicos: la serie de libros *Complejidad, Transdisciplinariedad, Decolonialidad. Semiosis y Análisis del Discurso*. Gabriel conmueve con su subjetividad, recuperando los discursos que ha catalogado el pensamiento occidental hegemónico, bajo estrechas miras, y ha colocado en el plano marginal, en una periferia de incredulidad y negación; irrelevantes o hasta con desdén se han escuchado las voces de un mundo alternativo. Gabriel cruza los territorios del pensamiento occidental que en torno a la modernidad (pre, pos, trans) colocaron las producciones simbólicas donde quisieron y donde pudieron, determinando modos de concebir las realidades, enjuiciar o prejuiciar los mundos. Ubicando su *corpus* desde el sitio de la oralidad atraviesa la tradición, en tonos y gestos, relatos y memoria, desde el marco de la narrativa que carga con todo el mundo semiótico en fragmentos para proponer otro análisis, desemboca entonces en el “campo” de la brujería mirado por otras “mitologías”, visto como “campo” precisamente, como paradigma, como cosmovisión. Transita por la brujería en Mesoamérica para proporcionarnos este panorama intersemiótico, que conecta mundos.

El recorrido que sustenta este libro es el de un texto (inteligente) con emociones inteligentes, con el reconocimiento de las teorías que asientan los poderes para mirar críticamente los sitios en los que han colocado a otros saberes, otros conocimientos, otras variedades de pensamiento. Algunos de los mundos acientíficos que están vigilados se asoman en este “Análisis discursivo-semiótico de relatos orales sobre brujería”.

Así es como Gabriel entiende y succiona, atrapa y analiza “los tabúes” en los que han insertado visiones, mundos como el de la brujería, los poderes dominantes y hegemónicos de este Mundo que se cree uno.

La gama de “factores”, móviles, símbolos que desata el texto, desde el *corpus*, pero también desde el análisis, son una cadena de ideas. Quiero

primero pensarlos desde la sugerencia suelta para después contarles cómo Gabriel Verduzco los entrelaza en un tejido que permea, traspasa, atraviesa toda la investigación, y todo el libro. Aparecen los discursos en su forma práctica, semiótica, en potencia, haciendo su proposición analítica en una doble insistencia desde su capacidad histórica y desde su facultad situada, contextual, espacio-temporal, desde lo que el propio Gabriel recupera de Lotman, la cultura, por supuesto. Los símbolos que quiero pensar son, en una lista brevísima: lo negro, la bruja, la muerte, los naguales en todas sus formas, los hechizos, el diablo, las magias, los dones, la curandería, la locura, las apariciones, los rezos, la maldad, el miedo, las presencias, el fuego, lo extraño; lista reducida, claro, seleccionada para poder cohesionar todo este engranaje de elementos, figuras recortadas del *corpus* al que nos da acceso Gabriel.

Los discursos sobre brujería han llenado los rincones oscuros. El negro es su color. La muerte ronda con ellos. Una viejecita que se desvanece, la presencia de la bruja, más aparecida que el propio diablo, porque al diablo sí hay que tenerle miedo; quien asecha con sus múltiples formas y sus incondicionales aliados por los senderos desconocidos donde se esconde la resucitación: quien da muerte y vida. Ese fuego, esa maldad, esa sangre que repartirá el hechizo, la locura. Pues, “haz de cuenta” que todo esto que contamos no lo oíste: “no ha de ser cosa buena”.

[...] eso / los convocaban a esos animales / y como ellos vivían enfrente y ellos... hacían tanto mal de que a una persona la... / hechizaban [...]

[...] lo extraño es que la gente dicen que... un día antes la vieron caminar / y luego otras personas decían ya después de que murió **qu’era de las brujas del pueblo que a ella la bajaban de los árboles** [...].

(Entrevistas 3, 6 y 10, del *corpus* de Verduzco, 2022).

Es el *corpus* de la investigación el que constituye fusiones, actualiza la imagen de aquellos símbolos y produce narraciones que son realidades tangibles y sugerentes para los sujetos semiótico-discursivos que en torno a la brujería convoca Gabriel. Por eso invocamos ahora, en el tejido arbitrario de este prólogo, las voces que nos marcan y nos timbran con las sugerencias, los relatos, las ficciones que cobran lugar como realidad. En los testimonios que Gabriel presenta está la génesis compleja de los relatos sobre brujería en el sureste de Coahuila.

La estructura, limpia y cuidadosa, del libro que presenta Gabriel, analiza los discurso sobre brujería en siete esferas: ubicación, oralidad, categorización, producción simbólica, en su sentido práctico desde el ritual (de las Doce Verdades del Mundo), en términos de la retórica y la pragmática, y desde el simbolismo bajo un análisis del “mundo al revés”. Pero estos siete marcos (que yo interpreto reduciéndolos en claves mentales), son planteados en su complejidad a partir del análisis de las materialidades semiótico-discursivas propuestas por Haidar, en un orden prioritario para el análisis “de relatos orales sobre brujería”. Dimensiones analíticas y/o materialidades: histórico-ideológica, lógico-filosófica, comunicativo-pragmática, cultural, histórico-ideológica, simbólica, de la percepción y la sensación: acústica, visual, olfativa, gustativa y táctil, estético-retórica, de la semiótica de lo invisible, y del simulacro en sus variantes que se actualizan en este mundo contemporáneo. La recuperación de este modelo operativo de análisis que Haidar nos ha brindado, desde un trabajo al que ha dedicado toda su vida, lleva a posibilidades de aplicación del Análisis del Discurso y la Semiótica de la Cultura en investigaciones de carácter situado. No perdemos de vista que el sitio que denomina Gabriel como “la subcultura del sureste de Coahuila” es el que tiene que decirnos, en esta ocasión, tantas cosas

desde los relatos sobre brujería, reconociendo la interculturalidad y la transculturalidad.

Así es como las rutas analíticas, orientadas particularmente por la propuesta de Haidar, con soportes fundamentales en la Escuela Francesa de Análisis del Discurso y en la Semiótica de la Cultura (Lotman), establecen un *continuum* que va desde los procesos intersemióticos y la importancia analítica de las materialidades semiótico-discursivas, hasta las aplicaciones concretas en el análisis del *corpus*. Los mecanismos de control de los discursos (Foucault), el poder, la ideología, las macrorreglas de los discursos (Van Dijk), junto con las macrooperaciones narrativas, la persuasión, la argumentación emocional, la atenuación, las formaciones imaginarias (Pêcheux), la ubicación de los discursos en el contexto sociocultural y económico, el poliglotismo cultural; toda esta plataforma teórico-analítica que recupera Gabriel en el marco de la construcción de una investigación que caracteriza el tipo de discurso en los relatos sobre brujería, analizando subjetividades a partir de los productores y los receptores de carácter colectivo, quienes “establecen entre sí relaciones socio-histórico-culturales-políticas, que representan grupos sociales y que reproducen sus discursos-semiosis desde determinadas formaciones ideológicas que están gobernando siempre las formaciones semiótico-discursivas, originarias de las matrices del sentido” (Haidar, 2006: 254), es todo esto lo que integra el modelo de análisis operativo transdisciplinario y de complejidad que Gabriel elabora.

“El mundo al revés” representa la insinuación de toda la crítica sostenida en esta investigación. Y así, funciona como una metáfora conclusiva de gran parte del análisis sostenido en este libro. Además de las conclusiones parciales y generales de cada capítulo, Gabriel elabora una síntesis de los movimientos generados por los relatos sobre brujería

desde esa “delgada línea que separa la realidad de la ficción”, y que parece convertirse en una serie de realidades escondidas, por razones que van desde la historia, la dominación, el avasallamiento, la negación y anulación de culturas, donde se esconde también, bajo la “falta de importancia y relevancia”, precisamente el sentido de su importancia y relevancia cultural, histórica y simbólica.

Inicio leyendo y releendo a Gabriel, como siempre se inicia una lectura, con un sueño, una proyección, caminando por la realidad para descubrir su lenguaje, su apuesta, para construir una perspectiva, esa transformación intelectual de una visión que se entiende a partir de la estructura, la metodología, la actitud crítica y el estilo en la propuesta de Gabriel, desde el acercamiento a los discursos de brujería, desde el análisis complejo y transdisciplinario. Qué fantasía la nuestra suponer que comprendemos todo lo que nos dice. A lo más leemos, procurando no perder de vista al sujeto, desujetándonos, desdoblando el tejido con las posibilidades de mirar no sólo el discurso que ya está fundado en nuestros cuerpos sino la apuesta ideológica que forma futuro: una nueva manera de cristalizar la importancia del discurso oral, una recién nacida y vieja bruja: la memoria cultural. Termino con una apreciación de la realidad distinta, creyendo en la *premisa* de una cognición social, con núcleos en las historias, en los sitios que exploramos, en las emociones que nos atraviesan. Puesto que las prácticas semiótico-discursivas en su complejidad nos cruzan y entrecruzan, nos embrujan por decirlo de otro modo, y se quedan en nosotros, transformándonos, ahí es donde radica el tránsito cultural, la transculturalidad. Todo esto tiene sentido, es el gran pre-texto, la pre-misa para pensar el mundo (mágico, no mágico, pre mágico, pos mágico, trans mágico).

Se tienen pocas oportunidades para hacer público, oficial, formal y directo, poner por escrita la admiración y el agradecimiento. A todos los que somos, fuimos y seremos discípulos de Haidar: haidarianos. Gracias al equipo. Gracias, Gabriel, por volverte, volvernos oralidad para presenciar el análisis transcultural de discursos-semiosis sobre brujería, eso es suficientemente mágico.

Rebeca Mariana Velasco Ortiz
México, 2022

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	34
CAPÍTULO I. LOS DISCURSOS SOBRE BRUJERÍA EN EL CONTEXTO DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL.....	74
CAPÍTULO II. LA TRADICIÓN ORAL SOBRE BRUJERÍA.....	123
CAPÍTULO III. ANÁLISIS DE LA BRUJERÍA EN DOS SEMIOSFERAS	174
CAPÍTULO IV. PRODUCCIÓN SIMBÓLICA EN LOS DISCURSOS SOBRE BRUJERÍA	224
CAPÍTULO V. EL RITUAL DE LAS DOCE VERDADES DEL MUNDO	284
CAPÍTULO VI. ANÁLISIS RETÓRICO-PRAGMÁTICO	333
CAPÍTULO VII. SIMBOLISMO E INVERSIÓN DE LA REALIDAD EN LOS DISCURSOS SOBRE BRUJERÍA: EL MUNDO AL REVÉS.....	400
CONCLUSIONES GENERALES	451
REFERENCIAS	474
ANEXO 1. CORPUS DE TRABAJO.	502
ANEXO 2. ESTUDIO PILOTO.....	575
ANEXO 3. CONTEXTO DE REFERENCIA DE LA INVESTIGACIÓN.	605
ANEXO 4. VERSIONES ÍNTEGRAS DE LOS DISTINTOS TESTIMONIOS SOBRE LAS DOCE VERDADES DEL MUNDO.....	621

*Para mis hijos Gabriel y María José.
Porque ellos sí me embrujaron.*

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero agradecer a mi familia, a Rossy mi esposa y a mis hijos María José y Gabriel por apoyar incondicionalmente todos estos proyectos y estar siempre ahí presentes. Y a mis padres, porque no hay pandemia que acabe con su amor.

Agradezco especialmente a la Dra. Julieta Haidar Esperidiao por confiar en mí al invitarme a participar en este proyecto de la colección de los libros. Gracias también a la Dra. María Eugenia Flores Treviño por compartir su sabiduría y experiencia conmigo. Y gracias a las dos por enseñarme a realizar trabajo colegiado, democrático y en verdadero un ambiente fraterno-sororal.

A los amigos y compañeros de la Universidad Autónoma de Coahuila Stella Maris Rodríguez Tapia y Eduardo Ruiz Pérez por su amistad y su confianza para trabajar juntos estos años.

También reitero mi gratitud y reconocimiento a la Dra. Rebeca Mariana Velasco Ortiz por su invaluable ayuda para cristalizar este trabajo.

Gracias a todas las demás personas, que, de una u otra forma, han contribuido al desarrollo y culminación de esta investigación con su interés, apoyo y cercanía.

INTRODUCCIÓN

*Cantan las aves
gritan las águilas,
da silbidos el viento,
pero nosotros los hombres
cantamos, gritamos, silbamos.
El Dador de la vida,
sólo él nos dio la palabra.*

*Realidad preciosa, maravillosa,
de los ancianos la palabra,
siempre nueva, palabra antigua.
¿Pero es acaso verdadera
nuestra palabra aquí en la tierra?
El Dador de la vida,
sólo él nos dio la palabra.*

Miguel León-Portilla

Cuando el sol comienza a ocultarse tras la sierra y los últimos rayos de luz alcanzan a colarse por entre la ventana, el olor a café y a tortillas de harina inunda la casita de Doña Rosa Palomo. El día de trabajo ha acabado en el ejido y cede su lugar a la memoria y al relato: “Mientras ella vivió siempre veíamos esos animales que volaban del techo. A veces apenas nos acabábamos de meter y alguien gritaba como un cócono¹, como un gato, como un perro... a los perros cuando ladraban les remedaba también. Mi suegro era el que nos platicaba a nosotros. Ahora verán, decía, les voy a rezar las Doce Verdades del Mundo... (E6).”

En los rumbos del noreste de México, los relatos de brujas están íntimamente ligados a una creencia que crece junto a los mezquites y a los nopales: las brujas existen y andan entre nosotros. Difícilmente se podría encontrar a una persona que no conozca alguna historia o anécdota que refiera a esa dimensión misteriosa, sobrecogedora y amenazante, como es la brujería.

¹ En muchos lugares de México así se le llama al guajolote (Academia Mexicana de la Lengua, 2013: 138).

Resulta curioso que, en un mundo altamente tecnificado, con un avance en las ciencias como nunca antes se había visto, la idea de la brujería siga campando a sus anchas en las creencias de los habitantes del sureste de Coahuila. Llama la atención, por ejemplo, que, a través de correos electrónicos y redes sociales, se divulguen supersticiones y prácticas ancladas en una visión mágica de la realidad.

Pero esas prácticas son versiones contemporáneas de lo que, durante mucho tiempo, se ha acunado en el seno de las familias y ha venido a convertirse en patrimonio intangible de muchos pueblos. No es otra cosa que la tradición oral, la práctica de contar, de una generación a otra, las historias, los cuentos y las leyendas que configuran el imaginario popular de la región.

La tradición oral difunde, como ningún otro medio con todo su esplendor y crudeza, los valores, los temores, y los más profundos complejos de la sociedad de hoy. Los discursos orales –desbordantes de inventiva, plenos de imágenes y símbolos, ritos y tradiciones, que a veces se vuelven perturbadores y hasta terribles–, caracterizan de manera profunda los mitos y costumbres contenidas en lo más hondo de las construcciones culturales.

La emergencia de los nuevos sujetos e identidades, y el reconocimiento de la pluralidad de centros de la historia, propios de la época, han hecho que estos relatos dejen el ámbito familiar y salten a la palestra mediática en todo el mundo y con extraordinaria rapidez, además de tener una acogida verdaderamente sorprendente.

Así surgieron programas como *La mano peluda*², en radio, y después *Historias del más allá*³; y *Extranormal*⁴ en televisión, ejemplos de lo más conocido de la producción mexicana con altos niveles de impacto en la audiencia. También a nivel internacional puede referirse una amplia gama de programas radiofónicos como *Espacio en blanco*⁵, *Milenio 3*⁶, *La rosa de los vientos*⁷ y *La Escóbula de la Brújula*⁸ –por no citar la enorme producción de *podcasts*, *blogs* canales en *Youtube* y páginas en internet–; o programas y series de televisión en canales como *National Geographic*, *Discovery Channel* o *History*; y además un enorme listado de producciones cinematográficas nacionales y extranjeras, para todos los públicos, cuyo tema central es la brujería: *Alucarda* (1978), *La tía Alejandra* (1979), *Veneno para las hadas* (1984), *Vacaciones del terror* (1989) y *Rito terminal* (2000) en México; *The witches* (1990), *The craft* (1996), *Practical magic* (1998), *The Blair witch Project* (1999), *Harry Potter* (2001-2011), *Bewitched* (2005), *Las brujas de Zugarramurdi* (2014), *The witch* (2016), entre las extranjeras, sólo por referir las más conocidas.

Es en este contexto donde se ubica la investigación que aquí se expone y que obtuvo el premio a la mejor investigación nacional y el tercer lugar internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios

² Programa de *Radio Fórmula*, transmitido de 1995 a 2018 desde la Ciudad de México, conducido por Rubén García Castillo.

³ Programa de *Radio y TV Mexiquense*, transmitido desde 2018 desde Metepec, Estado de México, conducido por Rubén García Castillo y por Carmen Peña.

⁴ Programa de *TV Azteca*, Guadalajara, transmitido de 2007 a 2014 en TV abierta a nivel nacional, en diferentes días y horarios, conducido por Alberto del Arco. Actualmente transmite nuevos programas en internet, a través de su propio canal de *YouTube*.

⁵ Programa de Radio Nacional de España, transmitido los domingos, de las 2 a las 4 hrs. desde Madrid, conducido por Miguel Blanco.

⁶ Programa de Cadena SER, que se transmitía los domingos de las 1:30 a las 4 hrs, desde Madrid, conducido por Iker Jiménez. Actualmente es un programa multimedia en internet con audio y video denominado *Cuarto Milenio*.

⁷ Programa de Onda Cero, transmitido los sábados y domingos, de las 1:30 a las 4 hrs. desde Madrid, conducido por Bruno Cardeñosa y Silvia Casasola.

⁸ Programa de radio por internet transmitido. desde Madrid y dirigido por Jesús Callejo.

del Discurso (ALED). Este trabajo es un análisis de la brujería en el sureste de Coahuila, a partir del discurso oral no literario contenido en un *corpus* discursivo-semiótico de entrevistas.

Sin embargo, la brujería, pese a toda la presencia mediática que tiene, es considerada un tabú y por ello revela aspectos inéditos sobre sí misma como objeto discursivo y sobre las personas que la refieren, así como la proposición de perspectivas diferentes de la realidad desde donde se producen los discursos sobre este tópico.

Las ciencias modernas e ilustradas de corte positivista han considerado a la brujería, incluyendo ciertas expresiones afines como el chamanismo y la hechicería, como parte de un lado oscuro de la humanidad que la luz de la ciencia ha logrado desvanecer y, por ello, estas expresiones se han convertido en folklor propio de las culturas populares, en el mejor de los casos.

Esta situación puede explicarse, en buena parte, por qué, fuera de las disciplinas de la antropología, la etnografía o la historia, no existan estudios serios sobre la brujería. Aunque hay que señalar que a partir de finales de la década de los 90 algunas universidades europeas y norteamericanas (Amsterdam, Utrecht, Edimburgo, Coventry, Duke y Arizona, por ejemplo) han comenzado a ofrecer grados de estudios en parapsicología.

La brujería es un tema presente e importante en el imaginario popular, ante el cual no se suele tener una actitud de neutralidad. Muchas personas creen en ella y la viven como una realidad operante y efectiva, la cual consideran importante conocer para, al menos, evitarse problemas. Para otras personas la creencia en la brujería es sinónimo de superstición, falta de formación crítica y hasta de ignorancia. Desde estas

perspectivas, las historias y relatos sobre brujería suponen una mirada a la tradición, a un pasado cultural lejano, guardado en la memoria de la cultura. En este sentido, los discursos forman parte de la memoria de la cultura de un grupo social dominante, el cual con la Conquista y la Colonia fue trasladado a la periferia de la estructura social, lo que activó bruscamente su propia capacidad de desempeñar el papel de generador cultural (Lotman, 1996: 160).

Estos discursos relatan experiencias personales o de terceras personas, en donde se busca una explicación a los sucesos contenidos en ellos y constituyen, no solo una alternativa a la ortodoxia religiosa sino también a la ortodoxia científica, como se explica en la exposición de esta investigación. Desde este punto de vista, se contraponen al pensamiento religioso dominante, como una forma de resistencia crítica que se remite a la resistencia indígena nacida durante la Colonia, y que se mantiene viva en muchas comunidades rurales, constituyendo una concepción del mundo y de la vida diferentes, que de algún modo da sentido e identidad a los grupos marginados (De la Garza, 2013: 100).

Este es uno de los motivos más significativos para la **justificación** de esta investigación. En el año 2010, quien esto escribe, participó en una serie de entrevistas con habitantes de los ejidos de la sierra de Arteaga Coahuila⁹, con ocasión del centenario de la revolución mexicana. La intención era grabar anécdotas, historias y recuerdos de persona, adultos mayores principalmente, sobre los sucesos de la revolución acaecidos en la región, dado que fue el marco de operaciones de uno de los cuerpos de ejército constitucionalista. Sin embargo, todas las narraciones concluían con historias de tesoros escondidos -relaciones, como se les

⁹ Sobre el estado mexicano de Coahuila de Zaragoza puede consultarse información aquí: https://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/coah/territorio/div_municipal.aspx?tema=me&e=05

llama popularmente-, aparecidos, fantasmas o hechos inexplicables, de entre los que destacan los relacionados con la brujería. En un mundo tecnificado y cientificista, ¿qué sentido e importancia tiene un tema como la brujería? Puede ser, citando a C. S. Lewis (1964: 122), quizá su propia falta de importancia sea su importancia.

La pertinencia de esta investigación estriba, precisamente, en la abundancia de historias sobre brujería en la región. Estas son historias sobre hombres y mujeres que pueden transformarse en animales o en bolas de fuego; hay relatos sobre embrujados y sobre las cosas fantásticas que son capaces de hacer; relatos sobre conjuros para atrapar brujas o sobre las maldades que hacen quienes practican estas artes. Además, esta pertinencia se sostiene en virtud de la complejidad de los sujetos, ya que, en sus prácticas discursivo-semióticas, apelan indistintamente tanto a datos científicos como a conjeturas y creencias personales.

Metodológicamente, este trabajo es una indagación acerca de la construcción discursiva de la brujería desde la oralidad, que busca descubrir todas las posibles manifestaciones retóricas, lingüísticas, semióticas y sociales que conlleva. En este estudio sobre discursos de brujería, se presupone que el registro semi-formal/semi-informal¹⁰ ofrece indicios que permiten al investigador desvanecer los prejuicios presentes en distintos ámbitos científicos y ampliar la perspectiva del estudio hacia la dimensión del discurso.

La **construcción del *corpus*** se llevó a cabo a través del trabajo de campo mediante entrevistas grabadas en audio realizadas a mujeres y hombres del sureste del estado de Coahuila, previo consentimiento de

¹⁰ Esta clasificación híbrida se deriva del tipo de entrevista realizado para la construcción del *corpus*. Se considera semi-formal por la entrevista solicitada formalmente al informante. Se considera semi-informal porque no hay una estructura para la entrevista y se permite que el informante se exprese completamente, sin límite de tiempo. Rodríguez Alfano (1999) aborda en profundidad el tema: <http://132.248.9.195/pd1999/270773/270773.pdf>

cada persona, que refirieron lo relatos sobre brujería, ya que no existía algún *corpus* de este tipo antes de la investigación. Este trabajo de investigación se inscribe así en la línea de *Estudios del discurso* por apelar a una presencia de elementos antropológicos, culturales, semióticos y sociolingüísticos.

Ahora bien, en cuanto al **instrumento para la recolección de los datos**, se empleó una estrategia que mezcla la entrevista no estructurada (Pérez, 2005: 8), la entrevista en profundidad (Pérez, 2005: 8) y la historia de vida (Bourdieu, 1989: 9), apuntando hacia el concepto de relato de vida (Bourdieu, 1989: 7-8).

La realización de las entrevistas se vio condicionada por los prejuicios existentes en la mayoría de las personas con respecto al tema de la brujería y a los temas fronterizos con ella, como los aparecidos, la magia, el diablo, etcétera. Por ello, las entrevistas realizadas, se alejan de un protocolo rígido preestablecido.

Hay que señalar que se llegó a los informantes de una forma indirecta, desde una estrategia semejante al muestreo llamado en cadena o “bola de nieve” (Corbetta, 2007: 288)¹¹. A diferencia de las entrevistas sobre otros temas, donde se puede abordar prácticamente a cualquier persona que cumpla con las características de la población descritas en el diseño de la investigación y donde puede procederse para obtener muestras por azar y aleatorias, para estas entrevistas se ha contactado a los informantes a través de personas que, de una u otra forma, han conocido el proyecto de investigación y que para este trabajo se denominaron *contactos*.

¹¹ El muestreo por bola de nieve permite ubicar a sujetos o elementos de muy difícil localización o identificación, a quienes después de entrevistar se les solicita que identifiquen a otras personas que pertenezcan a la población meta de interés. Se basa en la identificación de sujetos que puedan proporcionar la mejor información sobre determinada experiencia o acontecimiento bajo estudio. De esta forma, los siguientes encuestados se seleccionan con base en las referencias.

El esquema del proceso que se siguió fue el siguiente:

- a. el contacto informa al investigador sobre alguna persona que le ha contado una historia sobre brujería o que sabe que conoce alguna historia sobre brujería;
- b. el investigador solicita al contacto que pregunte al posible informante si está dispuesto a ser entrevistado para grabar el discurso sobre brujería;
- c. si el contacto confirma la entrevista, esta se lleva a cabo en la fecha, hora y lugar propuestos por el informante;
- d. una vez reunidos investigador e informante, y en la mayoría de las veces también el contacto, se inicia una charla informal que sirve de ambientación, de conocimiento mutuo y genera la confianza del informante para con el investigador;
- e. en este punto del encuentro, el investigador explica al informante el objetivo de la entrevista, expone el contexto académico y de investigación de la recopilación de los relatos y solicita al informante permiso para grabarlo y utilizar la grabación exclusivamente para los fines descritos con anterioridad, asegurándole el anonimato en el tratamiento de la información;
- f. si el informante no acepta que se le grabe, la entrevista no entra en el *corpus*;
- g. dado que no hay una estructura definida en la entrevista, el informante muchas veces inicia preguntando sobre qué se quiere saber, qué relato se le pide o cuál será el tema de conversación. En otras ocasiones, es el contacto el que abre la entrevista invitando o motivando al informante a que cuente su historia; en casos más bien raros, es el investigador el que abiertamente pide al informante que comience a narrar;
- h. el ambiente de diálogo en confianza en el que se enmarca la entrevista permite al investigador y al contacto intervenir, muchas veces, a solicitud expresa del informante, que pregunta si se explica, si se comparte alguna opinión, si se ha conocido alguna situación semejante, etcétera;
- i. la intervención del investigador se limita a asentir, a responder a las preguntas del informante, no sin reconocer los posibles condicionamientos generados por sus intervenciones. Hay que señalar que la intervención del investigador y/o del contacto, favorece en la disminución de algunos de los posibles obstáculos producidos por los prejuicios sobre el tema en el informante, acrecentando el clima de confianza de la entrevista;

- j. dado que no hay un límite preestablecido de tiempo, sino que la duración es la que ponga el mismo informante, muchas veces el diálogo no termina al concluir el relato.

El *corpus* está constituido por 21 entrevistas¹², que han sido transcritas conforme a los criterios del proyecto de “El Habla de Monterrey”¹³.

La caracterización de las entrevistas se realizó con base en cinco variables que permitieron reconstruir las formaciones imaginarias de los entrevistados y evidenciar mejor los mecanismos de control discursivo, para efectos de las subsecuentes exploraciones del mismo *corpus*. Las variables son las siguientes:

La variable ‘municipio’ refiere al municipio donde vive el entrevistado. Esta variable resulta pertinente dado que algunos municipios del sureste de Coahuila son eminentemente urbanos y otros completamente rurales.

La variable ‘edad’ se refiere a la edad del sujeto al momento de la entrevista. Se considera pertinente este dato porque los sujetos se muestran diferentes en la forma de hablar de la brujería dependiendo de la edad.

La variable ‘nivel socioeconómico’ es una variable compleja que, de acuerdo con la guía sobre los niveles socioeconómicos AMAI¹⁴ 10x6 (López, 2009), toma en cuenta la infraestructura básica de los hogares, la infraestructura práctica, la infraestructura sanitaria, la tecnología y el capital humano en 10 indicadores que permiten calificar el nivel socioeconómico.

La variable ‘nivel educativo’ refiere al nivel de educación formal, con base en la clasificación mexicana que tiene el informante al momento de la entrevista.

¹² Puede consultarse de manera íntegra en el Anexo 1.

¹³ Para más información se puede consultar la página <http://eprints.uanl.mx/12891/>

¹⁴ Asociación Mexicana de Agencias de Investigación de Mercado y Opinión Pública, A.C. <https://www.amai.org/NSE/index.php?queVeo=preguntas>

Finalmente, la variable ‘contexto’ se refiere al contexto vital general donde vive el informante: urbano, semirrural o rural, que son los que prevalecen en el sureste del estado de Coahuila.

La Tabla 1 presenta la relación de cada una de las entrevistas, con las variables indicadas para la caracterización de los sujetos informantes.

Número de entrevista	Sexo	Edad	Municipio	Nivel amai	Escolaridad	Contexto
1	m	15	Saltillo	Bajo/C	Secundaria	Rural
2	f	61	Saltillo	Medio/C+	Secundaria	Urbano
3	m	58	Arteaga	Bajo/D+	Primaria	Rural
4	f	48	Saltillo	Marginal/D	Analfabeta funcional	Rural
5	f	82	Saltillo	Medio/C+	Primaria	Urbano
6	f	73	Saltillo	Marginal/D	Analfabeta funcional	Rural
7	m	58	Arteaga	Bajo/D+	Primaria	Rural
8	f	25	Parras	Medio/C+	Superior	Urbano
9	f	61	Saltillo	Medio/C+	Secundaria	Urbano
10	m	49	General Cepeda	Medio/C+	Superior	Semirrural
11	f	52	Saltillo	Bajo/D+	Secundaria	Urbano
12	f	73	Saltillo	Marginal/D	Analfabeta funcional	Rural
13	f	61	Saltillo	Medio/C+	Secundaria	Urbano
14	f	43	Arteaga	Medio/C	Bachillerato	Semirrural
15	m	58	Arteaga	Bajo/D+	Primaria	Rural
16	m	25	Ramos Arizpe	Medio/C+	Superior	Urbano
17	m	30	General Cepeda	Medio/C	Superior	Semirrural
18	m	48	Ramos Arizpe	Medio/C	Secundaria	Urbano
19	m	40	Arteaga	Alto/A-B	Superior	Urbano
20	f	60	Saltillo	Medio/C	Analfabeta funcional	Urbano
21	f	75	Saltillo	Medio/C+	Técnico	Urbano

Tabla 1. Relación de entrevistas en el *corpus*. Fuente: Elaboración propia.

Esta Tabla muestra que hay 16 informantes, de los cuales cuatro son de contexto rural (25%), dos de contexto semirrural (12%), y diez de contexto urbano (62%).

Hay dos informantes en situación marginal, tres de condición socioeconómica baja, diez son de nivel medio y uno es de nivel alto. Hay tres analfabetas funcionales, dos que sólo tienen estudios de primaria, cuatro sólo cuentan con secundaria, uno con bachillerato, uno con estudios técnicos y cinco con estudios de nivel superior.

El rango de edad va de los 15 años a los 82, sin embargo, predominan los informantes de 40 años o mayores (75 %); sólo hay un informante de 15 años y uno de 30; dos más tienen 25 años.

En cuanto a los discursos y su procedencia: once son del municipio de Saltillo (68.7%), cinco de Arteaga (31.2%), dos de General Cepeda (12.5%), dos de Ramos Arizpe (12.5%) y uno de Parras (6.2%).

Por los criterios mencionados, se puede inferir que la mayoría de los entrevistados son cercanos a las creencias sobre la brujería y tienen poca formación académica. Además, por su edad, poseen un mayor conocimiento de las costumbres tradicionales y de las historias de sus lugares. Esta información resulta relevante cuando se considera que los niveles económico y educativo son parámetros del poder que una persona puede poseer, desde la dimensión sociocultural.

Estos rasgos favorecen al propósito de la investigación, ya que posibilitan una mayor cantidad de información con respecto al objeto de estudio, además de que se asegura mayor cercanía con las características de la oralidad que con las peculiaridades de los grupos de mayor influencia de los medios de comunicación masiva.

Esta caracterización se considera pertinente a partir de lo que señala Gómez Caffarena (1996), cuando explica que:

[...] nadie filosofa sino desde un determinado temple y una determinada cosmovisión (Dilthey), desde unas “creencias en las que ya está cuando busca hacerse una idea” (Ortega). Lo importante es que todos, unos y otros, se hagan conscientes autocríticamente de esa situación y de los sesgos que puede incluir. La única garantía de creciente objetividad-intersubjetividad está en la creciente capacidad de diálogo y real ejercicio del mismo por parte de todos los concernidos: en que cada uno de los que filosofan acoja y sepa dejarse afectar por la posición divergente, buscando su posible verdad [...] (Gómez Caffarena, 1996: 62-63).

Ahora bien, para los fines analíticos, se clasificaron las entrevistas en tres grupos. El Grupo 1 está compuesto por informantes de contexto rural, analfabetas funcionales o con algunos años cursados de primaria, y edades de entre los 48 y 73 años. En el Grupo 2, los informantes son de contexto urbano, con un nivel educativo más alto que el grupo anterior y con edades de entre los 61 y 82 años. El Grupo 3, lo integran informantes con estudios de educación superior y edades de entre los 25 y 49 años.

La distribución de las entrevistas por grupo queda de la siguiente forma:

Grupo 1	Grupo 2	Grupo 3
E1	E2	E8
E3	E5	E10
E4	E9	E14
E6	E11	E16
E7	E13	E17
E12	E18	E19
E15	E21	
E20		

Tabla 2. Distribución de entrevistas por grupo. Fuente: Elaboración propia.

Con base en esta clasificación, en la fase inicial de esta investigación¹⁵ se analizaron los mecanismos de control propuestos por Foucault (1992) empleados por los sujetos en la entrevista. Además, se aborda cómo el poder juega un papel relevante en la composición de los discursos desde el empleo de las macrorreglas señaladas por van Dijk (2012). Otra ruta analítica que se siguió es la planteada por Pêcheux (1978) sobre las formaciones imaginarias de los sujetos participantes.

A partir de la ubicación de los discursos en el contexto sociocultural y económico correspondiente se ilustraron los puntos de vista de cada sujeto sobre sí mismo, sobre el entrevistador, y sobre el objeto discursivo de la brujería. Y partir de este análisis, empleando como base las conclusiones de este, se procedió a los subsecuentes análisis, pues como señala Haidar (2006):

[...] el sentido está condicionado por los silencios discursivos, por el tabú de los objetos semiótico discursivos, por las formaciones ideológico y semiótico-discursivas, las imaginarias, por el funcionamiento retórico y lógico, por la relación entre el explícito y el implícito, entre la denotación y connotación; por los procesos interdiscursivos-intertextuales-intersemióticos y además, por los funcionamientos de la verdad, la mentira, lo verosímil, entre muchos otros factores [...] (Haidar, 2006: 460).

Con base en lo anterior, se decidió estudiar en estos discursos, además de su ubicación contextual y cultural, los condicionamientos que produce la confluencia de la época; así como las dinámicas de la oralidad y su articulación con procesos de ficción e intersemiosis, así como las funciones retóricas y persuasivas que llevan consigo estos discursos.

Se reconoció la importancia y la pertinencia de revisar los procesos de persuasión que los sujetos realizan, especialmente los elementos de la argumentación emocional, visceral y kisceral.

¹⁵ Puede verse íntegra en el Anexo 2.

En cuanto a la **caracterización del tipo discursivo** de las entrevistas, se consideran como discursos orales que narran experiencias personales, de primera, de segunda y hasta de tercera mano –en las que hay sucesión cronológica de acciones y sujetos–, con mezcla de elementos extraños, que pueden explicarse desde las tradiciones y creencias de los sujetos que relatan, sin que necesariamente el relato forme parte de una tradición local.

También, a partir del estudio piloto¹⁶, se vio la necesidad de analizar más elementos que surgen de los condicionamientos socioeconómicos y educativos de la producción de los discursos, como los recursos pragmáticos y de persuasión que emplean los sujetos productores de los mismos. Y a partir de la inclusión de las teorías de Lotman, se amplió la complejidad de la categoría de *cosmovisión* hacia las categorías de *cultura* y *memoria de la cultura*.

En consecuencia, se vio la necesidad de ampliar la perspectiva de toda la investigación a un planteamiento de corte inter y transdisciplinario, dado que se reconoció la complejidad del objeto de estudio y, por ende, la pertinencia de un acercamiento que diera razón de esa complejidad, ya que conforme a Haidar (2006):

[...] lo interdisciplinario se genera cuando el mismo objeto de estudio se construye desde varias disciplinas, como [...] el análisis del discurso y la semiótica de la cultura [...]; en esta perspectiva, todo el enfoque, desde el objeto de estudio, las categorías, los modelos operativos, las técnicas de investigación y los datos son de orden interdisciplinario [...] (Haidar, 2006: 38-39).

Así entonces, el abordaje de los discursos sobre brujería se realiza desde las propuestas de la Escuela Francesa de Análisis del Discurso, cuyo discurso fundante es el libro de Michel Pêcheux, *Análisis automático*

¹⁶ Puede verse íntegro en el Anexo 2.

del discurso (1969), y que tiene como requisito fundamental estudiar los discursos relacionados con las condiciones de producción, circulación y recepción. La propuesta de esta Escuela se considera como la más adecuada para abordar los problemas relacionados con el poder y la ideología, y mostrar una teoría objetiva del sujeto, pues define el funcionamiento real de los sujetos. Sin embargo, no hay que olvidar que el sujeto es contradictorio -aunque puede llegar a ser coherente-, y se define en una relación colectiva intersubjetiva con características individuales (Haidar, 2006: 460). Estas perspectivas otorgan las herramientas teórico-metodológicas pertinentes para dicho análisis.

Es por ello por lo que el **problema de investigación** se centra en establecer cómo ocurre la relación entre contexto vital, discurso y producción simbólica, en la tradición oral sobre la brujería en el sureste del estado de Coahuila. Resulta relevante, además, examinar las semejanzas y diferencias que hay entre los mitos, las leyendas y los discursos orales sobre la brujería. Pues cuando se escuchan –o se leen– relatos, leyendas, mitos, historias e incluso cuentos de corte fantástico, aparece una serie de coincidencias entre los simbolismos y las referencias de estos discursos, sobre todo en el ámbito mágico-religioso y en cosmovisiones lejanas en espacio y tiempo, por ejemplo, la europea de la Edad Media (entre los años 1000-1300) y las mesoamericanas del periodo clásico y postclásico (entre los años 700-1500).

El ser humano, independientemente de la cultura, cosmovisión, época y contexto vital en que se encuentre, hace de los símbolos un lenguaje. Y el mito y/o la leyenda se presentan como la estructura cultural universal de transmisión de los contenidos simbólicos. De esta forma, el discurso se vuelve simbólico, ya sea porque narra símbolos, o porque él mismo es un símbolo de lo humano y sus múltiples dimensiones.

Para dar respuesta a dicho problema, se realizó el siguiente **planteamiento teórico-metodológico**. En primer lugar, es importante aclarar que la lógica de investigación no es la lógica de la exposición¹⁷. Por esta razón, los principales campos cognitivos en los que se sustenta este trabajo se seleccionaron con base en un conjunto de problemáticas afines, y se conjugan para su explicación las teorías antropológicas, culturales y simbólicas, así como las correspondientes con el discurso. Este soporte teórico-metodológico permitió aterrizar los datos que se han construido y organizado, así como mostrar el análisis del *corpus* en cada capítulo, y no hasta el final.

Como señala Haidar (2006):

[...]la consideración de los discursos/ semiosis como prácticas semiótico-discursivas [...], con un estatuto y funcionamiento peculiares, constituye uno de los planteamientos más importantes de la Escuela Francesa de Análisis del Discurso, con la influencia de Foucault, que nos lleva a algunas reflexiones. En primer lugar, considerar la contradicción entre práctica discursiva y no-discursiva que introduce la interrogante de por qué funcionan y son eficaces los discursos y las semiosis, a pesar de las contradicciones [...] (Haidar, 2006: 79).

Además, la propuesta de la Escuela Francesa permite establecer las prácticas discursivas como prácticas sociales reglamentadas, codificadas, institucionalizadas y como componentes orgánicos de los aparatos hegemónicos, ampliando y superando una concepción ingenua del esquema de comunicación.

Junto a lo anterior, se retoma también la propuesta de la Semiótica de la Cultura, que explica que la cultura se construye con la generación de textos que cumplen funciones de dispositivos de la memoria del grupo que los produce. Pero también se construye y modifica a partir de

¹⁷ Siguiendo la propuesta de Mariñez y Haidar (2016).

textos *ajenos* que provienen de otra cultura y que paulatinamente se van asimilando a lo *propio* de la cultura que los recibe, relegando al olvido –y a veces, a la desaparición– algunos contenidos (Lotman, 1996: 160).

En esta investigación resulta de suma importancia explicarlos, pues de acuerdo con Lotman (1996):

[...] la cultura como parte de la historia de la humanidad, por una parte, y del hábitat de los hombres, por otra, se halla en constantes contactos con el mundo situado fuera de ella y experimenta la influencia de éste. Esta influencia determina la dinámica y los tempos de sus cambios. Sin embargo, si no hablamos de los casos de aniquilación física de la misma, la influencia externa se realiza a través de la mediación de tales o cuales mecanismos inmanentes de la cultura. Esos mecanismos actúan como el dispositivo que, al recibir en la entrada impulsos provenientes de la realidad extracultural exterior, entrega en la salida textos que, a su vez, pueden llegar a su entrada [...] el texto cumple la función de memoria cultural colectiva. Como tal, muestra, por una parte, la capacidad de enriquecerse ininterrumpidamente, y, por otra, la capacidad de actualizar unos aspectos de la información depositada en él y de olvidar otros temporalmente o por completo (Lotman, 1996: 36. 54).

Por otra parte, se considera pertinente recoger la propuesta de Haidar (2006), acerca de las materialidades semiótico-discursivas. De acuerdo con esta teoría:

[...] el análisis de las materialidades y funcionamientos semiótico-discursivos abordan los mecanismos más operativos para dar cuenta de la arquitectura semiótico-discursiva desde la cual se producen y reproducen los innumerables sentidos. [...] Las materialidades y los funcionamientos semiótico-discursivos son muy importantes de abordar, porque son componentes constitutivos fundamentales de todas las prácticas semiótico-discursivas. Las materialidades conforman las capas, las camadas que constituyen lo que Foucault denomina como “la arqueología del saber”, y remiten a la construcción semiótico-discursiva que supera la dimensión lingüística y semiótica de la superficie [...] (Haidar, 2006: 65. 82-83).

Esta investigación revisa 7 de las 13 materialidades semiótico-discursivas, dado que la complejidad del objeto de estudio así lo exige: (1) la acústica, la visual, la olfativa, la gustativa y la táctil; (2) la comunicativo-pragmática, (3) la cultural, (4) la histórica, (5) la de simulacro, (6) la estético-retórica y (7) la lógico-filosófica. Este análisis se considera pertinente para la investigación porque los discursos orales sobre brujería están marcados desde su origen, pues su objeto discursivo es también un objeto tabú. Esta condición exige indagar con cuidado sobre todo lo que subyace a las solas palabras del relato presente.

De esta forma, la revisión de los estudios precedentes a esta investigación llevó a la integración de las siguientes **categorías nucleares**: brujería, símbolos, mitos, leyendas y cuentos tradicionales; semiótica y discurso.

a) Sobre brujería

Sobre estos estudios existe una amplísima producción teórica en el campo de la antropología y de la etnografía, como el de Jules Michelet (2006), el de Carmelo Lisón Tolosana (1992) o el de Massimo Centini (2012). También hay una buena cantidad de estudios de corte histórico, como el de Elia Nathan Bravo (1998), que sitúa su estudio en México; y el trabajo de María Lara (2006) que hace un recorrido histórico de las tradiciones, prejuicios y realidades en torno a la brujería europea y americana en el siglo XV y XVI. Está también el trabajo de Gustavo Iruegas (2015) que aborda procesos inquisitoriales a brujas del norte de México en el siglo XVIII. En esta tónica, está el trabajo de François Bordes (2006), que sigue los procesos de brujería en Gascuña y el País Vasco. Para el acercamiento de la hechicería, adivinación y chamanismo en Mesoamérica, se sigue la posición de Alfredo López Austin (2004), que plantea cómo las actividades

anteriormente señaladas se caracterizan a partir de la comprensión del cosmos, del papel de los dioses en el mundo y de la fecha calendárica del *tonalli* del hombre o mujer que está investido con este papel. También hay que referir el amplísimo estudio de Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (2013) en cinco volúmenes –cada uno para una región diferente del país–, donde revisan el fenómeno del chamanismo y nahualismo en el México actual. Sin embargo, el Noreste de México no está considerado en ninguno de los cinco volúmenes.

También existe abundante material escrito que recopila leyendas y cuentos mexicanos, aunque no tratan el tema de la brujería en exclusivo. Así, se puede referir el trabajo de Marisol González y Alberto Círigo (2009) y el de Mario Rodríguez (2010), que retoman historias y leyendas de todo el país. También hay que referir el trabajo de Rafael Olivares (2009), que recopila una serie de relatos del Norte de México, especialmente entre el Centro-Norte y Noreste. Finalmente están las antologías de leyendas de Saltillo, como la recopilada por Froylán Mier Narro (1937), Federico Leonardo (1989), Ricardo Dávila (1998) y Homero Gómez Valdés (2007). También está el trabajo de Guadalupe Flores Dávila (2013), que recoge leyendas e historias de Arteaga, Coahuila. Finalmente, está el trabajo de María Concepción Recio (2005), que recopila leyendas de todo el estado de Coahuila.

En cuanto a trabajos que relacionan discurso y brujería, hay que referir el de Eloísa Palafox (1990), que es un estudio centrado más en el aspecto de la mujer y sus mitos a partir de seis historias de brujas. Y también hay que mencionar la investigación de Alma Castillo Rojas (1994), que es un estudio sobre las adquisiciones mágicas y encantamientos a partir de las tradiciones de los pobladores de Tecali, Puebla, desde la perspectiva semiótica, siguiendo principalmente las posiciones de Greimas y Courtés.

Sin embargo, no se encontraron registros de investigaciones semejantes, que aborden la temática de la brujería en el sureste de Coahuila.

Con estas bases, se emplearon los trabajos de la Escuela Francesa de Análisis del Discurso –Pêcheux (1970), Foucault (1992), Charaudeau y Maingueneau (2005), principalmente–, para identificar las condiciones de producción, circulación y recepción de los discursos y la caracterización discursiva de los sujetos productores de los mismos.

Para la ubicación en las corrientes de pensamiento, para la contextualización de los discursos de brujería y para abordar el concepto de cosmovisión, se acude al trabajo de Dilthey (1949), de Witt (2010) y de Bordieu (2007). También se recurre a las posiciones de filósofos como Dussel (2015), Habermas (1988), Beuchot (1996), Vattimo (1998), Lyottard (1986) y Torres-Queiruga (2000), para la caracterización de las etapas del pensamiento occidental. Además, para el abordaje de la multiculturalidad e interculturalidad se tomó la propuesta de Touraine (1998) y de Arriarán (2010), fundamentalmente.

Con el propósito de caracterizar el fenómeno de la brujería, en sus determinantes tradicionales en occidente, se ha empleado el trabajo de Herrero del Pozo (2002), especialmente para ubicar la brujería en el ámbito del pensamiento mágico. Para abordar el tema de la brujería se recurrió a la descripción que hacen Kramer y Sprenger (1956) en el *Malleus maleficarum*. Pero se han empleado también los trabajos de Michelet (2006), Frazer (2006 y 2011), Eliade (1981) y Lisón Tolosana (1992 y 2004). Ya se refirió también el empleo de los trabajos que recurren a los procesos inquisitoriales, como el de Bordes (2006) y el de Iruegas (2015). Con una mezcla de estudio antropológico y con alusiones a los procesos inquisitoriales, está el aporte que hace Marvin Harris (2007). También

se emplearon los trabajos de Garibay para la referencia mitológica de la brujería europea.

Para la caracterización de la brujería en Mesoamérica, se recurrió al trabajo de Sahagún (2002) en el Códice Florentino. Además, se acudió a los trabajos de López Austin (2004), Rangel Frías (1979), Bartolomé y Barabas (2013), que describen y analizan los fenómenos de adivinación, hechicería, nahualismo y chamanismo.

En cuanto al abordaje de las Doce Verdades, se recurrió al trabajo de Shurpin (2009), Goldschmith (1960) y de Klenicki (1994), para la contextualización de este ritual desde sus orígenes. Y para la selección de los criterios de historicidad y los procesos de crítica textual se ha recurrido al trabajo de Meier (1998), que presenta en su obra, de forma sintética, el trabajo de las diferentes escuelas que abordan estos criterios.

b) Sobre los símbolos

Sereto ma la propuesta de Mauricio Beuchot, que, desde la perspectiva de la hermenéutica analógica, señala que los símbolos sólo pueden ser narrados, nunca explicados, porque se corre el riesgo de disolver el símbolo (2004: 144-145). Esta posición resulta sumamente pertinente para enlazar la cuestión simbólica con la discursiva. También conviene considerar lo que señala Jung (1995: 21.55), con respecto a que los símbolos constituyen una especie de gramática que expresa el inconsciente. El hecho de que el lenguaje simbólico refiera a cosas más allá de la razón explica el lenguaje de los mitos, cuentos y relatos fantásticos. Así, la coincidencia simbólica de las mitologías se explicaría porque son símbolos colectivos emanados de los sueños de edades primitivas y de fantasías creadoras. Como tales, esas imágenes son manifestaciones involuntariamente espontáneas y de ninguna manera invenciones intencionadas. Además, conviene tener en

cuenta lo que expone Lurker (2000: 43), acerca de que los discursos orales asumen la forma de mito o bien de cuento tradicional, dependiendo de cómo organiza, narrativamente, la producción simbólica.

Unido a lo anterior, se asume la posición de Lotman (1996: 145-146), que propone que los símbolos pertenecen a los mecanismos de la memoria de la cultura que transportan textos por diferentes capas semióticas y diacrónicas, activando sentidos diferentes y nuevos en esas distintas capas. Esta propuesta teórica se considera pertinente porque ayuda a explicar la presencia de los símbolos en los discursos sobre brujería, pese al tiempo y la distancia, pues mantienen viva una gama de sentidos que se consideran relevantes, y hasta vitales, en ambientes de tipo rural y semi rural, además de pertenecer a la esfera de lo cotidiano en buena parte de la población del sureste de Coahuila.

Dado que se ha planteado desde el principio una exploración de los procesos de producción simbólica, se emplea también el trabajo de Jung (1970), que lo plantea desde la perspectiva psicoanalítica y lo liga al concepto de arquetipo. Además, se examina la propuesta de Ricoeur (1967), de Ortiz-Osés (2008) y de Chauvet (1991), que son de corte más antropológico. Además, se ha recurrido al trabajo de Gheerbrant y Chevalier (2000), en su amplio diccionario de símbolos, así como al de Biedermann (1993) y al de Tello (2009), para las referencias simbólicas contextualizadas.

Finalmente, para la descripción de la dicotomía *propio-ajeno* y sus derivados, se revisaron los trabajos de Eliade (2001) y de Lotman (1996). Pero también, se acudió a las explicaciones de la filosofía de la religión que proponen De Sahagún (1999), Montero (2010) y van der Leeuw (1964). Además, se acude a la propuesta de Rosas Rodríguez (2003) y a los trabajos de Lovecraft (1989) y de Paz (1986), para la caracterización del susto, del

miedo, del terror y del horror. También se recuperó el planteamiento de Lotman (1996) sobre el enantiomorfismo y la simetría especular, que ha servido para dar sustento a los hallazgos en los discursos con respecto a la brujería como mundo al revés. Hay que señalar que se empleó, además, el trabajo de Rodríguez Magda (1989), sobre la transmodernidad como extensión de la posmodernidad –no como el planteamiento de Dussel señalado anteriormente–, en el que se inscribe la propuesta de Bauman (2004), sobre la Modernidad líquida, que también se retoma para explicar la desvinculación de los sujetos productores con las grandes verdades científicas y su oscilación cultural.

c) Sobre mitos, leyendas y cuentos tradicionales

Se recurre a Malinowski (1986: 36), en cuanto que el mito es una producción fundamental en cualquier cultura, todas las culturas tienen sus mitos. Se retoma de manera importante la posición de Lurker (2000: 43), con respecto a que hay un rasgo común a los mitos, a los cuentos tradicionales y a los relatos orales, que es el hecho de que en mayor o menor medida quedan fuera del *logos* científico, experimentable y replicable. También se considera pertinente la clasificación de Kirk (1985: 262-263), con respecto a la triple función que asumen estos discursos: la de entretener, la de revalidar prácticas, instituciones o costumbres, o la de aclarar o explicar algo en la sociedad en que se narra. Además, se recupera el estudio comparativo que hace Vicente García de Diego, en su *Antología de Leyendas de la Literatura Universal* (1955), donde se distingue entre mito, leyenda y cuento, y los revisa desde el ámbito narrativo y literario.

Es importante mencionar la teoría que exponen Cardero (2009) y de Auerbach (2011), con respecto a que el mito, la leyenda y el cuento buscan ser paliativos sociales que neutralizan la angustia que lo desconocido

provoca a los grupos humanos en forma unívoca y decidida, recortándolos de su conexión con el resto del mundo, de modo que ésta no pueda ejercer una influencia perturbadora.

Finalmente, se reconoce la significativa pertinencia del trabajo de Carlos Montemayor (2011), con respecto a la caracterización de las estructuras discursivas, a partir de los elementos específicos que aporta el imaginario mesoamericano y no sólo de las clasificaciones tradicionales europeas.

d) Sobre semiótica

En esta investigación se revisan propuestas semióticas de Peirce (1965), Eco (2012), Greimas (1982), Beuchot (2011), entre otros. Sin embargo, se retoma la propuesta teórica de la Escuela de Tartu, en particular de Iuri Lotman (1996) y de Peeter Torop (2002). La teoría de la semiótica de la cultura desarrollada por esta Escuela tiene como objeto mismo de la investigación semiótica a la cultura en tales o cuales realizaciones de la misma: es decir, no “cómo se puede describir”, sino “qué describir” (Uspenski, 2003: 12). De ahí que se consideren de suma pertinencia las precisiones con respecto al concepto de texto y, por el contexto cultural, es decir, por las condiciones del funcionamiento del texto (Lotman, 1996: 99). Además, interesan los planteamientos de traducción semiótica e intersemiosis introducidos por Torop (2002: 24), como claves para entender los principios de la generación del texto y, en correspondencia, la descripción de la traducción intersemiótica acerca al análisis de la generación de textos en la cultura contemporánea.

Ya que se considera importante la construcción de una semiótica de la brujería a partir de las entrevistas, se ha trabajado con la teoría de Berruto (1988), Guiraud (1999) y Eco (1993), principalmente. Para

el análisis intersemiótico se acudió al trabajo de Lotman con respecto al concepto de frontera semiótica (1996) y de lo impredecible (1999). También se recurrió a la propuesta teórica de Torop (2002) para el tema de intersemiosis y traducción semiótica. Además, se ha tomado en consideración la propuesta narratológica de Genette (1998), en especial lo referente a la diégesis, para emplearla en la explicación de la densidad semiótica. También se consideró pertinente el acudir a Le Braz (1893) y a Cardero (2009) para el empleo del concepto de intersigno.

e) Sobre el discurso

Esta investigación retoma la definición que Haidar (2006: 73-74) propone para discurso, y que se sintetiza aquí con las siguientes premisas:

1. Es un conjunto transoracional con reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas.
2. Es un conjunto transoracional con reglas de coherencia y cohesión.
3. Está siempre articulado con las condiciones de producción, circulación y recepción.
4. Es una práctica en donde emergen múltiples materialidades y funcionamientos complejos.
5. Es una práctica socio-histórico-cultural-política ritualizada y regulada por las instituciones de todo tipo y por lo no-institucional —esta última afirmación puede ser materia de discusión.
6. Es una práctica subjetiva polifónica. Lo polifónico está integrado orgánicamente en las subjetividades que siempre están en los discursos y en las semiosis.

Por ello, se asumen principalmente las posiciones de la Escuela Francesa de Análisis del Discurso, como ya se ha señalado.

Ahora bien, dado que estos discursos se mueven en la delgada línea que separa la realidad de la ficción, se trabajó con la propuesta de Martínez Bonati (2001), de Mestre Zaragoza (2006) y de Gómez Redondo (2008)

sobre ficción y realidad, que necesariamente llevan a la consideración de elementos como evocación y anamnesis. Por ello, se ha recurrido también a la perspectiva clásica de Aristóteles (1999) sobre la *poiesis* y la reelaboración de ésta en la propuesta de Duarte (1996), que atiende más al proceso del destinatario.

También se ha acudido al trabajo de Propp (2009), con respecto a las 31 funciones narrativas de los cuentos tradicionales rusos, y al estudio que Rodari (2011) hace de ellos, para realizar una adaptación de éstas a los discursos del *corpus*, dado que estas funciones semiótico-discursivas estructuran el discurso como reflejo del esquema de la realidad.

Para analizar los procesos retóricos y la identificación de las figuras de *ornatus*, se acudió a la base que sienta Aristóteles y a los tratamientos que de ésta hacen Ramírez Vidal (2006), Albaladejo (1991), Perelman y Olbrechts-Tyteca (1969), así como al amplio trabajo descriptivo de Romera (2005) como una guía de las figuras retóricas.

Para la examinación de las teorías de la oralidad y sus mecanismos, se consideró el trabajo de Ong (2006), de Monsonyi (1990) y de Iturrioz y Ramírez (2007). Para la delimitación y definición del tipo discursivo se trabajó con las propuestas de macroestructura y superestructura de van Dijk (2012), y con la tipología empleada por Montemayor (2011), que a su vez hace una adaptación de la tipología estandarizada para cuentos tradicionales de Aarne (1910), Thompson (1961) y Uther (2003). Además, para la distinción entre mito, leyenda y cuento, se han empleado los estudios de Kerenyi (2004), Eliade (1991), Kirk (1985), Gusdorf (1960) y Kluckhohn (1942).

En cuanto a la pragmática del discurso, se abordó el tema de los mecanismos de atenuación discursiva empleados por los sujetos en las

entrevistas. Para ello, se recurrió a la teoría planteada por Antonio Briz (1998), así como a los trabajos de Albelda, Cestero, Kotwica y Villalba (2014). Y para la cuestión de la argumentación se consideró la teoría desarrollada por Grize (1982) y por Haidar (2006). De manera especial, se acudió a la propuesta de argumentación multimodal de Michael Gilbert (1994) con respecto al empleo de la argumentación visceral y kisceral.

Como parte importante del planteamiento de la investigación, resulta pertinente explicitar el **contexto de referencia** en donde se ha llevado a cabo esta investigación¹⁸.

El sureste del estado de Coahuila de Zaragoza¹⁹ está formado por los municipios de Arteaga, General Cepeda, Parras de la Fuente, Ramos Arizpe y Saltillo. Estos municipios presentan características geográficas comunes entre sí, que condicionan los aspectos socioeconómicos y culturales²⁰.

La contextualización de la investigación es pertinente porque permite conocer la situación socioeconómica, política y de alfabetización existente en la región, y esta situación representa características de los informantes de esta investigación.

1. El municipio de Arteaga²¹

Arteaga es un municipio agrícola, y de una cultura marcadamente rural. Limita al norte con el municipio de Ramos Arizpe; al sur con el estado de Nuevo León y al oeste con el municipio de Saltillo. Por su

¹⁸ Todos los datos han sido tomados del censo 2010 del INEGI, disponible en <https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=05#collapse-Resumen>. Se puede consultar de forma íntegra en el Anexo 3.

¹⁹ Se eligió esta región del estado de Coahuila por la cercanía y por la facilidad para trasladarse a las entrevistas por parte del investigador.

²⁰ En el Anexo 3 pueden verse los mapas de la ubicación de Coahuila en la República Mexicana, y de la ubicación de los municipios del sureste de Coahuila.

²¹ <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM05coahuila/municipios/05004a.html>

cercanía con Ramos Arizpe y Saltillo, el municipio forma parte de una zona conurbada de gran importancia en el estado.

Se encuentra dividida en un total de 366 localidades, entre las cuales se pueden localizar 26 comunidades ejidales, 8 congregaciones, 13 colonias populares y un gran número de fraccionamientos campestres y pequeñas propiedades.

El municipio de Arteaga es muy montañoso; dentro del municipio se ubican sierras de altura considerable, tales como la denominada sierra de Coahuila, con 3,500 msnm. Por ser una región montañosa, cuenta con infinidad de arroyos en las cañadas de estas montañas, en donde nacen los grandes y pequeños manantiales.

La población es mayoritariamente de adultos jóvenes y, al mismo tiempo, la mayoría de la población está pobremente escolarizada (6.3% de la población mayor a 15 años es analfabeta).

Sólo el 12% de los hogares no tiene televisión, y sólo el 11% posee una computadora en el hogar.

A partir de estos datos, se infiere que los informantes que pertenecen a la población de mayor edad poseen poca o nula alfabetización; viven inmersos en una cultura agrícola-rural, además de tener influencia de la televisión.

Es común que, en la población de mayor edad del municipio de Arteaga, el nivel de escolaridad, unido a la cultura agrícola, favorezcan el enraizamiento de creencias en mayor medida que en la población de menor edad, que posee mayor escolaridad y contacto con costumbres urbano-citadinas.

2. El municipio de General Cepeda²²

General Cepeda limita al norte con el municipio de Ramos Arizpe; al sur con los de Parras y Saltillo, al este con Saltillo y al oeste con el municipio de Parras. Se localiza a una distancia aproximada de 70 kilómetros de la capital del estado.

La mayor parte del municipio es plano, en la parte norte se localiza la sierra de la Paila y en la parte sur la Sierra de Patos, que es una prolongación de la Sierra de Parras. En la parte del sur, proveniente de dos manantiales que se originan de la sierra de Patos, surge el arroyo de Patos, que cruza el municipio formando almacenamientos de agua y se interna en el municipio de Ramos Arizpe.

La principal actividad económica es la agricultura. La población de General Cepeda es mayoritariamente de adultos jóvenes y, al mismo tiempo, la población está pobremente escolarizada, ya que el 8% de la población, de 15 años o más, es analfabeta.

Más del 81% de los hogares tiene televisión y sólo el 6% posee una computadora en el hogar.

A partir de estos datos, se infiere que los informantes que pertenecen a la población de mayor edad poseen poca o nula alfabetización; viven inmersos en una cultura agrícola-rural, además parecen tener influencia significativa por parte de la televisión. Este municipio es uno de los más pobres del estado, con el 0.71% de los ingresos totales (el 32% de la PEA no recibe ingresos).

Estas condiciones permiten inferir que, en la población de mayor edad del municipio de General Cepeda, el nivel de escolaridad, unido a la cultura agrícola, favorezcan el enraizamiento de creencias en mayor

²² <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM05coahuila/municipios/05011a.html>

medida que en la población de menor edad, que posee mayor escolaridad y contacto con costumbres urbano-citadinas.

3. El municipio de Parras de la Fuente²³

Parras limita al norte con el municipio de Cuatro Ciénegas; al noreste con el de San Pedro; al sur con el estado de Zacatecas; al este con los municipios de General Cepeda y Saltillo; y al oeste con el municipio de Viesca. Se divide en 175 localidades. Se localiza a una distancia aproximada de 157 kilómetros de la capital del estado.

Al suroeste se encuentra la sierra Parras, la cual empieza al este de Villarreal y al sur de San Rafael. Al sur la sierra Hojaseñal. Por el sureste se localizan las sierras Playa Madero y El Laurel, las que se extienden hasta el oeste y el suroeste del municipio de Saltillo, respectivamente. Existen ramificaciones de las sierras de los Alamitos, de Fraga y de San Marcos.

No hay ríos de agua permanente en el municipio, los arroyos arrastran las corrientes de agua procedentes de las serranías en tiempos de lluvias.

La principal actividad económica es la agricultura. La población de Parras es mayoritariamente de adultos jóvenes. La población tiene una escolaridad cercana al promedio estatal (9.5%), y sólo el 5% de la población, de 15 años o más, es analfabeta.

El 92% de los hogares tiene televisión y el 20% posee una computadora en el hogar.

A partir de estos datos, se infiere que los habitantes de este municipio poseen un mayor nivel de escolaridad; poseen, en su mayoría, una

²³ <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM05coahuila/municipios/05024a.html>

cultura más urbana con influencia de la televisión y de otros medios de comunicación. Además, posee una mejor condición socioeconómica que los municipios anteriores, pues sólo el 6% de la PEA no recibe ingresos.

Estas condiciones permiten inferir que, en la población de mayor edad del municipio de Parras, el nivel de escolaridad, unido a la cultura agrícola, nuevamente favorezcan el enraizamiento de creencias en mayor medida que en la población de menor edad, que posee mayor escolaridad y contacto con costumbres urbano-citadinas.

4. El municipio de Ramos Arizpe²⁴

Ramos Arizpe limita al norte con el municipio de Castaños, al noroeste con el de Cuatro Ciénegas, al sur con el de Saltillo, al suroeste con el de General Cepeda y al este con el estado de Nuevo León. Se localiza a una distancia aproximada de 15 kilómetros de la capital del estado.

En el lado oeste del municipio se encuentra la sierra La Paila, abarcando todo el suroeste y gran parte del noroeste del municipio. Al este se encuentra la sierra Las Cuatas, en los límites de Nuevo León.

La principal actividad económica es la industria manufacturera. La población de Ramos Arizpe es mayoritariamente de adultos jóvenes. La población tiene una escolaridad prácticamente igual al promedio estatal (9.5%), y sólo el 3% de la población, de 15 años o más, es analfabeta.

El 96% de los hogares tiene televisión y el 29% posee una computadora en el hogar.

A partir de estos datos, se infiere que los habitantes de este municipio poseen un mayor nivel de escolaridad; es un municipio cuya mayor parte

²⁴ <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM05coahuila/municipios/05027a.html>

de la población es de cultura urbana, con fuerte presencia de la televisión y de otros medios de comunicación. Además, posee una mejor condición socioeconómica que los municipios anteriores, pues sólo el 3% de la PEA no recibe ingresos.

Estas condiciones permiten inferir que la población del municipio de Ramos Arizpe, en su mayoría, sea reticente a la aceptación de ciertas creencias, al menos en el ámbito de lo público, ya que posee mayor escolaridad y una fuerte cultura urbana e industrial.

5. El municipio de Saltillo²⁵

Saltillo limita al norte con el municipio de Ramos Arizpe, al sur con los estados de San Luis Potosí y Zacatecas, al suroeste con el municipio de Parras, al este con el de Arteaga y el estado de Nuevo León y al oeste también con el municipio de Parras.

Saltillo es la capital del estado, y forma el principal núcleo urbano del estado junto con las cabeceras municipales de Arteaga y de Ramos Arizpe. Posee un amplio espacio semirrural y rural hacia el sur-suroeste del municipio, donde la geografía pasa de la sierra boscosa al semidesierto. El crecimiento económico del municipio ha generado un paulatino abandono de las zonas rurales de la región, haciendo que la población de la zona urbana se incremente.

Al oeste se localiza la sierra Playa Madero, que abarca también la parte del sureste de Parras de la Fuente. En el suroeste se localiza la sierra El Laurel, que forma parte también del ya citado municipio. La sierra de Zapalinamé se levanta al este del municipio, y la sierra Hermosa está localizada en el suroeste.

²⁵ <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM05coahuila/municipios/05030a.html>

La principal actividad económica es la industria manufacturera. La población de Saltillo es mayoritariamente de adultos jóvenes. La población tiene una escolaridad por encima del promedio estatal (9.5%), y sólo el 2% de la población, de 15 años o más, es analfabeta.

El 98% de los hogares tiene televisión y el 38% posee una computadora en el hogar.

A partir de estos datos, se infiere que este municipio es uno de los de mayor nivel de escolaridad en el estado; es un municipio mayoritariamente urbano, con fuerte presencia e influencia de la televisión y de otros medios de comunicación. Además, posee una mejor condición socioeconómica que los municipios anteriores, pues sólo el 2% de la PEA no recibe ingresos.

Estas condiciones permiten inferir que la población del municipio de Saltillo, en su mayoría, sea reticente a la aceptación de ciertas creencias –como la brujería–, al menos en el ámbito de lo público, ya que posee mayor escolaridad y una fuerte cultura urbana e industrial. Sin embargo, la población rural del municipio es más abierta a la aceptación de creencias y de costumbres tradicionales.

En síntesis, las condiciones geográficas del sureste de Coahuila han incidido en su cultura. Hasta finales de los años 70, la agricultura y el mundo rural eran el motor de la economía en la región, luego, la paulatina industrialización de la región ha ido desplazando gradualmente la población a los centros urbanos e industriales.

Si a estas condiciones se añade la geografía agreste de buena parte de la región: sierras, arroyos y el semidesierto, así como los climas extremos, se puede entender que en las zonas rurales hubiese una mayor dificultad para la presencia de médicos y de profesores, lo que favoreció que se

mantuvieran mucho más arraigadas tradiciones y prácticas vinculadas a las creencias como el curanderismo, la superstición y la brujería.

Una vez que se ha explicado la construcción del *corpus*; que se ha realizado la revisión de antecedentes bibliográficos y de investigación; y que se han explicitado los criterios teórico-metodológicos anteriores, se planteó como **pregunta de investigación** ¿Cómo ocurre la relación entre contexto vital, lenguaje y producción simbólica en la tradición oral sobre la brujería en el sureste del estado de Coahuila? A partir de esta pregunta, se propuso como **objetivo** de la investigación el explicar la relación entre contexto vital, lenguaje y producción simbólica en la tradición oral sobre la brujería en el sureste del estado de Coahuila.

Con base en los planteamientos teóricos, explicados desde el principio, y en la perspectiva metodológica, se diseñó el siguiente **modelo operativo** que indica la lógica de exposición de este trabajo. El Modelo operativo se muestra en el Diagrama 1.

El Diagrama 1 muestra los contenidos y la lógica de exposición en que estos están organizados en el libro, como se explica a continuación:

En el capítulo I, titulado “Los discursos sobre brujería en el contexto del pensamiento occidental”, se discute la localización del objeto de estudio a partir de la concretización de la materialidad semiótico-discursiva *lógico-filosófica* (Haidar, 2006: 90). Esta materialidad, entre otras posibilidades, aborda lo filosófico de forma amplia para incluir los desarrollos filosóficos no europeos tradicionalmente excluidos de la consideración clásica. En el caso de la brujería es importante la inclusión de las producciones filosóficas de Mesoamérica consideradas como pensamiento primitivo por la Modernidad, como pensamiento emergente por los posmodernos y como pensamiento original desde la Transmodernidad. Se comienza

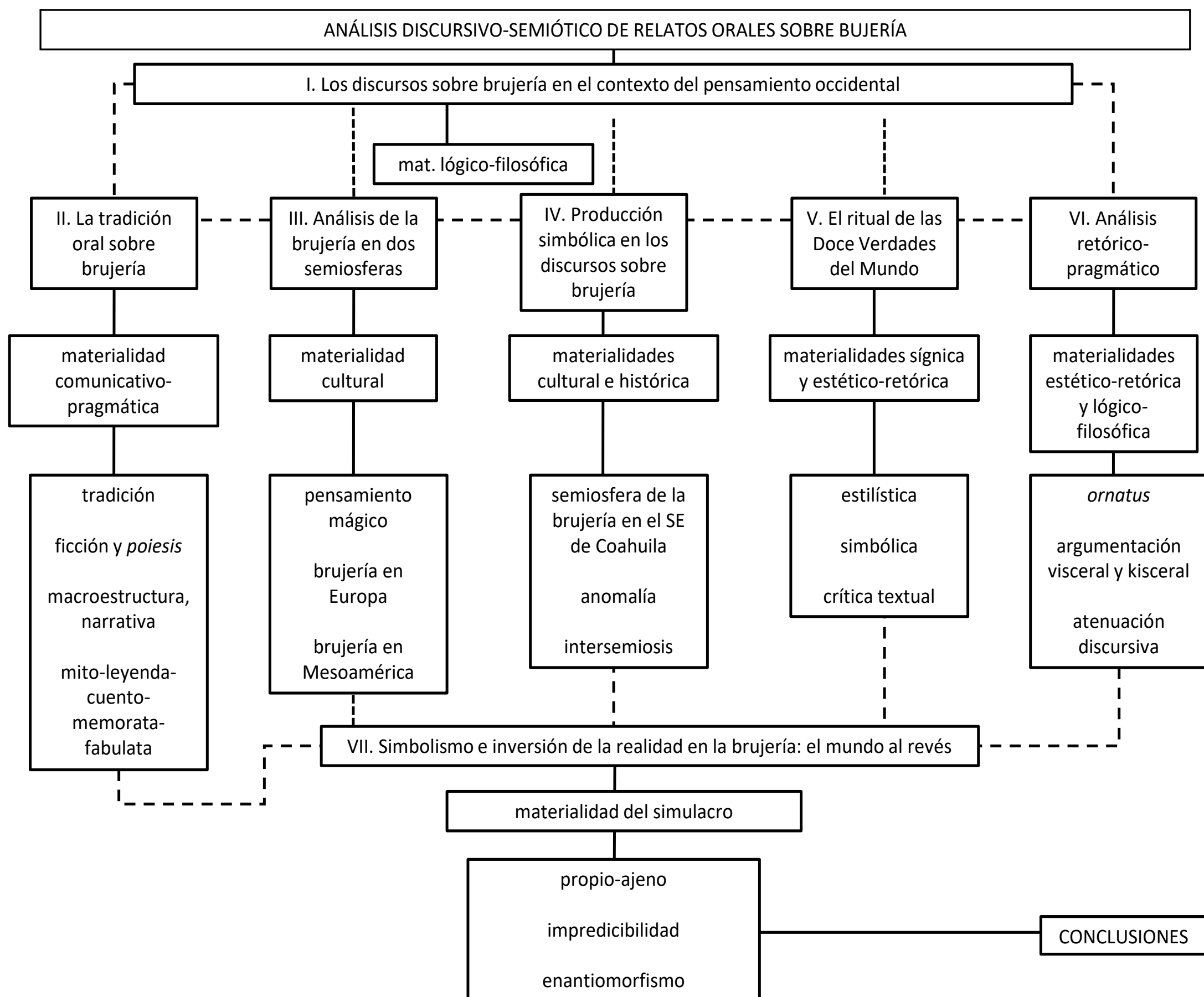


Diagrama 1. Modelo Operativo 1. Fuente: Elaboración propia

proponiendo la definición de cosmovisión –entendida como memoria de la cultura–, que funciona como elemento operativo en los sujetos que pueden ser considerados como modernos o posmodernos. Es por ello por lo que resulta de importancia el caracterizar y analizar las definiciones teóricas de la Premodernidad, la Modernidad, la Posmodernidad y la Transmodernidad, para reconocer la pertenencia a cada una de estas épocas de algunos rasgos de los discursos sobre brujería. Para evidenciarlo se incluyen aplicaciones que justifican por qué se consideran estos en la ubicación que se propone. Además, hay un acercamiento a las nociones de multiculturalidad y de interculturalidad, ya que los relatos presentan

elementos de más de una cultura de origen. Por ello, se discute en cuál de estas dos grandes perspectivas se ubican estos discursos, siempre con ejemplos que evidencian esa ubicación.

En el capítulo II, titulado “La tradición oral sobre brujería”, se aborda la materialidad semiótico-discursiva comunicativo-pragmática (Haidar, 2006: 84), dado que se analizan las interacciones comunicativas orales y sus prácticas, para hacer una identificación de los mecanismos empleados en la dinámica de la tradición oral, además de proponer una definición del concepto de tradición pertinente para esta investigación.

Se analiza el proceso de poiesis y de ficción en los discursos y se propone también una definición operativa de ficción. Estas nociones se unen al concepto anterior de oralidad y permiten la identificación de funciones semióticas al modo de las 31 funciones descritas por Propp.

Por último, se realiza la exploración y el análisis de la macrooperación narrativa, mediante la contrastación de: el mito, la leyenda, el cuento tradicional, la memorata y la fabulata.

En el capítulo III, llamado “Análisis de la brujería en dos semiosferas”, se discute la caracterización del objeto de estudio a partir de la materialidad semiótico-discursiva cultural (Haidar, 2006: 87). Esta, entre otras posibilidades, aborda las relaciones interculturales desde una revisión del concepto de brujería y contrastando con otras expresiones similares. El punto de partida es el concepto del pensamiento mágico, en el que se inscribe la brujería; y a partir de este concepto se exploran las construcciones simbólicas de las culturas europeas y mesoamericanas, principalmente. Una vez realizada esta exploración, se hace la caracterización de la bruja y/o el brujo, a partir de los elementos contenidos de estas mitologías, en las entrevistas.

En el capítulo IV, “Producción simbólica en los discursos sobre brujería” se caracteriza la *semiosfera* de la brujería del sureste de Coahuila a partir de su manifestación en el *corpus*, así mismo, se realiza un análisis de los procesos intersemióticos que ocurren en los mismos, como una expresión concreta de las materialidades semiótico-discursivas *cultural* e *histórica* (Haidar, 2006: 87-88). Estas materialidades abordan entre otras aristas, las relaciones interculturales y multiculturales, ya que la globalización produce diferentes procesos culturales de continua homogeneización y diferenciación (materialidad cultural). Además, la materialidad histórica considera, entre otras cosas, los cambios del sistema cultural y las prácticas semiótico-discursivas, y destaca el impacto de los acontecimientos históricos sobre la producción semiótico-discursiva.

Este capítulo explora la simbólica de la brujería y señala las características específicas de ésta en el sureste de Coahuila, identificándose el punto esencial que la constituye como tal. Finalmente, se efectúa un análisis intersemiótico que muestra la operatividad de los símbolos, desde su diacronía y su reconfiguración en el espacio y tiempo del sureste coahuilense.

En el capítulo V, “El ritual de las Doce Verdades del Mundo”, se estudian los discursos desde una perspectiva de frontera, en cuanto que se implican procesos de ficcionalización y construcción estética en la narrativa, realizados oralmente. El principal objetivo es mostrar los símbolos que conforman las llamadas *Doce Verdades del Mundo*, y cómo el contexto en el que aparecen da razón de dicha construcción. Dicho estudio se sustenta en las materialidades semiótico-discursivas propuestas por Haidar (2006): *acústica, visual, olfativa, gustativa y táctil*, además de la *estético-retórica*. Se recurre a la primera de estas materialidades, en virtud de que, como sostiene Haidar (2006), desde una óptica occidental:

[...] existen sólo los cinco sentidos sensoriales y perceptivos; pero si nos ubicamos desde otras perspectivas, podemos plantear un sexto sentido, que no pasa por estos biológicos, sino remite a otras dimensiones parapsicológicas, como es el tercer ojo del hinduismo, la telepatía, la dimensión mágica de los chamanes, lo extrasensorial en general. Si se aceptan estas consideraciones, podemos integrar una sexta materialidad del signo desde lo no-occidental, que no pasa por los canales normales sensoriales-perceptivos, lo que nos introduce en la semiótica de lo invisible [...] (2006: 84).

De esta forma se ubican las *Doce Verdades* en esta dinámica semiótica de lo *invisible*, desde la convicción en la que lo mágico y lo divino se conjugan y se pueden controlar mediante el ritual. Finalmente se propone una reconstrucción plausible de lo que se sugiere como forma original de las *Doce Verdades*, a partir del empleo de los criterios de historicidad planteados por Meier (1998).

El capítulo VI, con el título “Análisis retórico-pragmático”, aborda, dentro del nivel retórico del discurso, una caracterización del *ornatus*. Este análisis y caracterización responden a una forma de concretización de la materialidad semiótico-discursiva *estético-retórica*, en donde lo estético no se refiere sólo a la producción de la forma bella, sino, de cualquier forma, y la retórica se considera una dimensión fundamental del sentido de cualquier producción semiótico-discursiva, integrada especialmente a todas las semiosis verbales y no-verbales de lo cotidiano (Haidar, 2006: 89-90).

Además, a partir de la consideración de la materialidad semiótico-discursiva *lógico-filosófica*, se aborda el análisis de la argumentación en las producciones discursivo-semióticas, integrando la lógica informal, la natural, la cotidiana, la emocional, entre otras (Haidar, 2006: 90). Para ello, se revisan los procesos de argumentación emocional, visceral y

kisceral y se hace una descripción de las funciones semiótico-discursivas encontradas. Finalmente, en el nivel discursivo pragmático de la misma materialidad *lógico-filosófica*, se analizan los recursos de atenuación discursiva empleados por los informantes.

Finalmente, en el capítulo VII, llamado “Simbolismo e inversión de la realidad en la brujería: el mundo al revés”, se propone, a modo de cierre, algunas consideraciones derivadas de los análisis y exploraciones de los capítulos anteriores, donde se muestra que la construcción del mundo desde la brujería es a la inversa del mundo cotidiano que se asume como real y objetivo. Esta inversión es fundamental para entender la realidad escondida tras lo relatado y vivida como tal por los entrevistados. Esta perspectiva es una concreción de la materialidad semiótico-discursiva del simulacro que, de acuerdo con Haidar (2006: 88-89), existen tres formas de entenderla: 1) la simulación como representación sígnica; 2) la simulación como enmascaramiento, en la dimensión no del ser, sino del parecer; 3) se refiere a la simulación cibernética, situada en una dimensión del mundo virtual. En este caso, el simulacro está en la segunda forma, donde la realidad no es lo que parece.

A partir de la ambigüedad del lenguaje, donde las palabras no parecen lo que son, las entrevistas presentan una serie de contenidos simbólicos que acercan a quien los recibe a la comprensión de una realidad, que, si bien se manifiesta a través de situaciones y circunstancias normales y cotidianas, lleva consigo una serie de elementos *ajenos*, que vuelven a ‘eso’ normal y cotidiano, algo que rompe con el devenir ordinario, natural y normal de la vida.

Por ello, en estos discursos la ficción es la única imagen de la realidad que puede conocerse, o bien, a través de la ficción, el sujeto puede ponerse en contacto con la realidad que le rodea (Gómez Redondo, 2008). A esta

condición responde de modo especial la carga simbólica de los relatos que permite considerar al mundo de la brujería como una realidad opuesta (Lotman, 1996: 36) o un “mundo al revés”.

En conclusión, este trabajo explora, con rigor y desde diversas propuestas teórico-metodológicas, un *corpus* que versa sobre el fascinante y complejo tema de la brujería. El análisis sobre cómo el ser humano organiza sus creencias para responder a su necesidades y realizarse en la vida, no termina nunca.

CAPÍTULO I.

Los discursos sobre brujería en el contexto del pensamiento occidental

En este capítulo se discute la localización del objeto de estudio a partir de la realización de la materialidad semiótico-discursiva, lógico-filosófica²⁶ (Haidar, 2006: 90). Esta materialidad, entre otras posibilidades analíticas, aborda lo filosófico de forma amplia, para incluir los desarrollos no europeos, tradicionalmente excluidos de la consideración clásica y tradicional. En el caso de estos discursos, es importante la inclusión de las producciones de Mesoamérica, fundamentalmente aquellas que son consideradas como pensamiento primitivo por la Modernidad, pensamiento emergente por los posmodernos y pensamiento original desde la Transmodernidad.

Se comienza proponiendo la definición de cosmovisión, que funciona como elemento clave en los sujetos considerados como modernos o posmodernos. Es por ello que resulta de importancia el caracterizar y analizar las definiciones teóricas de la Premodernidad, Modernidad, Posmodernidad y Transmodernidad, para reconocer la pertenencia a cada una de estas fases históricas de algunos rasgos de las entrevistas. Para demostrar y analizar esta pertenencia, se incluyen aplicaciones que justificarán por qué se consideran estos discursos en la ubicación que se propone.

Además, hay un acercamiento a las nociones de multiculturalidad e interculturalidad, ya que los relatos presentan elementos de más de

²⁶ De acuerdo con Haidar (2006: 82), las materialidades y los funcionamientos semiótico-discursivos son componentes constitutivos fundamentales de todas las prácticas semiótico-discursivas y remiten a la construcción semiótico-discursiva que supera la dimensión lingüística y semiótica de la superficie. Y los funcionamientos comprenden la dinámica que adquieren las materialidades en cada tipo de discurso o semiosis.

una cultura de origen. Por ello, se discute en cuál de estas dos grandes perspectivas se ubican estos discursos, siempre con ejemplos que evidencian esa ubicación.

En el Diagrama 2 se ilustra la propuesta dinámica del capítulo que se expone a continuación:

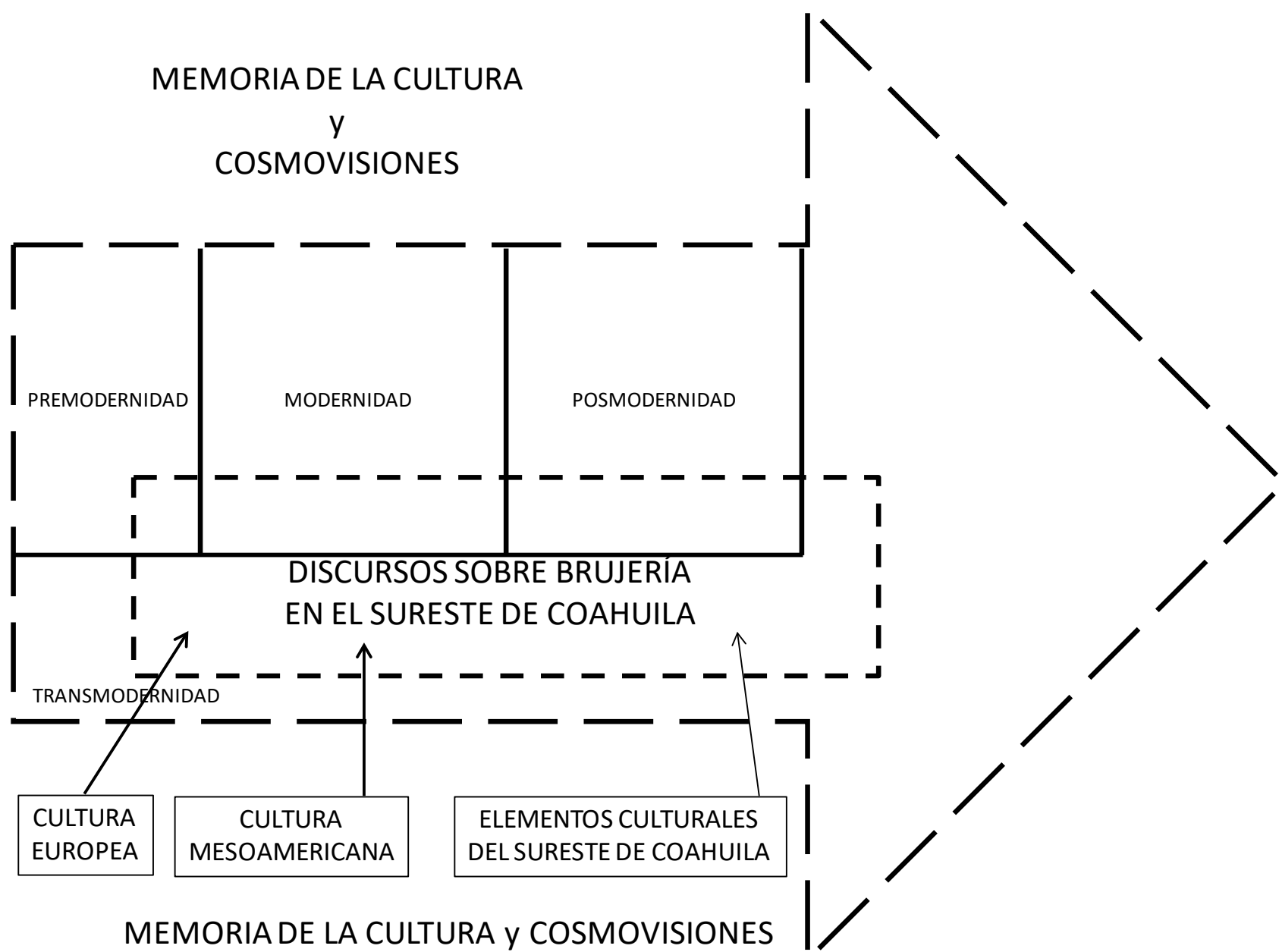


Diagrama 2. Modelo operativo del capítulo I. Fuente: Elaboración propia.

El Diagrama 2 plantea que los discursos están formados culturalmente por elementos de diferentes culturas entrettejidos entre sí, y que han sido producidos en diferentes épocas de la historia del pensamiento –Premodernidad, Modernidad y Posmodernidad–, en mayor o menor medida, dependientes de una cosmovisión dinámica y en continuo proceso de cambio, que marca el contexto de la llamada Transmodernidad. Además, cada una de estas cosmovisiones conforman la memoria de la cultura.

1.1. Caracterización de las etapas del pensamiento occidental: Premodernidad, Modernidad, Posmodernidad y Transmodernidad

En este apartado se caracterizan estas etapas del pensamiento, para poder identificar sus rasgos significativos en el *corpus* y ubicar así su pertenencia a una de estas etapas. Como puede apreciarse en los nombres, la categoría central es la de Modernidad. Se emplean estas distinciones a partir de la propuesta realizada por Torres-Queiruga (2000), que no sigue una delimitación estrictamente histórica, sino con base en el desarrollo de la filosofía, donde la Modernidad es la etapa mejor caracterizada.

La Premodernidad y la Posmodernidad se definen a partir de la Modernidad, pues los rasgos más significativos de ambas etapas se conocen por contraste con esta última. Y la Transmodernidad, de acuerdo con Dussel (2006) y los filósofos latinoamericanos de la liberación, se delimita en oposición con la Modernidad, a partir de los rasgos que ha dejado fuera de su horizonte. Incluso, el término Transmodernidad es empleado como continuación de la Modernidad por algunos filósofos europeos, como Rodríguez Magda (2004)²⁷.

Se parte del concepto de cosmovisión como una forma de integrar las condiciones culturales de cada época, y en las que se mueven los sujetos, considerando que el cambio de cualquier elemento en la cosmovisión reconfigura todo el esquema.

Toda cosmovisión se halla históricamente condicionada; es, por lo tanto, limitada y relativa. Las cosmovisiones se fundan en la naturaleza del universo y en la relación de éste con el sujeto, quien capta finitamente una porción del universo. Así, cada una de estas relaciones expresa, dentro de las limitaciones del pensamiento, un aspecto del universo. Dentro

²⁷ Se ampliará la cuestión en el capítulo 7.

de este aspecto, cada relación es verdadera. Pero cada una es, también, unilateral. Por lo que es imposible abarcar de una sola vez todos los conceptos implicados en la complejidad de la categoría de cosmovisión.

La fábula, el motivo y los caracteres de una gran creación poética, se hallan condicionados por el ideal de vida, por la concepción del mundo y la realidad social de la época en que ha surgido y, hacia atrás, se condicionan por la transmisión y desarrollo histórico-universal del material, de los motivos y de los caracteres poéticos (Dilthey, 1949: 91).

Ahora bien, conforme a De Witt (2010: 19), la cosmovisión es un sistema individual y colectivo de creencias interconectadas, entrelazadas e interrelacionadas. Las creencias encajan unas con otras formando un sistema global coherente, en donde cada creencia individual forma un todo sistemático, coherente, entrelazado e interconectado.

Se puede ejemplificar con un rompecabezas, como en la Figura 1.1.

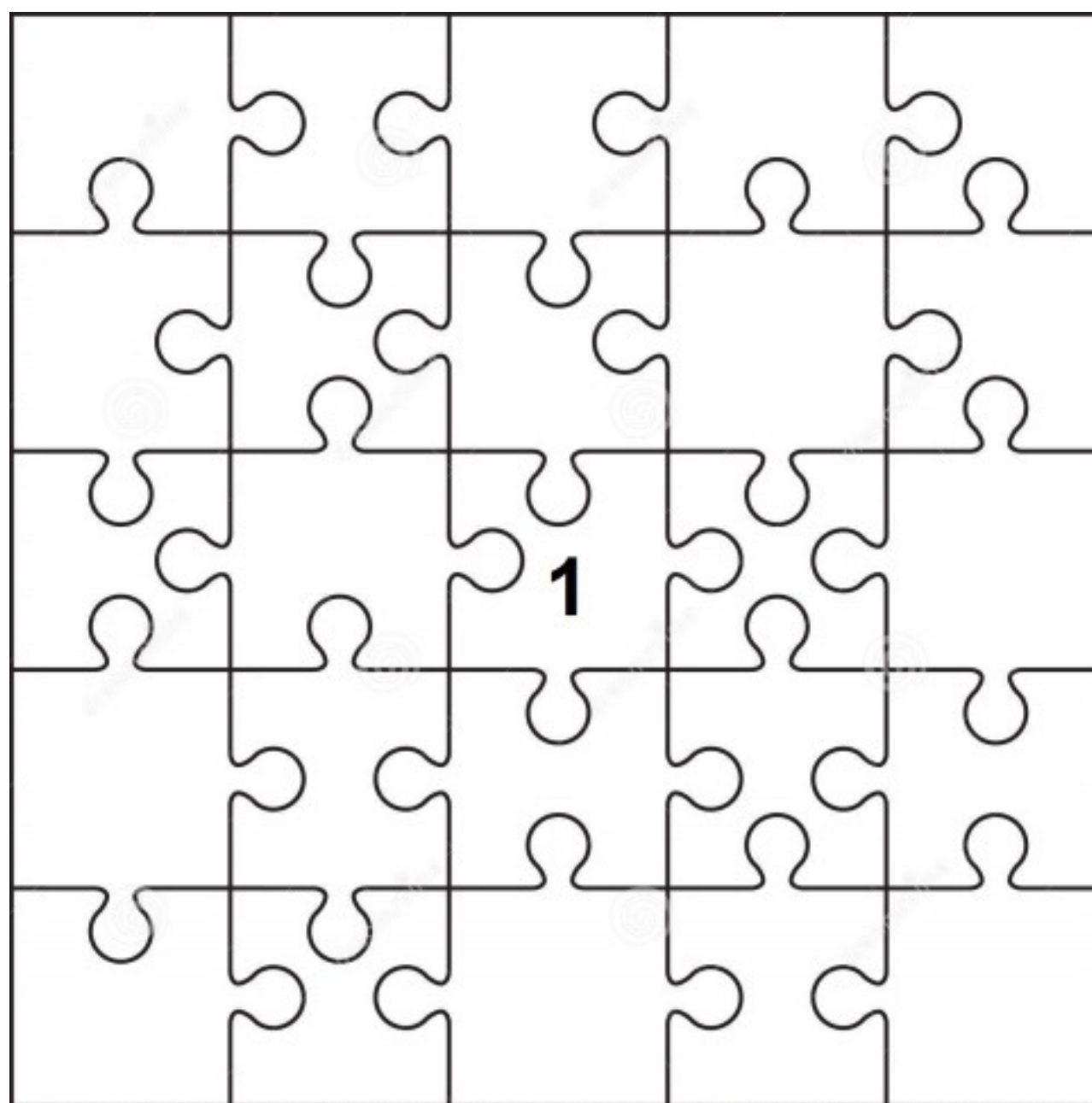


Figura 1.1. Rompecabezas. Fuente: Elaboración propia.

En la Figura 1, la pieza del rompecabezas marcada con el número uno está conectada con ocho piezas más. Cada figura, a su vez, está interconectada con otras más, y así hasta el infinito si se tuvieran infinitas piezas. Desde esta metáfora visual, cada pieza representa una idea o creencia de la cosmovisión. No se puede eliminar una creencia y reemplazarla por otra sin afectar al resto del sistema. Reemplazar una creencia requiere reemplazar las creencias con las que la primera está interconectada y, en general, requiere construir un nuevo sistema de creencias.

Es importante señalar lo anterior, ya que la Modernidad supone un cambio de cosmovisión con respecto a la Premodernidad. Y, así mismo, la Posmodernidad implica el mismo cambio con respecto a la Modernidad. Es necesario destacarlo, ya que no se puede entender una sin la otra, pero el cambio de una a otra cosmovisión implica, en la realidad, una transformación sumamente profunda de la comprensión del universo y “sus leyes”.

Ahora bien, antes de caracterizar cada una de estas etapas, resulta pertinente aclarar que en esta investigación, las cosmovisiones funcionan como los “dialectos de la memoria” que señala Lotman (1996: 157). Esto significa que cada cosmovisión corresponde a la organización interna de las colectividades que constituyen el mundo de la cultura dada en determinada época, pero que consideradas en conjunto conforman la *memoria de la cultura*. Esta *memoria de la cultura* funciona a partir de la complejidad de las semiosferas, de sus fronteras y de los sujetos que las producen. Dichos conceptos se explicitarán en los capítulos siguientes.

1.1.1. La Premodernidad

Hablar de la Premodernidad como una etapa en la historia del pensamiento, supone conceder que hay un momento histórico definido

como Moderno. Suele señalarse el icónico año de 1492 como el germen de la Modernidad.

En 1492, Castilla y Aragón se consolidan como una potencia militar y comercial dada la reconquista y expulsión de los moros de la península y la llegada de Colón a América, con el consecuente enriquecimiento de la corona (Dussel, 2006: 39-41).

La apertura a un comercio global, y al desarrollo de herramientas y adelantos tecnológicos, abre el proceso que se consolidará en los siglos XVII y XVIII mediante la revolución industrial y la Ilustración.

Si bien las culturas que florecieron en el mundo antes del siglo XVII son consideradas premodernas, hay que destacar los rasgos principales de esta época de la humanidad, en contraste con las características fundamentales de la Modernidad.

Así, la principal característica de la cosmovisión premoderna es la *dependencia de la realidad*. La realidad física, en primer lugar, está en dependencia de las fuerzas sobrenaturales que gobiernan: dioses, númenes, inteligencias superiores. La personificación de la naturaleza responde a esta consideración. En este contexto, por ejemplo, las enfermedades son producidas por demonios y el ritual mágico puede llegar a manipular estas fuerzas naturales y controlarlas. Así pues, siguiendo a Torres-Queiruga, se afirma que:

[...] el pensamiento mitológico entiende la acción de Dios en la naturaleza, en la historia, en el destino humano o en la vida interior del alma, como una acción que interviene en el curso natural, histórico o psicológico de los acontecimientos: rompe este curso y al mismo tiempo, enlaza los acontecimientos. La causalidad divina se inserta como un eslabón en la cadena de los acontecimientos, que se suceden unos a otros según un nexo causal [...] (Torres-Queiruga, 2000: 24).

En el pensamiento premoderno es normal entender que la divinidad o lo sobrenatural intervenga puntualmente en el transcurso del tiempo para cambiar, transformar o romper la inercia de un hecho o de la naturaleza.

En ese mismo orden de ideas, Torres-Queiruga explica que:

[...] en una mentalidad más o menos mitológica, la trascendencia divina, aunque imaginada como alta y lejana en el cielo, se compensaba con la total permeabilidad del mundo a los continuos influjos «sobrenaturales» [...] a la imagen de un Dios que mora en el cielo, donde no está totalmente pasivo, puesto que interviene de vez en cuando, pero al que, por eso, hay que tratar de acercarse mediante el rito, el recuerdo o la invocación, e intentar mover o convencer mediante la petición, la ofrenda o el sacrificio [...] (Torres-Queiruga, 2000: 26).

Y también es la realidad social, económica y política, en su conjunto, la que está en dependencia con lo sobrenatural. De esta forma, la estructuración de la sociedad, el reparto de la riqueza y el ejercicio de la autoridad son fruto de disposiciones divinas directas. La existencia de ricos y pobres y la tiranía de un gobernante son reflejo del orden del mundo y son disposición divina, nadie puede ni debe cuestionarlo (Torres-Queiruga, 2000: 18).

El ser humano se entiende en esa misma relación de dependencia con lo sobrenatural-divino. Las decisiones de la persona no son libres, sino que están condicionadas por la tentación maligna o el influjo divino. Y la valoración del mundo es moral, recibiendo su influjo de lo religioso.

Esta dependencia de lo real con respecto de lo sobrenatural va de la mano con otra característica fundamental de lo premoderno: no existe un concepto de historia lineal y evolutiva²⁸. Por el contrario, la historia suele

²⁸ Si bien en Europa ya se había afirmado el cristianismo, que introduce en Occidente justamente la idea de historia lineal y evolutiva, en los ambientes y tradiciones no cristianas esta idea no parece ser la más difundida. Así ocurre, por ejemplo, en Mesoamérica.

considerarse como cíclica, al modo de las reencarnaciones platónicas, sin un fin último. El concepto de creación no sólo implica la aparición de la nada y la total dependencia de la divinidad, sino que además no existe el concepto de desarrollo evolutivo: la realidad es como es, y siempre ha sido y será así (Torres-Queiruga, 2000: 19).

Una característica más que las culturas y sociedades premodernas tienen en común es el considerar al conocimiento como revelación divina (Copleston, 2000: 22), y la forma de exposición del mismo se sirve del mito, que encierra los principales dogmas asegurando la supervivencia del grupo y de su cultura.

Mansilla, hace una síntesis romántica de las características de las culturas tradicionales y premodernas:

[...] los valores del mundo premoderno pueden ser calificados de anticuados; fidelidad en lugar de codicia, solidaridad en vez de competencia, generosidad en lugar de parsimonia, amistad en vez de egoísmo, hogar sin burocracia, felicidad libre de esfuerzo y bienestar sin megalomanía. Pero aun así son indispensables para hacer más llevadera nuestra sociedad que quiere indefectiblemente alcanzar en el lapso más breve de tiempo el grado de evolución histórica de las naciones más adelantadas del Norte, sin percatarse de que la vida en éstas no es tan satisfactoria como se supone fuera de ellas [...] (Mansilla, 1988: 74).

Una vez expuesta esta época, se hace una descripción de la Modernidad.

1.1.2. La Modernidad

Para entender el núcleo central del pensamiento moderno, se invierten ahora los rasgos señalados sobre la premodernidad.

La Modernidad tiene en sus raíces tres acontecimientos históricos clave: la Reforma protestante, la Revolución francesa y la Ilustración

(Habermas, 1993: 29), pues en los tres se privilegia la subjetividad. Estos tres acontecimientos derivaron en tres rasgos fundamentales: 1) la realidad es autónoma e histórica; 2) el ser humano se entiende sólo desde la individualidad y la libertad y, 3) este es un proceso irreversible.

La autonomía e historicidad de la realidad está caracterizada principalmente por el desarrollo de la ciencia y la técnica. Ya desde el Renacimiento italiano se habían potenciado los impulsos de una ciencia experimental –ya practicada por Alberto Magno y Roger Bacon en el siglo XIII–, donde el lenguaje matemático y la geometría formaban parte fundamental de dicho desarrollo. Abbagnano dice al respecto:

[...] el último resultado del naturalismo del Renacimiento es la ciencia. En ésta confluyen: las investigaciones naturalistas de los últimos escolásticos, que habían dirigido su interés a la naturaleza, apartándolo del mundo sobrenatural, considerado ya como inaccesible para la investigación humana; el aristotelismo del Renacimiento, que había elaborado el concepto del orden necesario de la naturaleza; el platonismo antiguo y nuevo que había insistido en la estructura matemática de la naturaleza; la magia que había puesto en claro y difundido las técnicas operativas dirigidas a subordinar la naturaleza al hombre; y en fin, la doctrina de Telesio, que afirmaba la perfecta autonomía de la naturaleza y la exigencia de explicarla naturaleza con la misma naturaleza. Por un lado, todos estos elementos son integrados por la ciencia mediante la reducción de la naturaleza a pura objetividad mensurable-, a un complejo de cosas o formas constituidas esencialmente por determinaciones, cuantitativas y sujetas, por tanto, a leyes matemáticas. Por otro lado, los mismos elementos se purifican de las conexiones metafísico-teológicas que les caracterizaban en las doctrinas a que originalmente pertenecían. Y así la ciencia elimina los supuestos teológicos a que todavía permanecían aferradas las investigaciones de los últimos escolásticos; elimina, además, los supuestos metafísicos del aristotelismo y del platonismo y elimina, en fin, el supuesto animista en que se fundaban la magia y la filosofía de Telesio [...] (Abbagnano, 1994: 144).

Los posteriores desarrollos de la ciencia, auspiciados por el pensamiento cartesiano y el positivismo, culminan en la propuesta de un método científico, objetivo y riguroso. Por ello, se realizó la separación de la razón expresada por la religión y la metafísica en tres esferas autónomas: la ciencia, la moralidad y el arte, que llegan a diferenciarse porque la religión y la metafísica, como visiones del mundo unificadas, se separan (Habermas, 1988: 27). De esta forma, criterios de vida basados en la concepción de verdad, rectitud normativa, autenticidad y belleza, se sustituyen por conocimiento, justicia y gusto.

El mismo Habermas afirma que:

[...] el proyecto de Modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistió en sus esfuerzos para desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna. Al mismo tiempo, este proyecto pretendía liberar los potenciales cognoscitivos de cada uno de estos dominios de sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración querían utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social cotidiana [...] (Habermas, 1988: 28).

Así, la autonomía e historicidad de la realidad marcan uno de los principios fundamentales de la Modernidad: la reflexividad discursiva. La reflexividad implica conocimiento de sí mismo y conocimiento obtenido por sí mismo; la discursividad comprende un permanente movimiento en la argumentación, que hace que todo intento de contra-ilustración sea dilemático y no constituya, en definitiva, más que un nuevo esfuerzo de ilustración (Michelini, 2002: 44).

La segunda característica relevante de la Modernidad es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad (Kant, 2008: 33). Para Kant, esa minoría de edad consiste en la incapacidad de servirse del

propio entendimiento, sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y el valor para servirse por sí mismo de uno mismo, sin la guía de otro, que serían características propias de lo premoderno.

Por eso, pensar autónomamente y decidir por sí mismo constituyen las características de toda persona moderna. Para ello hace falta libertad, en especial la libertad de poder hacer un uso público de la razón.

Aquí se enlaza la tercera característica, la irreversibilidad del proceso moderno de crítica y autocrítica generalizadas y permanentes, así como los intentos de introducir la razón en la historia, de racionalizar el poder y de ampliar los espacios para una autorrealización individual y colectiva razonable, en libertad y justicia; todos estos elementos son ineludibles (Michelini, 2002: 46).

El proyecto de humanidad que está en el trasfondo de la Modernidad es el que se ha puesto en tela de juicio por la Posmodernidad.

1.1.3. La Posmodernidad

Ciertos filósofos señalan que los profundos cambios vividos en Occidente, sobre todo a partir de mediados del siglo XX, no son un cambio de época sino el reajuste de la misma Modernidad que ha entrado en crisis. A esta situación suelen llamarla así, *Modernidad en crisis* o incluso *Tardomodernidad*. Los sujetos dentro de esta situación se caracterizan principalmente por poseer una actitud crítica ante la Modernidad, señalan que esta es sólo un proyecto inacabado, que sigue vigente y que con algunas correcciones puede continuar. Jürgen Habermas (1988) y Johann Baptist Metz (2007) son algunos de los que apoyan esta posición.

Sin embargo, otros filósofos contemporáneos insisten en que Occidente se encuentra en un momento de transición cultural de grandes

dimensiones que está generando –o ha generado– una nueva época de la historia. A esta nueva era se le ha dado el nombre de Posmodernidad, considerando que el proyecto moderno fracasó y que la Posmodernidad ha ocupado rápidamente su lugar. Aquí se inscriben nombres como el de Gianni Vattimo (1994), Jacques Derrida (1989), Michel Foucault (1987), Jean-François Lyotard (1986) y Richard Rorty (1991).

El uso del concepto Posmodernidad refiere a una nueva época o paradigma cultural (Habermas, 1988: 32), ya sea como negación de, o ruptura con la Modernidad, o como un grado más alto de evolución del proyecto moderno.

Pero, de acuerdo con Beuchot (1996: 7), esta Posmodernidad es evasiva y múltiple, y no es tan fácil clasificarla. Lo más característico es su oposición a los principales dogmas de la Modernidad: el racionalismo y la ilustración.

Y aunque las posturas de los ideólogos ante la Posmodernidad son muy variadas, unos y otros coinciden en señalar ciertos rasgos comunes en torno a la epistemología, el humanismo, la técnica, las comunicaciones, la metafísica, el sujeto y la religiosidad. Las características más básicas son las siguientes:

a) *Desencanto de la razón instrumental*. De acuerdo con Amaladoss (1998: 110), la ciencia moderna recurrió a la razón instrumental o práctica, es decir aquella que se pregunta únicamente por el “cómo”, y no por el “por qué” para avanzar en sus descubrimientos. La actividad científica se sentó en los pilares de la racionalidad y la inmanencia, resultando anulado, simple y llanamente sin existencia y sin interés, todo aquello que no puede ser aprehendido y medido por la razón instrumental.

La Posmodernidad denuncia como imposible la pretensión de absoluto y de objetividad del conocimiento. El mismo Amaladoss (1998:

110-111) explica que la argumentación epistemológica no puede ser sólo instrumental, requiere también de la razón ética y de una valoración de la trascendencia, ya que no se puede comprender totalmente el cosmos y lo humano.

b) *Asunción del individualismo desde su ser dialógico-comunitario.* Uno de los triunfos más significativos de la Modernidad son los conceptos de individuo y persona, ambos emancipados. Ese es el ser humano moderno. De acuerdo con Becerra Ruíz (1998: 26), la Posmodernidad acusa, sin embargo, al consumismo, la permisividad moral y el relativismo de las normas como causas que llevaron a su extremo negativo el ideal de autonomía del proyecto moderno. Por eso busca recuperar al otro y a lo comunitario, aunque a veces no pasa de un simple corporativismo.

c) *Ruptura con la concepción de la historia como una entidad unitaria.* Para Vattimo (1998: 9-15), la Posmodernidad arranca con una superación de la metafísica de Heidegger y de la muerte de Dios, de Nietzsche. Estas consideraciones desembocan en el nihilismo. Para reconstruir la filosofía, el nihilismo no tiene una connotación peyorativa sino positiva.

El nihilismo es así, la nota primera que caracteriza a la Posmodernidad y que, a diferencia de la Modernidad, inmersa en una dinámica de continua y constante superación y progreso, se considera situada en un punto concreto, en el evento y no en el ser (Vattimo, 1998: 16). Vuelve así constantemente a la reapropiación de los orígenes, de los fundamentos, pues considera inútil, y más aún, imposible, la continua superación. Desde esta perspectiva se presupone el “fin de la historia”.

La historia, concebida como una y única, sirvió como justificación al colonialismo y al imperialismo europeos que impusieron un modelo de ser humano, de sociedad, de mundo y de progreso, cancelando cualquier

otra manifestación posible. La Posmodernidad ha disuelto esa visión unitaria de la historia y, con la presencia de los medios de comunicación, manifiesta que ya no puede haber un centro de la historia, ni un sólo ideal de ser humano, con lo que se postula que el ideal de progreso es una falacia. Por eso, de acuerdo con Vattimo (1994: 17-19), la Posmodernidad aboga por la pluralidad de expresiones, la emergencia de nuevos sujetos e identidades, la recuperación de minorías y la emancipación de racionalidades locales.

d) *Con la disolución de la historia, la estética sustituye a la ética.* La otra nota característica de la Posmodernidad, según Vattimo (1998: 16-20), es la interpretación de la verdad a la luz del arte y la retórica, y no desde los datos científicos del modelo positivo del saber científico.

La verdad es ahora una experiencia estética y retórica. Conforme a Vattimo (1998: 21), sólo así, desde la consideración de una “metafísica débil”, es que la Modernidad podrá reconstruir el proyecto de ser humano.

Y pues ya que no hay origen ni fin, cualquier dirección es válida. De acuerdo con Mardones (1988: 123), vivir y disfrutar el presente, que es la única condición que posee el sujeto, es la norma. Por estética se entiende todo lo que tiene que ver con la percepción y que atrae y mantiene la atención por su valor intrínseco, no por su utilidad en términos de un orden o en función de un fin. El egoísmo hedonista es el criterio práctico, con ello se promueven grupos de encuentro, terapias de sentimientos, cuidados del cuerpo, masajes, pedagogía del contacto y muchas de las expresiones de la llamada tendencia *new age*.

Pero también, en el marco de la metafísica, que han planteado llegada a su fin, Vattimo habla de la muerte del arte (1998: 49-59). El arte aparece

como una profecía y utopía de una sociedad en la que ya no existe como fenómeno específico, está suprimido y “superado” por la estetización general de la existencia.

Se da así una negación de los lugares tradicionalmente asignados para el arte y se apunta hacia las experiencias concretas actuales. La obra de arte ya no pretende convertirse en un “clásico”, sino poner en discusión su propia condición.

La muerte del arte (Vattimo, 1998:53) se da también por la masificación de los criterios de “belleza” que los medios de comunicación transmiten y que convierten al arte en moda social. La muerte del arte, pues, tiene un doble significado: por un lado, el fin del arte como hecho específico, y además, el cuestionamiento del arte separado de la experiencia y la estetización como extensión del dominio de los medios de comunicación. El mundo es sólo el aquí y el ahora de la obra de arte, la cual está sujeta a múltiples interpretaciones, nuevas lecturas y nuevos mundos posibles.

e) *Final de los grandes relatos utópicos de progreso lineal.* De acuerdo con Lyotard (1986: 63), la Posmodernidad denuncia el carácter ideológico de los metarrelatos que justificaron la dominación y la sumisión; algunos de estos surgidos de la metafísica, la epistemología, el capitalismo, el comunismo, el socialismo y las religiones históricas, y declara la desaparición de estas verdades. En su lugar se reconoce la vigencia de los pequeños relatos; la narración sustituye a la argumentación y el relato al reporte científico. Así, en lugar de los discursos onmicomprensivos y enciclopédicos, hay que conformarse con un “pensamiento débil”.

El mundo se concibe ahora como una fábula de la realidad, como un relato (Vattimo, 1998: 23-32). La realidad es ahora la narración: “así son las cosas en el mundo y así se las hemos contado” decían, y esta expresión

sugiere una identificación entre relato y realidad. De esta forma, uno vuelve a apropiarse del sentido de los acontecimientos con la condición de aceptar que estos no tienen un sentido metafísico ni teológico, y que la realidad se ha de tornar debilitada.

Esta postura nihilista sobre el mundo y la realidad le quita, a la ciencia y a la técnica de la Modernidad, su pretensión de explicar el mundo bajo sus leyes, y rompe la cadena del constante progreso. Por eso, presentar la realidad como fábula, da al hombre la única oportunidad de ser libre.

f) *Fin de la tiranía de la razón y elevación de la tiranía del sentimiento.* La acentuación extrema de la Modernidad en la razón instrumental, que privilegió al objeto de comprobación empírica convirtiendo al ser humano y al cosmos en mero objeto, es llevada al extremo opuesto por la Posmodernidad. Mardones (1986: 99) señala que el pensamiento posmoderno es expresión de una sensibilidad amante del fragmento y de la subjetividad. Así, ya no importa la comprobación empírica de la realidad –como en la Modernidad–, sino únicamente aquello que genere emoción y satisfacción de los sentidos.

Siguiendo a Vattimo (1998: 33-46), la técnica ha sido desplazada de su posición privilegiada de ser la explicación de la realidad. El humanismo posmoderno muestra que los mecanismos de la objetividad científica y, luego, tecnológica, han de ceder ante la subjetividad humana. El hombre requiere arraigarse a su comunidad, a sus tradiciones, de las que lo ha desarraigado la civilización tecnológica de la Modernidad.

Sólo a partir de esas ruinas del humanismo y de la metafísica se puede construir el verdadero y nuevo humanismo, en el que lo “espiritual” tiene un lugar ponderado. Pero, siguiendo a Heidegger (2002: 30), la salida del humanismo y de la metafísica no es una superación –eso sería

seguir en la línea de la Modernidad–, sino una remisión-recuperación, en la que ya no hay un sujeto fuerte. Este sujeto disuelve su presencia-ausencia en las redes de una sociedad transformada cada vez más en un muy sensible organismo de comunicación.

g) *El imperio de los medios masivos de comunicación y la cibernética.* Los avances técnicos y el desarrollo de la informática han acortado las distancias en el mundo y han vuelto inmediata la comunicación. Unido a este desarrollo ha nacido también el fenómeno de la globalización. La comunicación se ha vuelto unidireccional, el mundo es controlado por quien posee la información y puede o no difundirla. Los antiguos bloques, en los que la geopolítica dividía el mundo, se han transformado en Norte y Sur, donde el Norte posee la mayor acumulación de capitales, desarrollo tecnológico y mejores condiciones de vida en general, mientras que el Sur se encuentra empobrecido, sobrepoblado y con un creciente número de inmigrantes al Norte. De esta manera, apunta Frassinetti (2001: 24-25), los nuevos modelos de vida, de pensamiento y de ser humano están en las redes sociales, televisión, la música y el cine, y lo que no aparece en los medios, simplemente no existe.

h) *La religión vuelve al horizonte de la persona.* Este suceso no se da en las formas históricas tradicionales, como en el judaísmo, el cristianismo y el islam, que implican organización institucional, ritos establecidos y relatos fundacionales, con una fuerte carga ética y moral. La religión vuelve en lo que se ha denominado religiosidad light, caracterizada principalmente por una fuerte motivación emocional y estética, sin el mayor compromiso ético o moral que sentirse bien con uno mismo (Becerra Ruíz, 1998: 28).

Vattimo (1998: 23-32), parte de la concepción nitzscheana de nihilismo, en la que se descubre la única oportunidad de poder ser, de comenzar a ser desde la concepción de la muerte de Dios. Esta se entiende

como la no necesidad de que el saber llegue a las causas últimas, donde el hombre ya no debe creerse con un alma inmortal. Esta idea se enlaza con el pensamiento de Heidegger en la postulación de una metafísica débil. El nihilismo es la pretensión de que el ser ya no subsista de modo autónomo, sino en poder del sujeto.

Finalmente, a modo de síntesis, hay tres características del pensamiento posmoderno:

1. Un pensamiento de fruición que exige una ética de los bienes en oposición a una ética de los imperativos.
2. Un pensamiento de la contaminación que oriente la hermenéutica hacia la multiplicidad de contenidos del saber contemporáneo, desde las ciencias hasta las artes, para llevarlas a una unidad cuya multiplicidad de caracteres las haga un “saber residual”, colocado a nivel de verdad débil.
3. Un pensamiento de realidad “aligerada” por la ontología débil, como única posibilidad de salir de la metafísica por el camino de una aceptación-convalecencia-distorsión que ya nada tiene de la superación crítica de la Modernidad.

Estas tres características chocan de frente, como se mostrará, con los contenidos del *corpus*, que están arraigados a un pensamiento religioso fincado en imperativos, obviamente de corte absoluto, y con fuertes rasgos premodernos.

1.1.4. La Transmodernidad

Algunos filósofos del Tercer Mundo, en concreto, de América Latina, no terminan de aceptar del todo la posición de los filósofos e ideólogos europeos sobre la Posmodernidad.

Por lo tanto, se ha planteado esta cuestión desde la consideración de singularidad y supervivencia de las culturas originarias de África, América Latina y Asia, ante la imposición de la cultura occidental, colonialista y tecnificada.

Algunas culturas resultaron avasalladas por otras, provocándose así reacciones violentas. Cada vez más, prácticas e instituciones que eran consideradas universales son descubiertas como impuestas por naciones poderosas a países débiles, aunque también se descubren prácticas y tradiciones que resisten las imposiciones y hasta se insertan en culturas de naciones poderosas.

La afirmación de los momentos culturales propios, negados o despreciados, que se han quedado fuera de la cultura moderna – pretendidamente universal –, momentos vinculados a valores tradicionales ignorados por la Modernidad, es el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades de interpretación de la misma cultura. Dicha condición supone un largo tiempo de resistencia y maduración, tiempo creador de la propia tradición cultural (Dussel 2006: 58-60).

Esta relación entre culturas, denominada *interculturalidad*, es un dinamismo que no corresponde a la Modernidad ni a la Posmodernidad, en cuanto crisis de aquella, sino que corresponde a un nuevo proyecto, en palabras del mismo Dussel: “una nueva implantación que hemos querido denominar “*Trans-moderna*”, como superación explícita del concepto de “Post-Modernidad” (postModernidad que es todavía un momento final de la Modernidad)” (Dussel, 2015: 33).

Pero ser modernas, esas culturas tampoco pueden ser posmodernas. Son premodernas, coetáneas a la Modernidad y próximamente trans-modernas, es decir, son culturas muy distintas, a partir de sus propias raíces.

El diálogo intercultural no es moderno ni posmoderno, sino trans-moderno, porque la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la Modernidad, sino de sus márgenes. Esto es exterioridad y no pura

negatividad, es positividad de una tradición distinta a la moderna, es afirmación, novedad y desafío a la Modernidad y su pretensión de único proyecto universal para toda la humanidad.

La afirmación de los propios valores exige tiempo, estudio, reflexión, retorno a los textos, a los símbolos y a los mitos constitutivos de la propia cultura, antes o al menos al mismo tiempo que el dominio de los textos de la cultura moderna hegemónica (Dussel, 2015: 39).

Así, la dinámica trans-moderna, busca generar el diálogo desde lo propio de cada cultura, no desde lo *artificialmente* común. Desde esta perspectiva, se diseña el siguiente esquema, que se muestra en la Figura 2.

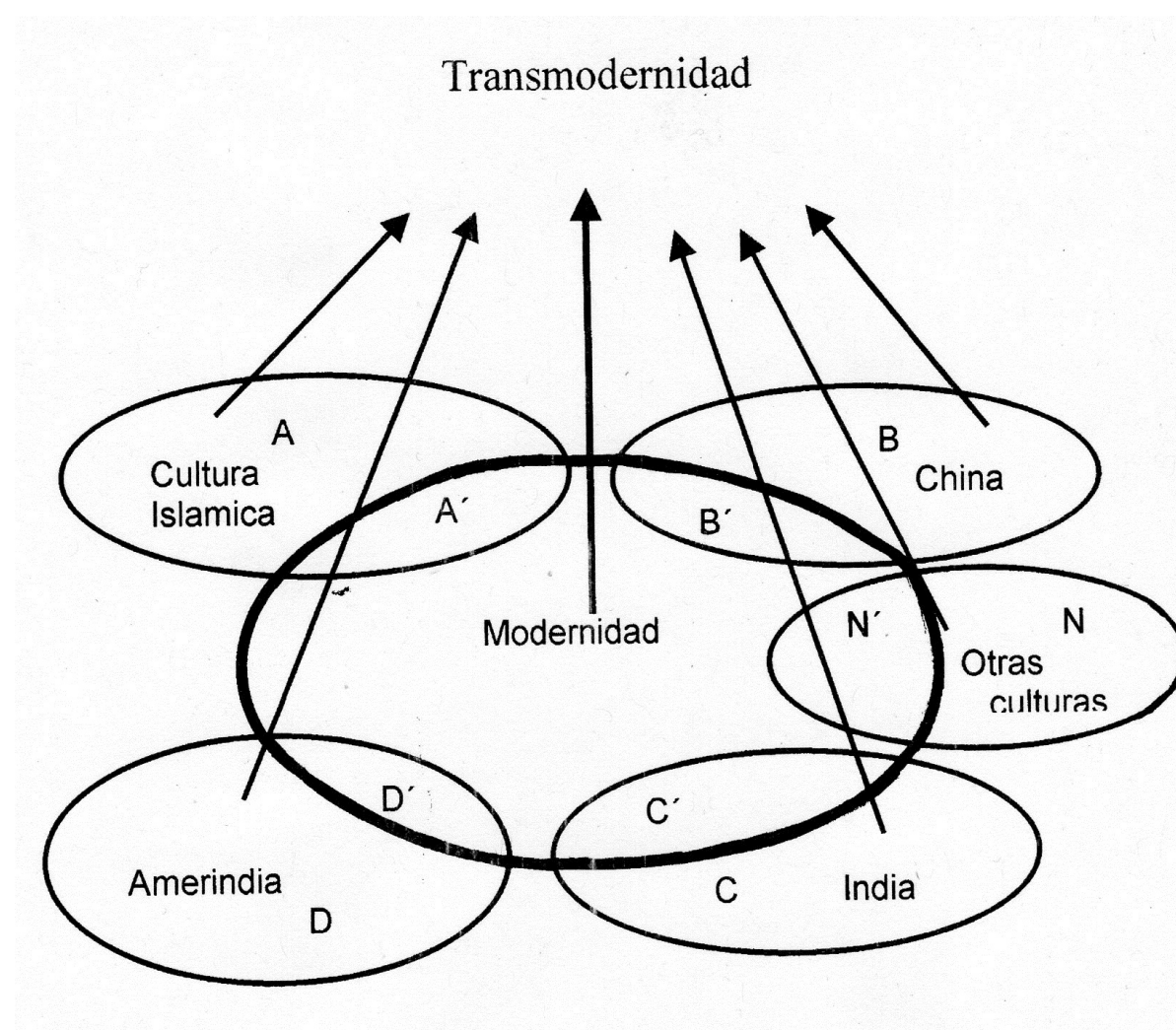


Figura 1.2. Diálogo intercultural transmoderno. Fuente: Dussel, 2006: 49.

La Figura 2, conforme expone el propio Dussel (2006: 49), explica que un diálogo intercultural debe ser transversal, es decir, debe partir de otro lugar que no es el mero diálogo entre los eruditos del mundo académico o institucionalmente dominante. Debe ser un diálogo multicultural que no presupone la ilusión de la simetría inexistente entre las culturas.

Lo transversal indica ese movimiento que va de la periferia a la periferia. Las “diferencias” dialogan desde sus negatividades distintas sin necesidad de atravesar el “centro” de hegemonía (Dussel 2006: 50).

El pluralismo intercultural abre opciones nuevas para diseñar y proyectar la vida de cada persona. La diversidad humana genera caminos para desarrollarse y hacer que converjan la libertad y el encuentro interpersonal. La identidad parece, así, cuestión de opción y elección. Las propias convicciones constituyen el punto de partida para facilitar el encuentro y el diálogo con los que son diferentes (CELAM, 2003: 74-75).

El pluralismo de la sociedad posmoderna y trans-moderna genera un proceso de encuentro de identidades en el que se enriquecen las culturas y dichas identidades se refuerzan. El contraste de identidades es constructivo porque se vuelven complementarias al enfrentar retos y problemáticas comunes, o globales. Como se verá más adelante, estos discursos poseen, en buena parte, rasgos vinculados a estas características expuestas sobre la transmodernidad.

En síntesis, se recupera a Dussel para considerar que:

[...] el concepto estricto de “trans-moderno” quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Post-Modernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar, other Location. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para sola cultura moderna. Una futura cultura trans-moderna, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes [...] (Dussel, 2006: 48).

Desde el concepto de Transmodernidad y desde el diálogo crítico intercultural se reconoce la categoría de víctima y la de exterioridad, para exponer la exclusión cultural de las víctimas de la Modernidad; dado que en caso contrario, la interculturalidad se tornaría apologética, folclórica o populista, al no considerar la negatividad como punto de partida (Dussel, 2015: 45).

El concepto de Transmodernidad, es revisado desde otra perspectiva por Samuel Arriarán, en la crítica que efectúa, sobre la consideración emitida por Charles Taylor (2003: 80), en relación al barroco como oposición católica europea a la Modernidad. De acuerdo con Arriarán:

[...] hay una Modernidad barroca en América Latina que no responde, como dice Taylor, al proceso donde “se cuele los elementos de justificación funcional”. Este barroco posee otras justificaciones que tienen sus raíces en el mito y en otro tipo de racionalidad no occidental, es decir, que no se reduce al pensamiento ilustrado, lógico y científico [Arriarán, 2007a]. Por esto, el barroco que tenemos ha sido una forma de resistencia cultural [...] Durante el siglo XVII, observamos que en América Latina la cultura indígena se mezcló con la religión cristiana configurando otro tipo de identidad, donde sobresale el carácter de resistencia frente a la dominación colonial. Esto se debe a que hubo una estrategia por la cual los símbolos de la cultura dominada se mezclaron con los símbolos religiosos dominantes con el objetivo de sobrevivir frente a la política de exterminio [...] (Arriarán, 2010: 95).

Sin embargo, tampoco se puede afirmar que esta Modernidad barroca sea antimoderna. Más bien es otro tipo de Modernidad, diferente de la Modernidad ilustrada y positivista. Es una propuesta alternativa, una forma de identidad variable y en cambio constante, *mutatis mutandis*. En la medida en que no permanece ni se queda fija, no excluye lo que sucedió desde el siglo XVII hasta los dos últimos siglos. Lo interesante es que la Modernidad barroca en México –y en otros países latinoamericanos–

persiste y demuestra gran fuerza en la actualidad, en el contexto global de incesante mestizaje y multiculturalidad (Hernández, 2014, 57)²⁹.

Finalmente, el mismo Arriarán (2010: 103) advierte sobre no caer en el fundamentalismo que quiere cortar radicalmente con la cultura europea. El problema está en que la ideología anticolonialista pretende romper los vínculos con la herencia cultural que se denomina universal, y la transmodernidad propone que más bien hay que vincular la cultura particular con la cultura universal considerándolas como complementarias. Por eso se insiste en no pensar la tradición y específicamente la Modernidad en términos antagónicos. Al modelo globalizador que busca la homogeneización de las culturas se puede oponer una concepción de sociedad sustentada en las diferencias culturales³⁰.

1.2. La multiculturalidad y la interculturalidad en los discursos sobre brujería

Este apartado se propone para mostrar que al interior del *corpus* hay una conjunción de elementos culturales múltiples, pero que en algunos casos estos elementos están íntimamente vinculados entre sí, dando lugar a una formación cultural nueva, fruto de dos o más culturas interrelacionadas. Esta doble dinámica se expone a continuación.

Al hablaren este apartado sobre multiculturalidad e interculturalidad, es importante señalar cómo se entienden ambos conceptos en el debate contemporáneo. Así, Hidalgo explica que:

²⁹ Un ejemplo de esta “modernidad barroca” en el sureste de Coahuila es el conjunto arquitectónico de la ahora iglesia Catedral, en la que pueden apreciarse elementos de influencia indígena nahua, como serpientes emplumadas, junto a los elementos estéticos europeos. Enlace: <https://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/22346/23907>

³⁰ Puede ampliarse esta corriente de pensamiento en: EISENSTADT, S. (2000): «Multiple Modernities», en *Daedalus*, Vol. 129, No. 1, (Winter, 2000), pp. 1-29.

[...] el término “multicultural” tal y como indica su prefijo “multi” hace referencia a la existencia de varias culturas diferentes, pero no ahonda más allá, con lo que nos da a entender que no existe relación entre las distintas culturas. Sin embargo, el prefijo “inter” va más allá, haciendo referencia a la relación e intercambio y, por tanto, al enriquecimiento mutuo entre las distintas culturas [...] (Hidalgo, 2005: 78).

A partir de esta descripción general, se abren varias formas de entender la dinámica de lo multicultural, que de acuerdo con Arriarán:

[...] no hay una sola teoría multicultural sino muchas, hay que citar por lo menos a las cuatro más importantes: 1) la concepción identificada con una rama de los estudios culturales, cuyo principal exponente es Stuart Hall [...]; 2) el enfoque identificado con el “poscolonialismo”, con autores como Homi K. Bhabha [...]; 3) la teoría liberal con teóricos como Joseph Raz, Ernesto Garzón Valdés [...], Will Kymlicka y Jacob T. Levy [...]; y por último 4) la teoría comunitarista de Charles Taylor [...]. El pensamiento multicultural mexicano de los últimos años estaría compuesto por cuatro tendencias claramente diferenciadas del multiculturalismo estadounidense, canadiense y europeo: 1) el multiculturalismo liberal de Fernando Salmerón y León Olivé [...]; 2) el comunitarista de Luis Villoro [...], 3) el pluralista analógico de Mauricio Beuchot [...]; 4) el multiculturalismo barroco de Samuel Arriarán [...] (Arriarán, 2010: 88-89).

Al concepto de multiculturalidad se agrega también el concepto de pluriculturalidad. Este supone una pluralidad histórica actual, en la que varias culturas conviven en un espacio territorial y, juntas, hacen una nación. Así la multiculturalidad apunta, en forma descriptiva, a una colección de culturas singulares con formas de organización social, muchas veces yuxtapuestas y que, en la práctica social y política, permanecen separadas, divididas y hasta opuestas. Mientras que la pluriculturalidad señala la pluralidad entre y dentro de las culturas mismas, e implica una convivencia de culturas en el mismo espacio territorial, aunque sin una profunda interrelación (Touraine, 1998: 55-57).

Por otra parte, la interculturalidad apela a la relación simétrica y dialógica entre culturas diversas en un intento de conocimiento y aceptación, que trasciende la simple tolerancia, es decir, se pregunta por el cómo asumir la diversidad cultural. Este proceso necesariamente involucra cuestiones de identidad, de reconocimiento de derechos, de ciudadanía, educación, convivencia, economía, políticas públicas, entre muchas otras cosas (Alavez, 2014: 39-41).

Por ello, es pertinente dejar en claro que estas nociones se asumen aquí desde la perspectiva más amplia de análisis, es decir, se habla de lo multicultural desde la perspectiva de la convivencia de dos subculturas –rural/semi rural y urbana– en otra subcultura más amplia que, operativamente, podría denominarse la subcultura “del sureste de Coahuila”³¹.

Y se habla de lo intercultural desde la perspectiva de la influencia e interrelación que han tenido las culturas originarias de “lo mexicano”, es decir, las culturas prehispánicas y la cultura europea, sin descartar otras influencias culturales asimiladas a lo largo de más de 500 años³².

La temática de la brujería está inserta, desde esta perspectiva, dentro de la cultura negada, despreciada y/o ignorada. La herbolaria y las religiones nativas de México –nacidas en la racionalidad premoderna–

³¹ El mapa de la ubicación del estado de Coahuila en México: [https://es.wikipedia.org/wiki/Coahuila_de_Zaragoza#/media/Archivo:Coahuila_in_Mexico_\(location_map_scheme\).svg](https://es.wikipedia.org/wiki/Coahuila_de_Zaragoza#/media/Archivo:Coahuila_in_Mexico_(location_map_scheme).svg) El mapa de la región sureste de Coahuila: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM05coahuila/municipios/mapas/05r05.jpg>

³² Excede a los propósitos de este libro el planteamiento de Basarab Nicolescu sobre la *transculturalidad*. De acuerdo con su Manifiesto de la Transdisciplinariedad (1996) “las diferentes culturas son las diferentes facetas de lo Humano. Lo multicultural permite la interpretación de una cultura por otra cultura, lo intercultural –la fecundación de una cultura por otra cultura, mientras que lo transcultural asegura la traducción en toda otra cultura, por el desciframiento del sentido que une las diferentes culturas, a la vez superándolas. El lenguaje transcultural, que hace posible el diálogo entre todas las culturas y que impide su homogeneización, es uno de los aspectos mayores de la investigación transdisciplinaria” (p. 91). Como se expondrá a continuación, este proceso es negado intencionadamente al condenarse y perseguirse lo diferente en el caso de la brujería.

fueron consideradas por los europeos (centro-dominantes) como brujería, junto con la magia y hechicería de estas mismas culturas y, por ello, fueron condenadas y perseguidas.

La brujería referida en las entrevistas sobrevivió en la clandestinidad, en un sincretismo con el cristianismo impuesto. En esa mezcla difícilmente se podrían identificar los elementos propios de los habitantes originarios de la región sureste de Coahuila, dado su nomadismo –cuauchichiles o huachichiles, pachos, rayados, borrados y zacatecos (Santoscoy *et al.* 2000:20)–, pues solamente se conservan, de estas culturas, petroglifos y pinturas en algunos abrigos rocosos.

Entre las representaciones que remiten al pensamiento simbólico, abundan los petroglifos con puntos y líneas que los arqueólogos creen que servían para contar el tiempo o que estarían relacionados con fenómenos atmosféricos (Casado, 2015: 52). También se han encontrado algunas pinturas que representan figuras geométricas, de animales y humanas, con rasgos realistas y sencillos, junto con representaciones de manos, pies y huellas (Casado, 2015: 52). Sin embargo, ha sido imposible inferir algo más sobre estas representaciones.

Los principales yacimientos de petroglifos en el sureste de Coahuila están en el valle de Narigua³³, en el actual municipio de General Cepeda y en los ejidos El Barril y Loma Bola, del municipio de Ramos Arizpe.

En la Imagen 1 se muestran algunos diseños de estos petroglifos.

La otra cultura indígena que pobló el sureste de Coahuila fue la tlaxcalteca. Los tlaxcaltecas llegaron hacia 1591, junto con una colonia española, a fundar San Esteban de la Nueva Tlaxcala, en la actual zona poniente de Saltillo, y esta llegada tuvo la intención de domesticar a

³³ Sobre los petroglifos del valle de Narigua: <https://youtu.be/V20X-LXExyE>

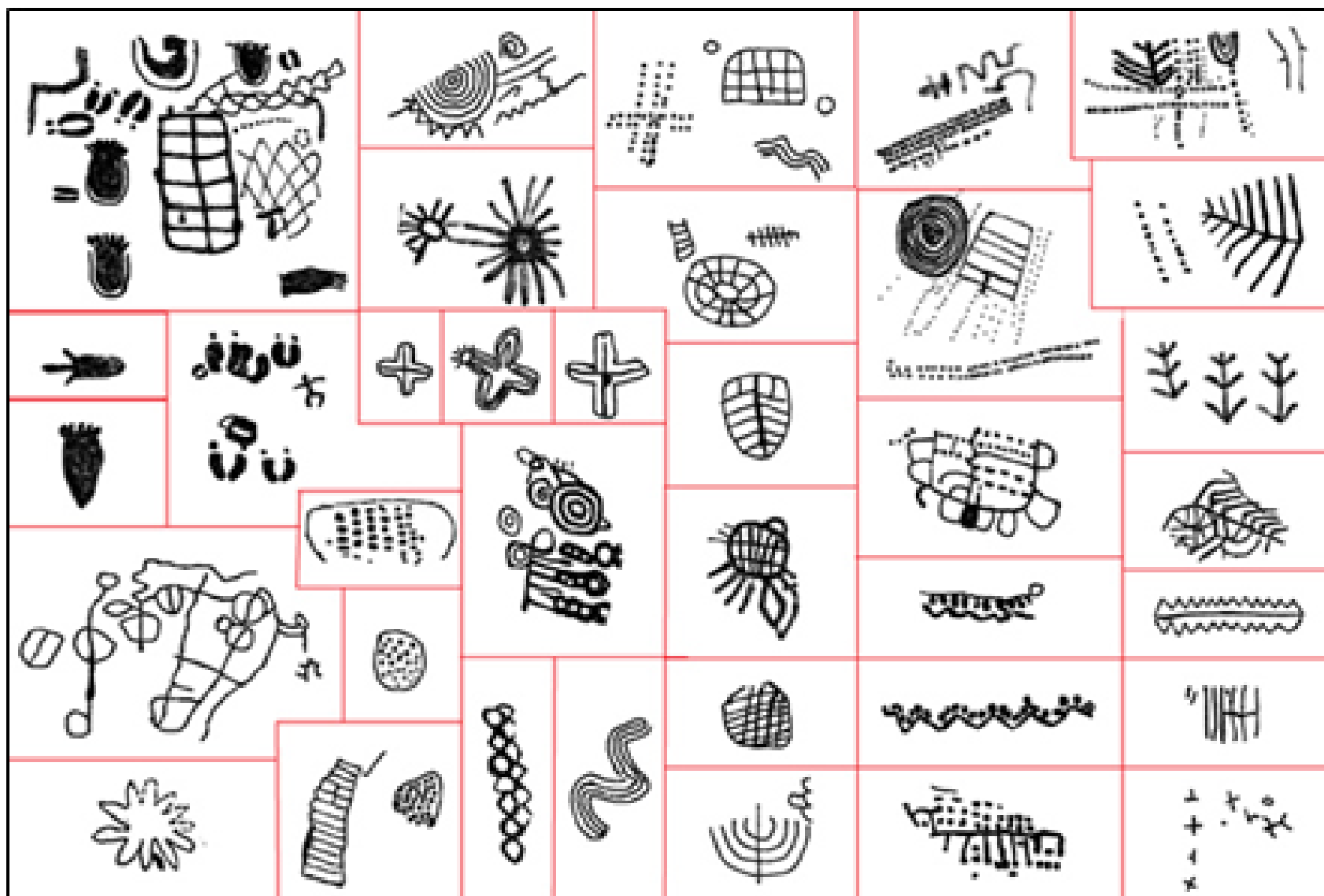


Imagen 1.1. Diseño de algunos petroglifos de Narigua, General Cepeda, Coahuila.
Fuente: Flores, 2012.

los indígenas nómadas de la región (Santoscoy *et al.* 2000: 44-49). Pero los tlaxcaltecas ya habían asimilado elementos del occidente cristiano que los consideraba súbditos del rey de España, a diferencia de otras naciones nativas³⁴.

De esta forma, la brujería, descrita en estos relatos, emplea símbolos y ritos en donde se combinan elementos indígenas –nahuas, principalmente– y judeocristianos que trazan el universo mítico, sagrado y simbólico de las personas implicadas en estas comunicaciones, mayoritariamente pobres, excluidas e ignoradas por el sistema dominante, que comparten sólo desde la orilla, desde el margen.

Por ejemplo, en la E8³⁵ se mencionan elementos tradicionales de la cultura nahua, como el maguey, que tiene un carácter sagrado:

³⁴ Sobre la fundación de san Esteban de la Nueva Tlaxcala: https://youtu.be/6LWg4Vx_-PY. Sobre la Nueva Tlaxcala como proyecto expansionista indígena: <https://youtu.be/ZFRQXO-R6tg>

³⁵ Entrevista # 8: Sujeto del sexo femenino; edad 25 años; estado civil casada; lugar de origen: Tacámbaro Michoacán; colonia donde reside: Centro, municipio de Parras; Contexto: urbano; nivel de escolaridad: Licenciatura; nivel socioeconómico Medio/C+. Se puede escuchar íntegra aquí: https://www.podomatic.com/podcasts/gabrielverduzco/episodes/2022-04-06T09_47_21-07_00

(1) [...] vio **un maguey** este... atrás de él que no estaba en el lugar donde debía de estar / y e... y siguió caminando y cada vez que volteaba **el maguey** estaba a un metro de él / ‘sea que lo estaba siguiendo / entonces este señor comenzó a desesperarse porque sabía acerca de la reputación de esta mujer / y... sacó su azadón y... de... e... este **al maguey** lo... / lo destrozó [...].

Y en **E10**³⁶ y **E15**³⁷ se refieren acciones vinculadas a los dioses del panteón mexica, como *Tezcatlipoca*:

(2) [...] que dicen que cuando... las brujas vuelan... **dejan las piernas** a mi nom’ me consta que **las piernas no las tenía** cuando la fui atender / [...]. **E10**

(3) [...] el señor andaba regando / donde andaba regando trabajando se le aparecía un **coconote** / [...]. **E15**

También en **E5**³⁸, **E6**³⁹ y **E7**⁴⁰, aparecen elementos del judeocristianismo, como los contenidos en las llamadas “Doce Verdades del Mundo”:

(4) [...] Una/ Casa de Jerusalén/ dos... dos...las...Tablas de Moisés/ tres/ las Tres Trinidades/ cuatro/ los Cuatro Evangelios/ cinco/ las

³⁶ Entrevista #10: Sujeto del sexo masculino; edad 49 años; estado civil soltero; lugar de origen: municipio de Saltillo; colonia donde reside: Centro, municipio de General Cepeda; Contexto: semirural; nivel de escolaridad: Licenciatura; nivel socioeconómico Medio/C+. Se puede escuchar íntegra aquí: https://www.podomatic.com/podcasts/gabrielverduzco/episodes/2022-04-06T09_51_05-07_00

³⁷ Entrevista #15: Sujeto del sexo masculino; edad 58 años; estado civil casado; lugar de origen: municipio de Arteaga; colonia donde reside: Ejido Arteaga; Contexto: rural; nivel de escolaridad: primaria; nivel socioeconómico Bajo/D+. https://www.podomatic.com/podcasts/gabrielverduzco/episodes/2022-04-06T10_03_43-07_00

³⁸ Entrevista #5: Sujeto del sexo femenino; edad 82 años; estado civil viuda; lugar de origen: San Luis Potosí; colonia donde reside: El Olmo, municipio de Saltillo; Contexto: urbano; nivel de escolaridad: primaria; nivel socioeconómico Medio/C+. Se puede escuchar íntegra aquí: https://www.podomatic.com/podcasts/gabrielverduzco/episodes/2022-04-06T10_03_43-07_00

³⁹ Entrevista # 6: Sujeto del sexo femenino; edad 73 años; estado civil casada; lugar de origen: Saltillo; colonia donde reside: Ejido El Mezquite, municipio de Saltillo; Contexto: rural; nivel de escolaridad: analfabeta funcional; nivel socioeconómico Marginal/D. Se puede escuchar íntegra aquí: https://www.podomatic.com/podcasts/gabrielverduzco/episodes/2022-04-06T09_44_31-07_00

⁴⁰ Entrevista #7: Sujeto del sexo masculino; edad 58 años; estado civil casado; lugar de origen: municipio de Arteaga; colonia donde reside: Ejido Arteaga; Contexto: rural; nivel de escolaridad: primaria; nivel socioeconómico Bajo/D+. Se puede escuchar íntegra aquí: https://www.podomatic.com/podcasts/gabrielverduzco/episodes/2022-04-06T09_45_53-07_00

Cinco Llagas/ seis/ los Seis Candeleros/ siete/ las Siete Palabras/ ocho/ los Ocho Altares/ nueve/ los Nueve Coros/ diez/ los Diez Mandamientos/ once/ las Once mil Vírgenes/ doce/ los Doce Apóstoles [...].E5

(5) [...] mi suegro era el que decía/ bueno nos platicaba a nosotros/ nombre ahora verás dice/ que les voy a rezar que **las doce verdades del mundo** [...] y agarraba un cordel / grandote y en cada rezo que iba echando echaba un ñudo/ echaba otro rezo y echaba otro ñudo [...]. E6

(6) [...] que **las doce verdades** para poder dominarlo y como las gentes estas/ no sé se sabían tanta cosa de que este/ hacían hasta lo imposible/ yo no sé cosas increíbles como le nombran [...]. E7

En E21⁴¹, hay referencias directas a prácticas cristianas:

(7) [...] / y luego ya saqué... **agua bendita** / y le estuve echando a la banqueta... / eché en toda la casa... / arriba abajo... / -n todos lados / y le estuv- le estuve pidiendo a **Nuestro Señor** que no pasara nada / aquí en la casa ni a mi familia ni a mí / [...].

Y en E20⁴², hay una mezcla de elementos judeocristianos y prehispánicos:

(8) [...] / y vino la señora y dice nada más que necesito / necesito gente que nos ayude a rezar / **velas benditas agua bendita** y todo / dice porque no sé cómo esté aquí la / la cosa / y compramos / de esos que le llaman **somerios**⁴³/[...].

⁴¹ Entrevista # 21: Sujeto del sexo femenino; edad 75 años; estado civil casada; lugar de origen: México, D.F.; colonia donde reside: Topochico, municipio de Saltillo; Contexto: urbano; nivel de escolaridad: Técnico; nivel socioeconómico Medio/C+. Se puede escuchar íntegra aquí: https://www.podomatic.com/podcasts/gabrielverduzco/episodes/2022-04-06T10_15_36-07_00

⁴² Entrevista # 20: Sujeto del sexo femenino; edad 60 años; estado civil casada; lugar de origen: Saltillo; colonia donde reside: Centro, municipio de Saltillo; Contexto: urbano; nivel de escolaridad: analfabeta funcional; nivel socioeconómico Medio/C. Se puede escuchar íntegra aquí: https://www.podomatic.com/podcasts/gabrielverduzco/episodes/2022-04-06T10_11_10-07_00

⁴³ Sahumerios. Artefactos de barro que sirven para quemar copal.

Los sujetos entrevistados, cuyo contexto y posición socioeconómica los coloca en el centro, no parecen reconocer personalmente a la brujería como real, pero sí refieren a otros, con quienes no necesariamente comparten el contexto social, y quienes sí consideran la brujería como real y operante. Y ahí se inscribe el desafío de lo moderno que señala Dussel (2006: 59).

En **E10** se comenta la situación sin reconocerla de forma personal:

(9) [...] que si caminaba no caminaba/ que se subía a los árboles/ que si volaba como bruja.../ **a mí no me consta**/ [...].

En **E19**⁴⁴ se relata lo que otro había contado previamente, sin que esto suponga que se cree enteramente en ello:

(10) [...] el oficial Monjarás que trabajaba en la policía municipal de Saltillo / y que había trabajado en la policía ministerial / **me platicó** / e... una experiencia que tuvo precisamente cuando fue policía ministerial [...].

También en **E8** se relatan hechos de brujería, pero como una historia escuchada anteriormente en familia:

(11) **En mi familia cuentan que...** e... a... hubo una vez e... en la familia de parte de mi a... de mi abuelita un tío que ella tenía que vivía en el Real de Catorce [...].

Y en **E2**⁴⁵, la informante narra la historia, que a su vez le contaron, y aunque concede que la persona no le esté mintiendo, no termina por aceptar del todo la veracidad del relato:

⁴⁴ Entrevista #19: Sujeto del sexo masculino; edad 40 años; estado civil casado; lugar de origen: México, D. F.; colonia donde reside: San Isidro, municipio de Arteaga; Contexto: urbano; nivel de escolaridad: Licenciatura; nivel socioeconómico Alto/A-B. Se puede escuchar íntegra aquí: https://www.podomatic.com/podcasts/gabrielverduzco/episodes/2022-04-06T10_09_01-07_00

⁴⁵ Entrevista #2: Sujeto del sexo femenino; edad 61 años; estado civil casada; lugar de origen: municipio de Saltillo; colonia donde reside: Centro; Contexto: urbano; nivel de escolaridad: secundaria; nivel socioeconómico Medio/C+. Se puede escuchar íntegra aquí: https://www.podomatic.com/podcasts/gabrielverduzco/episodes/2022-04-05T12_38_02-07_00

(12) [...] entonces a mí me contó una señora / [...] claro nadie le creía pero.../ la mamá de él me lo contó de... de su voz vedá de su boca / **creo yo que no esté mintiendo pero sí...** / [...].

En conclusión, los sujetos entrevistados se encuentran en una frontera cultural donde convergen elementos de Premodernidad, Modernidad, Posmodernidad y Transmodernidad. El contexto sociocultural y la formación académica favorecen el predominio de una de estas tendencias.

La brujería, como objeto discursivo, se asume real o ficticia dependiendo de qué tendencia predomina en el sujeto. La tendencia premoderna/transmoderna la considera real y operativa. La tendencia moderna no la reconoce como real. Y los visos de posmodernidad que hay en el *corpus* no parecen darle importancia al tema⁴⁶.

También se puede comprobar en los discursos cómo coexisten sin problema elementos modernos y premodernos, como en la medicina o en los rituales mágicos, en la tecnología –aspectos vinculados a la electricidad, los automóviles o las armas de fuego–, o en las creencias en seres sobrenaturales y en la magia.

(13) [...] uno era un patrullero / [...] recibieron una llamada de auxilio / [...] **al dar re...reversa la... la patrulla** para tomar la calle de donde era el problema / [...]. E2

(14) [...] andaba mi vecina allá en el... en el / **esperando el camión** y... y vio que venía el pájaro de... derecho donde estaba ella [...]. E4⁴⁷

(15) [...] dile a tu papá que te de la **pistola** para que le avientes unos balazos en eso salió mi suegro con la **pistola** le estuvo jalando y nunca

⁴⁶ Algunos teóricos de la Posmodernidad reconocen la importancia de lo irracional, como Voyer (1999), pero no es el caso de lo que aparece en el corpus este libro.

⁴⁷ Entrevista #4: Sujeto del sexo femenino; edad 48 años; estado civil casada; lugar de origen: municipio de Saltillo; colonia donde reside: Ejido Hediondita del Lobo; Contexto: rural; nivel de escolaridad: analfabeta funcional; nivel socioeconómico Marginal/D. Se puede escuchar íntegra aquí: https://www.podomatic.com/podcasts/gabrielverduzco/episodes/2022-04-05T14_38_23-07_00

tronó/ la **pistola** nunca le funcionó / [...] la viejita / le puso un mal / le puso un mal yo supe porque aquí esta señora de aquí que es **dotora**/ y que es dotora y que cura este fíjese que vino la señora a que la curara entonces les dijo a mis muchachos estaban mis muchachos solos y le di / la señora haga de cuenta que tenía su cara la piel ha de cuenta las víboras [...].E6

(16) [...] en la **infoteca** de la universidad este/ andando yo trabajando un lunes en la noche estaba aspirando el departamento de usos múltiples / de repente escucho un golpe muy fuerte en el vidrio [...]. E11⁴⁸

(17) [...] ella iba con el esposo y los dos niños atrás en el **carro** / [...]. E18⁴⁹

(18) [...] ps' ya salieron se subieron a... al... a la **camioneta** en la que iban y se regresaron a Saltillo sin... sin haber detenido al muchacho / [...]. E19

1.2.1 Premodernidad, Modernidad, Posmodernidad y Transmodernidad en las prácticas semiótico-discursivas sobre brujería

Los discursos de esta investigación, de acuerdo con la caracterización que se ha hecho de ellos en la introducción, se encuentran en una frontera cultural entre lo premoderno y lo transmoderno.

Esta ubicación se fundamenta a partir del concepto de *habitus* que plantea Bourdieu (2007):

[...] sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras

⁴⁸ Entrevista #11: Sujeto del sexo femenino; edad 52 años; estado civil casada; lugar de origen: municipio de Saltillo; colonia donde reside: Zaragoza, municipio de Saltillo; Contexto: urbano; nivel de escolaridad: secundaria; nivel socioeconómico Bajo/D+. Se puede escuchar íntegra aquí: https://www.podomatic.com/podcasts/gabrielverduzco/episodes/2022-04-06T09_52_44-07_00

⁴⁹ Entrevista #18: Sujeto del sexo masculino; edad 48 años; estado civil soltero; lugar de origen: municipio de Saltillo; colonia donde reside: El Escorial, municipio de Ramos Arizpe; Contexto: urbano; nivel de escolaridad: secundaria; nivel socioeconómico Medio/C. Se puede escuchar íntegra aquí: https://www.podomatic.com/podcasts/gabrielverduzco/episodes/2022-04-06T10_07_53-07_00

estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin, sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta [...] (Bourdieu, 2007, 86).

En esta investigación se considera que los sujetos informantes viven inmersos en dos posibles *habitus*, en cuanto sistemas, uno *urbano* y otro *rural*. Los *habitus* generan estructuras que organizan prácticas de vida y representaciones socioculturales adaptadas.

Dada esta consideración, en la Modernidad, el *habitus* urbano estaría estructurado por la mentalidad científico-positivista, cuyo criterio de verificación de lo real se basa en lo empírico y constatable. Todo aquello que no se sustente el método científico queda fuera, no interesa o simplemente no existe, es lo **no-real**. Así se muestra en la Figura 1.3.

En la Figura 1.3, el círculo cerrado representa la realidad moderna y su consecuente configuración social, cerrada en sí misma a partir de la posición científica positivista y su propio método, el cual basa lo real en la constatación empírica. Todo lo que está fuera de esta realidad se considera como no-real. Lo que no es sujeto de constatación empírica no interesa o no es real.

El objeto discursivo *brujería* se inscribe en el ámbito del pensamiento mágico, que es esencialmente premoderno. Y la cosmovisión religiosa judeocristiana en la que está inserto pertenece también al ámbito de lo premoderno, incluso con ciertos aires de modernidad. Dado el rompimiento que hace la posmodernidad con los grandes metarrelatos –a los que pertenece el judeocristianismo–, el objeto de estudio de esta investigación no podría ser moderno ni tampoco posmoderno.

Habitus
urbano/moderno con
una “realidad social”
objetiva (fiscalista).

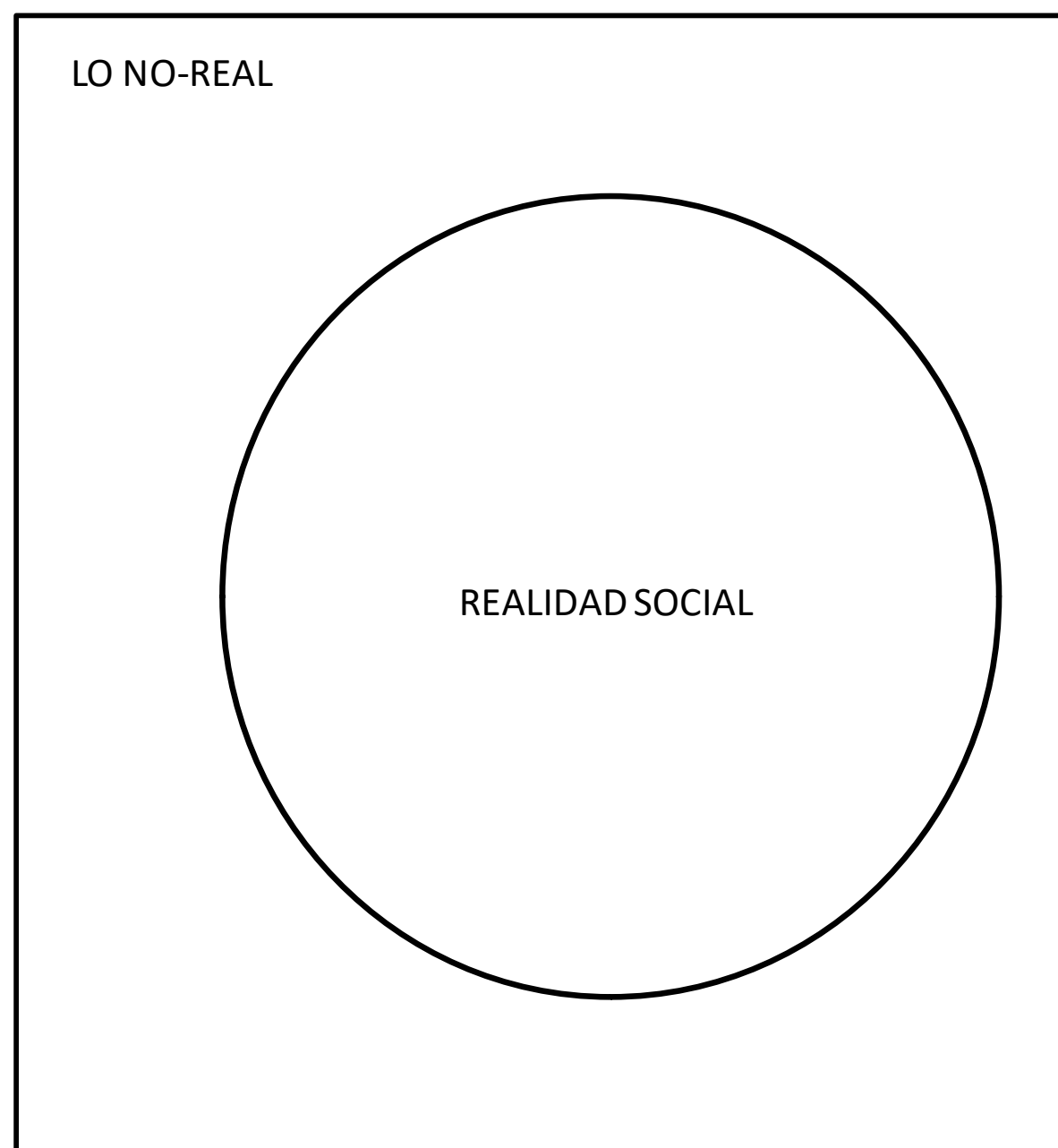


Figura 1.3: *Habitus* urbano moderno. Fuente: Elaboración propia.

Por otro lado, el *habitus* rural y premoderno estaría estructurado por una mentalidad cuyo criterio de verificación de lo real se basa no sólo en la experiencia acumulada y transmitida (no sólo en la tradición), que bien puede tener una base empírica y constatable; sino que también acepta, de forma más o menos acrítica, otros elementos de creencia y fe.

Esta condición le otorga al *habitus* rural una mayor espontaneidad y permeabilidad, pues no está cerrado a lo que no está integrado en él. Lo otro entonces aparece como “lo desconocido”, sin que se niegue la posibilidad de que exista. Así se muestra en la Figura 1.4.

En la Figura 1.4, el círculo de línea punteada representa la realidad premoderna y su consecuente configuración social, que no está del todo cerrada. La apertura a creencias, a objetos y procesos, que no necesariamente son sujetos de constatación científica, se acepta como real y existente, aunque esas creencias, objetos o procesos sean desconocidos.

Habitus rural/premoderno
con una “realidad social”
espontánea.

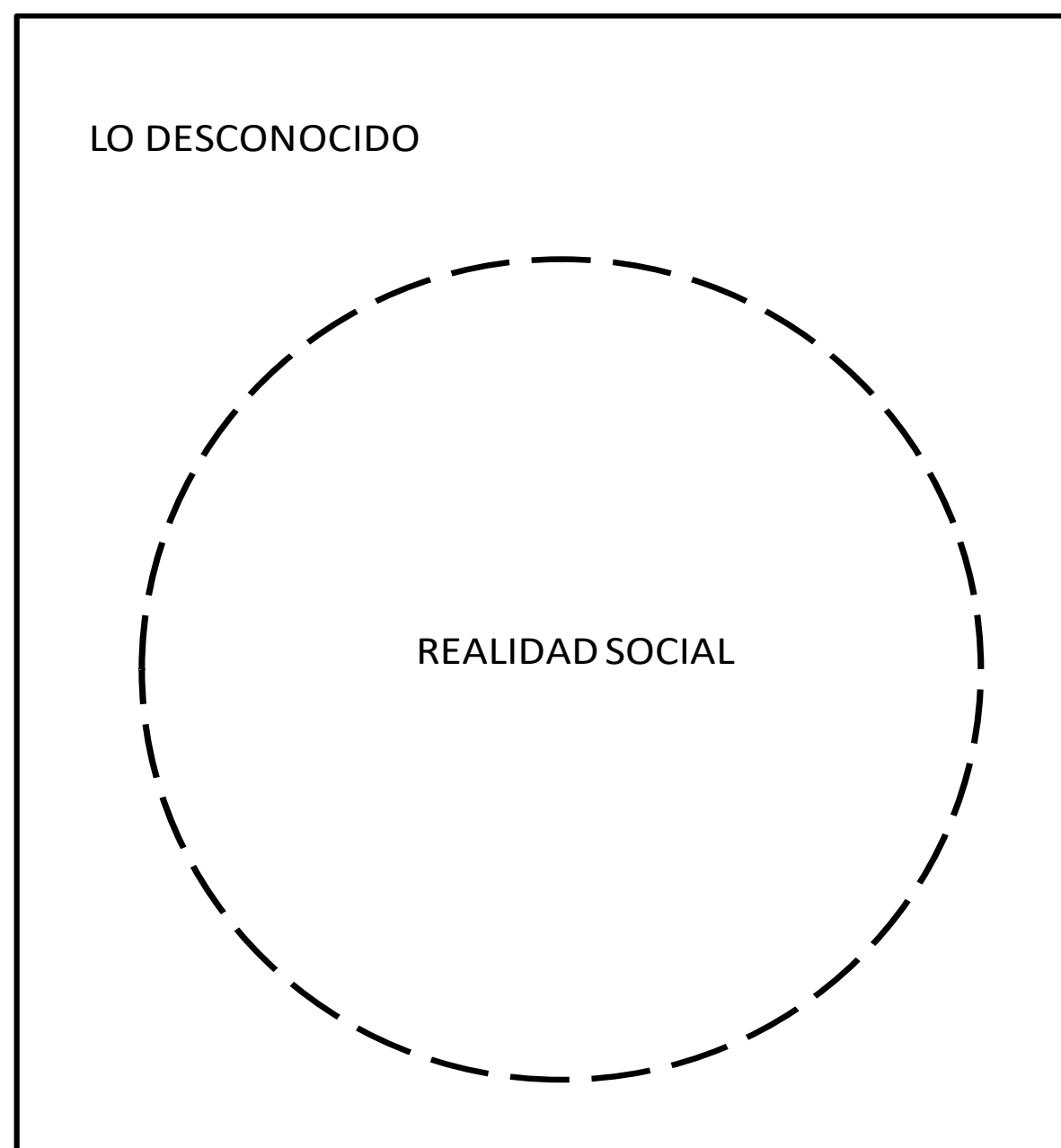


Figura 1.4: *Habitus* rural premoderno. Fuente: Elaboración propia.

Ahora bien, los entrevistados en esta investigación son en su totalidad habitantes del estado mexicano de Coahuila, seis de ellos pertenecen a contextos rurales o semirrurales y otros diez al contexto urbano. Si se concede lo señalado anteriormente por Dussel, el contexto rural y semirrural del noreste de México estaría ubicado en un escenario o campo cultural premoderno, con ciertos rasgos de transmodernidad. Difícilmente el campo mexicano y los campesinos pueden reunir totalmente las características de la Modernidad descritas por los filósofos occidentales, y con mayor dificultad se identificarían plenamente con los rasgos de la Posmodernidad.

Se está de acuerdo con Albelda (2014: 165) en que un rasgo significativo de nuestro contexto es el uso de la primera persona como un indicador de que el sujeto que produce el discurso destaca su presencia

y su actitud hacia lo dicho y lo asume como propio: es su experiencia y no se distancia de ello. Así por ejemplo, en la E3⁵⁰, el informante habla en primera persona sobre los sucesos relacionados con la brujería:

(19) [...] **yo recuerdo** en es...- en ese tiempo / de que... pasaban haz de cuenta que / como zopilotes e... / nomás empezaba a pardiarse a oscurecer y pasaban pero muchísimo al molino / [...].

(20) [...] no se le pegaba ni'uno / ni un coyonoste se le pegaba / no se espinaba **y yo lo vi** en una ocasión con la señora esa [...].

En E14⁵¹ también se da la narración en primera persona:

(21) [...] y entonces **me asomé corrí** la cortina y **me asome** así a... pegada hacia el vidrio / y donde **voy viendo** una cara espantosa de una bruja horrible / [...].

Y en el caso de la E20, la testigo, de contexto urbano, considerada como analfabeta funcional, narra en primera persona y es ella misma sujeto de una actividad extraña y de una curación:

(22) [...] y a l' hora de **acercarme yo** me dice ven acércate / haz de cuenta que **me acerqué** / y / yo nomás voltíe a ver a Juan / a uno de los señores que le ayudaban y **le dije** me siento bien mal / dijo no no / cálmate y haz de cuenta que / pues dicen que / **me cambió la voz** y todo lo que tú quieras y entre cuatro **no me podían levantar** del piso / era Carlos el gordo Juan y creo el esposo de la señora Eva [...].

También se da la situación donde se afirma que una viejita que hace brujería curó al esposo de la testigo que, al mismo tiempo, no cree en esas

⁵⁰ Entrevista #3: Sujeto del sexo masculino; edad 58 años; estado civil casado; lugar de origen: municipio de Arteaga; colonia donde reside: Ejido Arteaga; Contexto: rural; nivel de escolaridad: primaria; nivel socioeconómico Bajo/D+. Se puede escuchar de manera íntegra aquí: https://www.podomatic.com/podcasts/gabrielverduzco/episodes/2022-04-05T14_34_23-07_00

⁵¹ Entrevista # 14: Sujeto del sexo femenino; edad 43 años; estado civil casada; lugar de origen: municipio de Arteaga; colonia donde reside: Centro; municipio de Arteaga; Contexto: semirural; nivel de escolaridad: bachillerato; nivel socioeconómico Medio/C. Se puede escuchar de manera íntegra aquí: https://www.podomatic.com/podcasts/gabrielverduzco/episodes/2022-04-06T10_01_00-07_00

cosas. De esta forma co-existe la creencia en la brujería con el escepticismo científico moderno:

(23) [...] esa viejita que le digo **que curó a mi señor de los pies** ella me dijo tú todo el tiempo vas a estar mala de tus pies le digo a ti te tienen una enfermedad en tus pies / digo y pero yo no tengo permiso de curarte/ cúrate tu sola/ dijo/ cúrate tú sola/ dice/ mira vas a juntar / este doce /chiles pero uno de uno y otro de otro que no sean de los mismos tienes que juntar doce [...] / yo nunca lo hice/ Nunca lo hice eso [...] y pos no **francamente que uno no agarra fe en eso** dice / **serán mentiras vedá** le digo/ **Uno juzga a la gente que son mentiras** [...]. E12⁵².

En estos ejemplos, se puede constatar que una parte de los entrevistados se ubican en la dinámica premoderna y transmoderna, ya que aceptan sin mayor problema la existencia de la brujería, de fenómenos inexplicables –desde el paradigma científico–, y así, como hemos expuesto en las citas de entrevistas, se narran.

Por su parte, los sujetos de contexto urbano tienen mayor influencia cultural de lo moderno y posmoderno, pero, quizá, sin ser modernos o posmodernos del todo. En su forma de relatar, se reconoce la existencia de la brujería, ya como fenómeno antropológico, ya como mera creencia o superstición, pero no se le concede un talante de lo real, en el sentido de lo empíricamente constatable que asume la Modernidad científica.

En los siguientes ejemplos se muestra esta actitud crítica o distante frente al objeto discursivo de la brujería. De acuerdo con Briz (2012: 6), son tácticas de impersonalización o distanciamiento con lo que se dice, pues se apela a lo que otros han dicho. Además, es significativo señalar

⁵² Entrevista # 12: Sujeto del sexo femenino; edad 73 años; estado civil casada; lugar de origen: Saltillo; colonia donde reside: Ejido El Mezquite, municipio de Saltillo; Contexto: rural; nivel de escolaridad: analfabeta funcional; nivel socioeconómico Marginal/D. Se puede escuchar de manera íntegra aquí: https://www.podomatic.com/podcasts/gabrielverduzco/episodes/2022-04-06T09_55_56-07_00

que todos los testigos que a continuación citamos son de contexto urbano y con estudios superiores.

En **E19**, el testigo narra las cosas sin aceptar la posibilidad de lo narrado como real:

(24) [...] el oficial Monjarás que trabajaba en la policía municipal de Saltillo / y que había trabajado en la policía ministerial / **me platicó** / e... una experiencia que tuvo precisamente cuando fue policía ministerial/ [...] y eso fue lo que... **lo que a mí me comentó** que le... que le sucedió [...] **yo creo que...** gran parte de lo que a ellos les... les sorprendía que estando acostumbrados a tratar con... con todo tipo de delincuentes ps' no pudieran levantarse de un sillón.

En la **E8** se muestra una actitud semejante:

(25) **En mi familia cuentan que...** e... a... hubo una vez e... en la familia de parte de mi a...- de mi abuelita un tío que ella tenía [...] en ese pueblo vivía una señora que decían que era una bruja o que practicaba la magia **pero en realidad las personas la conocían como la curandera** del lugar/ [...].

En la **E2** hay una apertura, no precisamente al concepto de brujería, sino a la integridad de la persona que narra y a la veracidad de sus dichos, sin embargo, no se hace ninguna afirmación tajante. Se emplea el razonamiento por autoridad (Ducrot 1981: 10-13), que exige reconocer que existe una afirmación de alguien en específico sobre una situación. Ese alguien no aparece como un enunciador, sino como un ser empírico, objeto de la realidad, a quien se atribuye esta propiedad de afirmar lo dicho.

(26) [...] claro nadie le creía pero... la mamá de él **me lo contó de... de su voz vedá de su boca / creo yo que no esté mintiendo/ pero sí... /** pues esa es la historia.

En la **E10**, hay una situación semejante a lo descrito en la **E12**; aunque el testigo toma distancia significativa ante lo que narra, hay una oscilación

entre la creencia y el escepticismo, como lo demuestra el uso de recursos discursivos de atenuación⁵³, particularmente la impersonalización y la reiteración, y por eso no se puede explicar aquello de lo que él ha sido testigo y lo que le han dicho los demás:

(27) [...] que tenía las dos piernas/ que- me... este **testimonio** de/ un día antes la habían visto caminar / **a mí me consta que** no tenía piernas [...] **que dicen que** cuando... las brujas vuelan... dejan las piernas **a mí no me consta**/ que las piernas no las tenía cuando la fui atender / [...] / y lo **extraño que la gente me ha dicho** que un día antes estaba caminando / [...] yo **no me puedo dar otra explicación** a eso / [...] **nomás me consta que** no tenía...piernas / que **me consta** / de lo demás / pero ahí **te pueden contar los vecinos**.

Desde la perspectiva posmoderna, la brujería se ha reconocido como una forma más de religiosidad, sobre todo la llamada *brujería wicca*⁵⁴, que se enlaza con temas de ecología, identidad, género y lucha contra los totalitarismos ideológicos, principalmente.

La Wicca es considerada por sus adeptos como “arte de la sabiduría”, y sus principios fundamentales fueron creados por Gerald Gardner entre 1939 y 1959 (Callejo, 2008: 262). Se ubica a sí misma en la línea del renacimiento neopagano, y suele llamársele también “Vieja Religión”, porque dice estar basada en prácticas religiosas de antepasados paganos –celtas, principalmente–, este arte basa sus conocimientos en elementos rituales de la naturaleza como hierbas, cristales, incienso y velas (Crowley, 1991: 13).

Conforme a Adams y Adams (2007: 6-7), cada brujo o bruja *wicca* construye libremente su propio sistema de creencias a partir de la espiritualidad de cada país, época y sociedad.

⁵³ Recursos discursivos que se explicitarán en el capítulo 4.

⁵⁴ La palabra *wicca* viene del inglés antiguo que refiere a quien trabaja con hechizos (Adams y Adams, 2007: 6. 151).

Además, existe un código ético denominado *wiccan rede* que establece no hacer daño a nadie, y la ley del retorno que advierte que todo aquello enviado por una bruja le es multiplicado por tres. Existe también un manual de hechizos y rituales llamado “Libro de las sombras”, que cada bruja debe copiar a mano a partir del texto de su iniciador, y al que debe agregar meditaciones, pensamientos y hechizos (Callejo, 2008: 265).

La brujería, como se entiende en esta investigación, no reivindica ninguna identidad ni rompe con la religión tradicional histórica, tampoco discute cuestiones de género.

Una aplicación de lo antes expuesto puede verse en el ejemplo de **E5**, donde se afirma:

(28) [...] hasta el último que ya caen/ cae la **mujer** o el **hombre**/ porque, ps’ son **hombres** a veces **también** [...].decía que una vez, este, apenas un **hombre** se andaba enseñando, un **muchacho**, se andaba enseñando. Se equivocó de palabras que van diciendo cuando ya van en el viento [...].

En la **E3**, también aparecen nombres de mujeres y hombres que practicaban estas artes:

(29) [...] **doña Gume** y **doña...** más que nada... **doña Mariana** / que era la mamá de Gume y don **Nacho... Martínez** el pinto el **papá** de Chon Martínez el **esposo** de **doña Cuca Ávila** / eso / los convocaban a esos animales / [...] este **señor Nacho Martínez** / tenía su parcela aquí en el puerto el indio / y allí hacía sus ritos en un... en una piedra grande la cubría alrededor de puras veladoras / y **hacia ritos allí** [...].

Hay que dejar claro que la racionalidad que explica los discursos no es una racionalidad posmoderna o débil, sino una racionalidad premoderna en la que es posible controlar lo real mediante el ritual y la palabra. Esta racionalidad premoderna reconoce que es imposible conocerlo todo, sin embargo, está abierta a la inclusión de esos nuevos saberes que pueden

obtenerse por la investigación científica, pero también por revelación, por iluminación, por sueños y por otros procesos diversos.

Con respecto a estas ideas en el siguiente fragmento de E7 se dice:

(30) [...] como las gentes estas, no sé **se sabían tanta cosa** de que este, hacían hasta lo imposible, yo no sé cosas, cosas increíbles como le nombran así/ [...] tenía un don con él, con el **péndulo**, o sea tenía un don con el péndulo/ te dominaba ya te digo tanto el **péndulo** este, para el agua, para las **perforaciones** [...] el movimiento que hacía que era lo que le anunciaba, **era como los telégrafos** aquellos que había del ferrocarril, digo ya los quitaron, pero eran nada más las dos hebras de alambre y el telegrafista, **ahí le mandaba el sonido** hasta la otra estación, estuviera donde estuviera, y era la comunicación que tenían, y **las gentes sin estudio eh, y eran telegrafistas**, ¿cómo dominaban eso? Si hay, hay veces que no nos entendemos ni hablando [...].

Lo premoderno suele caracterizarse por una cosmovisión en la que no se concibe la autonomía de la realidad, es decir, existen fuerzas superiores al ser humano –dioses, númenes, demonios–, que mueven los astros, provocan enfermedades, producen las lluvias, etc. Por lo tanto, no existe un concepto de “leyes de la naturaleza”. Se muestra una aplicación de ello, en los ejemplos siguientes.

En la E3 se relata una situación semejante.

(31) [...] se vino un **aguacerazo** pero fuerte... fuerte y salió la señora con una **vela de parafina** así están más o menos así están larguito **encendida** mira / en... medio del **aguacerazo sin cubrirse** con nada y **la vela no se le apagaba** / [...].

En E5 se menciona lo siguiente:

(32) [...] **un hombre se andaba enseñando**, un muchacho, se andaba enseñando. Se equivocó de palabras que **van diciendo cuando ya van en el viento**, y, y que dijo no, no dijo como debía de decir. **Se equivocó y se cayó** [...].

Y en **E20** se describen las siguientes cosas:

(33) [...] haz de cuenta que ella cuando empezó las curaciones me dicen van a pasar muchas cosas en tu casa / **vas a preparar la comida** y a l' hora de ir a comer / va 'star **en mal estado** / no se la vayan a comer / y así cosillas / haz de cuenta que compraba yo las tortillas en la mañana / a l' hora de calentarlas llenas de moho / preparaba sopa o lo que fuera / igual con espuma muy feo / y / pasaron muchas cosas / [...].

También el ser humano es entendido en una dependencia directa y completa de los dioses y los seres sobrenaturales, pues la libertad individual, la psicología y la historia no forman parte de los esquemas de comprensión de sí mismo ni del mundo.

Sobre la intervención puntual de la divinidad en la historia y en la vida cotidiana, aparece el caso del ritual de las “Doce Verdades”, con las que se busca atrapar a las brujas. Se considera que el ritual, impele a actuar al ser divino, lo que fortalece la vinculación entre mundo-hombre-divinidad. El *hacer caer* a las brujas, sólo es posible con un poder mayor de control sobre la realidad, un poder mayor que el que ellas tienen, como aparece en **E5**:

(34) [...] No, primero las **rezan**. Tienen un cordón. Él siempre usaba ese cordón aquí, cordón grandote, aquí en la cintura, aquí lo acostumbraba. Y cuando, se van **rezando**, decía él que se va echando un nudo, un nudo. Y luego se **rezan** al revés, y se viene echando un nudo al revés, al revés, al revés, y así. Y ya cuando van cayendo, que ya viene cayendo la bruja, se viene transformando en gato [...].

Y, en **E20** se menciona expresamente la acción simbólica de la divinidad a través de los *Cristos* empleados en el ritual. Es la deidad misma actuando en el mundo, cumpliendo el papel que, en el pensamiento Moderno, hace el médico, el terapeuta o el psiquiatra:

(35) [...] dejó a dos señoras cuidándome cada una con un **Cristo** y yo en medio/ [...].

Las culturas orales no occidentalizadas, consideradas como “tradicionales”, tienen en sus cosmovisiones seres sobrenaturales – brujas, fantasmas, hadas–, para explicar fenómenos “anómalos” como apariciones, avistamiento de luces y otros fenómenos. Esos seres nunca son elementos secundarios en sus culturas, sino que son parte esencial de ellas. Mientras que la cultura “oficial” se limita a negarlos (Harpur, 2007: 45).

Así, en **E6** se afirma la existencia de brujas o brujos, aunque se emplea el eufemismo del demostrativo “eso” para no mencionarlo:

(36) [...] entonces **sí había personas digo yo creo que había personas que sabían hacer/ hacer eso** y andar pos nomás en la maldad le digo por fin ese rancho yo creo quedó salado [...] La Chancaca/ y pos como en antes en ese tiempo había muchos árboles y había bastante gente / no y ya después nomás se empezaron a peliar y a peliarse entre los mismos este y se quedó el rancho con tres personas [...].

Y, en **E5** se confirma que los rituales y conjuros eran conocidos por la mayoría de las personas, lo que lleva a pensar que este tipo de creencias se extendieron amplia y profusamente en la región:

(37) [...] también lo agarró con las Doce Verdades/ **que más antes ps’ la mayoría de la gente se sabía las Doce Verdades/** [...].

En cuanto al acto de comunicación, la forma en que se han obtenido las entrevistas, tampoco se identifica con una tendencia comunicativa propia de lo posmoderno –racionalidad comunicativa, dice Habermas⁵⁵ (1984)–. Por el

⁵⁵ La teoría de la acción comunicativa es el principio de una teoría de la sociedad que se esfuerza por dar razón de los cánones críticos de que hace uso. Supone el cambio de los ritos y lo sagrado a la potencia del signo lingüístico, con la fuerza racional de las verdades sometidas a crítica. La acción comunicativa orientada a un acuerdo se vuelve más efectiva tanto en la reproducción cultural como en la interacción social o en la formación de la personalidad (Habermas, 1984: 9).

contrario, los sujetos se muestran suspicaces, reservados, y no relatan todo lo que saben. Y es que no parece haber un interés en someter a la crítica lo relatado, sino más bien, evitar el prejuicio social por creer en la brujería. Para ello, acuden a recursos atenuadores que evaden su responsabilidad en lo que dicen; se colocan aquí en negrillas:

(38) [...] entonces **a mí me contó una señora**/ que ahorita no recuerdo el nombre/ [...]. E2

(39) [...] También mi abuelito **dice que vio** / allá en un rancho había agarrado uno también/ [...]. E5

(40) [...] eran... eran pájaros como... los zopilotes/ **así decían**/ que eran lechuzas/ yo no sé qué serían/ que eran lechuzas no sé/ pero eran unos pájaros enormes como los zopilotes [...]. E6

(41) [...] **y cuentan que** cuando el señor llegó... al pueb.../ este... llegó otra vez al Real de Catorce/[...]. E8

(42) [...] **me ha dicho que** un día estaba caminando/ o sea no le cortaron las piernas/ yo no le encuentro explicación a eso/[...]. E10

(43) [...] y cuando yo hice eso / fue cuando esta señora María me platicó / que... era ella / la que... la... doña Tere/ la que hacía esas cosas / **y después me dijeron que** porque andaba atrás de mi esposo / pero que no le había salido el... / la brujería/[...]. E21

Finalmente, hay que señalar por qué los relatos de esta investigación podrían ser transmodernos.

Desde la dinámica de centro y periferia, el noreste de México, donde se ubica Coahuila, formaría parte de la periferia en contraste con el centro, representado aquí por la capital del país, que históricamente ha sido el foco principal de desarrollo económico en México.

Por ejemplo, en **E6** se menciona un velorio que acontece en los velatorios del DIF⁵⁶, que ofrecen servicios funerarios a bajo costo, particularmente a personas de escasos recursos económicos:

(44) [...] ese día que estaba tendido mi hermano dicen que de las **capías**/ ya ve ahí están **las capías del DIF**/ y lo velaron y dicen que voló / un animal **del techo de las capías** voló hacia l'otra a l'otra este/ cuadra [...].

Ahora bien, en el contexto regional, el ámbito rural del sureste de Coahuila estaría localizado en la periferia, siendo el centro el contexto urbano-industrial de la zona conurbada de la capital, que reúne mayor poder económico, escuelas y personas. El área rural es periferia no sólo geográfica, sino también cultural y simbólica. Sin embargo, dada la dinámica transmoderna, esta percepción nace desde el centro mismo, pues el área rural posee su propia configuración simbólica y cultural. Estos discursos formarían parte del contexto cultural de la *periferia*, pues no corresponden con los elementos dominantes del contexto cultural del *centro*, que suelen identificarse con la llamada alta cultura, la cual va de la mano del modelo capitalista (Valverde, 2011: 80. 83-84). Sobre esta condición periférica aparecen referencias directas a ejidos:

(45) [...] este señor Nacho Martínez / tenía su **parcela** aquí en el **puerto El Indio** / y allí hacía sus ritos [...]. **E5**

(46) [...] ese **rancho** yo creo quedó salado [...] **La Chancaca**/ [...] y se quedó el **rancho** con tres personas [...]. **E6**

(47) [...] en... **La Biznaga** / a... al sur de.../ en Arteaga/ [...] sí sí **en la sierra** este... al sur de Coahuila/ [...]. **E19**

⁵⁶ El Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia es un organismo del gobierno que se encarga de conducir políticas públicas en materia de asistencia social que promueven la integración de la familia. También, promueve acciones encaminadas para mejorar la situación vulnerable de niños, adolescentes, adultos mayores y personas con discapacidad (Tomado de: <http://sn.dif.gob.mx/>).

Como se observa en los ejemplos anteriores, los topónimos indicados en negrillas corresponden a espacios claramente no urbanos, ubicados en la periferia del espacio coahuilense.

Igualmente, en los ejemplos de **E6**, **E7** y **E15**, hay referencias claras a las prácticas campesinas que se desarrollan en estos lugares:

(48) [...] andaba **ensiando los burros** porque iba traía a comprar **leches**/ compraba lo suficiente y llevaba hasta **cuatro cinco ollas de esas ollas que había lecheras** antes/ [...] y que cree que el **ensillando los burros** y que cree que los animales brincaban allí como / haga de cuenta que eran unos coconos / [...]. **E6**

(49) [...] sabía exactamente **qué día iba a empezar a llover** en la temporada de verano **pa'las siembras**/ que decía alístense/ porque **vamos a ir a sembrar** una semana antes para que ya **el agua agarre la besana**/ o sea la **semilla enterrada** [...]. **E7**

(50) Platican este... / de un **regador** / y... esta persona / pues la señora siempre lo traía / e... a como ella quería / y que en la casa / bueno el jacal / tenía la señora una canasta colgada / 'onde el señor no pudiera alcanzarla / entonces al señor lo traía clavado de una... pierna con la... / con la corva 'sea un alfiler aquí / y andaba... 'pos en muletas el señor andaba **regando** / donde andaba **regando** trabajando se le aparecía un coconote / [...]. **E15**

Además, se muestra el uso de la brujería como práctica alternativa a la medicina moderna y científica. Así, en **E6**, aparece lo siguiente:

(51) [...] y que no me va a creer que la viejita / le puso un mal / le puso un mal yo supe porque aquí esta señora de aquí que es **dotora** [...] y que **es dotora y que cura** este fijese que vino la señora **a que la curara** [...] dijo esta señora que le digo que era la **dotora** dicen que es **dotora**/ yo nunca la he tratado como **dotora** vedá/ pero casi mucha gente venía a que la **curara** y / y ella le dijo **yo te curo yo te curo**/ [...].

El investigador se encuentra en una posición donde ha de abordar ambos sistemas. Para ello, se vuelve al concepto de *habitus*. Dado que

el contexto social, o la realidad social, se estructura por el *habitus* de las personas que viven en ese contexto urbano o rural, debemos reconocer que el investigador está ubicado en una perspectiva entre ambos contextos.

En la convergencia de los dos contextos, el investigador es capaz de reconocer dónde se gesta ese *habitus*, que, al mismo tiempo, está generando el “espacio” para la enunciación de los discursos. A partir de tal reconocimiento, han de considerarse las condiciones de producción (CP), de circulación (CC) y de recepción (CR) de los discursos de esta investigación. Así se muestra en la Figura 1.5:

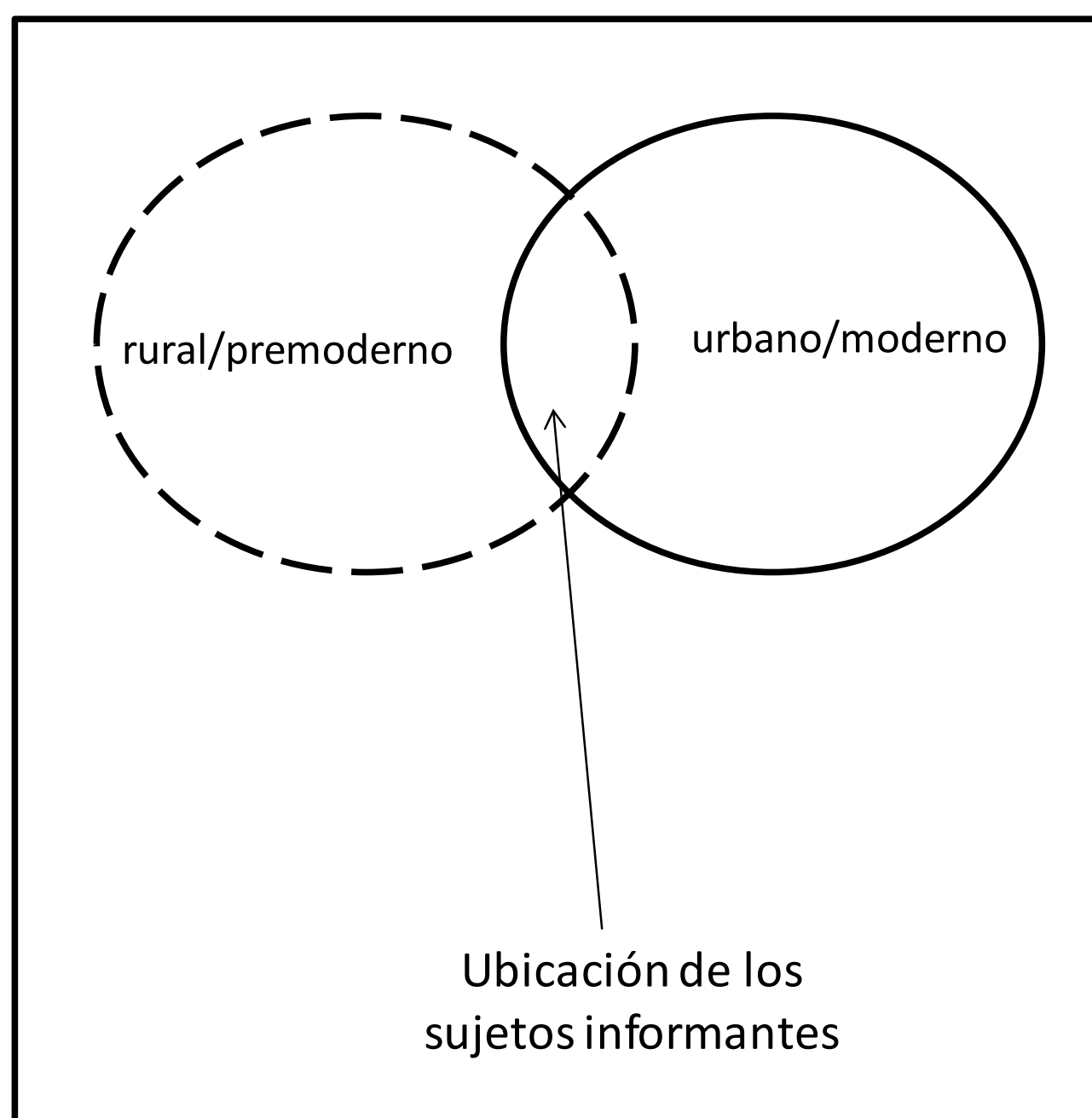


Figura 1.5: Posición del Investigador y aparición del nuevo *habitus*.
Fuente: Elaboración propia.

En la Figura 1.5, se representan los dos *habitus* descritos previamente: el rural, de características premodernas, y el urbano, de carácter moderno. Estos dos contextos se tocan, se traspasan mutuamente, influyéndose culturalmente de alguna forma y compartiendo elementos que serán

más o menos comunes y coincidentes (como se explicará al abordar el tema de frontera semiótica).

En ese punto de convergencia están los sujetos informantes que, como se ejemplificó anteriormente, emplean elementos que pertenecen a uno u otro *habitus*, y que estructuran y condicionan su funcionamiento en cada relato.

El investigador comparte elementos del contexto urbano/moderno y del contexto rural/premoderno, y añade elementos del contexto académico que estructuran y organizan los elementos culturales y semióticos de ambos contextos, desde una perspectiva que busca describir, caracterizar y plantear explicaciones plausibles de su funcionamiento en aras de un acercamiento objetivo y científico.

1.3 Conclusiones parciales

Los discursos sobre brujería muestran fuertemente rasgos premodernos, como son: el pensamiento mitológico que les sustenta, la creencia en seres sobrenaturales y la consideración de la brujería como real; también poseen algunos rasgos transmodernos, como son su origen en la periferia, no solo geográfica sino social; la consideración de ciertas prácticas mágicas como funcionales, alternativas a prácticas modernas científicamente aceptadas. Además, la convivencia sin conflicto de elementos tecnológicos modernos con elementos tradicionales. En estos relatos hay, además, rasgos de Modernidad principalmente en los informantes de nivel socioeconómico y educativo alto, que toman distancia ante los elementos mágicos y mitológicos de la brujería.

Sin embargo no muestran evidencia de tratar temas posmodernos como la identidad o el género, y tampoco parecen tener una intencionalidad de conciencia emergente o alternativa. Lo que sí puede reconocerse en

ellos es una fuerte tendencia epocal a la interpretación de la verdad a la luz del arte y la retórica y a presentar la realidad como fábula, para dar a los sujetos una oportunidad de sentirse libres. Esta condición posmoderna está en la base de la tolerancia, e incluso, conveniencia, de la generación de dos mundos culturales en los sujetos.

Las entrevistas evidencian un origen multicultural al mostrar elementos mesoamericanos, cristianos y modernos en ellos. Además, hay evidencia de interculturalidad al presentar una mezcla e integración de elementos culturales diversos en ellos.

Es importante insistir en que la brujería es un fenómeno cultural condenado y perseguido por el pensamiento hegemónico occidental judeocristiano. Esta condición de impide reconocer en la relación entre las culturas en donde se produce, por ejemplo el cristianismo europeo y las costumbres indígenas americanas, un diálogo transcultural, simétrico y de mutuo enriquecimiento.

CAPÍTULO II.

La tradición oral sobre brujería

En este capítulo se discute la caracterización de la oralidad y la tradición a partir de la concretización de la materialidad *comunicativo-pragmática* (Haidar, 2006: 84), dado que se analizan las interacciones comunicativas orales y sus prácticas, para hacer una caracterización del tipo discursivo del *corpus* de esta investigación, distinguiéndose entre el mito, la leyenda y el cuento tradicional.

Además, en este capítulo se hace un análisis sobre cómo se da el proceso ficcional en los discursos, y al mismo tiempo se busca una definición operativa de ficción. También se aborda, dentro del nivel retórico del discurso, una caracterización del *ornatus* empleado en los discursos. Este análisis y caracterización responden a una forma de concretización de la materialidad semiótico-discursiva *estético-retórica*, en donde lo estético no se refiere sólo a la producción de la forma bella, sino a cualquier forma, y la retórica se considera una dimensión fundamental del sentido de cualquier producción semiótico-discursiva, integrada especialmente en todas las semiosis verbales y no-verbales de lo cotidiano (Haidar, 2006: 89-90).

Finalmente, a partir de la consideración de la materialidad semiótico-discursiva *lógico-filosófica*, que aborda el análisis de la argumentación en las producciones discursivo-semióticas, integrando la lógica informal, la natural, la cotidiana, la emocional, entre otras (Haidar, 2006: 90), se hace una revisión de los procesos de argumentación emocional, visceral y kisceral empleados y se elabora una descripción de las funciones semiótico-discursivas de estos, así nos aproximamos a un análisis de la función de los recursos de atenuación discursiva utilizada por los hablantes.

En la Diagrama 3, se presenta el flujo de discusión y análisis de este capítulo 2.

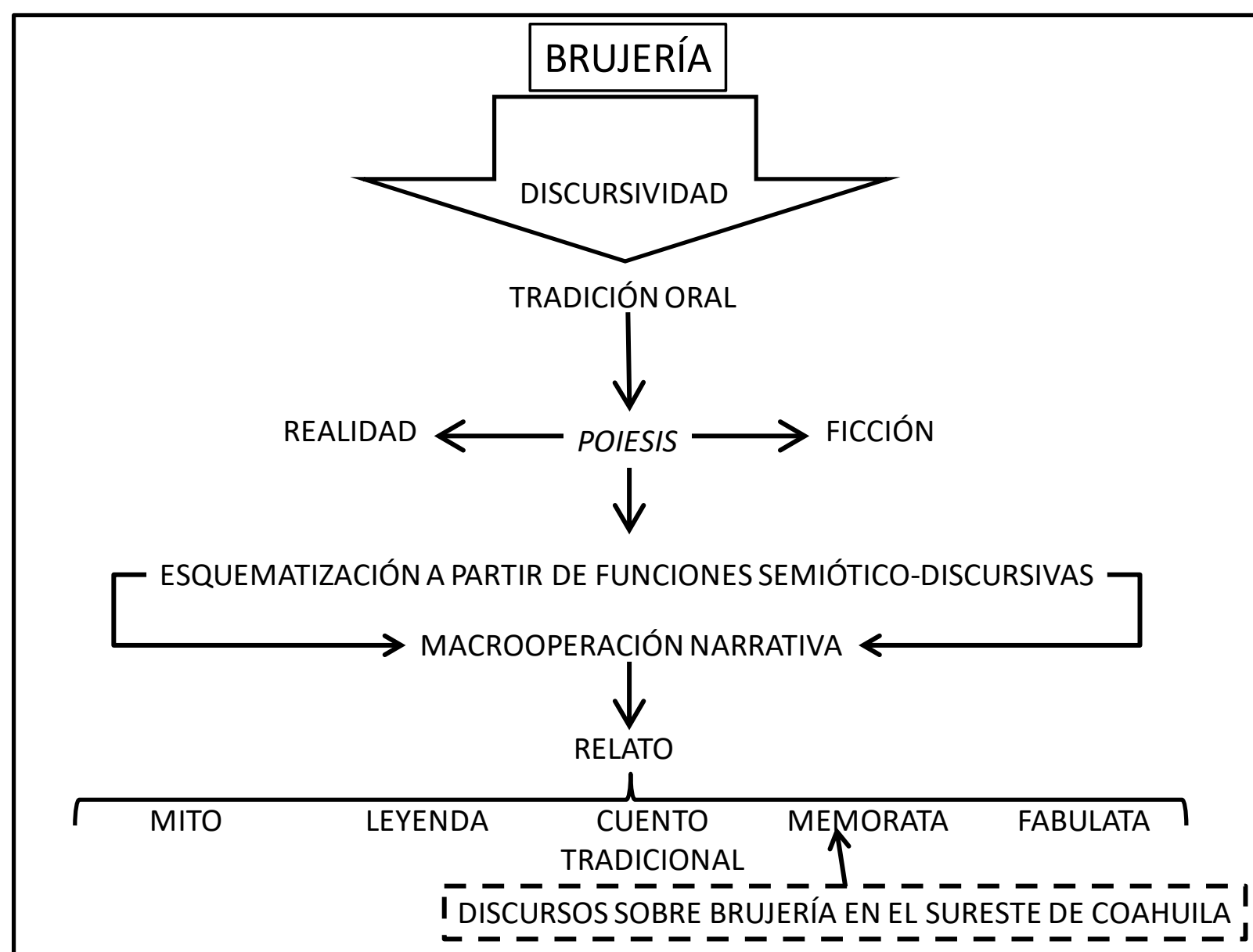


Diagrama 3. Modelo operativo del capítulo II. Fuente: Elaboración propia.

El Diagrama 3 expone que el fenómeno de la brujería se nutre de las diferentes mitologías del mundo y de los símbolos que las integran. Este fenómeno se explica y transmite discursivamente en la tradición oral, que se plasma en la macro y en la superestructura (van Dijk, 2012), donde el relato y la narración asumen sus mejores tipos: mito, leyenda, cuento, *memorata* y *fabulata*. Los discursos se ubicarán en el tipo discursivo *memorata*.

2.1. Oralidad y tradición

La categoría oralidad se refiere a la comunicación hablada. Walter Ong propone distinguir la oralidad primaria de la secundaria; una es la que se produce en la presencia física de los hablantes y la otra la que aparece en los medios de comunicación (Ong, 2006: 25). Se trata de los gestos acústicos y corporales de los sujetos hablantes y oyentes

que acompañan, relevan o sustituyen la emisión de oraciones. Además, conforme a Vilar (2001: 97), se pueden incluir en el tema de la oralidad, primaria o secundaria, las disposiciones del escenario donde los actos de habla se llevan a cabo, lo cual se establece culturalmente, es decir, estará codificado con mayor o menor fuerza y más o menos conscientemente.

En todo caso, se asiste a la articulación entre los elementos que provienen de distintas formas de comunicación y el canal de la comunicación. Esta articulación, en la oralidad primaria es el espacio habitado siempre en tiempo presente por cuerpos humanos y otros objetos; y en la oralidad secundaria es la (re)presentación de dicho espacio en un juego entre los tiempos, presente y pasado que pueden proyectarse hacia el futuro (Vilar, 2001: 97-98).

Por eso, en este apartado se presenta un análisis de cómo la oralidad a través de sus formas y mecanismos se constituye en tradición y en la forma básica del lenguaje (Ong, 2006: 15).

Por su parte, el concepto de tradición nace del griego παράδοσις, cuyo significado implica la idea de lo que está en el origen de un legado y lo sostiene (Pabón, 2007: 450). Ese legado se concreta en un proceso que implica dos acciones que se dan de manera simultánea, que son recibir, παραλαμβάνω y transmitir, παραδίδωμι.

Ambos verbos llevan la misma preposición παρά, que se traduce con un sentido de origen y causa, o también con la idea de duración y de algo que se añade. El verbo λαμβάνω, habitualmente se traduce como aprehender por los sentidos: acoger, comprender o llevar consigo (Pabón, 2007: 364); y la expresión adquiere con la preposición παρά el sentido de recibir, heredar, encontrar a su llegada y oír hablar (Pabón, 2007: 452).

El verbo δίδωμι se traduce como dar, ofrecer, confiar, conceder o dar cuenta; explica Pabón (2007: 149). Unido a la preposición παρά adquiere el matiz de entregar, permitir o transmitir algo mediante la palabra (Pabón, 2007: 450).

El concepto griego de tradición remite al latín *trado* o *transdo*, verbo compuesto por *trans*, que significa más allá, de la otra parte, del otro lado o a través de; y *do*, que significa dar (Pimentel, 2002: 798). El sustantivo *traditio* recoge en latín todos los significados del verbo *trado*: entregar, remitir, transmitir; transmisión, enseñanza; relación, relato o doctrina, conservando la referencia a lo oral (Pimentel, 2002: 798).

Tácito usa *traditor* con el valor de “traidor”, siendo su valor dominante el de transmisor de algo, el que hace entrega de algo, incluso se usa con el significado de maestro. Luego, Agustín de Hipona empleó *traditio* con el significado de traición, a partir del concepto de entregar o abandonar, que es uno de los significados de *trado*. El latín prefiere para este uso el verbo *prodo* y el sustantivo *proditio*, pero la realidad es que ambos verbos son intercambiables en buena parte de su significado (Arnal, 1998).

Esta definición etimológica de tradición se emparenta con el concepto de cultura que hace Abbagnano (2007: 258): “conjunto de modos de vida creados, aprendidos y transmitidos de una generación a otra, entre los miembros de una sociedad particular”.

Así, de forma muy genérica, tradición y cultura aparecerían como semejantes. Y el ejercicio de oralidad parece cumplir un papel sumamente destacado en la construcción de ambas categorías.

2.1.1. La tradición oral

La dinámica de la tradición oral se inscribe en el origen mismo del ser humano. A diferencia de la cultura occidental contemporánea,

donde la palabra escrita guarda una relevancia especial y fundamental, las culturas antiguas fundaron su identidad en la palabra oral.

En opinión de Ong (2006: 43-62), hay nueve clases de pensamiento de condición oral, que no son excluyentes entre sí. De entre estas nueve clases de pensamiento, hay que señalar con peculiar atención cuatro de ellas, que integran rasgos de las culturas: 1) conservadoras y tradicionalistas; 2) cerca del mundo humano vital; 3) empáticas y participantes antes que objetivamente apartadas y 4) homeostáticas, porque corresponden a características de los discursos.

1. *Culturas orales conservadoras y tradicionalistas*: estas culturas repiten insistentemente lo que han aprendido a través de los siglos. Si bien, esta característica reprime la investigación intelectual, asegura la conservación de los conocimientos adquiridos con dificultad y permite su transmisión a las generaciones venideras (Ong, 2006: 47).

En el caso del *corpus*, esta característica está presente cuando los informantes señalan que lo que ellos están relatando se los contaron también a ellos, e incluso hacen referencia a que son historias y hechos conocidos anteriormente por más personas, y funcionan como información y conocimientos importantes (E2, E5, E6, E7, E8, E9⁵⁷, E10, E12, E14, E15 y E16⁵⁸).

2. *Culturas orales cerca del mundo humano vital*: es la forma en que ciertas sociedades conceptualizan y refieren los conocimientos, que vinculan a las experiencias inmediatas de los sujetos que integran esa sociedad. Así, se apela más a la experiencia vital que al concepto abstracto (Ong, 2006: 48-49).

En el caso de estos discursos, este rasgo se nota de manera peculiar en E5, E6, E7, E10 y E12, pues los informantes remiten a experiencias concretas y a conocimientos que están en relación directa con sus situaciones vitales.

⁵⁷ Entrevista #9: Sujeto del sexo femenino; edad 61 años; estado civil casada; lugar de origen: municipio de Saltillo; colonia donde reside: Centro; Contexto: urbano; nivel de escolaridad: secundaria; nivel socioeconómico Medio/C+. Se puede escuchar íntegra aquí: https://www.podomatic.com/podcasts/gabrielverduzco/episodes/2022-04-06T09_48_47-07_00

⁵⁸ Entrevista #16: Sujeto del sexo masculino; edad 25 años; estado civil soltero; lugar de origen: municipio de Frontera, Coahuila; colonia donde reside: Saucillo de Enmedio, municipio de Ramos Arizpe; Contexto: urbano; nivel de escolaridad: Licenciatura; nivel socioeconómico Medio/C+. Se puede escuchar íntegra aquí: https://www.podomatic.com/podcasts/gabrielverduzco/episodes/2022-04-06T10_05_15-07_00

3. *Culturas orales empáticas y participantes antes que objetivamente apartadas*: la sabiduría y el conocimiento están íntimamente unidos con la identificación comunitaria. Así, lo relatado involucra de modo personal a quien participa del relato (Ong, 2006: 51-52).

La característica descrita anteriormente aparece especialmente en **E1**⁵⁹, **E2**, **E3**, **E4**, **E5**, **E6**, **E10**, **E12**, **E16**, **E19**, **E20** y **E21**, pues los sujetos entrevistados refieren nombres y lugares conocidos por la gente del lugar donde viven, o actividades comunes en su comunidad. Además de que mencionan situaciones donde ellos se perciben involucrados en lo que se está relatando.

4. *Culturas orales homeostáticas*: las palabras sólo adquieren significado en la medida en que están acompañadas de gestos, modulaciones y expresiones faciales determinadas por el momento y el suceso narrado. Es un proceso que, al mismo tiempo, se traduce en un continuo presente para esa sociedad. De esta forma, los significados arcaicos pueden conservarse y transmitirse a las nuevas generaciones (Ong, 2006: 52-54).

Finalmente, este rasgo de las culturas orales se muestra de forma elocuente en los relatos cuando se hace referencia a rituales, como en **E5**, **E6**, **E7**, **E12**, **E20** y **E21**, dado que el ritual exige la narración y una serie de acciones y gestos que lo acompañan. Sin embargo, en todo el *corpus* se pueden apreciar las modulaciones de voz y, aunque no se tiene el soporte visual de las entrevistas, se descubren elementos de gestualidad y expresiones corporales en los discursos.

De esta forma, se puede afirmar que en este trabajo se presentan las cuatro características de las culturas orales, descritas por Ong, que se ubican en el ámbito de la tradición oral del sureste de Coahuila. Además de las características ya señaladas, Iturrioz y Ramírez señalan que para la comprensión del lenguaje oral es muy importante:

⁵⁹ Entrevista #1: Sujeto del sexo masculino; edad 15 años; estado civil soltero; lugar de origen: municipio de Saltillo; colonia donde reside: Ejido Hediondata del Lobo; Contexto: rural; nivel de escolaridad: secundaria; nivel socioeconómico Bajo/C. Se puede escuchar íntegra aquí: https://www.podomatic.com/podcasts/gabrielverduzco/episodes/2022-04-05T12_35_40-07_00

[...] lo que se refiere al plano de la articulación del contenido, es decir, a las diferencias entre la lengua oral informal, espontánea, cotidiana y privada, y la lengua formal, elaborada, pública y planeada [...] (Iturrioz y Ramírez, 2007: 41).

La primera forma está ligada a experiencias personales inmediatas, y es propia de la comunicación directa entre personas cercanas y que comparten un mismo tipo de vida, dada una relación de cercanía con respecto a la edad, posición y/o grupo social; es la lengua de la proximidad, de la familiaridad, de la intimidad, de la amistad, de la vida cotidiana, de la informalidad y la espontaneidad, del trabajo y del día (Iturrioz y Ramírez, 2007: 42).

La segunda es la lengua formal, elaborada, planeada, propia de la comunicación impersonal, pública, social; la lengua del ejercicio de la autoridad, de los mitos y de la enseñanza heredada del pasado ancestral; es la lengua de la comunicación mediada, a distancia; de la lejanía espacio-temporal, social, temática, desligada del presente, asociada a los ritos, la fiesta y la noche, noche de los tiempos y vuelta al origen (Iturrioz y Ramírez, 2007: 42).

Este segundo tipo de lengua es parte de la memoria cultural, se aprende de una manera diferente a la lengua oral cotidiana, con más esfuerzo y de manera más consciente. Es el lenguaje de la tradición.

Estas formas, que en su base tienen la comunicación por el habla, ya sea a modo de tradición o a partir del ejercicio cotidiano de hablar y narrar algo, componen la oralidad. En opinión de Monsonyi (1990):

[...] la oralidad viene siendo el conjunto de usos culturalmente relevantes del lenguaje hablado, en tanto que diferente u opuesto al lenguaje escrito, gestual, corporal o representado en imágenes u otras percepciones, además de relacionarlo con valores, actitudes y conductas que sólo se dan ante manifestaciones del lenguaje articulado y de viva

voz, con exclusión parcial o total de cualquier otro sucedáneo que pretenda complementarlo o reemplazarlo [...] (Monsonyi, 1990: 6).

Dado que lo oral se estructura con base en la función que se le pretende dar, es importante revisar los tipos discursivos en que se concreta la tradición oral.

2.2. La realidad, la ficción y la *poiesis*

Como se indicó en el capítulo 1 de esta investigación, el pensamiento de la Modernidad plantea que eso que se denomina *realidad* está ahí, como algo pasivo, que puede ser aprehendido y descrito sin mayor problema, con objetividad. La Posmodernidad, de la mano de los filósofos del lenguaje, señaló que aquello que se considera como *real* quizá no existe, sino que la *realidad* se muestra diferente para cada sujeto, al grado de que aquello que desconoce el sujeto no existe.

Es en la dinámica de lo real donde se inserta la discusión de este apartado. En los sujetos productores la realidad y la ficción se amalgaman de tal forma que difícilmente pueden distinguirse los elementos de uno u otro campo, lo que queda evidenciado en sus relatos.

En el origen del discurso, el autor del mismo teje una red de sentidos a partir de las connotaciones de las palabras empleadas, énfasis, silencios y demás recursos que sirven de anclas o marcas del sentido, de tal forma que todos los destinatarios potenciales las adviertan y capten el sentido que ha querido dar el sujeto productor del discurso.

Todo discurso se hace desde la cosmovisión concreta del sujeto que lo produce, de la que participan sus contemporáneos. Desde ahí, el sujeto da sentido al discurso que emite. Ese discurso tiene para él un sentido, el sentido de la narración en sí, del cual participa la mayor parte de los receptores del discurso, pero siempre hay un “algo” propio

del destinador. De ahí que el discurso oral no sea fijo, puesto que se le encuentran añadidos, omisiones, reinterpretaciones, etcétera. Como señala Lotman (1996: 54), “no sólo transmite la información depositada en él desde afuera, sino que también transforma mensajes y produce nuevos mensajes”.

Sin embargo, resulta pertinente recordar que el discurso, en cuanto texto, debe estar codificado, como mínimo, dos veces, y no se considera ya su naturaleza unitaria, o la unidad indivisible de sus funciones en cierto contexto cultural (Lotman, 1996: 78).

Así, de acuerdo con Lotman (1996):

[...]La vacilación en el campo “homogeneidad semiótica-heterogeneidad semiótica” constituye uno de los factores formadores de la evolución histórico-literaria. De los otros factores importantes de esta última debemos subrayar la tensión entre la tendencia a la integración –la conversión del contexto en texto [...]– y la tendencia a la desintegración –la conversión del texto en contexto [...]. En este proceso las posiciones del lector y del autor pueden no coincidir: allí donde el autor ve un texto único que posee unidad interna, el lector puede ver una serie de elementos diversos, y viceversa [...] (Lotman, 1996: 79-80).

Es por eso que se cuenta con el destinatario, en cuanto éste es el que recibe el discurso y, al decodificarlo, crea un sentido para ese discurso, distinto del que el destinador intentó dar, sobre todo en la medida en que la distancia temporal, geográfica o cultural sea mayor (Duarte, 1996: 111).

El destinador realiza la *poiesis* en el momento de generar el discurso, ya que éste nunca se da en “estado puro”, sino que el contexto y la propia historia del destinador introducen en él cambios y giros, sutiles o drásticos. Pero también el destinatario realiza la *poiesis* desde sus categorías culturales y simbólicas, del mismo modo que lo hace el destinador.

La palabra *poiesis* se toma aquí del verbo griego ποιέω, que significa, en su forma más elemental, “hacer” o “construir”. Dependiendo de su contexto, puede enriquecer su significado con la idea de “dar a luz”, “juzgar”, “inventar, crear o componer”, e incluso “poner un pensamiento en el alma” (Pabón, 2007: 486).

Por su parte, el sustantivo ποίησις, en dependencia con el verbo, se traduce como “acción”, “creación”, “adopción” y, por extensión, “poesía”, “poema” y “composición” (Pabón, 2007: 487). Así pues, de forma genérica, este sustantivo refiere a “hacer”, pero no hacer cualquier cosa, sino hacer con implicación de un rasgo de novedad, de ahí su vinculación con crear.

Platón (1988), en boca de Sócrates, explica en el *Symposion* (205, b-c):

[...] [b] Ὡςπερ τόδε. οἴσθ' ὅτι ποίησις ἐστὶ τι πολὺ· ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὁττωῶν αἰτία πᾶσά ἐστι [c] ποίησις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί [...].

[...] Tú sabes que la idea de «creación» (poiēsis) es algo múltiple, pues en realidad toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación, de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices de éstas son todos creadores (poiētaí) [...] (Platón, 1988: 252).

De esta forma, Platón entiende por *poiesis* una forma de conocimiento que incluye todo proceso creativo y lúdico. Y a este concepto, Dussel (1984) agrega que:

[...] es la actividad productiva, fabricativa, que se dirige al trabajo de la naturaleza, como producción de los hombres libres [...] que puede ser efectuada por alguien no especializado [...]. La racionalidad *poiética* conduce la actividad productiva [...] según un *lógos* propio que no es ciencia ni prudencia política, [...] ni se ocupa de aquello que

es necesario, ni de lo que se decide ética o coyunturalmente [...]. La racionalidad *poiética* [...] se diferencia de la actividad no especializada en que tiene experiencia [...] y se diferencia del puro empirismo en que tiene racionalidad propia [...], que puede elevar lo que se produce hacia la universalidad de una alternativa en la que todos los casos son semejantes, pero no idénticos [...] (Dussel, 1984: 39-40).

Así pues, en el ámbito del discurso, el destinador “realiza” *poiesis* en el momento de enunciar, pues está creando o construyendo algo nuevo mediante el lenguaje o está poniendo pensamientos en el alma del destinatario.

Entonces, se da un acto de *poiesis* en el momento de narrar o relatar una historia que antes se ha recibido o que ha sido relatada con anterioridad, ya que el contexto y la propia historia del destinador, introducen elementos nuevos de sentido desde sus categorías culturales y simbólicas *concretas*, convirtiéndose, el destinador, en el último autor del discurso.

De acuerdo con Martínez (2001: 30-31), el paso del tiempo arrebató al texto su contexto real y práctico, que deja un espacio al destinador y/o destinatario, espacio que ha de llenarse con un proceso de imaginación que requiere un cierto saber sobre las circunstancias generales del discurso y el contexto histórico y natural. Así, se busca construir una verdad⁶⁰, o al menos acercarse a lo verosímil o a lo “real” desde el discurso *ficticio* –en el sentido de lo empíricamente imposible–.

Y es que toda decodificación e interpretación es una comprensión de un destinador y/o destinatario que capta lo expresado en un discurso determinado y lo traslada a otra manera de pensar, de expresar y de sentir según el contexto en que vive. No hay que olvidar que la tarea de quien

⁶⁰ El concepto de verdad es problemático y complejo. En la historia de la filosofía se han acuñado hasta cinco conceptos fundamentales distintos, que no se excluyen entre sí. En este caso, se considera a la *verdad* como relación de correspondencia entre lo que se dice y la cosa dicha, es decir, poniendo el acento en el discurso y no en el objeto (Abbagnano, 2007: 1123).

hace *poiesis* –es decir, el *poeta*–, es describir no lo que ha acontecido, sino lo que podría haber ocurrido, lo posible, lo probable o necesario, como señala Aristóteles (2012: 14).

Así pues, lo que ocurre en la vida se traduce al imaginario simbólico de los sujetos, y por ello no serán los mismos sucesos los que son narrados por el símbolo, pues éste siempre traspone y se activa a partir de la cultura en que está inserto. Los discursos, como dispositivos de la memoria de la cultura, son la condensación histórica de una verdad, paradigmas a los que debe someterse todo aquello que busque un significado, son el paradigma que se hace vida (Colombres, 1998: 17).

Ahora bien, las historias que nosotros presenciamos, o aquellas que conocemos por testigos, no transcurren de manera unitaria, son contradictorias y confusas; tan sólo cuando han producido ya resultados, se les puede ordenar de algún modo; incluso en estas historias suele preguntarse si los resultados no nos llevaron a ordenar de manera demasiado sencilla los acontecimientos –como un intermedio entre la *memorata* y la *fabulata*–. Es tan difícil escribir “la” historia, que la mayoría se ve obligado a hacer concesiones con la técnica de la ficción (Auerbach, 2011: 25-26).

2.3. El proceso de ficcionalidad

Una de las virtudes de la función poética del lenguaje –en el sentido ya referido de la *poiesis*– (Jakobson, 1975: 358), es su capacidad de construir discursos imaginarios, donde lo imaginario es una reconstrucción de *la verdad*, con una mezcla de verosimilitud y fantasía⁶¹. Es a esta reconstrucción discursiva a la que se le considera *ficción*.

⁶¹ *Fantasía*, entendida como la ausencia de reglas en el ordenamiento de las imágenes sensibles contenidas en el intelecto, a diferencia de la imaginación, que sigue las reglas de lógica y de verosimilitud (Abbagnano, 2007: 522-523).

La ficción muestra cómo el ser humano genera representaciones a partir de las experiencias de vida, exige la realidad como antecedente. La ficción presupone un conocimiento de la naturaleza y la función de la representación o de la presencia *ficticia* del objeto, y también una voluntad, consciente de aceptar el juego de la representación.

La presencia *ficticia* es recuperable a voluntad, dado que hay una costumbre viva de hábitos interpretativos de este tipo. Pero siempre hay un objeto real de por medio, y una percepción básica del mismo. Por eso, el acto de ficcionalización es doble: se proyecta un ser –*el objeto ficticio*– en el mundo real y, a la vez, se lo suspende en la irrealidad, lo que no implica que sea falso o inauténtico (Martínez, 2001:193-195).

Para precisar mejor la naturaleza del objeto ficticio, habría que compararlo con el objeto real ausente cuya presencia imaginaria es evocada mediante una representación de cualquier tipo (narración, imagen, recuerdo). Tanto la imagen sensible como el objeto ficticio son instantes del acto epistemológico. Ambos están precedidos por la percepción de cosas vividas como reales y hay conciencia de que la presencia del objeto ficticio es ilusoria: está ahí y al mismo tiempo no lo está. Por eso, de acuerdo con Martínez (2001):

[...] Al mimetizarse como ente trascendente, al que ipso facto declara inexistente, la conciencia de la ficción expone el operar de nuestra imaginación, revela su creatividad fingidora y su potencialidad ilusoria, pero también, por contraste, la sujeción de la experiencia a continuos ónticos que no dependen de ella sola, que tienen determinaciones y ley, y que siguen un orden trascendente [...] (Martínez, 2001: 197).

Por eso es que hay que considerar la ficción en el marco de la semiótica de la cultura, debido a que ésta constituye una propiedad de las acciones, no sólo de las verbales, tales como el mentir, el fantasear

y el escribir ficciones, sino también de las acciones no-verbales como el juego o la simulación.

El discurso ficcional es *fingido* –sin capacidad lógica de demostrar lo que se dice–, implica actos concebidos y combinados por el sujeto productor del mismo para componer un solo acto discursivo real y, por consiguiente, es opuesto al discurso *verdadero* que cuenta con la capacidad lógica de demostrar o evidenciar lo que se dice.

No hay que perder de vista, desde el planteamiento de van Dijk (1985: 78), la distinción entre el análisis local o microanálisis de los actos (y las secuencias de actos) de habla, y el análisis global de los actos de habla en términos de macro-actos de habla. El contenido global de estos macroactos de habla establece el vínculo entre el significado y la acción en el discurso y la comunicación.

Y prosigue van Dijk (1985):

[...] los actos de habla tienen propósitos más extensos de tipo más específicamente pragmático. Al remitir a una circunstancia en particular nuestra intención puede ser, por ejemplo, que el oyente sepa que esta circunstancia existe en un mundo determinado. Queremos *informar* al oyente de algo. Llamaremos *aseveración* un acto de habla que tiene la intención de informar al oyente de algo. Este acto de habla dará resultado si realmente el oyente amplía sus conocimientos según nuestras intenciones, o mejor dicho: si el oyente comprende en sentido estricto que nuestra intención es la de informarlo de algo. Aun cuando no nos crea, habremos aseverado un hecho [...] (van Dijk, 1985: 91).

La consideración de la ficción desde esta perspectiva discursivo-semiótica lleva a la consideración de los mundos posibles, de los que los mundos ficcionales constituyen una variedad.

Un mundo posible, de acuerdo con Eco (1993) es:

[...] un estado de cosas expresado por un conjunto de proposiciones [...], un conjunto de individuos dotados de propiedades. Como algunas de

esas propiedades o predicados son acciones, un mundo posible también puede interpretarse como un desarrollo de acontecimientos. Como ese desarrollo de acontecimientos no es efectivo, sino precisamente posible, el mismo debe depender de las actitudes proposicionales de alguien que lo afirma, lo cree, lo sueña, lo desea, lo prevé [...] un mundo posible es una construcción cultural [...] (Eco, 1993: 181-187).

De esta forma, un mundo posible puede considerarse como una categoría de la ficción, en cuyo trasfondo se encuentra, no sólo la experiencia vital de los sujetos que lo afirman, desean y enuncian, sino que también se involucra el contexto cultural de estos mismos sujetos, que sirve de marco para la experiencia, la apropiación de sentido y la reconstrucción o representación ficcional de la cultura como objeto.

Finalmente, a partir de todas estas consideraciones, en esta investigación se entiende por ficción la reconstrucción semiótico-discursiva de los objetos reales, percibidos y representados en un marco contextual y cultural específico, que los dota de sentido.

El proceso ficcional es omnipresente en el discurso oral. De acuerdo con Martínez (2001: 180-181), una ficción es a la vez real y ficticia, pues el lenguaje de la narración asume formas fantásticas que un discurso nunca asume en una comunicación formal. Además, la comprensión de afirmaciones atribuidas a otras personas, relativas a hechos del mundo narrado, excluye la posibilidad de que sean falsas y concede verdad y exactitud, pero sólo dentro del juego de la ficción y dentro del propio mundo ficticio. Aquí se da por hecho el funcionamiento del principio de cooperación que obliga a dar la cantidad de información necesaria, suficiente, y nada que sea falso y que no pueda comprobarse (Grice, 1975: 45-46).

Es por ello que la ficción permite hacer una narración de lo que hubiera podido ser, o lo que pudiera ser, pero no es. Sin embargo, es importante

destacar que en toda tradición oral que atraviesa el tiempo, hay un fondo, un *núcleo de verdad*. Porque el imaginario social expresa una *verdad*. Esa *verdad* se conserva, no como algo inamovible, sino como un núcleo que permite la ordenación del discurso y su sentido. Y son los recursos y mecanismos de la oralidad los que mantienen ese núcleo.

En el caso de los discursos sobre brujería, estos recursos muestran que la oralidad requiere que el conocimiento y la experiencia ancestral se transmitan con la menor variabilidad posible, para que sigan siendo efectivos y útiles (Ong, 2011: 40-45). En E6 se comenta que:

(52) [...] mi suegro así decía que las doce verdades del mundo y cuando oyía así en la noche/ se agarraba y con su este y cada rezo era un ñudo y cada rezo era un ñudo y le digo y él nos decía **apréndaselos hijas pa' que ustedes también/ sepan agarrar esas personas** [...].

Así, el *núcleo de verdad* asume formas rítmicas que ayudan a la memoria (Ong, 2011: 41), es decir, a conservarle; donde el ritmo se acompaña de organizaciones discursivas agrupadas por temas afines, series numéricas, epítetos, descripciones y lugares comunes, como en las ya mencionadas “Doce Verdades”.

Además, el empleo de recursos mnemotécnicos y fórmulas favorece el proceso de hilvanar hechos, situaciones y personas en el discurso, y mediante la redundancia, la repetición y la abundancia de comparaciones, estos recursos mantienen la continuidad del pensamiento (Ong, 2011: 46).

En estos discursos, por ejemplo, la informante de E5 narra tres historias distintas –la muchacha que enfermó al novio, el muchacho que se cayó cuando aprendía a volar y Doña Paz–, que tienen como hilo conductor la idea de *agarrar a las brujas*. Esa idea contiene el *núcleo*

de verdad “la brujería es conjurable”, y se sirve de fórmulas rítmicas y repetitivas como las “Doce Verdades”, ya referidas.

Los recursos de los que se ha hablado no aparecen como algo artificial, dado que pertenecen al mundo concreto de los sujetos (Ong, 2011: 48-49). Como se explicitará más adelante, esta característica es sumamente significativa, porque funciona también como un recurso de atenuación discursiva. En los relatos hay abundantes referencias al contexto vital concreto de los sujetos entrevistados:

(53) E2: [...] íbamos a solicitar la mano de una... de la novia de mi sobrino / entonces cuando estábamos ya... en la cena estábamos en la plática de sobremesa / y **estábamos platicándonos que cuántos hijos teníamos cada una** de las que estábamos ahí / [...].

(54) E5: [...] y el lunes que se iba de vuelta pa’ la mina ya no se pudo ir porque estaba **enfermo de la gripa** [...] Era **hermano de güelita**, y luego ya de con **güelita se jue a San Luis**, allá tenía otra hermana, y se fue con ella [...] **tenía un cojincito que ahí se sentaba a tejer**/ era muy buena pa’ tejer, yo ya me acuerdo, **yo estaba como Mari**, y que ahí se sentó a tejer/ era muy buena pa’ tejer/ siempre estaba tejiendo o bordando [...] por eso ¿que a qué hora me trais l’agua, **vieja**? [...].

(55) E6: [...] nosotros pos entonces **no teníamos baño** ni nada hacíanos acá por libre [...].

(56) E21: [...] después me dijeron que **porque andaba- atrás de mi esposo** / [...].

El contexto vital de lo oral implica, necesariamente, la idea de conflicto y se insiste en un contexto de lucha y combate para salir adelante y hasta para sobrevivir (Ong, 2011:49-51). Así queda ilustrado en los siguientes ejemplos:

(57) E5: [...] **no te voy a dejar ir**/ te voy a quemar con leña verde/ es lo que te mereces ahorita voy a hacer una lumbre y ahí te voy a echar/

no señor se lo ruego con todo mi corazón que no me haga eso/ yo soy buena yo soy buena/ **déjeme ir que vaya hasta mi tierra**/ líbreme y le doy mi domicilio y vaya y allá yo le doy el dinero que me pida/ le doy ropa le doy zapatos lo que usted quiera lo que usted me pida le doy/ [...] **no le dijo yo no me vendo con nada**[...].

(58) E6: [...] **que cree que andaba un animal alrededor de la casa y mi niño pero a grito abierto llore y llore** pero ese día no estaba mi señor se había ido con su padrino de bautismo que le mucha.../ le gustaba mucho que el juego del beisbol y se jue y si iba y el niño toda la noche lloro y haga de cuenta que ella hasta le aba así onde onde **se oía que quería meterse a quitarme el niño y yo con él aquí mire abrazado y el pero que no se quería contentar llore y llore y llore** [...].

(59) E15: [...] tenía puros monos clavados / con alfileres y que empezó a... a quitárselos los alfileres a los monos / **hasta que... en una de'sas ya / estiró su pierna / estiró su pierna / pero que era la señora la que lo tenía así** [...].

En el proceso ficcional de lo oral no se pregunta por lo objetivo, no le interesa, sino que se identifica con lo comunitario, además se deshace de aquellos recuerdos que ya no funcionan o que han perdido su pertinencia (Ong, 2001:51-54). Así se muestra en los siguientes ejemplos:

(60) E3: **Recuerdo de niño** / este... que estábamos hablando ya **casi de.../ cincuenta años** por decirlo así a lo mejor **cincuenta y dos cincuenta y cuatro años** hasta... / de... de que yo recuerdo / este... este señor Feliciano Sánchez / vivía en las casas del molino viejo / [...].

(61) E8: [...] **En mi familia cuentan que...** e... a... hubo una vez e... en la familia de parte de mi a...- de mi abuelita un tío que ella tenía que vivía en el real de catorce [...].

(62) E16: [...] **es una historia que nos la contaban desde que estábamos chiquitos** mi abuela / que le sucedió a la hermana de mi abuelo que ya falleció [...].

Y finalmente, un recurso muy importante de la oralidad y la ficción es el recurso situacional, ya que el discurso no se aparta de los marcos de referencia situacionales y operacionales, anclándose en el ámbito de lo para ostensivo (Ong, 2011:54-62):

(63) E4: [...] y vio que venía el pájaro de... derecho donde estaba ella y ella le... le para que no se le parara le hizo **kshu** y se fue el pájaro [...].

(64) E6: [...] ya no baló sólo que **tiró unos chiflidotes / pero chiflidotes** tiró como unos tres, este, chiflidos entonces dijimos nosotros porque era mi suegra y mi cuñada y mi esposo entonces le dije no ése no es un chivo es una cosa mala / [...].

(65) E18: [...] y no que no se soltaba la chingada muñeca porque taba agarradilla **za za za za zaz** hasta que soltó la muñeca / soltó la muñeca y ya la viejita se paró [...].

La consideración de esta vinculación ficción-oralidad pone de manifiesto otra perspectiva de entre las que ya se habían señalado, esta perspectiva permite entender la ficción-oralidad como manifestación de las formaciones imaginarias y de los mecanismos de control discursivo, que se muestran también como recursos de atenuación discursiva, como se expondrá más adelante.

2.4. El poliglotismo cultural y la *poiesis* ficcional

A partir de lo planteado en el apartado anterior, y de acuerdo con Lotman (1996: 57), la cultura se construye sobre la base de dos lenguajes primarios. Uno de ellos es la lengua natural, utilizada por el ser humano en el trato cotidiano, y el segundo lenguaje primario es el modelo estructural del espacio. Y es en este proceso complejo de la cultura donde se da la duplicación del mundo en la palabra y la del ser humano en el espacio.

Desde este dualismo semiótico, Lotman explica que la cultura, en correspondencia con el tipo de memoria inherente a ella, selecciona en toda esa masa de comunicados lo que, desde su punto de vista, son “textos” (1996: 85), los cuales son todos aquellos que están dentro del espacio semiótico.

En virtud de que la cultura es en principio políglota, y sus textos siempre se realizan en el espacio de por lo menos dos sistemas semióticos, se forma un juego interno de recursos semióticos a causa de los elementos pertenecientes a diferentes tradiciones culturales, históricas y étnicas y a causa también de los constantes diálogos intratextuales entre géneros y ordenamientos estructurales. Así mismo, el proceso de poliglotismo cultural advertido por Lotman, se toca con el proceso *poiético*-ficcional del discurso, pues en el texto, una *creación* llena el lugar que se queda vacío entre lo individual y la cultura como inteligencia colectiva (Lotman, 1996: 85-86).

De esta forma,

[...] en el proceso de desciframiento que transcurre de esa manera, en primer lugar, tenemos solamente una correspondencia parcial y relativa del lenguaje al texto. En segundo lugar, el texto mismo, siendo semióticamente no homogéneo, entra en juego con los códigos que lo descifran y ejerce sobre ellos una influencia deformadora. Como resultado, en el proceso de avance del texto del destinador al destinatario se produce un cambio del sentido y un crecimiento de éste. Por eso, a esa función podemos llamarla *creadora* [...]. (Lotman, 1996: 88).

Este proceso está en el trasfondo de los discursos sobre brujería, como se mostró en el capítulo anterior a partir del proceso de intersemiosis. Ahora se trata de considerar los bagajes semióticos previos como el objeto real ausente o pretérito, y a los discursos sobre brujería como el objeto ficticio, o mejor dicho, como su reconstrucción semiótico-

discursiva, que agrega la realidad del sujeto productor del discurso con todas sus condiciones (CP, CC y CR, referidas en el capítulo 1). Por eso los discursos sobre brujería se denominan expresiones discursivas híbridas, pues muestran estrechamente ligados los elementos *reales* con los elementos *ficcionales*, haciendo un discurso híbrido desde el punto de vista ontológico-epistemológico, además se conjugan los elementos semióticos ya revisados en el apartado de intersemiosis del capítulo anterior.

Así, en los discursos, los destinadores introducen elementos referenciales a las historias tradicionales de brujería como sucede en enunciaciones del tipo: “a las meras doce de la noche (E6)”, donde se establece una identificación de la lechuza (E5), el cócono (E6, E15) o el maguey (E8) con el personaje del relato señalado como bruja, lo cual difícilmente puede considerarse real en el sentido empírico, pero son asociaciones necesarias desde el proceso de ficción semiótico-discursivo de los sujetos productores.

Como lo ha señalado Bourdieu (1989: 75), el relato propone unos acontecimientos que sin estar desarrollados en estricta sucesión cronológica se organizan en secuencias ordenadas, y el destinador y el destinatario aceptan el postulado de sentido y con ello la veracidad del proceso *poiético*-ficcional del relato. Esta aceptación se consideró también, con otra perspectiva, en la introducción, mediante el acuerdo implícito de los sujetos al hablar de las formaciones imaginarias.

También es necesario recordar que la brujería es un objeto-tabú y por ello lleva consigo el prejuicio sobre sus discursos como pura fantasía e invención, sin ninguna posibilidad de realidad. El proceso de *poiesis* y ficcionalización, por lo tanto, adquiere un especial sentido en este caso, ya que los destinadores se esmeran por crear un relato lo más veraz

posible, que se apegué a lo real comprobable, pero al mismo tiempo, el destinador no puede escapar a las condiciones y determinaciones del proceso de ficcionalización semiótico-discursivo. Por ese motivo los destinadores recurren más al implícito y al sobreentendido, ya que el tabú sobre la brujería y su universo simbólico así lo exigen.

En esta característica del discurso se ahondará más adelante, en el capítulo 6, desde la perspectiva de la atenuación y de la argumentación.

2.5. Las funciones de Propp: una adaptación

Una vez claros los elementos sobre realidad y ficción, se parte de las propuestas de Vladimir Propp en *Morfología del cuento* (2009), para llevar a cabo un análisis del *corpus*, donde se identificaron precisamente elementos de ficción y fantásticos.

La teoría de Propp instituye una relación profunda entre el niño prehistórico que vivió los ritos de iniciación y el niño actual que vive, con el cuento, su iniciación al mundo de lo humano (Rodari: 2011, 66).

Propp (2009, 32-33), en su análisis de cuentos tradicionales rusos formuló tres principios:

1. los elementos constantes, estables, de la fábula son las funciones de los personajes, independientes del ejecutor y de la forma de ejecución;
2. el número de las funciones que aparecen en las fábulas de magia es limitado;
3. la sucesión de las funciones es siempre idéntica.

En el sistema de Propp, son 31 las funciones que señala (2009, 37-85)⁶²:

1. Alejamiento de uno de los miembros de la familia, el héroe.
2. Prohibición que recae sobre él.
3. Transgresión de la prohibición.

⁶² Sobre las funciones de Propp: <https://youtu.be/u3Kkven5XAM>

4. Interrogatorio del héroe por el antagonista, que intenta obtener noticias
5. Información sobre la víctima.
6. Engaño del agresor contra su víctima para apoderarse de ella o sus bienes.
7. Complicidad de la víctima por dejarse engañar y colaborar con su oponente.
8. Fechoría causada por el agresor a uno de los miembros de la familia.
 - 8 a. Constatación de la carencia de algo de los miembros de la familia.
9. Meditación – transición: se divulga la noticia de la fechoría o de la carencia, se dirige al héroe una pregunta u orden, se le llama o se le hace partir. Es el momento en el que aparece el héroe
10. Principio de la acción contraria: el héroe buscador acepta o decide actuar.
11. Partida del héroe de su casa.
12. Primera función del donante: el héroe sufre una prueba, ha de responder a un cuestionario o un ataque, etcétera que le prepara para recepción de un objeto o de un auxiliar mágico.
13. Reacción del héroe ante las acciones del futuro donante.
14. Recepción del objeto mágico.
15. Desplazamiento del héroe, conducido o llevado cerca del lugar donde se halla el objeto de su búsqueda.
16. Combate del héroe y el agresor.
17. Marca del héroe.
18. Victoria del héroe sobre el agresor.
19. Reparación de la fechoría del agresor inicial o satisfacción de la carencia.
20. Vuelta del héroe a casa.
21. Persecución del héroe.
22. Auxilio del héroe.
23. Llegada de incógnito a su casa o a otra comarca.
24. Pretensiones engañosas de un falso héroe.
25. Proposición de una tarea difícil al héroe.
26. Cumplimiento de la tarea.
27. Reconocimiento del héroe.

28. Descubrimiento del falso héroe, agresor o malvado.
29. Transfiguración del héroe en una nueva apariencia.
30. Castigo del falso héroe.
31. Matrimonio y ascensión al trono del héroe.

Una vez que se revisaron estas funciones, se procedió a la identificación y descripción de rasgos comunes en esta producción discursiva, al modo de las treinta y un funciones que Propp expone (2009) y que actúan como funciones semiótico-discursivas.

Así, se identificaron once rasgos/funciones. Las tres primeras y las últimas dos funciones son intercambiables en cuanto a su orden. Además, estas funciones, así como las de Propp, no aparecen todas necesariamente en un mismo relato ni necesariamente en ese orden.

A continuación se describe cada uno de los rasgos/funciones:

1. Personaje A

El primer rasgo/función es una persona que aparecerá en el relato como víctima de la brujería. No se abunda en descripciones, sólo se deja de manifiesto que es una persona –hombre o mujer– completamente normal u ordinaria.

2. Situación inicial

Se describe una situación cotidiana para los involucrados en el relato, normalmente para el *personaje A*. Resulta importante esta descripción porque así contrastará más la acción brujeril.

3. Personaje B

Similar a la primera función, el personaje que aparecerá como bruja o brujo, se describe como una persona normal, ordinaria y, en algunas ocasiones, hasta conocida por la víctima o por su familia.

4. *Ocultamiento*

En consonancia con la función anterior, al brujo o bruja no se le identifica como tal en un primer momento, está oculto o escondido. Ese ocultamiento es intencional.

5. *Cambio de situación: armonía → conflicto*

Este rasgo describe cómo la cotidianeidad de la segunda función se rompe de pronto: una enfermedad, una situación que implica una amenaza, una situación absurda o un imprevisto, rompe la línea de la vida ordinaria. No es solamente un quiebre de lo cotidiano por situaciones habituales o comunes, sino que hay algo en ello que no encaja con la vida llamada “normal”.

6. *Sospecha*

El *cambio de situación* lleva al *personaje A* o a alguien cercano a él, a sospechar que el conflicto no es normal o natural. La sospecha apunta ya a la posibilidad de la brujería como causa del conflicto “extraño”.

7. *Lucha: rito/ conjuro/ objeto/ palabra*

La *sospecha* da pie a que la víctima de la brujería luche por revertir la situación conflictiva. En esta función, a veces, aparecen descritos ciertos ritos con la intención de combatir la brujería o los conjuros contra ella. Se suelen mencionar objetos que funcionan como amuletos o palabras “mágicas”. Pero también pueden mencionarse objetos, ritos o palabras “mágicas” que corresponden al hechizo o a la brujería.

8. *Desvelamiento / revelación*

La lucha produce, como primer efecto, el desvelamiento del brujo o bruja. De alguna manera, se consigue que ya no permanezcan ocultos. O bien, la lucha provoca que el brujo o bruja se revele como tal, haciendo más frontal el enfrentamiento descrito.

9. *Situación final: nuevo equilibrio o triunfo del conflicto*

Una vez descubierto o revelado el brujo o la bruja, el conflicto suele cesar, con lo cual se restaura el equilibrio inicial del relato. Sin embargo, hay algunos relatos donde el conflicto no se resuelve, sino que triunfa y la víctima ya no puede remediar esa situación.

10. *Desenlace personaje A*

Al final del relato, se puede describir cuál es la situación final de la víctima de la brujería. Puede ser que se vea libre de ella y entonces el relato apunta a funciones didácticas o ejemplares, para no dejarse sorprender por la brujería. O bien, el desenlace puede ser fatal para la víctima, lo que apunta a funciones de corte moral, y se destaca el triunfo del mal.

11. *Desenlace personaje B*

Semejante a la función anterior, puede describirse el final del brujo o bruja en el relato. A veces se menciona que el descubrimiento del personaje como brujo o bruja lleva consigo el final de su poder. Pero hay relatos donde no se le puede hacer nada, y termina saliéndose con la suya o bien con cierta impunidad ante la maldad que realiza.

En la Tabla 2.1 se muestran los hallazgos referidos a las frecuencias de las once funciones semióticas en las entrevistas.

En la Tabla 2.1 se muestran las funciones semióticas presentes. Las funciones 1, 2 y 9 están presentes en el 100% del *corpus*. Las funciones 5 y 10 aparecen en 17 relatos (81 %). Las funciones 3, 6 y 7 están presentes en 14 relatos (66 %). Las funciones 4 y 8 tienen un 57 % de frecuencia, presentes en 12 relatos, y la función 11 sólo tiene el 43 %, apareciendo en 9 relatos.

También, 5 relatos (24 %) presentan todas las funciones: 5, 6, 8, 12 y 21. Dos relatos (9 %), el 18 y el 20, presentan 10 funciones. Los relatos 3,

RELATO		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21
FUNCIÓN	1	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
	2	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
	3	x	x	x		x	x		x		x		x	x		x			x	x	x	x
	4	x	x	x	x	x	x		x	x			x						x	x		x
	5			x	x	x	x		x	x	x	x	x		x	x	x	x	x	x	x	x
	6	x	x		x	x	x	x	x	x		x	x	x		x					x	x
	7	x		x	x	x	x	x	x				x			x	x		x	x	x	x
	8					x	x		x		x		x	x	x	x			x	x	x	x
	9	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
	10		x	x	x	x	x		x			x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
	11			x		x	x		x		x		x						x		x	x

Tabla 2.1. Presencia de las funciones semióticas en los relatos del *corpus*.
Fuente: Elaboración propia.

15 y 19 (14 %) muestran 9 funciones. El relato 4 (4 %) presenta 8 funciones y los relatos 1, 2, 10 y 13 (19 %) contienen 7 funciones. Los relatos 9, 11, 14 y 16 (19 %) tienen 6 funciones y los relatos 7 y 17 (9 %) solo muestran 5 funciones.

De lo anterior se puede inferir que a los destinadores les parece de suma importancia dejar en claro a quién le ocurrió el problema con la brujería, cómo estaban las cosas al inicio y cómo terminaron.

También parece relevante señalar qué ocurrió y qué le pasó al final a quien ha sido víctima de la brujería.

De mediana importancia resultaría el narrar quién es la bruja o el brujo, la sospecha de la brujería y los ritos, amuletos o conjuros realizados. En esta línea de importancia, estarían también el ocultarse y el descubrir a los brujos o brujas.

Finalmente, no parece ser tan relevante describir cuál fue el desenlace de la bruja o del brujo en el relato.

Estas condiciones permitirían señalar que tanto la narración de detalles como los contenidos en las funciones 3, 5, 6, 7 y 8, pudieran

depender del estilo y la capacidad de narración de los sujetos, de su habilidad para recordar detalles, etcétera, pues no parecen estar en dependencia con la edad, con el contexto del entrevistado ni con su nivel educativo.

2.6. La macrooperación narrativa del *corpus* discursivo-semiótico

La narración como tal se debe de entender desde el amplio fenómeno de la enunciación y de los hechos de polifonía enunciativa (Adam, 2005: 499). Es por ello por lo que el origen de los tipos discursivos está en las formas de comunicación determinadas por las relaciones de producción y por la formación política social. De ahí que se considere que la construcción de este género y las formas de organización de sus enunciados dependan de y expliciten las relaciones jerárquicas de la comunicación (Bajtín, 1970: 248).

De acuerdo con Calderón (2003), resulta fundamental comprender que el género discursivo se convierte en una categoría discursiva de orden semiótico social, que entraña relaciones dialógicas y polifónicas, ya que:

[...] es categoría discursiva, porque tiene su origen en la interacción discursiva de los sujetos discursivos y, por lo tanto, es construcción, estructuración y producción de discurso. Es categoría semiótica-social, por cuanto tiene como principio conformador y regulador el signo verbal y los distintos procesos de construcción de sentidos y de significados sociales; para ello, hace uso del material lingüístico y de sus procesos de semiotización social [...] (Calderón, 2003: 46).

Por eso se considera pertinente reconocer cuál es el tipo discursivo que asumen estos discursos y cuáles son sus características fundamentales, dado que algunos de ellos tienen rasgos de cuento o de leyenda, como lo sugiere la aplicación de la teoría de Propp del inciso anterior. Para

ello, se revisan las principales macroestructuras y superestructuras (van Dijk, 2012) en las que se han construido los discursos.

Estos discursos narran experiencias personales o de terceras personas en donde se busca una explicación de los sucesos contenidos. Estos discursos constituyen una alternativa a la ortodoxia religiosa, pero también a la ortodoxia científica, como se explica en la exposición del trabajo.

Para el estudio temático y la descripción estructural, la investigación se sirve de las posturas de van Dijk (2012), ya que de acuerdo con él, todo discurso se expresa con base en una macroestructura semántica que asegura su orden y sentido, y que muestra su contenido global a partir de la estructura de las oraciones y las relaciones de conexión y coherencia (van Dijk, 2012: 43-45). La relación entre la secuencia de oraciones que forman el discurso permite ubicar el tema que se aborda.

Además de las estructuras textuales formadas por las secuencias de oraciones, existen otros tipos de estructuras esquemáticas, que se denominan superestructuras. La superestructura es la forma global de un discurso, que define su ordenación y las relaciones entre sus fragmentos –estructura narrativa– (van Dijk, 2012: 53).

A las categorías de macroestructura y superestructura, se añaden las macrorreglas que transforman la información semántica, reduciéndola, organizándola y vinculando las microestructuras con las macroestructuras. Estas reglas son la supresión, la generalización y la construcción (van Dijk, 2012: 47-48), las cuales, unidas a otros funcionamientos discursivos como los mecanismos de control y las formaciones imaginarias, se materializan en las entrevistas.

Con base en lo anterior, los discursos de este trabajo corresponderían a una superestructura con el carácter de entrevista, pero en su estructura,

aparecen otras formas de organización narrativa, que podrían corresponder con la del cuento –aunque se relacionen experiencias personales–, dado que se pueden identificar claramente: una introducción, la complicación de la situación, la resolución y, en algunos casos, hasta se perfila una moraleja.

Por ejemplo, en el siguiente fragmento de E5 se aprecian esas secciones. A modo de introducción:

(66) [...] por un rancho / en... unas minas que andaba trabajando / lo... la... / **la agarró con las doce verdades del mundo / y este y jue como un miércoles / la agarró / pero pos la soltó / jué lo malo [...]**

Luego, se presenta la complicación de la situación:

(67) [...] **porque le pidió mucho a... mucho de favor y le dijo que fuera a su casa a San Luis [...]** y le dio el domicilio y todo para que fuera para darle dinero / darle ropa / le daba / que le daba unos trajes / zapatos y todo lo que le pidiera le daba / pero la soltara decía él que **era una muchacha joven como de unos quince años /** que le dijo que nomás que ella... se había / este... estudiado eso / para venir a ver a su novio que estaba aquí en Torrión / este... que sí porque aquí lo tenía enfermo en Torrión porque ya no la había querido / allá la había dejado en San Luis / y ella se vengó a... / enfermándolo y que por eso venía a darle güeltas [...] y por eso se vengó enfermalo / dijo hizo todo todo porque ya venía para acá / y aquí pero eh... / y aquí estaba el novio / y ella era de San Luis / y estudió / nomás pa hacer la maldad de enfermarlo / pero... **le prometió que si la soltaba... lo aliviaba al novio / y pos mi tío se creyó porque llorando y se le hincaba de rodillas que la dejara ir / y la soltó [...].**

Después, se narra la resolución:

(68) [...] **y para nada pues / él llegó aquí el sábado y ya pa'l lunes que se iba... luego luego el domingo amaneció con mucha gripa /** y el lunes que se iba de vuelta pa la mina / ya no se pudo ir porque estaba enfermo de la gripa / y ya no se levantó de la cama y nomás de la gripa se murió [...] y no se levantó ya de la cama y lo llevaban con doctor y doctor y doctor [...] **platicaba no nomás esa había agarrado decía que**

m... / por m... curiosidad no agarraba donde quiera pero las soltaba pero ninguna le hizo nada como / esa / se vengó [...].

Finalmente, se esboza una especie de moraleja:

(69) [...]y decía güelita que todas las noches iba ese pájaro a chiflar ahí a caj... a carcajearse / este de... de pos si yo creo / a reírse de que ahí lo tenía enfermo / y mi tía creo platicaba también que aí en San Luis tenía un arbolito / y ahí todas las noches iba a pararse a ese arbolito a chiflar y a / cantar y cuanto y más / y que ella salía y lo corría con pura agua bendita / lo lo espantaba / y que él **decía oi oi / y pues como era muy maldi... - / era muy maldiciente si es esa quién sabe qué / que agarré / allá en la mina / esa es / qué cruz mejor la hubiera quemao con leña verde [...].**

A continuación, se revisan otras estructuras complejas.

2.6.1. El relato

La categoría de *relato* –oral o escrito–, con base en lo señalado en el punto anterior, es una macroestructura, en la que, dependiendo de la proyección semántica de las proposiciones y del orden de las secuencias de las mismas, puede dar origen a otras tres grandes superestructuras, que si bien no son exclusivas de la oralidad, sí son formas privilegiadas de ella: el mito, la leyenda y el cuento tradicional.

La categoría *relato*, de acuerdo con Adam (2005: 499), exige al menos tres grandes características: 1) la sucesión de acciones en el tiempo; 2) que se transformen de alguna manera las propiedades de los sujetos involucrados en las acciones; y 3) una puesta en intriga que de sentido a los dos incisos anteriores.

Esta última característica es fundamental, ya que dependiendo de cómo se presente y cómo se desarrolle esa puesta en intriga, el relato asumirá el tipo discursivo de simple descripción, relación de acciones, mito, leyenda o cuento tradicional.

De acuerdo con Genette (1989), hay tres acepciones para el concepto de relato:

[...] En un primer sentido –que es hoy; en el uso común, el más evidente y central–, relato designa el enunciado narrativo, el discurso oral o escrito que entraña la relación de un acontecimiento o de una serie de acontecimientos [...] En un segundo sentido, menos difundido, pero hoy corriente entre los analistas y teóricos del contenido narrativo, relato designa la sucesión de acontecimientos, reales o ficticios, que son objeto de dicho discurso y sus diversas relaciones de concatenación, oposición, repetición, etcétera [...] En un tercer sentido, que es al parecer el más •antiguo, relato designa también un acontecimiento: pero no ya el que se cuenta, sino el que consiste en que alguien cuente algo: el acto de narrar formado en sí mismo [...] (Genette, 1989: 81-82).

Esta aclaración con respecto a las acepciones de la categoría *relato*, permite distinguir, en opinión del mismo Genette (1982):

[...] entre historia (el conjunto de los acontecimientos que se cuentan), relato (el discurso, oral o escrito, que los cuenta) y narración (el acto real o ficticio que produce ese discurso, es decir, el hecho, en sí, de contar) [...] (Genette, 1982: 12).

Finalmente, de acuerdo con Barthes (2008: 11), el relato se reconoce como tal porque no sólo hay una *historia*, sino que en ella se identifican estadios o niveles. Es decir, no sólo hay un antes y un después, también hay, por decirlo de alguna forma, un arriba y un abajo.

Por ello, la diferencia más significativa del relato con cualquiera de los otros tipos narrativos que se derivan de él consiste en que no busca transmitir esa *historia*, al modo de la tradición, sino sólo exponerla (Barthes, 2008: 28).

La transmisión de relatos orales ayuda al sujeto a recuperar el lenguaje perdido de los símbolos y a descubrir que se está rodeado de mensajes ocultos y trascendentes. Esa comprensión puede transmutar

su ser y asumir de manera diferente sus relaciones, con la realidad que le envuelve, con los demás y con lo sagrado.

Los relatos orales son productos de la cultura que suelen moverse entre las coordenadas de lo histórico y lo fantástico. Ese híbrido de historia-fantasía toma forma en los distintos tipos de relato, entre los más habituales: mito, etiología, relato fundacional, leyenda, historia o historias y leyenda urbana.

Los relatos, entendidos como relaciones de hechos o sucesos, tienen en la oralidad un elemento clave al menos por dos motivos: a) lo que se relata se asume como un hecho histórico y por lo tanto verídico; y b) se narran elementos fantásticos que vuelven al relato algo tremendo, fascinante, en términos de su contenido y en sí mismo. El relato oral se construye de forma testimonial, ya que el narrador asume la primera persona. Ese carácter personal del relato es el que permite experimentar y vivir, aquí y ahora, lo relatado, e integrar a narrador y oyente en la historia.

Cuando la narración adquiere un carácter didáctico, entonces el narrador suele tomar distancia y relata desde la tercera persona, ubicándose de este modo en un espacio y un tiempo concretos, que nunca son los del narrador ni los del oyente, pero de alguna forma permiten que haga suya la historia.

La mayoría de las culturas del mundo conceden a la palabra hablada una potencialidad especial, un “poder” cuasi mágico que estriba en que la palabra se piensa también como suceso (Ong, 2006: 39).

Este carácter trans-histórico de los relatos es posible gracias al uso de los símbolos que se integran al mismo relato, y al uso de la apelación que hacen de la memoria individual y colectiva de los sujetos implicados en el acto de relatar.

En el *corpus*, el único caso que correspondería al concepto de *relato*, como simple descripción, es la E17⁶³:

(70) Pues de pequeño solía tener un sueño muy recurrente de... que... en el pasillo que está anexo al cuarto un pájaro 'norme se aparecía y me ponía algo histérico y a gritar y mi hermana que vive en el cuarto con.../ de al lado e... iba a tranquilizarme ella no prestaba atención al pájaro/ no sé si ella lo veía o no/ pero sí su atención se dirigía para conmigo para... para tranquilizarme/ pero era algo que... que solía pasarme mucho y... hasta la fecha ya no... ya no he vuelto a saber nada de ese pájaro/ pero de algo que tengo presente todavía.

E: de...de niño... ¿Cuántos años tenías?

I: de niño... tenía alrededor de siete años.

Por último, los relatos considerados como discursos populares por sus procesos de producción y recepción, y como discursos tradicionales por su circulación, aglutinan y ponen de manifiesto las costumbres, creencias y la forma de concebir el mundo por parte del grupo sociocultural del que son característicos (Castillo, 1990: 49).

Siguiendo a Greimas (1979), Castillo (1990) define relato oral como:

[...] las manifestaciones verbales (soportadas básicamente por un sistema lingüístico), transmitidas en forma oral (canal), que expresan una serie de acciones vinculadas o relacionadas como un todo en el que, obviamente hay personajes (o actores); es decir, manifestaciones en las que aparecen una serie de estados y transformaciones [...] (Castillo, 1990: 51).

Así pues, en esta investigación se considera como *relato*, la exposición de una narración oral o escrita, sin la intencionalidad expresa de ser

⁶³ Entrevista #17: Sujeto del sexo masculino; edad 30 años; estado civil soltero; lugar de origen: municipio de Saltillo; colonia donde reside: Magisterio, municipio de General Cepeda; Contexto: semirural; nivel de escolaridad: Licenciatura; nivel socioeconómico Medio/C. Se puede escuchar de manera íntegra aquí: https://www.podomatic.com/podcasts/gabrielverduzco/episodes/2022-04-06T10_06_57-07_00

transmitida como parte de una tradición, exposición que implica la sucesión de acciones en un lapso de tiempo, con cambios en los sujetos involucrados en esas acciones, y que responde a una situación que da sentido a la misma narración.

2.6.2. Mito, leyenda, cuento tradicional, *memorata* y *fabulata*

Los tipos discursivos que, enmarcados en la macroestructura de relato, pueden corresponderse con los de este *corpus* son cinco: el mito, la leyenda, el cuento tradicional, la *memorata* y la *fabulata*. Cada uno de ellos guarda semejanzas significativas con los demás, así como diferencias importantes.

Lurker (2000: 43) explica que hay un rasgo común en los mitos, las leyendas, los cuentos tradicionales, las *memoratas* y las *fabulatas*, que es el hecho de que en mayor o menor medida quedan fuera del *logos* científico: experimentable y replicable.

Los relatos asumen alguna de estas cinco formas, dependiendo de cómo se organiza narrativamente la confección simbólica. De acuerdo con Kirk (1985:262-263), estos pueden adquirir una triple función: la de entretener; la de revalidar prácticas, instituciones o costumbres; o la de aclarar o explicar algo en la sociedad en que se narra.

Estos tipos discursivos hablan del mundo secreto, enigmático y maravilloso, que se escapa de los métodos de la ciencia. Describen lugares y situaciones donde el espacio y el tiempo son categorías relativas, y en las que se impone lo mágico y lo misterioso. Las imágenes y los símbolos contenidos en estos discursos, considerados aisladamente, aparecen incomprensibles y sin sentido (Lurker, 2000: 43).

Es por ello que:

[...] cuando no se afronta el contenido simbólico, que subyace en el fondo, y falta una visión del conjunto de la estructura simbólica, el mito queda descalificado como contrario a la verdad, el cuento popular aparece como un producto de la fantasía para entretenimiento de los niños pequeños [...].” (Lurker, 2000: 43).

Ahora se revisan cada uno de los cinco tipos discursivos, exponiendo las características más significativas de cada uno.

a) El mito

Una de las formas más importantes de oralidad, común a toda cultura, es el mito. La palabra mito viene del griego μῦθος, que se traduce como: palabra, discurso, razón y dicho (Pabón, 2007: 403); pero el concepto tiene siempre un carácter público, a diferencia del λόγος que puede aludir a lo interno o privado.

De esta forma, el μῦθος puede asumir formas de expresión que van de lo más simple a lo más complejo. Por ejemplo, el μῦθος puede ser la mera expresión de la opinión (yo creo que...), puede ser una sentencia (ἡ γλῶσσά σου μὴ προτρεχέτω τοῦ νοῦ⁶⁴), o puede ser una fábula, como la colección atribuida a Esopo en la Grecia antigua.

La acepción más común es la que se remite a la estructura de historias o relatos que dan razón del porqué de las cosas. Así, Eliade (1991) explica que:

[...] el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos». Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una «creación»: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. El mito no habla de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado

⁶⁴ Sentencia atribuida a Quilón de Lacedemonia, uno de los siete sabios de Grecia, y que se traduciría como: Que tu lengua no corra por delante de tu pensamiento.

plenamente. Los personajes de los mitos son Seres Sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los «comienzos». Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la «sobre-naturalidad») de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo «sobrenatural») en el Mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el Mundo y la que le hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales [...] (Eliade, 1991: 7).

El mito busca así constituirse como modelo de conducta en el grupo que lo narra y que lo asume como propio, ya que, como señala Ortiz Osés (2008: 299), el mito ha seguido, algunas veces, al rito, pues el mito explica y justifica el carácter sagrado del ritual.

Siguiendo a Malinowski (1986), el mito en su forma primitiva no es sólo una narración que se cuente, sino una realidad que se vive:

[...] así estudiado en vida, el mito no es simbólico, sino que es expresión directa de lo que constituye su asunto; no es una explicación que venga a satisfacer un interés científico, sino una resurrección, en el relato, de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos. El mito cumple, en la cultura primitiva, una indispensable función: expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad, responde de la eficacia del ritual y contiene reglas prácticas para la guía del hombre. De esta suerte el mito es un ingrediente vital de la civilización humana, no un cuento ocioso, sino una laboriosa y activa fuerza, no es una explicación intelectual ni una imagería del arte, sino una pragmática carta de validez de la fe primitiva y de la sabiduría moral [...]. (Malinowski, 1986: 36-37)

Así pues, el mito está en la raíz misma de las cosmovisiones premodernas, es la primera forma de adaptación de una comunidad

humana con su entorno, y realiza la unidad de la existencia concreta reuniendo los elementos dispersos y dando sentido a la vida individual, social y comunitaria⁶⁵. En su construcción, define las modalidades de presencia en el mundo (Gusdorf, 1960:267-269).

De esta forma, resulta sumamente importante destacar que, siguiendo a Ricoeur (1967: 127), se entiende al mito en el sentido de un relato tradicional, referente a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos, que busca establecer los rituales de los seres humanos y, en general, establecer las acciones y las ideas que lleven a ese ser humano a comprenderse a sí mismo en su mundo.

La antropología y la etnografía señalan que los mitos, tal como hoy se conocen, son tardíos en cuanto fórmulas reelaboradas por eruditos, posteriores a la experiencia arcaica que los sustenta (Eliade, 2001: 21; Malinowski, 1986: 36).

Los mitos presentan personajes específicos, y las relaciones entre ellos son muy específicas, vinculados a una región específica, también –aunque ésta cambie según donde se narre el mito–, no están atados al uso de trucos o al ingenio para resolver los conflictos (en ocasiones, ni se resuelven). Los mitos emplea los elementos sobrenaturales de forma abundante y “natural”, y el tiempo siempre es ahistórico, es un momento antes de que comience (Kirk, 1985: 52).

Todo mito se constituye a partir de tres elementos fundamentales:

⁶⁵ Sobre este punto puede ampliarse la información a partir de las reflexiones de Ernesto De Martino en *El mundo mágico*. (1985). De Martino presenta una tesis única: la existencia de una edad mágica que funciona según su propia lógica, al margen de la historia y la ciencia occidentales. La magia no puede construirse como cualquier otro objeto de estudio, no puede abordarse desde la historiografía tradicional; esta dificultad es también un problema para la razón, como el mismo De Martino afirma cuando dice que solo se puede hacer historia únicamente del arte, del lenguaje, del *lógos*, del *ethos* y otros factores mágicos, pero sin poder hacer nunca una historia de lo mágico como tal, puesto que de lo negativo no se da la historia.

1. Diacronía-sincronía. La narración del mito transcurre siempre en un eje diacrónico, pues al interior de la narración hay un antes y un después, hay una sucesión de acciones. Pero también transcurre en un eje sincrónico que conforma el espacio de sentido, el imaginario del que el mito surge y se nutre al mismo tiempo, pues en el grupo humano en donde se narra y para quien se narra, es el aquí y ahora. Así, el mito es ahistórico e histórico, es simultáneamente pasado, presente y futuro (Lévi-Strauss, 1995: 234-235).
2. Relaciones entre mitemas. Conforme a Lévi-Strauss (1995:233), los *mitemas* son unidades constitutivas mayores del mito –del mismo modo que los fonemas, morfemas y semantemas constituyen a la lengua–, conforman haces de relaciones donde adquieren funciones significantes.
En el plano narrativo, estos haces de relaciones de los mitemas permiten delimitar los *sintagmas narrativos* (Greimas, 2008:43) o *mitologemas*, que son los elementos contenidos en relatos conocidos y que, sin embargo, no excluyen la continuación de otra creación más avanzada (Kerenyi, 2004:17).
3. Isotopía narrativa. Este elemento, conforme a Greimas (2008:42-43), tiene un doble nivel. El primero, implica que el relato presenta una serie de acontecimientos en los que aparecen actores⁶⁶ animados que hacen de mediadores entre el antes y el después, representando al colectivo. El segundo nivel, exige la equivalencia entre el *mitologema* y la significación del mismo como universal en el grupo.

Es a partir de esta triple fundamentación que los mitos son capaces de cumplir sus funciones primordiales. De acuerdo con Ricoeur (1967: 249-251), estas funciones son las siguientes:

1. *englobar a la humanidad en masa en una historia ejemplar*: así la experiencia trasciende al singular, transformándose en su propio arquetipo a través de la figura del héroe, del antepasado o del hombre original;
2. *la universalidad en los mitos está en función de la narración*: imprime a la experiencia una orientación, una marcha, una tensión que ya no se reduce al presente, sino a un proceso prolongado entre un origen y un final;
3. *el mito aborda el enigma de la existencia humana*: fundamentalmente pretende explicar la discrepancia entre la realidad fundamental y las condiciones reales en las que vive ese ser humano. Para estos efectos recurre a una narración.

⁶⁶ El término es de Greimas (2008: 42).

Mediante esta triple función de universalidad concreta, de orientación temporal y de exploración ontológica, el mito posee una forma peculiar de revelar las cosas, totalmente irreductible a todo intento de traducir a lenguaje corriente un texto cifrado, ya que el mito es autónomo e inmediato, es decir, el mito significa lo que dice (Ricoeur, 1967: 251).

Para esta investigación, la categoría de mito se entiende como el discurso –oral o escrito–, que narra y transmite una historia simbólica –en la que hay sucesión cronológica de acciones y sujetos animados (dioses, hombres, animales, objetos)–, una historia cuya trama e intriga explica y da razón del por qué la realidad actual de un grupo, donde se narra y transmite el mito, es esa y no otra.

Ninguno de estos discursos se corresponde con la definición de mito aquí presentada.

b) La leyenda

Conforme a Soca (2015: 353), el verbo latino *legere* significó originalmente ‘recoger, cosechar, robar’, pero con el correr del tiempo fue adquiriendo el sentido de ‘cosechar con los ojos’, especialmente ‘leer’. En el latín medieval, se usó el gerundio de este verbo, *legenda*, con el significado de ‘algo para ser leído’, y en esa época se aplicaba particularmente a los libros sobre vidas de santos.

De acuerdo con García de Diego (1955: 5), las leyendas eran las lecturas que debían hacerse en los refectorios de los conventos y abadías, y principalmente eran sobre las vidas de santos, siempre maravillosas, repletas de milagros y de hechos extraordinarios. Así, durante la Edad Media, *legenda* fue adquiriendo el sentido de “relación de sucesos que tienen más de tradicionales o maravillosos que de históricos o verdaderos”, considerándose maravillosa y ejemplar, de modo que esa característica se adscribió al significado de la palabra (Soca, 2015: 353).

Pero además, en las lenguas vulgares, de la Edad Media, la leyenda se refería a las hagiografías que escribían los clérigos con finalidad moralizante y que tuvieron gran definición, sobre todo a partir del siglo XIII, con la *Leyenda Áurea* de Jacoppo de la Vorágine, en Italia (Morote, 2005: 392).

De esta forma, la leyenda vino a ser “una narración tradicional fantástica, esencialmente admirativa, generalmente puntualizada en personas, época y lugar determinados” (García de Diego, 1955: 3).

Mito y leyenda, como tipos discursivos, son sumamente parecidos. La característica principal que distingue a la leyenda del mito es la contextualización. La contextualización en la leyenda es un mecanismo de adaptación de las narraciones a los diversos entornos culturales en que son reelaboradas (Martos, 1988: 63). Por ello, la leyenda tiene un carácter más real, menos abstracto que el mito, aunque ambos sean mecanismos de la memoria de la cultura.

Además, a diferencia del mito, en las leyendas hay un sustrato histórico real, una descripción geográfica precisa, y los personajes que aparecen en ellas tienen nombres y características precisas también (van Gennep, 1982: 28). Esos personajes que aparecen en las leyendas pueden ser héroes culturales, personas reales sobresalientes, personajes fantásticos, personas que han muerto, etcétera.

Las leyendas no cumplen funciones religiosas como el mito, aunque puedan servirse del componente religioso; tampoco forman parte de un ritual, puesto que cualquier momento es oportuno para ser contadas. Las leyendas, principalmente, cumplen funciones sociales, morales y de orientación normativa del comportamiento del grupo (Villa, 1989: 41).

La dinámica de la oralidad modifica el relato, y las modificaciones introducidas en los textos no son sólo detalles, sino contenidos y

actuaciones de los personajes; estas modificaciones son lo que mantiene actualizado el mensaje de la narración, acomodándolo al momento histórico que vive el grupo que lo expresa y del que es parte. Por ello, a diferencia del mito, la leyenda es patrimonio de todos, es anónima, todos la conocen, es colectiva y se hace parte de la vida cotidiana (Villa, 1989: 42).

La leyenda es un punto intermedio entre el mito y el cuento tradicional. Ha convivido con *enxiemplo, conseja, patraña*, etcétera, si se trataba de cuentos; y con la palabra historia si se hacía referencia a sucesos y acontecimientos del pasado histórico (Morote, 2005: 392).

Para esta investigación, la leyenda se entiende como el discurso –oral o escrito–, que como se sostiene en relación al mito, narra y transmite una historia con un origen real –en la que hay, también, sucesión cronológica de acciones y sujetos animados (dioses, hombres, animales, objetos)–, pero particularmente en la leyenda se mezclan elementos maravillosos y extraños, se da razón de lugares, costumbres, situaciones, al mismo tiempo que se busca reafirmar creencias y/o comportamientos del grupo en donde se narra.

Nuevamente, en el *corpus*, ninguna de las entrevistas corresponde con la definición de leyenda aquí presentada.

c) El cuento tradicional

La narración tradicional es “porosa”, y los motivos y los tipos parecidos de narración se reacomodan de acuerdo con la intencionalidad, la extensión, la forma y el estilo de cada sujeto que la produce.

De acuerdo con Martos, “lo que se llama *narración tradicional* en grado cero es una especie de *script* o relato impersonal acuñado en la memoria colectiva, un relato proteiforme de eventos y personajes, que puede plasmarse en una narración auto conclusiva” (2007: 12).

El cuento es un género narrativo universal, y es, por un lado, parte de un arte antiguo: la narración oral, en el caso de los cuentos tradicionales; o bien, por otro lado, parte de las habilidades de un escritor, en el caso de un cuento literario (Martos, 2007:97).

Hay que distinguir, pues, entre el cuento tradicional o popular y los cuentos literarios. Esta distinción es elemental, pues en el cuento tradicional difícilmente se puede hablar de personajes en el sentido de sujetos, ya que habría que hablar más bien de caracteres, como el rey, la princesa, la bruja, etcétera. Los cuentos tradicionales buscan principalmente fortalecer las tradiciones, las creencias, los datos religiosos y geográficos (Montemayor, 2011: 13).

De acuerdo con Propp (2009):

[...] puede llamarse cuento fantástico a todo desarrollo narrativo que parta de un daño (A) o de una carencia (a) y pase por funciones intermedias para concluir en un casamiento (W) o en otras funciones utilizadas como desenlace. La función terminal puede ser la recompensa (F), el apoderamiento del objeto de las búsquedas o, en forma general, la reparación del daño (K), el auxilio y la salvación durante la persecución (Rs), etcétera. A este desarrollo le llamamos *secuencia*. Cada nuevo daño o perjuicio, cada nueva carencia, da lugar a una nueva secuencia. Un cuento puede comprender varias secuencias [...] (Propp, 2009: 121).

A partir de finales del siglo XIX, en Finlandia, la Escuela Histórico-Geográfica –con Kaarle Krohn (1886), Antti Aarne (1910), Stith Thompson (1961) y Hans-Jörg Uther (2003)–, generó y perfeccionó un método para la clasificación de *cuentos tipo*, de origen indoeuropeo; método que reúne cerca de 2500 variaciones en el índice de motivos (Prat, 2007). Hay cinco grupos de cuentos⁶⁷: 1) los cuentos de animales (núms. 1-299); los cuentos folclóricos ordinarios, subdivididos en: a) cuentos de magia (núms. 300-

⁶⁷ V. Propp (2009: 17-21) no está de acuerdo con dicha clasificación por considerarla incompleta y con errores.

749), b) cuentos religiosos (núms. 750-849), c) cuentos románticos (núms. 850-899), d) cuentos del ogro estúpido (núms. 1000-1199); 3) cuentos humorísticos (núms. 1200-1999); 4) cuentos de fórmula (núms. 2000-2399) y 5) cuentos no clasificados (núms. 2400-2499)⁶⁸.

De acuerdo con Montemayor (2011), el *cuento tipo* es:

[...] un relato tradicional que tiene existencia independiente y que puede narrarse como un todo completo sin que su sentido dependa de otra historia. Puede consistir de un solo *motivo* o de varios. Un *motivo* es el más pequeño elemento que tiene en un cuento la capacidad de persistir en la tradición. Los motivos son de tres categorías: personajes del relato (que van desde seres maravillosos hasta huérfanos y madrastras), objetos o creencias que intervienen en la acción del relato (que van desde lugares y objetos mágicos hasta creencias o costumbres) y episodios o cadenas de episodios que pueden fungir en ocasiones por sí mismos como verdaderos *cuentos tipo* y bajo cuya trama los demás elementos parecen aglutinarse [...] (Montemayor, 2011: 20).

Los cuentos tradicionales ejemplifican una fantasía determinada que implica la satisfacción de los deseos ordinarios de la gente de una sociedad. Por ello, sus personajes no tienen nombres propios, sino más bien son personajes genéricos o típicos, y la trama de estos cuentos se remite a un tiempo indeterminado, aunque histórico: el pasado, pero no en un pasado distante; la trama suele resolverse mediante el empleo del ingenio o de trucos astutos de algún personaje (Kirk, 1985: 51. 53).

Ahora bien, la clasificación realizada por Aarne y Thompson no incluye los cuentos tradicionales americanos. En el caso de la tradición oral indígena de México, la clasificación suele ser muy elemental. La clasificación tradicional de Roberto J. Weitlaner (1977: 27-28) distingue entre mitos, leyendas, cuentos, memoratas y creencias.

⁶⁸ El índice completo, con todas las subcategorías y motivos puede consultarse en <http://www.mftd.org/index.php?action=atu>

Carlos Montemayor (2011: 27) propone una nueva clasificación, en nueve categorías a partir de las principales orientaciones informativas de los relatos tradicionales⁶⁹.

En esta investigación importa revisar los motivos que conforman la 7ª categoría, los cuentos de transformaciones y hechicerías.

Los cuentos de transformaciones y hechicerías tienen como motivo central las facultades o conocimientos que alguna vez se consideraron tradicionales pero que fueron vistos con cierto temor (Montemayor, 2011: 96-97). Estas facultades son ajenas a influencias diabólicas o demoniacas, que implican interpolaciones cristianas que enjuician estos hechos y que no corresponden a la memoria indígena original.

Conforme a Montemayor (2011):

[...] en las comunidades indígenas actuales son más numerosos y frecuentes los relatos de transformaciones y hechicerías, que constituyen un parteaguas como concepción religiosa. Los nutre un importante sustrato prehispánico de ideas acerca de los hombres y mujeres de poder, pero la descalificación moral es permanente a causa del cristianismo, que desnaturaliza el poder de los curanderos indígenas [...] (Montemayor, 2011: 96).

En las entrevistas se relatan transformaciones de personas en animales, sin embargo, no presentan la estructura narrativa del cuento tradicional indígena, dado que no se mencionan fórmulas lingüísticas ni hay una combinación de motivos (de personajes objetuales o episódicos).

Para esta investigación, también el cuento tradicional se entiende como el discurso -oral o escrito-, que narra y transmite una historia

⁶⁹ 1. Cuentos cosmogónicos. 2. Cuentos de entidades invisibles. 3. Cuentos de prodigios. 4. Cuentos sobre la naturaleza original de animales o plantas. 5. Cuentos de animales. 6. Cuentos de fundación de comunidades o lugares. 7. Cuentos de transformaciones y hechicerías. 8. Adaptaciones de temas bíblicos y cristianos. 9. Adaptaciones de cuentos populares indoeuropeos

principalmente ficcional a partir de una intriga. En esta intriga hay sucesión cronológica de acciones y sujetos animados (dioses, hombres, animales y objetos), con una mezcla de elementos maravillosos y extraños. Esta sucesión de acciones y sujetos busca reafirmar creencias y/o comportamientos del grupo en donde se narra, mediante la ejemplaridad de la narración, explícita o implícitamente.

En el *corpus*, ninguno de los discursos que lo conforman se corresponde con la definición de cuento tradicional aquí presentada. Solamente las entrevistas E5, E8 y E15, presentan rasgos parecidos a los del cuento, sin llegar a ser cuento tradicional completamente. En el siguiente cuadro comparativo, Tabla 2.2, se muestra cómo se presentan el motivo, la intriga, el clímax y los personajes.

En estos tres ejemplos se pueden reconocer el *motivo* y la *intriga*, así como el *clímax* de la narración. Los personajes, salvo en E5, son anónimos y no están desarrollados. Sin embargo, no son anónimos en su origen ni son considerados ficción por sus narradores. Dada esta situación, estos ejemplos no pueden considerarse cuentos.

d) Memorata y fabulata

La palabra *memorata* viene del supino neutro plural del verbo *memoro*, que se traduciría como “cosas recordadas y contadas”. La *memorata* remite a la narración de experiencias personales.

El concepto fue introducido por Carl M. von Sidow, de la Escuela Finlandesa, hacia 1909, en el libro *Tva Spinnsagor*, con el sentido de un sucedido en proceso de tradicionalización o anécdota paratradicional, caracterizada por no tener una intención de composición literaria, por estar abierta en su composición, y por apuntar indistintamente a una forma oral o escrita (Martos, 2007: 130).

	MOTIVO	INTRIGA	CLÍMAX	PERSONAJES
E5	la señora con quien taba junto / sabía hacer brujería [...] le decían / mira pa' que sepas de veras que tu mujer sabe hacer brujería / ponle / las tijeras donde se sienta [...].	[...] él jué y le metió las tijeras ahí abajo del cojín [...]oye... tráeme un jarro dí'agua / si / si Juan orita te lo traigo / oye tráeme un jarro dí'agua / me estoy muriendo de se' y tú no me traes l'agua / ah pues si... / por eso por / a qué hora me vas a dar l'agua / ay si / y se quería parar y no se podía parar [...].	[...] cómo que no te puedes parar [...] y que le agarra la mano cómo que no te puedes parar y que se para con todo y la silla pegada [...] vieja tal por cual por eso no te puedes parar / la aventó de boca y le dio el tirón a la silla y dijo mira / por eso no te podías parar / así te quería agarrar [...] y la dejó	Juan y Doña María Paz Peña, su mujer, que es bruja.
E8	[...] hubo una vez [...] en la familia de parte de mi abuelita un tío que ella tenía que vivía en el Real de Catorce y ese tío era [...] como granjero un campesino muy guapo y [...] en ese pueblo vivía una señora que decían que era una bruja o que practicaba la magia [...] esta señora y el tío de mi abuela tuvieron un amorío pero el señor era muy vividor y... y amante de las mujeres y la dejó / entonces esta señora le juró que iba a vengarse de él [...].	[...] y cuenta la leyenda que una vez e... él iba paseando por las c- él iba paseando por el campo e... cerca del real de catorce por afuera y vio un maguey este... atrás de él que no estaba en el lugar donde debía de estar / y e... y siguió caminando y cada vez que volteaba el maguey estaba a un metro de él / 'sea que lo estaba siguiendo / entonces este señor comenzó a desesperarse porque sabía acerca de la reputación de esta mujer [...].	[...]y... sacó su azadón y al maguey lo... / lo destrozó lo destrozó e... en pedacitos [...] cuando el señor llegó.. [...] otra vez al Real de Catorce al pueblo había una gran conmo...- conmoción [...] porque.. habían descubierto que la señora... habían descubierto a esta señora en su casa descuartizada / y.. mi tío bueno el... el tío de mi abuela se volvió loco.	El tío de la abuela, campesino muy guapo y la bruja, amante del tío.
E15	[...] un regador / y... / donde andaba regando trabajando se le aparecía un coconote [...] y que... pos este cojeando y... y desesperao' con el azadón y ahí anda detrás del cócono pa' matarlo pa' venir a... a comérselo y que no podía alcanzar [...].	[...] la señora siempre lo traía a como ella quería / y que en la casa / bueno el jacal / tenía la señora una canasta colgada / 'onde el señor no pudiera alcanzarla [...] entonces al señor lo traía clavado de una... pierna con la... / con la corva 'sea un alfiler aquí / y andaba... pos en muletas el señor andaba regando [...].	[...] hasta que ya en una ocasión se dio habilidad y le dio dos tres azadonazos al... al cócono / si y entonces que llegó a la casa y que la señora estaba muy mala 'taba golpiada [...] pos' que el señor con el azadón le levantó y le dio el tirón a la canasta y que tenía puros monos clavados / con alfileres y que empezó a... a quitárselos los alfileres a los monos / hasta que... en una d'esas ya / estiró su pierna [...].	El regador, que anda en muletas y la señora del regador, que hace brujería.

Tabla 2.2. Comparativo de modelo de cuento en los discursos del *corpus*.

Fuente: Elaboración propia.

Ahora bien, sobre esta base teórica, Martos (2007) reelabora el concepto de *memorata* y la presenta como:

[...]una tradición oral de carácter local que rememora un acontecimiento, de forma muy vaga y somera, en forma fragmentaria, a lo más de un esquema temático, es decir, hecho impactante que es recordado de manera más o menos inconcreto por la comunidad y que es susceptible de ser articulado o textualizado si alguien le da una forma acabada, convirtiéndose entonces en una *fabulata* [...]. (Martos, 2007: 24)

El concepto *fabulata*, supino neutro plural del verbo latino *fabulor*, hablar, decir, conversar o contar, se puede traducir como “cosas contadas o cosas dichas”. En contraste con la *memorata*, queda fuera aquí la referencia a la memoria, y se insiste en “lo que se ha dicho y ha quedado así”.

El concepto de *fabulata*, es introducido también por Carl M. von Sidow, en el libro *Kategorien der Prosa-Volksdichtung* (1934), y lo emplea para distinguir a la *memorata*, que son relatos de experiencias personales de primera mano, de la *fabulata* como relatos que seguían en la cadena de transmisión, pues el narrador y el protagonista no coinciden (Prat, 2007: 196).

Hacia 1964, el sueco Carl-Herman Tillhagen, en el libro *Papers on Folk-Medicine*, definió la *fabulata* como una representación de fantasía que muestra un patrón de motivos y que ha sido creada y transmitida por un grupo; su contenido pertenece o ha pertenecido a una creencia popular tradicional. Luego, en 1978 Juha Pentikäinen –también de la Escuela Finlandesa–, en el libro *The oral repertoire and world view*, emplea la categoría *fabulata* para referirse al relato que informa de algo explícitamente fabulado, compuesto de elementos no empíricos ni creíbles (Prat, 2008: 389).

Dado que no es claro el límite entre *memorata* y *fabulata*, la mejor forma de reconocerlo es señalar que desde la *memorata* se llega a la *fabulata*,

es decir, se llega a la conversión de sistemas primario en secundario (al modo lotmaniano), y, por ende, de la lengua coloquial a la literaria, a través de artificios diversos (Martos, 2007: 251-252).

Así pues, las *memorata* pueden ser relatos de experiencias de primera, segunda y hasta de tercera mano, con un tema sobrenatural y psíquico. Cuando estos relatos abordan sucesos extraordinarios que no encajan en los temas anteriores suele denominarseles *memorata seculares*. Así, la *memorata* es un relato basado en la experiencia personal, aunque pueda llegar a tener motivos procedentes de leyendas. Además de que a través del proceso de tradición pueden convertirse en leyendas (Prat, 2008: 199. 416).

Finalmente, para esta investigación, la *memorata* se entiende como el discurso –oral o escrito– que narra una experiencia personal, de primera, segunda y hasta de tercera mano –en la que hay sucesión cronológica de acciones y sujetos, tal como en los otros tipos discursivos–, con mezcla de elementos extraños, que pueden explicarse desde las tradiciones y creencias del sujeto que relata, sin que necesariamente el relato forme parte de una tradición local.

En el *corpus* parecen corresponder con la definición de *memorata* aquí presentada, pues las 21 entrevistas parten de experiencias personales, contienen elementos extraños y no son parte de una tradición establecida.

2.7. Conclusiones parciales

El concepto de tradición y de oralidad se exigen mutuamente. En los discursos sobre brujería estas dos realidades aparecen juntas cuando los informantes insisten en que lo que narran les ha sido contado previamente, aunque no exista la intención expresa de transmitir formal y ritualmente estos discursos.

La oralidad de las entrevistas está fuertemente vinculada a la práctica coloquial y no formal, en virtud del aspecto conversacional de su forma de obtención. Sin embargo, las funciones (al modo de Propp) halladas en estos discursos permiten inferir la existencia de un esquema anterior, primitivo, al que, al menos, se ajustan los relatos sobre brujería.

Las características principales del tipo discursivo del *corpus* son las siguientes: son relatos orales del subgénero *memorata*; el tipo narrativo es de estilo simple, en el que predomina la primera persona, propio de la conversación coloquial informal. Se centran en el *motivo* mágico y maravilloso, especialmente en el de las transformaciones y en el de daño; se ubican en tiempo y espacio concretos y delimitados, fácilmente reconocibles. No presentan moralejas explícitas y su narración no reporta necesariamente alguna utilidad; tampoco están vinculados a rituales, aunque pueden referir algunos. Si bien no son transmitidos como tradición establecida, sí se enmarcan y adquieren sentido desde una tradición oral mucho más amplia.

Estos discursos muestran de manera peculiar el poliglotismo cultural, no sólo de la construcción del discurso, sino también de los diversos contextos o modelos estructurales de espacio que subyacen al tema de la brujería y lo nutren con imágenes y símbolos. Hay que destacar que, dentro del poliglotismo cultural, el tabú forma parte fundamental del modelo estructural de espacio en el caso de estos discursos, al menos en los contextos occidentales modernos. La pertinencia de destacar este aspecto estriba en que el tabú determina radicalmente el proceso *poiético* ficcional en ellos, al menos, mediante silencios significativos y sobreentendidos recurrentes.

Este proceso *poiético* ficcional recurre a la búsqueda de una veracidad o de una verosimilitud más que en otros segmentos del mismo relato,

dada la narración de hechos que son considerados imposibles o fantásticos por el sentido común y el saber compartido por el mundo. El proceso de ficcionalización en los relatos, no sólo re-crea universos simbólicos y busca en el imaginario de lo mágico-religioso (que ya de por sí se mueve en un plano de mera posibilidad), sino que también emplea significativamente el recurso de lo implícito y del sobreentendido en el proceso de enunciación.

Entre los recursos de la oralidad de los que se sirve la ficción destacan la referencia al contexto vital y al conflicto, principalmente. Además existe la representación de un universo y de un funcionamiento socio-cognitivo del mismo. Estas representaciones aparecen esquematizadas mediante las funciones semiótico-discursivas aquí descritas. Sin embargo, no hay evidencia de que estas funciones sean calcadas de un sujeto productor a otro, al menos intencionadamente. Habría que explicar la “coincidencia” de un esquema así desde el concepto de la recursividad entre lo subjetivo y objetivo en el sujeto. Además de la consideración, en el discurso, de las materialidades/funcionamientos semiótico-discursivos como competencias semiótico-discursivas del sujeto (Haidar, 2006. 107).

CAPÍTULO III.

Análisis de la brujería en dos semiosferas

En este capítulo se discute la caracterización del objeto de estudio a partir de la concretización de la materialidad semiótico-discursiva cultural (Haidar, 2006: 87). Se retoma la postura de Haidar, ya que esta materialidad, entre otras posibilidades, brinda una perspectiva epistemológica pertinente para abordar las relaciones interculturales y el multiculturalismo, presentes en los discursos sobre brujería –relaciones descritas en el capítulo 1–. Este abordaje se hará desde una revisión del concepto de brujería, atendiendo a la construcción del concepto en la imaginería europea y en las expresiones nativas de Mesoamérica, además de partir de la contrastación con otras expresiones culturales similares.

En el Diagrama 4 se representa el flujo de este capítulo 3.

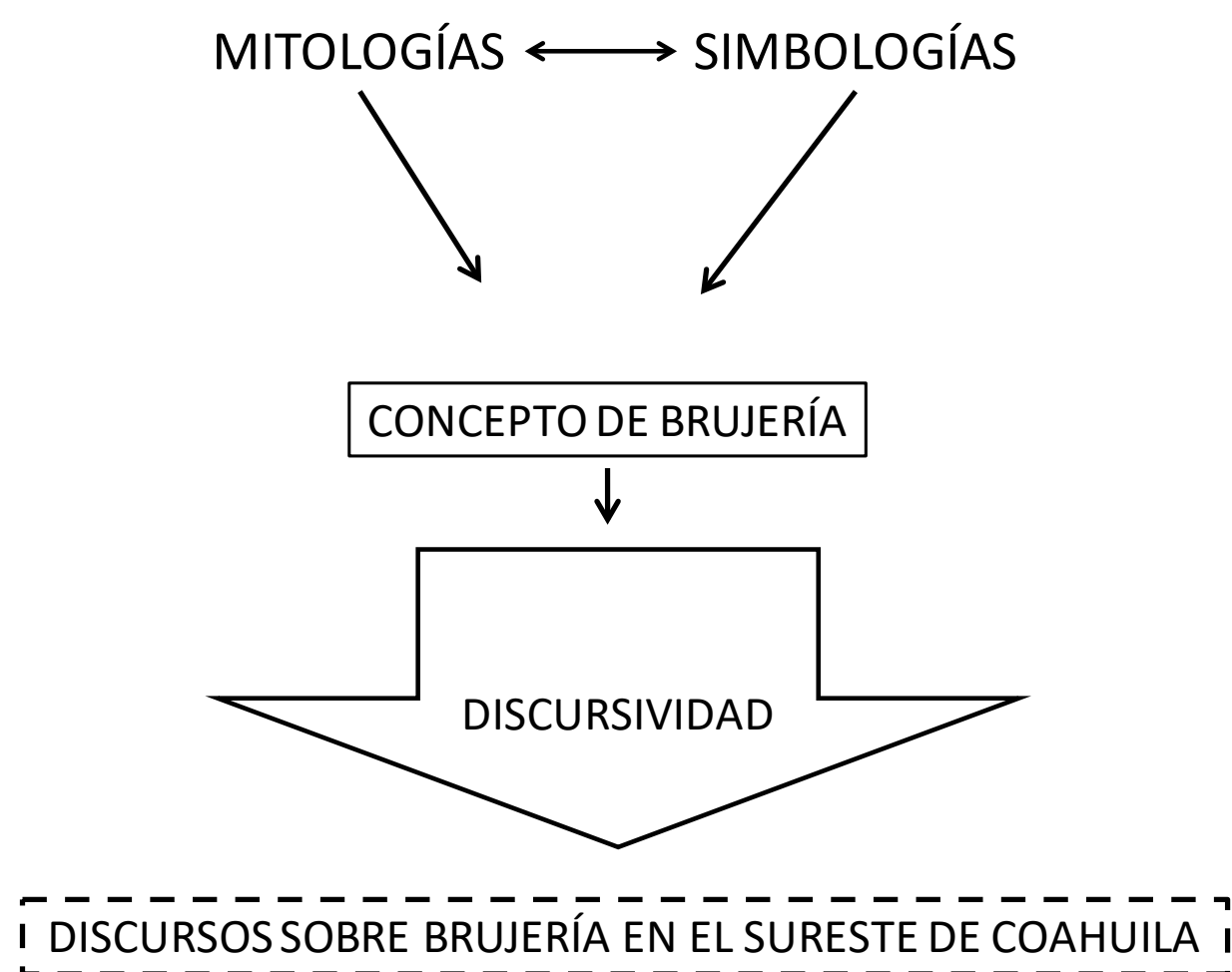


Diagrama 4. Modelo operativo del capítulo III. Fuente: Elaboración propia.

En el Diagrama 4 se expone que el fenómeno de la brujería se nutre de las diferentes mitologías del mundo y de los símbolos que las integran.

Este fenómeno se sistematiza y se concretiza para su comprensión en un concepto complejo que está en el fondo de los relatos, nutriéndolos y dándoles sentido.

3.1. El pensamiento mágico

En primer lugar, hay que dejar claro que la hechicería y la brujería son formas de magia. Por ello, es necesario explicar en qué consiste el pensamiento mágico para entender adecuadamente el contexto en el que surgen y se desarrollan estas formas de magia. El pensamiento mágico, como ya se apuntó en el capítulo 1, pertenece a las formas de la racionalidad mitológica premoderna.

El ser humano se ha referido siempre a algún ser superior, de cualquier modo que lo llame. Además, el conocimiento humano parte de los sentidos en coordenadas de espacio y tiempo, y explica el modo como una realidad influye en otra, es decir, la tradicional causalidad. De ahí que, si se parte de lo experimentable o imaginable, no se pueda evitar que se piense toda acción al modo humano, considerando también la acción de lo divino.

Sólo la profundización en estas actitudes ordinarias permite entender hasta qué punto lo sensible condiciona y se extrapola a cualquier otro conocimiento. En esa extrapolación, normalmente inconsciente, está la raíz del pensamiento mágico.

Ahora bien, de acuerdo con Herrero del Pozo (2002), el pensamiento mágico se articula desde dos postulados, a través de tres principios: a) Lo numinoso –misterio, divinidad, ser superior, etcétera– otorga, directamente, a ciertas realidades ordinarias, una causalidad que no poseen por ellas mismas; b) las intervenciones puntuales de lo numinoso en el orden intramundano, que modifican la naturaleza de esa realidad,

hacen que lo creado actúe como la divinidad o la divinidad actúa como lo creado. Estos postulados se viven, por cada ser humano, como tres principios: 1) el principio de supervivencia y autonomía, 2) el principio de protección y defensa y 3) el principio de finitud.

El principio de supervivencia y autonomía (Herrero del Pozo, 2002) se manifiesta cuando la persona se percibe como un centro vital digno de consideración y respeto. Esto se muestra en la fuerza del yo de las conversaciones, en la autoestima y el egocentrismo, en el perfeccionamiento y la proyección individual. En esa búsqueda de perfección y supervivencia aparece, como instinto natural, como el deseo universal de cierta trascendencia en un “más allá” de la existencia.

El principio de protección y defensa (Herrero del Pozo, 2002) es aquel que hace caer en la cuenta al ser humano de estar potencialmente amenazado, ser precario y limitado. Lo externo llega como extraño y a veces como rival, ya que siempre es un potencial modificador de la autonomía, y conduce al ser humano a ponerse en guardia y a buscar protección.

El principio de finitud (Herrero del Pozo, 2002) se manifiesta cuando el ser humano se descubre finito, amenazado, en defensa de su autonomía y se reconoce precario y limitado.

Los principios anteriores conducen a esperar y a solicitar alguna salvación, donde se le pueda encontrar. En las situaciones más graves de la vida, se busca esa salvación a partir de alguna realidad que se concibe como superior (principio de supervivencia), a riesgo de la frustración, la privación y la cancelación de ese *plus* de sentido que el mismo principio de supervivencia postula.

A esa realidad superior recurre el ser humano porque, siendo poderosa, puede mostrarse favorable. Así surgirían situaciones que van

desde el recurso del amuleto hasta la fe en la salvación por la divinidad, pasando por los rituales mágicos, de hechicería, de brujería, etcétera.

3.2. La brujería

La imagen que suele tenerse de la bruja es la de una criatura horripilante que vuela en escoba y entra a su casa por la chimenea, donde revuelve el asqueroso brebaje con pociones mágicas que tiene en la cacerola. Esa es la bruja tal como la imaginó Pieter Brueghel, el Viejo⁷⁰, cuya imaginación terminó por inundar al mundo entero.

Si bien existieron anteriormente algunas representaciones de brujas, el tema no había sido ilustrado de una manera tan clara e inteligible hasta entonces. La primer representación de una mujer volando montada en una escoba apareció en 1440. La imagen apareció en el libro *Le champion des dames*⁷¹, del escritor suizo Martin Le Franc (Übelgott, 2013).



Imagen 3.1. *Mujer montada en escoba*, ilustración del manuscrito francés *Le champion des dames*, 1440. Fuente: Callejo, 2006: 29.

⁷⁰ Pintor y grabador holandés nacido en Brée, hacia 1525, y muerto en Bruselas en 1569.

⁷¹ El campeón de las mujeres.

En el siglo XVI, los dos grabados de Brueghel ofrecieron una iconografía definida de la imagen de la bruja. De acuerdo con Uberquoi (2016)⁷²:

[...] El punto de partida se encuentra en el contenido de dos importantes obras que Peter Brueghel el Viejo creó en 1564, coincidiendo en Europa con un periodo de intensas persecuciones contra aquellos que practicaban la brujería. Se trata de los grabados Santiago en la cueva del brujo y Santiago y la caída del brujo, propiedad del Rijksmuseum de Ámsterdam y que fueron elaborados en el taller del grabador y marchante de estampas, Hieronymus Cock en la ciudad de Amberes, donde Brueghel realizó parte de su aprendizaje [...] (Uberquoi, 2016).

Esta visión estereotipada hizo que algunos artistas literalmente copiaran la imagen creada por Brueghel, otros le agregaron detalles locales y otros más la pusieron bailando en el aire con el diablo⁷³.

¿Pero de dónde nacen estos elementos de la brujería? En este capítulo se analizarán los elementos que están detrás de esta iconografía, que han sobrevivido en el imaginario popular occidental y que se combinaron con elementos mesoamericanos tras la Conquista.

En cuanto al contenido del concepto *brujería* hay que considerar, en primer lugar, su antecedente antropológico, el de la categoría de *hechicería*. Esta categoría implica la realización de rituales, conjuros y sortilegios para dominar, o al menos, controlar o fuerzas naturales y también personas. Estas acciones no tienen vinculación directa con ninguna religión, y no son necesariamente malignas. Algunos textos se refieren a los “conocimientos alternativos” de las culturas que han

⁷² El texto completo de Uberquoi: *Brueghel, el inventor de la iconografía de las brujas*, los grabados de Brueghel y otros más pueden verse aquí: <https://www.descubrirelarte.es/2016/06/05/brueghel-el-inventor-de-la-iconografia-de-las-brujas.html>

⁷³ Como ejemplo puede verse el cuadro “Witches’ Sabbath, de Claes Jacobsz van der Heck (1636): <https://www.rijksmuseum.nl/en/my/collections/90279--maxine/heksen/objecten#/SK-A-2373,0>

quedado fuera del proyecto científico del racionalismo moderno (Limón, 2008: 187).

Es durante la Edad Media que aparece el concepto de brujería, siempre asociado con el diablo y con los pactos satánicos, pues eran estos los que hacían posible que los brujos y brujas pudieran causar daño, enfermedades y muertes.

La palabra española “bruja” es de etimología dudosa, posiblemente prerromana, del mismo origen que el portugués y gallego *bruxa* y el catalán *bruixa* (Callejo, 2008: 28-29). La primera aparición documentada de la palabra, en su forma *bruxa*, data de finales del siglo XIII. En 1396 se encuentra la palabra *broxa*, en Huesca, en las “Ordinaciones y Paramientos” de Barbastro, según Lisón Tolosana (1992: 25). La palabra bruja designa, principalmente la idea de mujeres que hacen sortilegios o hechizos.

3.2.1. La brujería en Europa

La brujería como fenómeno mágico-religioso, en el sentido expresado en el apartado anterior, tiene su antecedente inmediato en la llamada magia de la Edad Media europea. La magia medieval es un saber que tiene un fin práctico. En la Europa medieval y durante el Renacimiento se desarrollaron dos conceptos de magia: la magia alta y la magia baja.

La magia alta fue desarrollada y practicada por las élites cultas –clérigos y estudiosos–, con un amplio respaldo teórico filosófico, que incluye la astrología, la alquimia y la nigromancia, y pretende fines espirituales. En este campo pueden ubicarse los textos de Marsilio Ficino, de Giordano Bruno y todo el llamado *corpus hermeticum* (Nathan, 1998: 53).

La magia baja, por su cuenta, no posee un respaldo teórico pero sí un amplio bagaje empírico dedicado a la curación y a la adivinación con una intencionalidad inmediata y material, principalmente (Nathan, 1998: 37).

La magia baja es practicada principalmente por la gente del pueblo, en ambientes de ordinario rurales, y en mayor medida por las mujeres, que son las poseedoras y transmisoras de estos conocimientos, y que permiten el manejo, por ejemplo, de la herbolaria para sanar o enfermar, y de muchos otros conocimientos prácticos. Cuando las “prácticas mágicas” populares se asociaron con la religión, surgió un sincretismo mágico-religioso donde el poder curativo se vinculó con fuerzas sobrenaturales (Nathan, 1998: 38).

Si bien la distinción sobre la magia es posible a partir de la Edad Media, siglos antes, la difusión del cristianismo y su imposición por la fuerza, a partir del siglo IV, calificaron estas prácticas como rituales paganos y las condenaron a la clandestinidad (Callejo; 2008: 58).

Así, en Europa antes del año 1000, la gente se acusaba mutuamente de ser hechicero o bruja y de tener poderes sobrenaturales para hacer el mal. Había mucha especulación sobre ciertas mujeres capaces de viajar por el aire y recorrer grandes distancias a enormes velocidades.

La Inquisición insistió en que no había cosas tales como brujas que volaban por el aire. En el año 1000 se condenó la creencia de que estos vuelos ocurrían en la realidad; además se sostenía oficialmente que el viaje era una ilusión provocada por el Diablo (Callejo, 2008: 128).

Sin embargo, esta consideración cambió, hacia 1480, cuando la estructura inquisitorial condenó y persiguió la brujería por toda Europa a causa de la necesidad económica de la Inquisición para solventar sus procesos, así como para el mantenimiento del orden social y económico vigentes (Harris, 2007: 194. 213).

El punto de vista más antiguo sobre la brujería lo marca el llamado *Canon Episcopi*, un documento del siglo X, atribuido a Regino de Prüm y compilado por Ivo de Chartres en 1117, que servía de guía a los obispos

en la búsqueda, identificación y condena de la brujería, especialmente en lo concerniente al llamado vuelo nocturno (Chartres, 2006: 48-49):

*Episcopi, eorumque ministri omnibus viribus elaborare studeant, ut perniciosam et a Zabulo inventam sortilegam et magicam artem ex parrochiis suis penitus eradicent, et si aliquem virum aut mulierem huiuscemodi sceleris sectatorem inveniunt, turpiter dehonestatum de parrochiis suis eiciant. Ait enim Apostolus: “Hereticum hominem post primam et secundam correctionem evita, sciens, quia subversus est qui eiusmodi est”. Subversi sunt et a diabolo captivi tenentur qui relicto creatore suo diaboli suffragia querunt, et ideo a tali peste debet mundari Sancta Ecclesia. § I. Illud etiam non est omittendum, quod quedam sceleratae mulieres retro post Sathanam conversae, demonum illusionibus et phantasmatibus seductae, credunt se et profitentur, cum Diana nocturnis horis dea paganorum, vel cum Herodiade, et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spacia in tempestae noctis silentio pertransire, **eiusque iussionibus obedire velut dominae, et certis noctibus evocari ad eius servitium**. Sed utinam he solae in perfidia sua perissent, et non multos secum ad infidelitatis interitum pertraxissent. Nam et innumera multitudo hac falsa opinione decepta hec vera esse credunt, et credendo a recta fide deviant, et errore paganorum involuuntur, cum aliquid divinitatis aut numinis extra unum Deum arbitrantur. Quapropter sacerdotes per ecclesias sibi commissas populo Dei omni instantia predicare debent, **ut noverint hec omnino falsa esse, et non a divino, sed a maligno spiritu talia phantasmata mentibus fidelium irrogari**. § II⁷⁴.*

⁷⁴ Los obispos y todos sus ministros deben trabajar con todas sus fuerzas para erradicar completamente de sus parroquias los perniciosos sortilegios y las artes mágicas inventadas por Zabulón (el Diablo), y si encuentran un hombre o una mujer, seguidores de estos torpes crímenes, sean expulsados de las parroquias. De acuerdo con el Apóstol: “es hereje el hombre que no atiende a la primera ni a la segunda amonestación ya que se conoce que están cautivos por el diablo y dejan a su Creador, buscando ayuda diabólica de esta misma plaga debe ser limpiada la Santa Iglesia. § I. Tampoco hay que pasar por alto que algunas mujeres criminales, pervertidas por Satanás, seducidas por ilusiones y fantasmas de los demonios, se creen y profesan que, como la diosa pagana Diana y su horda nocturna, o como Herodías, cabalgan sobre aquellas bestias, y en el silencio de la noche transitan sobre grandes espacios de tierra, y ellas obedecen las ilusiones como a su señora, y en ciertas noches son llamadas a su servicio. Pero sería bueno si sólo persistiesen en su perfidia y no arrastrasen a muchos consigo a la muerte por la infidelidad. Pues una innumerable multitud engañada, profesa como verdadera esta falsa opinión y desviadamente la tiene como fe verdadera, y envuelta en los errores de los paganos afirma que hay alguna divinidad o numen aparte de Dios. Por ello los sacerdotes, en las iglesias a ellos encomendadas, deben predicar al pueblo de Dios en todo momento que sepan que estas cosas son absolutamente falsas, y no por la Divinidad, sino por el espíritu maligno es que tales imágenes son impuestas en la mente. § II (Traducción del autor).

En relación con la gente que suponía que bandas de brujas volaban durante la noche, el *Canon* advierte que el alma impía cree que estas cosas no suceden en el espíritu sino en el cuerpo. En otras palabras, el Diablo puede hacer creer que hay personas que por la noche vuelan, pero nadie puede hacerlo realmente.

Según el *Canon*, no se puede acusar de brujería a alguien que cree que está viajando o que dice haber visto volar a alguien, pues sólo es un sueño y otros no deben ser considerados responsables de lo que se hace en sueños. Sin embargo, si el soñador tiene malos pensamientos debe ser castigado, no con la hoguera sino con la excomunión. La brujería podría ser un crimen pero no una herejía, puesto que el aquelarre era una invención de la imaginación (Callejo, 2008: 137).

La Inquisición tardó varios siglos en invertir el *Canon Episcopi* para considerar como delito herético el negar que las brujas se transportaran, tanto corporal como espiritualmente, a los aquelarres. Se comenzó a argumentar que la brujería ya no era lo que solía ser en la época del *Canon Episcopi* sino que se había desarrollado un nuevo tipo de bruja que podía volar realmente hasta sus reuniones (Callejo, 2008: 137).

Los aquelarres eran precisamente como las reuniones secretas de las otras sectas heréticas, aunque con ritos mucho más repugnantes. Así, la idea del aquelarre como secta, no sólo atentaba contra la fe sino también contra la sociedad, al actuar contra la cristiandad y sus fundamentos (Nathan, 1998: 73).

Finalmente, el papa Inocencio VIII promulgó la bula *Summis desiderantes affectibus* en 1448, en la que autorizaba a la inquisición alemana para extirpar a las brujas, primero en Alemania y luego en toda Europa. Los inquisidores Heinrich Kramer y Jacob Sprenger redactaron luego

el manual de cacería de brujas conocido como *Malleus maleficarum*, – el martillo de las brujas–, y que se convirtió en el texto más conocido, más reeditado y de más influencia en Europa gracias a sus detractores protestantes (Nathan, 1998: 81).

Con todo y esa fama, los estudiosos afirman que aquel texto no se aplicó como tal en la lucha contra la brujería por ser demasiado cruel y hasta incoherente. Sin embargo el *Malleus* es un fiel compendio de las creencias sobre las brujas y la brujería en la Europa medieval.

3.2.2. Caracterización de la brujería europea en el imaginario popular

Como ya enunciamos, al inicio de este apartado, con la cita de Uberquoi (2016), “el punto de partida se encuentra en dos importantes obras que Peter Brueghel el Viejo creó en 1564 (...) los grabados: *Santiago en la cueva del brujo* y *Santiago y la caída del brujo*, que actualmente son propiedad del Rijksmuseum de Ámsterdam”.

De acuerdo con Uberquoi (2016), como ya se dijo, habían ciertas representaciones de brujas pero aquellas ilustraciones fueron de gran relevancia. Estos grabados quedarían para siempre en la memoria colectiva. Brueghel consiguió crear un código visual, un modelo de representación que se difundió rápidamente por todos los Países Bajos, gracias a la venta de los grabados publicados por Hieronymus Cock (Uberquoi, 2016).

En los grabados mencionados, Brueghel transmite la idea de que él mismo estaba de acuerdo con la ola de persecuciones contra la brujería y los aquelarres, porque, si se observan detenidamente las obras, parece sugerir que había que exterminar estas prácticas.

En opinión de Uberquoi (2016):

[...] el mérito de Brueghel –dice– es haber conseguido inventar una imagen eficaz que podía entenderse sin necesitar ninguna explicación. Tanto es así que a lo largo de los siglos XVI y XVII numerosos pintores y grabadores neerlandeses se inspiraron en las obras de Brueghel, como David Teniers II y Frans Franken II, representados en la muestra de Brujas [...] (Uberquoui, 2016).

En la Imagen 2.1 se muestra el grabado de *Santiago en la cueva del brujo*.



Imagen 3.2. *Santiago en la cueva del brujo*, grabado del dibujo de Peter Brueghel el Viejo, 1654. Ámsterdam, Rijksmuseum. Fuente: <https://www.rijksmuseum.nl/en/my/collections/90279--maxine/heksen/objecten#/RP-P-1884-A-7995,1>

El grabado de la Imagen 3.2 permite observar los detalles de la composición, con sus numerosos personajes, Santiago, vestido de peregrino, al centro, y los demonios y monstruos, extrañas criaturas que recuerdan la iconografía del Bosco⁷⁵ –maestro de Brueghel– en el *Jardín de las Delicias*⁷⁶.

En la parte de arriba de la imagen se observan las mujeres, montadas en sendas bestias, un dragón y una cabra, que marcan el inicio de la

⁷⁵ Jheronimus van Aken (c. 1450-1516), conocido como Jheronimus Bosch y castellanizado como *el Bosco*.

⁷⁶ Sobre “El Jardín de las Delicias” puede verse: <https://youtu.be/p-63oQ1iUVM>

iconografía del macho cabrío –que seguirá hasta Goya⁷⁷, por ejemplo–, mientras blanden lo que parecen las escobas.

El brujo aparece sentado, vestido al modo medieval de los primeros alquimistas y personajes herméticos de las cortes europeas, y el caldero –¿la hornilla del alquimista?– burbujea al otro lado.

La leyenda del grabado *Divus Iacobus diabolicis praestigiis ante magum sistitur* se traduce como “El divino Jacobo-San Yago/Santiago-se presenta (o resiste) ante el mago con sus artificios diabólicos⁷⁸”.

En la Imagen 3.3 se muestra ahora el grabado *Santiago y la caída del brujo*.



Imagen 3.3. *Santiago y la caída del brujo*, grabado del dibujo de Peter Bruegel el Viejo, 1654. Ámsterdam, Rijksmuseum. Fuente: <https://www.rijksmuseum.nl/en/my/collections/90279--maxine/heksen/objecten#/RP-P-OB-7384,2>

En este grabado se aprecian igualmente los monstruos y creaturas horrendas, al modo del Bosco. Ahora, Santiago se coloca a la derecha del

⁷⁷ “El aquelarre” de Goya puede verse aquí: <https://museolazarogaldiano.blog/2011/10/18/el-aquelarre-goya-mejores-pinturas-museo-lazaro-galdiano/>

⁷⁸ Traducción del autor.

grabado, en actitud imprecatoria y con el beneplácito del auditorio, que parece ser la jerarquía eclesiástica, dados sus vestidos. Hacia el centro, el brujo cae al suelo, volando por los aires, mientras los demonios parecen huir, como cuando se dispersan las alimañas al levantar la piedra donde se esconden.

La leyenda del grabado dice *Idem impetravit a Deo ut magus a demonibus discreperetur*, es decir: “El mismo (Santiago) obtuvo de Dios que los demonios estuviesen en desacuerdo con el mago⁷⁹”.

La influencia de Brueghel fue amplia entre sus contemporáneos. Así lo refleja el grabado *La bruja Mallegghem*, de Pieter van der Heyden, de 1559, a partir de un dibujo del mismo Brueghel. Este grabado se presenta en la Imagen 3.4.



Imagen 3.4. *La bruja Mallegghem*, grabado de Pieter van der Heyden, 1559, a partir de un dibujo de Peter Brueghel el Viejo. Museo de Ámsterdam. Fuente: <https://www.rijksmuseum.nl/en/collection/RP-P-1885-A-9292>

⁷⁹ Traducción del autor.

En la Imagen 3.4 se aprecia al centro la bruja, en actitud de atender en una mesa a los solicitantes de su ayuda, una especie de “corte de los milagros” que parece estar ávida de remedios y atención. Se aprecian también otras figuras femeninas que comienzan a mostrar lo que será el rostro típico de la bruja –que sobrevive en nuestros tiempos–, de una mujer vieja, de nariz y quijada pronunciadas, y con la cabeza cubierta con una caperuza.

Alrededor de la escena de la mesa, se aprecian diferentes ámbitos de la vida en los que influye la brujería: el dinero, el juego, la cosecha y, sin duda, el amor.

Entre otras imágenes significativas, con influencia de Brueghel, está *Mujer fiera*, de David Rijckaert III, que se muestra en la Imagen 3.4:



Imagen 3.5. *La loca Greta*, de David Rijckaert III, h. 1650, Viena. Kunsthistorisches Museum. Fuente: <https://www.khm.at/objektdb/detail/1667/?offset=2&lv=list>

En la Imagen 3.5 se muestra ya consolidada la figura de la bruja: anciana, de rostro fiero, como lo indica el título, blandiendo una escoba con la que parece mantener a raya a las criaturas infernales y horribles que la acechan, mientras que esconde en su regazo cosas de valor.

Una pintura que mezcla las anteriores, es la del cuadro *Escena de brujería*, de David Teniers, que se muestra en la Imagen 3.6



Imagen 3.6. *Escena de brujería*, de David Teniers, h. 1635. Mauro Coen, colección particular, Bruselas. Fuente: <https://www.descubrirelarte.es/2016/06/05/brueghel-el-inventor-de-la-iconografia-de-las-brujas.html>

La Imagen 3.6 muestra cómo la figura de la bruja aparece con todos los elementos clásicos del imaginario popular: los demonios, el libro de hechizos, la escoba y el caldero, la noche, la luna llena, los murciélagos, y esta figura ya con los contemporáneos de Brueghel.

Finalmente, en la Imagen 3.7 se muestra el cuadro *La preparación para el aquelarre*, de David Teniers II.



Imagen 3.7. *La preparación para el aquelarre*, David Teniers II. Fuente: <https://www.descubrirelarte.es/2016/06/05/brueghel-el-inventor-de-la-iconografia-de-las-brujas.html>

La Imagen 3.7 muestra, de forma icónica, lo que se pensaba eran los aquelarres, ya para el siglo XVII: hechiceras preparando los brebajes mágicos y los rituales diabólicos, donde las mujeres más viejas inducen o inician a las más jóvenes a las artes mágicas. Las figuras demoniacas parecen tener una verdadera fiesta, mientras dictan hechizos, conjuros e invocaciones al diablo. En el extremo izquierdo, una mujer desnuda se dispone a volar hacia el aquelarre, y se le ve ya montada en la escoba, mientras que, lo que parece ser el macho cabrío, ha empezado a volar.

Toda esta iconografía, grabada a fuego en el imaginario popular, tiene su explicación simbólica en los elementos mitológicos que se describen a continuación.

3.2.3. Elementos simbólicos y mitológicos europeos para una caracterización de la brujería

En este punto se exponen los principales elementos que, desde los símbolos narrados en las diferentes mitologías, construyeron la imagen de bruja que ha llegado hasta la fecha, al menos para occidente.

a) Mujer. En sentido estricto se habla de un elemento más sociológico que simbólico. Existen documentos donde aparecen hombres y mujeres involucrados en la brujería, pero la misma documentación muestra que se relacionó más a la mujer con la brujería que al hombre. Según Bordes (2006: 80), por cada brujo quemado en Europa hay diez brujas quemadas, conforme a las actas inquisitoriales.

Diversos estudiosos del tema señalan que el conocimiento ancestral transmitido de madre a hija para el uso de plantas medicinales, especias para la cocina, recetas y la elaboración de remedios, constituye uno de los motivos para señalar, con dedo flamígero, a las mujeres como hechiceras y brujas (Bordes, 2006: 81).

Ahora bien, la idea de la bruja, que en Europa se aplicará a las mujeres, reúne características comunes heredadas del judeocristianismo y de la mitología grecolatina, además que, el concepto, según la región donde se ubique, adquirirá otros elementos propios de la cultura regional: celta, sajona, rumana, etcétera.

b) Mitología griega. En la antigua Grecia estaba extendida la creencia en la magia. Existía, sin embargo, una clara distinción entre diferentes tipos de magia según su intención. La magia benéfica, a menudo realizada públicamente, era considerada necesaria e incluso existían funcionarios estatales encargados de esta actividad. En cambio, la magia realizada con fines maléficos era perseguida. Se atribuía generalmente la magia

maléfica a hechiceras, de las que hay menciones en numerosos autores clásicos.

Según los textos clásicos, las hechiceras tenían la capacidad de transformarse en animales, podían volar de noche y practicaban la magia en provecho propio y por encargo de terceras personas. Se dedicaban preferentemente a la magia relacionada con los enamoramientos, aunque también eran capaces de provocar enfermedades o tempestades para afectar los cultivos. Se reunían por las noches, y consideraban a las diosas como sus protectoras, invocándolas en sus conjuros. Las principales son Hécate, Circe y Medea.

i) *Hécate*. Hija de Coeo y Febe, o de Zeus y Démeter, en otras fuentes, fue colmada de dones por Zeus, dándole poder absoluto sobre el mar y la tierra, y luego se convirtió en diosa del más allá, protectora y nodriza de los niños pequeños. De acuerdo con Garibay (2003: 167), todo lo misterioso y fantasmagórico está relacionado con ella. Es la que preside ciertas formas de magia y adivinación. Era venerada en las encrucijadas, y sus estatuas están representadas con tres cuerpos y tres cabezas, que luego se explicaron como Selene —el cielo nocturno—, Artemis —la tierra— y Hécate, el abismo subterráneo⁸⁰.

Asociada a la brujería, cuando Hécate se mostraba a alguien, lo espantaba de tal modo que a veces moría de miedo. Se le invocaba contra amores deshechos y podía atraer o matar al amante que se había alejado. Estos cultos eran practicados por el pueblo en general, y no constituían una creencia estructurada o superior. Era celebrada en las llamadas “cenas de Hécate” (Garibay, 2003: 168).

ii) *Circe*. Diosa o semidiosa, que actúa como una hechicera. Vivía en la isla de Ea, cerca del Lacio. Su casa estaba rodeada de bestias feroces que avisaban a la diosa de la llegada de viajeros, a los que transformaba en la forma que ella

⁸⁰ Imagen romana de Hécate con sus tres rostros puede verse aquí: https://es.wikipedia.org/wiki/H%C3%A9cate#/media/Archivo:Hecate_Chiamonti_Inv1922.jpg

quería, como lo canta Homero en la *Odisea* (1927: 378-379), al enfrentarse con la astucia de Odiseo. Es inventora de filtros y medicamentos provocativos de males (Garibay, 2003: 108)⁸¹.

iii) *Medea*. Hija de Eetes y de la ninfa Idía. Era sacerdotisa de Hécate, que algunos consideran su madre y de la que se supone que aprendió los principios de la hechicería junto con Circe. Medea es el arquetipo de bruja o hechicera y además aparece con algunos rasgos de chamanismo⁸².

iv) *Nictimene*. Era hija del rey de Lesbos, Epopeo, quien enamorado de ella la hace suya contra su voluntad. Conforme a Garibay (2003: 261), el rey la mató y luego él se mató. Los dioses, compadecidos de ella, la convirtieron en una lechuza que debe vagar por las noches bebiendo el aceite de las lámparas y espantando a los niños⁸³.

c) *Mitología latina*. Básicamente sigue la línea de la mitología griega, aunque también presenta elementos originales que se presentan a continuación.

i) *Diana*. Conforme a Garibay (2003: 370), es asimilada y confundida con Artemis. Cuida de la caza, la virginidad de las mujeres y el nacimiento de los niños. Su nombre sería una derivación hecha del nombre de Zeus.

Nació poco antes que su hermano Apolo, y al ser testigo de los dolores del parto de su madre, generó una aversión al matrimonio, que la llevó a pedir y obtener de su padre la gracia de guardar perpetua virginidad. Júpiter la armó con arco y flechas y la hizo reina de los bosques. Le dio una comitiva de ninfas que debían hacer votos de castidad. Con esta numerosa comitiva, se dedicaba a la caza.

⁸¹ Circe ofreciendo una copa a Odiseo, John William Waterhouse (1891): https://es.wikipedia.org/wiki/Circe#/media/Archivo:Circe_Offering_the_Cup_to_Odysseus.jpg

⁸² Una imagen de Medea en un jarrón griego, de acuerdo con la tragedia de Eurípides, puede verse aquí: [https://es.wikipedia.org/wiki/Medea_\(mitolog%C3%ADa\)#/media/Archivo:Calyx-Krater_-_Cleveland_Museum_of_Art_-_2014-11-26_\(17743590402\).jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Medea_(mitolog%C3%ADa)#/media/Archivo:Calyx-Krater_-_Cleveland_Museum_of_Art_-_2014-11-26_(17743590402).jpg)

⁸³ Nictimene convertida en búho por Minerva: https://es.wikipedia.org/wiki/Nictimene#/media/Archivo:Metamorphosis_of_Nyctimene.jpeg

Diana es grave, severa, cruel e incluso vengativa. Actúa sin piedad contra todos los que ganan su resentimiento: no vacila en destruir sus cosechas, devastar sus manadas, sembrar epidemias a su alrededor, humillarles e incluso matar a sus hijos (Garibay, 2003: 15)⁸⁴.

ii) *Estirge*. Del griego στρίξ *-strix-*, búho, es un animal nocturno, mitad pájaro mitad ser humano, que se alimenta de sangre y emite gritos estridentes. La creencia popular dice que la estirge es un demonio femenino que chupa sangre para poder sobrevivir. Este ser tiene forma de pájaro con alas parecidas a las del murciélago, ojos amarillos, cuatro patas con las que agarra a sus víctimas y un pico alargado con el que succiona la sangre. Se le ha asociado a los cementerios y, en ocasiones se confunde con los vampiros.

La leyenda cuenta que las estirges atacan preferentemente a los recién nacidos, y según Plinio, envenenan a los niños con su leche. Cuando atacan, se adhieren al cuerpo de su víctima hasta que terminan de chuparle la sangre. Tienen muy buena vista y olfato, por eso les es fácil cazar a sus víctimas. Una vez que se han alimentado, las estirges duermen durante varios días, en un sueño muy profundo y es ahí cuando los hombres pueden matarlas, como lo refiere Oliphant (1913: 133)⁸⁵.

También entre los pueblos sajones se tiene la misma creencia, incluso que la estirge come la carne de sus víctimas. Entre los árabes, la estirge se denomina también *ghole* y se alimenta de la carne de los cadáveres. Con el tiempo, en la antigua Roma, la palabra estirge se convirtió en un insulto popular (Oliphant, 1913: 134).

d) *Mitología rumana*. En la mitología rumana existen los *strigoi*, que son almas de algunos muertos que salen de sus tumbas durante la noche para

⁸⁴ La cacería de Diana: <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/caceria-de-diana/fe97831f-215d-4381-afd1-a42034ec422c>

⁸⁵ Le Stryge, de Charles Meryon: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2f/Charles_Meryon_-_Le_Stryge_-_Google_Art_Project.jpg

aterrozar a la gente. El nombre guarda una relación fonética innegable con el griego: στρίξ, que lo emparenta también con el aspecto mitológico.

Entre los *strigoi* se diferencian las *strigoaică*, que son equivalentes a las brujas. Así, una *strigoi viu* es una especie de bruja-vampiro que se desliza en los cuartos de los niños pequeños y absorbe su fuerza de vida. Un *strigoi mort* es un muerto vampirizado (Guiroy, 2009)⁸⁶.

e) *Mitología germánica*. *Holda* es una diosa de origen teutónico protectora de los nacimientos y patrona de los matrimonios, asociada también al invierno y a la magia (Grimm, 1966: 80).

En algunas leyendas *Holda* es descrita viajando en el viento para observar los actos de las personas y así premiar con regalos a aquellos que se han comportado de manera honrada. *Holda* era descrita como una hermosa mujer de cabellera dorada, a veces vestida de rojo, y con una larga capa blanca hecha de pieles. Como diosa del tiempo atmosférico y especialmente de la época invernal, *Holda* estaba también relacionada con la naturaleza, los bosques y los animales salvajes, poseyendo también atributos típicos de diosas lunares y de la fertilidad (Thorn, 2007).

Holda también se asocia a *Hel*, la diosa del inframundo de la mitología nórdica. El nombre de *Frau Holle* es muy similar al germánico utilizado para designar el inframundo, *hölle*. En este sentido la diosa *Hulde* también estaba relacionada con la magia y la brujería siendo, en un principio, una deidad benefactora pero que no dudaba en castigar a aquellos que lo merecían (Thorn, 2007).

Con la influencia del cristianismo y ya en la época medieval, *Frau Holle* se convirtió en una hechicera. En la Alemania católica se consideraba patrona

⁸⁶ El poster de la película “Nosferatu” de Murnau (1922) se inspira en la figura de estos seres mitológicos rumanos, de los que, a su vez, Bram Stoker tomó y reconfiguró sus elementos para crear al personaje de Drácula. Enlace: https://pics.filmaffinity.com/nosferatu_eine_symphonie_des_grauens-257840643-large.jpg

de las brujas y sus seguidoras pasaron a llamarse las Hulden de Holda. En Alemania del Norte se contaba que *Frau Holle* a menudo aparecía a la cabeza de una procesión de almas en pena. También su papel como protectora de los nacimientos se transformó y en algunas zonas del sur de Alemania se decía que se llevaba las almas de los niños, especialmente de aquellos que habían muerto sin ser bautizados (Myer, 2007)⁸⁷.

f) El *Malleus maleficarum*. Martillo de las brujas fue escrito en la Edad Media, como ya se refirió, y presenta cinco características fundamentales de la brujería, que se exigen unas a otras, siempre vinculadas a elementos doctrinales cristianos con un fuerte trasfondo del pensamiento aristotélico-tomista, que añaden la acusación de la herejía a las prácticas de brujería.

i) *El pacto con Satán*. Inspirados en las enseñanzas de Aristóteles y de Tomás de Aquino, Sprenger y Kramer niegan cualquier causalidad a los ritos, hechizos, objetos, talismanes, etcétera, utilizados por las brujas y brujos. Dado que esta causalidad es imposible, por no tenerla estos seres en su substancia, el éxito de la brujería sólo puede venir por acción del demonio. Satán puede hacer todo lo que los brujos y brujas quieren porque han hecho un pacto con él. Es aquí donde los inquisidores señalan que un pacto con el demonio implica la negación de la doctrina, el rechazo de Dios y la oposición a la Iglesia como comunidad (Kramer-Sprenger, 1956: 13).

ii) *El concepto de maleficio*. El maleficio es el daño que el brujo o bruja puede causar a personas, animales, cosechas, etcétera. Aquí lo relevante apunta a los motivos del maleficio, ya que mientras la tradición popular decía que los maleficios eran por venganza, envidia o coraje, el *Malleus* señala que es el Diablo, por odio a Dios y a la humanidad, quien hace estas cosas (Kramer-Sprenger 1956: 17).

⁸⁷ La “wild hunt” de Frau Holle o la procesión de almas de Frau Holle: [https://es.wikipedia.org/wiki/Frau_Holle#/media/Archivo:Das_festliche_Jahr_img021_Frau_Holle_\(Perchta\).jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Frau_Holle#/media/Archivo:Das_festliche_Jahr_img021_Frau_Holle_(Perchta).jpg)

iii) *El aquelarre*. El aquelarre, llamado también *sabbath* o sinagoga, categorías antijudías completamente, es la reunión nocturna en la que las brujas se juntan para adorar al Diablo, acontecía regularmente los viernes, o tres veces a la semana, según el lugar.

El ritual del aquelarre implicaba, entre otras cosas: renegar del Creador y de toda la doctrina cristiana, un sermón del Diablo y las ofrendas que hacían las brujas (por ejemplo, niños), la adoración al Diablo besándole sus partes ocultas, el banquete asqueroso y la orgía. Además, la elaboración de pócimas, ungüentos, etcétera, cuyas recetas eran reveladas por Satán.

Este concepto de aquelarre resulta importante por ser una inversión total del cristianismo, de sus rituales y de sus fines, además de que permitió pensar la brujería como una sociedad con sus valores, opuestos a los valores tradicionales cristianos (Kramer-Sprenger, 1956: 95).

iv) *El vuelo nocturno*. Apartándose de lo que en un principio señaló el *Canon Episcopi*, el *Malleus* enseña que las brujas se trasladan al *sabbath* volando o convertidas en animales para no ser reconocidas, y que esto no es una fantasía, sino algo real. Esto tiene su raíz en los mitos antiguos de Diana y/o Hécate y su séquito. Las creencias populares decían que las mujeres voladoras eran antropófagas y causaban pánico en la población (Nathan, 2002: 33).

v) *Los signos corporales*. Las brujas presentaban algunas señales físicas que confirmaban su *ser brujas*, como la cicatriz que Satán hacía en ellas al sellar el pacto. Otro rasgo distinguido era la protuberancia que tenía la bruja, como un tercer seno, con el cual amamantaba al demonio que vivía con ella en forma de animal: gato, sapo, culebra o murciélago, y que le brindaba ayuda (Nathan, 2002: 35).

3.2.4. Otras mitologías no europeas

Ahora se presentan elementos simbólicos y mitológicos no europeos, pero que están vigentes en la imaginaria popular sobre la brujería, al menos en occidente.

a) Mitología egipcia. En el pensamiento egipcio antiguo, el *Ba* es una fuerza anímica de difícil definición que compone la parte espiritual del ser humano. En el antiguo Egipto el *Ba*, se representaba por una cigüeña jabirú y, durante el Reino Nuevo, por un halcón con cabeza y brazos humanos (Castel, 2001: 36)⁸⁸.

El *Ba* era la fuerza funeraria animada de un difunto, la personalidad individualizada y espiritual de cada ser que la diferencia de los otros, su manifestación una vez acontecida la muerte. Esta fuerza se relaciona con el difunto y no con el hombre vivo; es responsable de los actos morales del fallecido cuando residió entre los mortales. Por ello el *Ba* representa movimiento, mientras que el *Ka* permanece en la tumba, como lo explica Castel (2001: 36).

El *Ba* es también el medio que tenía el difunto para desplazarse, para reunirse con su *Ka*. El *Ba* era una especie de intermediario entre el cielo y la tierra, entre el mundo de los dioses y la tierra, ya que tenía movilidad y hacía posible que ambos mundos se conectaran.

En el momento de la muerte, el *Ba* abandonaba el cuerpo inerte y ascendía al cielo, pero cada noche debía acudir a la tumba para reunirse y alojarse en el cuerpo físico, yendo y viniendo del mundo de los dioses a la tumba. Esta necesidad hizo que los cuerpos debieran ser embalsamados. La eliminación del cuerpo implicaba la eliminación del *Ba* (Castel, 2001: 37).

⁸⁸ Dos representaciones del Ba egipcio en el templo de Dendera: [https://es.wikipedia.org/wiki/Ba_\(mitolog%C3%ADa\)#/media/Archivo:Dendera_Deckenrelief_05_d1.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Ba_(mitolog%C3%ADa)#/media/Archivo:Dendera_Deckenrelief_05_d1.jpg)

Los dioses, e incluso ciertos objetos inanimados, como las pirámides, eran expresión del *Ba*. El *Ba* de las divinidades se manifestaba a través de sus encarnaciones terrenas como animales o estatuas de culto, o de otras entidades divinas con las que se asociaba.

b) *Mitología hebrea*. A través del judeocristianismo, se asumieron elementos simbólicos originales de tradiciones hebreas, que no necesariamente se corresponden con el judaísmo rabínico oficial.

i) *Lilith*. El origen del mito de Lilith parece vincularse con Lilitu y Ardat Lili, dos seres de Mesopotamia relacionadas con el espíritu maligno Lilu. En los nombres de esta familia de demonios aparece la palabra *lil*, que significa viento, aire o espíritu. Los judíos exiliados en Babilonia llevaron a su tierra de origen la creencia en esta criatura maligna, cuyo nombre, adaptado a la fonética del hebreo como Lilith, se puso en relación con la palabra parónima hebrea *lil*, noche (Graves y Patai, 1969: 76).

El judaísmo rabínico post exílico, presenta a Lilith como la primera mujer, anterior a Eva. Según el *midrash* del Génesis, Adán y Lilith nunca hallaron armonía juntos, pues cuando él deseaba tener relaciones sexuales con ella, Lilith se sentía ofendida por la postura acostada que él le exigía. Como Adán trató de obligarla a obedecer, Lilith, encolerizada, pronunció el nombre mágico de Dios, se elevó por los aires y lo abandonó.

Saliendo del Edén fue a dar a las orillas del mar Rojo. Allí se entregó a la lujuria con los demonios, dando a luz a los *lilim*, seres cubiertos de pelos. Cuando tres ángeles de Dios fueron a buscarla, ella se negó a volver. El cielo la castigó haciendo que muriesen cien de sus hijos al día. Desde entonces las tradiciones judías medievales dicen que ella intenta vengarse matando a los niños menores de ocho días, incircuncisos. De la

unión de Adán con Lilith nacieron Asmodeo e innumerables demonios que todavía atormentan a la humanidad⁸⁹.

La leyenda está vinculada a una tradición mágico-religiosa judía: la costumbre de poner un amuleto alrededor del cuello de los niños recién nacidos, con el nombre de tres ángeles que los protegen de Lilith (Primo Levi, 1989: 24).

En algunas variantes del mito, Lilith es la primera esposa de Adán. Abandonó el paraíso por propia iniciativa y se instaló junto al mar Rojo, uniéndose con los demonios. Más tarde, ella misma se convirtió en un demonio que rapta a los niños en sus cunas por la noche, y se une a los hombres engendrando hijos, los *lilim*, con el semen que los varones derraman involuntariamente cuando están durmiendo o robándolo de los vientres de las adúlteras.

En la tradición bíblica Lilith es un ἄπαξ λεγόμενον⁹⁰ que aparece en Isaías 34, 14⁹¹: “Los gatos salvajes se juntarán con hienas y un sátiro llamará al otro; también allí reposará Lilit y en él encontrará descanso”.

San Jerónimo tradujo en la Vulgata, Lilith por Lamia, traducción que se conserva en algunas versiones modernas: “*Et occurrent daemonia onocentauris, et pilosus clamabit alter ad alterum; ibi cubavit lamia, et invenit sibi requiem*”.

Otras versiones traducen la palabra Lilith como criatura nocturna, lechuza o monstruo nocturno. Como el citado texto de Isaías 34, 14 es un *hápax legómenon*, es difícil señalar si Lilith está considerado como

⁸⁹ Representación babilónica de la reina de la noche, relacionada por sus atributos con Lilith: https://es.wikipedia.org/wiki/Lilit#/media/Archivo:Burney_Relief_Babylon_-1800-1750.JPG

⁹⁰ *Hápax legómenon* (dicho una sola vez) es un tecnicismo para referir a una palabra que ha aparecido registrada solamente una vez en un *corpus*, en este caso, en los libros bíblicos.

⁹¹ Se emplea aquí la citación tradicional de la Biblia, y se usa la versión al español de la Nueva Biblia de Jerusalén (1994, Bilbao: Desclée de Brouwer).

un nombre propio o como un nombre común a una especie de animal nocturno, o incluso de algún espíritu conocido popularmente.

Según el Zohar (2002: 95), Lilith surge de la grieta del gran abismo y reina sobre todos los niños que merecen ser castigados a causa de los pecados de sus padres. Habita junto a la espada flamante, ella vuela y atraviesa el mundo para encontrar niños que deban ser castigados; les sonríe y los mata. Esto sucede con la luna menguante, ya que la luz disminuye. Añade el Zohar, que Lilith sale al mundo en busca de bebés y cuando los encuentra se adhiere a ellos tratando de matarlos y absorber sus espíritus.

ii) *Herodías*. Es un personaje emanado de las tradiciones judías y judeocristianas. En la tradición bíblica se narra que Herodes encarceló a Juan el Bautista porque éste le reprochaba tener por mujer a Herodías, la esposa de su hermano Filipo. Herodías aborrecía a Juan y quería matarlo pero Herodes lo protegía (cfr. Mc. 6, 14-29).

Cuando Herodes, en su cumpleaños, dio un banquete a sus magnates, a los tribunos y a los principales de Galilea, entró la hija de Herodías, danzó, y gustó mucho a Herodes y a los comensales. El rey, prometió darle lo que le pidiera, así fuera la mitad de su reino. La muchacha preguntó a su madre qué pedir y ella le dijo que la cabeza de Juan el Bautista. Mandó Herodes a uno de su guardia, con orden de traerle la cabeza de Juan. Se fue y le decapitó en la cárcel, y trajo su cabeza en una bandeja, y se la dio a la muchacha, y la muchacha se la dio a su madre⁹².

Por esta acción, Herodías es considerada una especie de demonio o bruja, identificada con Hécate, aunque esta tradición es nueva, según aparece en el texto llamado *Aradia o Evangelio de las brujas*, publicado en

⁹² “Herodías” de Ivan Nikolayevich Kramskoy (1886): <https://arthive.com/es/ivankramskoi/works/18004~Herodias>

1899 por el folclorista norteamericano Charles Leland y que atribuye a una serie de documentos y tradiciones antiguas que recopiló en la Toscana y que se remitirían hasta los antiguos etruscos (Leland, 1990: 5).

c) *Mitologías del lejano oriente*. En el Oriente, las almas vampíricas denominadas *Po*, salen de las tumbas y adquieren formas animalescas, según explican las viejas tradiciones. En Japón y Malasia el *banlanguisur* es un búho de la noche que tiene cara de hombre, de un difunto que es reconocible por quienes lo trataron en vida, y actúa siempre ejerciendo el mal, intentando llevarse a los niños. Estas creaturas son los difuntos cuyos ataúdes se han roto y se ve el esqueleto, o bien su cuerpo no se ha descompuesto (Jiménez, 2006: 24’ 56’’)⁹³.

Para cerrar este apartado, se muestra la Tabla 3.1 con el comparativo de los personajes de las diversas mitologías y las características de las brujas en las que coinciden.

	GRIEGA	LATINA	RUMANA	GERMÁNICA	EGIPCIA	HEBREA	LEJANO ORIENTE
LIGADA A MAGIA	Hécate			Holda			
LIGADA A BRUJERÍA	Circe Medea		strigoaică	Frau Holle		Herodías	
RELACIÓN CON AVES	Nictimene (lechuza)	Estirge (búho/lechuza)	strigoi (búho/lechuza)		Ba (cigüeña/halcón)	Lilith (lechuza)	Po Banlanguisur (búho)
RELACIÓN CON NIÑOS	Hécate Nictimene	Diana Estirge Diana	strigoi viu	Frau Holle		Lilith	Banlanguisur
MALIGNO	Circe	Estirge				Lilith Herodías	
PROTECTOR		Diana		Frau Holle			

Tabla 3.1. Comparativo de personajes mitológicos ligados a la brujería.
Fuente: Elaboración propia.

⁹³ El audio completo de este programa de Milenio 3 puede escucharse aquí: <https://go.ivoox.com/rf/74312133>

En la Tabla 3.1 se muestra que las principales características que se replican en las mitologías aquí revisadas son la idea de las lechuzas o los búhos, es decir, la relación con aves, y la relación con los niños, principalmente porque son mortales para estos personajes. Estas ideas resultan significativas porque, como se verá, aparecen también en la mitología mesoamericana y en estos relatos.

3.3. La brujería en Mesoamérica

En primer lugar, hay que señalar que para las culturas mesoamericanas prehispánicas no existe un concepto de brujería como el de Europa, ya que éste se relaciona de modo esencial con los elementos doctrinales cristianos y con la cosmovisión judeocristiana.

Según lo mencionado anteriormente, la comprensión de la brujería en Europa se entiende a partir de la creencia en un Dios único y en la existencia del Diablo como antagonista de ese Dios único, casi iguales en poder e influencia.

En Mesoamérica, como explica López Austin (2004: 21), prevalece una comprensión tripartita del cosmos, donde interactúan de manera permanente el tiempo-espacio divino con el tiempo-espacio de lo creado.

La religión mesoamericana, imbuida en lo mágico, considera que la voluntad de los dioses está en flujo constante hacia las creaturas, y el mundo es comprendido como una mezcla de sustancias divinas y materia perceptible y perecedera.

Los dioses mesoamericanos intervienen continuamente en el espacio creado mediante el envío de las palabras que crean, así generan destinos y entran en los corazones de sus creaturas para enviarlos a la vida en un orden calendarizado.

Las creaturas, por su lado, poseen una parte del dios patrono de su signo. Esto se explica porque los dioses decidieron morir para dar vida a las creaturas. El ser humano sabe que está inmerso y rodeado de divinidad que puede percibir en momentos y lugares que son como umbrales que comunican con el mundo de los dioses. Entonces el ser humano, sabiéndose parcialmente divino, no sólo se somete a los dioses para ganarse su favor, sino que crea formas de comunicación eficaz con el mundo divino para moverse en un mismo plano –de dios a dios– buscando la conveniencia, la reciprocidad, el diálogo y hasta la agresión (López Austin, 2004: 23).

La descripción anterior atiende a los elementos clave que permiten comprender cómo se contextualiza en Mesoamérica el pensamiento mágico. Los antropólogos clasifican esa contextualización en tres formas: magia, adivinación y chamanismo. Cada uno de éstos tiene elementos comunes y rasgos propios que lo encuadran en un sistema concreto.

a) Magia. La magia se ajusta a la comprensión del mundo de todas las sociedades premodernas, como lo indica Herrero del Pozo (2002). La magia podía ser practicada por cualquier persona, ya que se mezcla y confunde con el ritual religioso y está orientada a las realidades cotidianas del sujeto, de la familia o de la comunidad.

Por ejemplo, Sahagún (2002) explica que:

[...] los mercaderes y los que venden mantas procuraban tener una mano de mona. Decían que teniéndola consigo cuando vendían luego se les vendía su mercadería [...] Y también cuando no se vende su mercadería, a la noche, volviendo a su casa, ponen entre las mantas dos vainas de chile. Dixeran que les dan a comer chile para que luego otro día se venda [...] (Sahagún, 2002: 465).

b) Adivinación. La adivinación podía ser practicada por cualquier persona para efectos de situaciones cotidianas, aunque existían

“profesionales” como los *tonalpouhque* mexicas que interpretaban el calendario o *tonalámatl* en cada nacimiento e imposición del nombre de los niños, que les exigía una preparación y formación especializada.

Sahagún (2002) da un ejemplo de la adivinación habitual cuando explica que: si se doblaba la tortilla

[...] echándola en el comal para cocerse, era señal que alguno venía a aquella casa, o que el marido de aquella mujer que cocía el pan, si era ido venía ya, y había coceado la tortilla, porque se dobló [...] (Sahagún, 2002: 463).

El Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España, de Hernando Ruíz de Alarcón de 1629, explica varios procesos de adivinación cotidiana. Una muy común es la adivinación con maíz. El texto, en el párrafo 359 dice (2003: 90):

[...] y al paso que va diciendo la inuocación, corre a toda priesa con la mano en que tiene los mayzes la plaça que tiene hecho con el lienço estendido, llebando la mano por la orilla del lienço sobre los maizes que puso en el, y la inuocacion va dirigida a los maizes y a los dedos de las manos, como atribuyendoles diuinidad; dematando (¿?) las palabras del conjuro, arroja el maiz que tenia en la mano en medio del lienzo, y segun caen los maizes juzga la suerte. La regla que de ordinario tienen en juzgarla, es que si los maizes caen la faz hacia arriba, es buena la suerte, v. gr. sera buena la medicina sobre que se consulta, o parecera la persona o cosa perdida que se busca, y al contrario si los maizes caen la faz hacia abajo [...].

Sobre la adivinación especializada, destaca la interpretación del *tonalli* de alguna persona. Sahagún (2002: 343-432) describe las fechas calendáricas más relevantes de *tonalámatl* y sus respectivas “suertes”. Por ejemplo, expone que quien nacía en el signo *ce tochtli* –uno conejo–, su *tonalli* sería de fortuna, riqueza y abundancia. La persona sería trabajadora, honrada, con una buena familia, diligente en el cultivo de

la tierra, en el conocimiento de semillas y el aprovechamiento de todo lo que la tierra producía (Sahagún, 2002: 349-351). Pero si alguien nacía en el signo *ome tochtli* –dos conejo–, sería borracho, inclinado a beber vino. Quien nació en tal signo no se podía remediar, haría siempre muchas desvergüenzas, fuera de juicio, con la cara deformada, y muchos otros males (Sahagún, 2002: 357-358)⁹⁴.

c) *Chamanismo*. La antropología construyó el concepto de chamán tomando en cuenta varios elementos de diferentes culturas, entre ellos: técnicas del éxtasis, capacidad de trance, ingestión de psicotrópicos, vuelo mágico, mediación entre dos mundos, liderazgo ritual, papel de curador, utilización de espíritus auxiliares, control de fuego, etcétera. El modelo elegido –así como el término que lo designa, šamán–, fue el del especialista de los cazadores tunguses de Siberia (Bartolomé y Barabas, 2013: 36).

El chamanismo implica una práctica diferente orientada a la obtención de un estado de éxtasis y comunión con los dioses mediante una serie de rituales que incluían música, cantos, palabras o rezos esotéricos y el empleo de hierbas y plantas (López Austin, 2004: 19).

Por ejemplo, entre coras y wixaritari, los cantos y danzas rituales están acompañados por el uso de peyote y de *kieri* para lograr el éxtasis que asegura la comunicación con los dioses (Alcocer y Neurath, 2004: 52)⁹⁵.

3.3.1. Elementos simbólicos y mitológicos mesoamericanos para una caracterización de la brujería

Así como se presentaron detalles sobre los elementos simbólicos y mitológicos procedentes de Europa, se exponen ahora los elementos que proceden de la tradición mesoamericana.

⁹⁴ Puede ampliarse la información aquí: <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/ome-tochtli-el-signo-de-los-borrachos>

⁹⁵ Sobre el chamanismo en Norteamérica pueda ampliarse la información aquí: <https://youtu.be/MheDbazeazM>

a) *El tonalli*. Como parte de la comprensión de la vida y del mundo, en las culturas mesoamericanas era importante considerar al dios patrono del día y de la trecena, así como el nombre calendárico que recibía cada persona, como se expresó en el apartado anterior. Un elemento común a las culturas mesoamericanas, nahuas, mayas, mixtecos, etcétera, es el uso de dos calendarios de origen Olmeca, uno de 365 días, de carácter solar y de uso agrícola, principalmente, y un calendario ritual de 260 días.

El calendario ritual o *tonalámatl* se empleaba para saber qué días eran los mejores para los viajes de los mercaderes, días para hacer la guerra, para realizar un matrimonio, para sembrar o cosechar, pero de manera especial, días para pronosticar el destino –*tonalli*– de los recién nacidos (Libura, 2004: 7)⁹⁶.

El día del nacimiento era sumamente importante, ya que todos llevaban como propio el nombre del día en que se había nacido. Al nacer un niño, se acudía con el *tonalpouhque*, es decir, el lector del destino, para prever el futuro del recién nacido. Si los signos no eran propicios, se buscaba otro día para asignarle su nombre. Sin embargo, mientras cada persona no se esforzara en colaborar con los dioses, su futuro no mejoraría mucho.

El calendario ritual y adivinatorio contaba con 260 días, en el que 20 signos de los días se combinaban con 13 números. Cuando se agotaba toda combinación posible, se cerraba la cuenta. Las 20 unidades de 13 días se llamaban trecenas.

Libura (2004) explica que:

[...] en cada día se manifestaba la influencia de un dios distinto. El orden en que aparecían era fijo e inalterable. La naturaleza de los dioses

⁹⁶ El Tonalámatl (de Aubin), o libro de la cuenta de los días y los destinos reproduce el tonalpohualli o ciclo calendárico de 260 días. Puede verse aquí: <https://www.codices.inah.gob.mx/pc/contenido.php?id=2>

definía las propiedades del tiempo. No sólo los días contaban con sus patrones: también los tenían las trecenas [...] (Libura, 2004: 8).

En la suerte del ser humano influían tanto la fuerza del patrón del día como la del regente de la trecena, que incluso se consideraba más influyente. Estas combinaciones, junto con la hora en que nacía una persona, implicaban el destino o *tonalli*, favorable o aciago, que los dioses le habían dado. Ese destino, su patrono y el nombre que le era impuesto, le otorgaban a cada persona, e incluso a los dioses, dos nahuales, que se entienden como dobles o extensiones de la persona.

Entre las fechas calendáricas comentadas por Sahagún existen tres signos vinculados a la hechicería: *ce quiahuitl* –uno lluvia–, *ce calli* –uno casa– y *ce ehécatl* –uno viento–.

El signo *ce quiahuitl* era de mal augurio, ya que las *cihuateteo* -mujeres divinizadas al morir en el parto- descendían a la tierra y daban muchas enfermedades a los muchachos y a las muchachas, y los padres evitaban que sus hijos salieran de casa en las fechas señaladas por el calendario. Los que nacían en este signo se diferían al signo *yei cipactli* –tres lagarto– para la imposición del nombre, ya que era un día de mejor agüero que *ce quiahuitl*, pues quienes nacían en este signo se decía que eran “nigrománticos o embaidores o hechiceros, y se transfiguraban en animales, y sabían palabras para hechizar a las mujeres y para inclinar los corazones a lo que quisiesen, y para otros maleficios” (Sahagún, 2002: 372).

El signo *ce calli* era, también, mal afortunado, engendraba suciedades y torpedades. En él descendían las *cihuateteo* y, quien nacía en ese signo tendría muy adversa fortuna. Los hombres eran ladrones, lujuriosos, tahúres y siempre acababan mal. Las mujeres eran perezosas e inútiles para todo bien (Sahagún, 2002: 400).

El signo *ce ehécatl* era considerado de mala fortuna porque en él reinaba

Quetzalcóatl, dios de los vientos y los torbellinos. Quien nacía en este signo era hechicero, nigromántico, maléfico y encantador, y se transfiguraría en diversos animales. Si era hombre se llamaba *temacpalitotique* –“los que hacen danzar a la gente en la palma de la mano”: profanadores, ladrones y violadores- o *tepupuxacuahuique* –“el que atonta a la gente”- y si era mujer *mometzcopinque* –“el que se saca molde de sus piernas”. Las hechicerías se realizaban en las casas novenas, que en general son contrarias a toda buena fortuna. Sahagún menciona particularmente *chicnahui izcuintli* –nueve perro-, *chicnahui miquiztli* –nueve muerte- y *chicnahui malinalli* –nueve hierba- (2002: 405).

b) *El nahual*. El concepto de nahual, según Robelo (2001: 279) remite a la idea de *nahua*, bailar asidos de la mano, andar cadenciosamente. Por su parte, Brinton (1894) dice que la raíz *na*, contiene la idea de “sabiduría” o “conocimiento”, y los primeros misioneros de Nueva España hablan del *naualli* –*nanahualtin* en plural-, como maestros de un conocimiento místico, practicantes de artes negras, magos o hechiceros, aunque no siempre fueran personas malignas, sí parecen haber sido temidos.

Scheffler (2009: 86) dice que nahual deriva del verbo *nahualtía*, que significa esconderse u ocultarse. Los dioses poseían esa facultad y, los hechiceros podían entonces convertirse a voluntad en algún animal o en varios de ellos sucesivamente, e incluso desaparecer por completo.

De acuerdo con Montemayor (2011: 99), la voz *nahualli* significa escurridizo y oculto, pues señala lo que se transforma o mimetiza para no ser visto. El *nahualli* está en lo oculto, en lo otro, en el mundo invisible.

El *nahualismo* es una concepción mesoamericana que propone una “teoría de las almas”, en la que los seres humanos tienen una o más entidades anímicas compañeras, ya sean animales o de fenómenos atmosféricos que nacen junto con el sujeto y que serán sus co-esencias

durante toda su existencia, constituyendo una fuerza vital externa pero asociada a la vida humana. De acuerdo con esta teoría, todos los seres humanos poseen un *tonal*, una fuerza vital acompañante, pero sólo unos pocos están dotados de la capacidad de transformarse en su *alter ego* (Bartolomé y Barabas, 2013: 25).

La vinculación entre cada hombre y su nahual es tal, que la muerte de uno supone la muerte del otro. Por ello se protegen mutuamente. La transformación del hombre o la mujer en su nahual se da siempre en la noche, y no siempre es para dañar a alguien también se da para ayudar a otros o para beneficio de quien posee dicha habilidad. Además, originalmente es una habilidad de cualquier ser humano (Montemayor, 2011: 97)⁹⁷.

Robelo (2001: 278-279) dice que en la creencia de los indios, un nahual es un indio viejo, de ojos encendidos que sabe transformarse en perro para correr por los campos y hacer daño y maleficios. Sin embargo, él mismo señala que si se elimina la parte mentirosa y absurda de las transformaciones, el nahual es el indio persistente en sus costumbres y religión nativas que busca prosélitos entre los indios cristianizados, todo de forma oculta y misteriosa para no ser castigado por las autoridades cristianas, incluso, refiere que en opinión del abate Brasseur, el nahualismo sería una forma de masonería indiana contra la raza blanca.

El Códice Florentino habla del *nahualli* como:

[...] bruxo que de noche espanta los hombres y chupa a los niños. El que es curioso deste oficio bien se le entiende cualquier cosa de hechizos, y para usar dellos es agudo y astutu, aprovecha y no daña. El que es maléfico y pestífero deste oficio hace daño a los cuerpos con los dichos hechizos, y saca de juicio y aoja. Es embaidor o encantador [...] (Sahagún, 2002: 877).

⁹⁷ Se puede ahondar en el concepto de nahualismo aquí: <https://youtu.be/gDEPurq93-0>

Weckmann (1996: 302) explica que, según los documentos del Santo Oficio, la protectora de los hechiceros era *Tlazoltéotl*, que volaba por los aires montada en un palo, y los nahuales podían hacer lo mismo, además de gobernar el movimiento de las nubes, convertir los bastones en serpientes y transformarse en tigres, lechuzas o comadreas.

Vélez, por su parte, dice que el nahual es el *alter ego* animal del sujeto, a partir del tipo y características del *ihiyotl*, aliento vital que anima desde dentro al hombre, su contraparte energética, no sólo relacionado con el *tonal/ecahuil* que posea, sino con la capacidad de transformarse o incorporarse en una entidad animal y nocturna (1996: 34).

López Austin (2004: 23) define al nahual como un mago con supuestos poderes sobrenaturales, tenidos como seres que se convierten en otros; y señala que según los documentos coloniales, un hombre podía transformarse en puma, jaguar, caimán, perro, comadreja, zorrillo, murciélago, búho, lechuza, guajolote, serpiente, buitre o bola de fuego⁹⁸.

Scheffler (2009: 84) apunta que algunos hechiceros eran los *tlahuipuchtli* o sahumadores luminosos, que espantaban por las noches echando fuego y que eran capaces de transformarse.

Así, entre los otomíes y nahuas actuales, existe la creencia de que los hechiceros eligen al buitre como nahual, que retrasa la aparición del sol y pueden así chupar la sangre de los niños, como señala Olivier (2004: 211). Además, el nahualismo no se atribuye sólo a los hombres, sino que es una facultad empleada también por los dioses.

Así, por ejemplo, en la Leyenda de los Soles, *Quetzalcóatl* recuperó los huesos preciosos del poder de *Mictlanteuctli* con ayuda de su nahual, *Xólotl*. También *Tezcatlipoca* se divertía asustando a los hombres mediante sus nahuales de apariencias horrorosas como el hombre decapitado con

⁹⁸ Hombre búho o *tlacatecólol* en la lámina 5 del Códice Laud. Enlace: http://www.famsi.org/spanish/research/graz/laud/img_page05.html

el pecho abierto, o el cráneo o cadáver gimiente y el bulto funerario de cenizas, como indica Olivier (2004: 53)⁹⁹.

Ruiz de Alarcón (2003: 7) refiere la muerte de dos mujeres indígenas, una en la región de Acapulco y otra cerca de Taxco, como consecuencia de la muerte de dos caimanes que eran sus dobles animales, y que incluso quien dio muerte a una de ellas fue acusado ante el alcalde de asesinato de una de las mujeres.

Frazer (2011: 597) señala que entre los zapotecas de Oaxaca, cuando va a dar a luz una mujer, se dibujan en el suelo figuras de animales que son borradas inmediatamente que se terminan de hacer. Esto se hace hasta el momento del nacimiento y la figura dibujada en ese momento se vuelve la *tona* del recién nacido, su segundo yo.

La idea de *nahual* o de *tona* establece que la salud y existencia del animal y de ese hombre concreto estaban unidas de tal forma que, la muerte del animal implicaba la muerte del hombre. De Herrera y Tordesillas (1601: IV, VIII, 198) refieren en su crónica que los indígenas mayas de Honduras se iban al lugar más apartado y escondido que podían, y ahí invocaban a sus dioses y sacrificaban algún animal. Luego, en sueños, el *nahual* les hablaba y les indicaba que el primer animal que vieran el día indicado por él, ese sería su *nahual* para toda la vida.

c) *Tezcatlipoca*. “El espejo que humea”, es uno de los cuatro dioses principales de la mitología náhuatl. Omnipotente y omnipresente, invisible y ligero como el viento. Él manifiesta fuerzas oscuras y nocturnas. Es el gran mago y hechicero por excelencia, el dios del destino que podía leer en los corazones de los hombres sus pensamientos e intenciones, les juzgaba y perdonaba. Tezcatlipoca podía dar o quitar la riqueza, ascendía

⁹⁹ Se puede ampliar la información sobre este punto aquí: <https://youtu.be/j0gf03HvxEU>

o derribaba a los potentados. Su nombre viene porque se le representaba sin un pie, y en su lugar hay un espejo de obsidiana del que sale humo. En ese espejo puede verlo todo (Libura, 2004: 39)¹⁰⁰.

Los estudios arqueológicos señalan que la presencia de Tezcatlipoca entre los mayas es más bien tardía, hasta el arribo de la influencia tolteca en la zona, como en Chichén Itzá. Sin embargo, hay algunos atributos semejantes a los de Tezcatlipoca en algunos dioses mayas como *K'awiil*, *Ek' Chuak* y el denominado Dios L (Baudez, 2007: 34-35).

En los mitos mesoamericanos de la creación, Tezcatlipoca aparece con frecuencia en relación con *Quetzalcóatl*. Esta relación se mueve entre la semejanza y la abierta oposición. Así, por ejemplo, el nombre *Yohualli Ehécatl* –viento nocturno, la noche, el viento– se aplica a Quetzalcóatl como viento destructor o huracán, y se aplica a Tezcatlipoca por su característica de sutileza e invisibilidad. En las representaciones de *Yayauhqui Tezcatlipoca* –Tezcatlipoca negro–, muestra ese aspecto siniestro, oscuro, que lo hace aparecer como hechicero y como realizador de engaños y sortilegios.

Entre los engaños y sortilegios que realiza Tezcatlipoca están aquellos que buscan sondear los corazones humanos en su justicia o su valentía. Así, Tezcatlipoca aparece de pronto bajo la imagen de alguno de sus dobles o *nahuales*: como Señor de la Noche, su *nahual* es el jaguar, el coyote, el *tlacatecólotl* u hombre búho¹⁰¹, *nahualli* –hechicero–, el bulto funerario, el cráneo o el cadáver gimiente, el gigante y el hombre decapitado con el pecho abierto, como señala Olivier (2004: 53). Y si el sujeto a quien se le aparecía lograba vencer el terror y capturar al doble

¹⁰⁰ Tezcatlipoca en el código Borgia: http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borgia/page_17.jpg

¹⁰¹ Hombre búho o *tlacatecólotl* en la lámina 25 del Código Laud. Enlace: http://www.famsi.org/spanish/research/graz/laud/img_page25.html

de Tezcatlipoca, podría obtener dones de él, como lo indica el Códice Florentino (Sahagún, 2002: 454).

Uno de sus nahuales relevantes era *Chalchiutotolin* o Guajolote Enjoyado. A veces aparecía a los hombres dejando algunas señales de su presencia, encontrarla era una buena señal, de fortuna y riqueza. Se le representaba con una garra de águila que simboliza los poderes mágicos de Tezcatlipoca (Libura, 2004: 44)¹⁰².

La referencia a *Chalchiutotolin* resulta interesante cuando se ve que el guajolote era uno de los nahuales de los hechiceros que provocan un “mal aire” (Olivier, 2004: 211), además de que, a partir de la Colonia, el guajolote fue suplido por gallinas negras, por coincidir en el color de su plumaje, en los sacrificios domésticos y en las prácticas de magia y hechicería. Además, es curioso descubrir que en la religión yazidi, la divinidad principal es *Melek Taus*, un enorme pavo rojo que asume ciertas características de los demonios judeocristianos y musulmanes (Asatrian y Arakelova, 2003: 4).

Otro elemento que llama la atención es que a *Tezcatlipoca* se le habían construido, en las *otlamaxac* o cruce de caminos, los llamados *momoztli*, que eran oratorios con asientos de piedra dispuestos para que descansara cuando andaba en la tierra y se le colocaban ahí ofrendas. Si alguien usurpaba esos asientos era castigado severamente, como dice Peniche (2005: 150).

Tezcatlipoca es la divinidad tutelar de los hechiceros y él tiene la capacidad de transformación en su más alto grado, de la que participarán los hechiceros mismos.

¹⁰² Chalchiuhtotolin, código Borgia (cuadrante superior derecho): http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borgia/page_10.jpg

d) *Tlantepuzilama*. Su nombre significa “la vieja con dientes de metal o de cobre”, es una diosa mesoamericana poco conocida que es descrita como sumamente peligrosa y agresiva¹⁰³. En la tradición del México central está vinculada con la tierra, un ser al mismo tiempo masculino y femenino, *Tlaltéotl* o *Tlacteuctli*.

Este ser, que algunos relacionan con la figura mítica del monstruo *Cipactli*, flotaba en las aguas primordiales. *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca* convertidos en serpientes, hicieron el cielo y la tierra al meterse en él y partirlo por la mitad. Los dioses, para compensar lo que le hicieron, bajaron a consolarle y ordenaron que de él/ella brotara todo fruto necesario para la vida de los hombres. Pero en las noches lloraba y su terrible llanto sólo podía acallarse dándole de comer corazones humanos o regándola con sangre, según lo describe Thevet (2002: 151-153).

Además de su peligrosa voracidad, la diosa es una anciana, según su propio nombre. Este rasgo la une con *Toci*, “Nuestra Abuela”, el Corazón de la Tierra, como la llama Durán (1967: 123). También se relaciona con *Coatlicue*, diosa anciana y madura, llamada coloquialmente *tonanztin*, “nuestra madrecita”, dueña de la tierra y de los animales salvajes, que puede transformarse en jaguar. En los mitos de creación mesoamericanos está presente la idea de la anciana que busca devorar a sus nietos y son ellos quienes consiguen matarla quemándola (Olivier, 2005: 252).

También se le relaciona con *Itzpapálotl*, “mariposa de obsidiana”, material volcánico vinculado a la tierra y al inframundo, al autosacrificio, a la adivinación y al desmembramiento de víctimas. En el mito de *Itzpapálotl*, ésta se enfrentó a los *mimixcoa* -serpientes de nubes- y los devoró. Luego *Iztamixcóatl* resucitó a los *mimixcoa* y todos flecharon y quemaron a

¹⁰³ Sobre *Tlantepuzilama* y las mujeres relacionadas con ella, se recomienda el video: <https://fb.watch/cremOKp9VM/>

Itzpapálotl, que estalló en cinco pedernales. Esto no es accidental, ya que los cuchillos de pedernal se usaban para las extracciones de corazones en los sacrificios rituales (Ziehm en Preuss, 1982: 14).

Los “dientes de cobre” de *Tlantepuzilama* se relacionan con los dientes afilados del monstruo de la tierra *Cipactli* o *Tlalteuctli*, con la quijada descarnada con que se representa a *Itzpapálotl* o los dientes afilados de las serpientes de *Cihuacóatl* y *Coatlicue*. En algunos mitos mexicaneros¹⁰⁴, se señala que adquiere la característica de una vagina dentada que simboliza la tierra (Olivier, 2005: 255).

Estas referencias generan los dobles o *nahuales* de *Tlantepuzilama*, el cocodrilo, el tiburón, la venada, el águila, la mariposa y hasta un ser fantástico que mezcla el cuerpo de cocodrilo con patas de venado. En la Mixteca, el código Nutall identifica a *Tlantepuzilama* con *yahui* o la serpiente de fuego, que es un nahual peligroso descrito como una bola de lumbré, que es en lo que se convierte una bruja cuando va a chupar a los recién nacidos, según comenta la glosa de dicho código (Olivier, 2005: 249).

Tlantepuzilama es descrita, finalmente, como una deidad hechicera que engaña y devora a los hombres. Olivier (2005: 249) menciona también que *Tlantepuzilama* aparece bajo la forma de agorera de gran reputación, industria y fama, sutil, astuta y diestra hechicera en los mitos recientes. Se le ha vinculado con las *tzitzimitl*, mujeres descarnadas que bajarían del cielo al final del mundo para devorar a los hombres (Peniche, 2005: 161). Estas mujeres están relacionadas también con las *cihuateteo*, las mujeres divinizadas¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Los mexicaneros son indígenas hablantes de náhuatl y actualmente habitan en tres comunidades de la sierra madre occidental: San Pedro Jícoras y San Agustín de Buenaventura, en Durango, y Santa Cruz, en Nayarit. Es probable que el nombre de mexicaneros lo hayan adoptado como etnónimo a partir de que, en el siglo XIX, viajeros y exploradores los empezaron a llamar así (Alvarado, 2005: 5).

¹⁰⁵ Diferentes referencias gráficas a *Tlantepuzilama*, recopiladas por Olivier: Enlace: <https://docplayer.es/docs-images/72/67512881/images/13-0.jpg>

e) *Las cihuateteo*. Conforme a la cosmovisión prehispánica, las mujeres muertas en el parto son consideradas mujeres divinas –*cihuateteo* para los nahuas, *xtabay* para los mayas–, ya que han derramado su sangre como los guerreros y los sacrificados al sol¹⁰⁶.

Estas mujeres acompañan a *Tonahtiuh*, el sol, en su recorrido por el inframundo, sirviéndole y combatiendo junto con él a las fuerzas de la noche. Cada 52 años, en los últimos cinco días del año prehispánico, en los llamados *nemontemi* o días aciagos, las *cihuateteo* vuelven al mundo buscando a sus hijos.

El Códice Florentino señala

[...] que si no se pudiese sacar lumbre, que habría fin el linaje humano, y que aquella noche y aquellas tinieblas serán perpetuas, y que el Sol no tornaría a nacer o salir, y que de arriba vernán y descendirán los tzitzimitles, que eran unas figuras feísimas y terribles, y que comerán a los hombres y mujeres, por lo cual todos se subían a las azoteas, y allí se juntaban todos los que eran de cada casa, y ninguno osaba estar abaxo. Y las mujeres preñadas, en su rostro o cara ponían una carátula de penca de maguey, y también encerrábanlas en las troxes, porque tenían y decían que si la lumbre no se pudiese hacer, ellas también se volverán fieros animales y que comerán a los hombres y mujeres. Lo mesmo hacían con los niños, porque poníanles la dicha carátula de maguey en la cara, y no los dexaban dormir poco ni mucho. Y los padres y las madres ponían muy gran solicitud en despertarlos, dándoles a cada rato de rempuxones y de voces; porque decían que si los dexasen a ellos dormir, que se habían de volver y hacer ratones [...] (Sahagún, 2002: 712).

Los aztecas también temían a los días *ce quiahuitl*, –uno lluvia–, y *ce calli* –uno casa–, pues las *cihuateteo* bajaban entonces a la tierra donde esparcían la enfermedad y la muerte (Olivier, 2004: 85).

¹⁰⁶ Sobre las cihuteteo: Enlace: https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/node/5362

Vinculadas con *Tezcatlipoca* y con *Tlantepuzilama*, las *cihuateteo* dominaban los espacios inquietantes como los cruces de caminos donde se les rendía culto. Las encrucijadas estaban así, puestas bajo la tutela de *Tezcatlipoca* y las *cihuateteo*, y eran propicias para las apariciones nocturnas y las actividades de los hechiceros.

Los viajeros imprudentes o los niños perdidos se exponían en esos lugares a los ataques de las *cihuateteo*. También las mujeres adúlteras y las prostitutas arrepentidas expiaban ahí sus faltas en un día *ce calli*, ofrecían la sangre de su lengua, despojándose de sus ropas, y volvían desnudas a sus casas (Olivier, 2004: 86).

Además, están las *tzitzimime* –“personas de mal genio”- que la Leyenda de los Soles identifica con las *cihuateteo* y que se vinculan con *Tlantepuzilama* y con *Tzitzímitl*, la abuela de la diosa *Mayahuel*, que la devoró, y de cuyos huesos sembrados por Quetzalcóatl nació el maguey (Libura, 2004: 34).

Los mitos mexicaneros sobre *Tlantepuzilama* mencionan que una forma de protegerse de ella es subir a un árbol o ir a las partes altas de una casa, de igual forma que los antiguos mexicanos se protegían y con lo que buscaban poner a salvo a los niños de las *tzitzimime* en los días en que estas bajaban a la tierra. Olivier pone de manifiesto la compleja simbólica entre estas mujeres, el maguey y las máscaras de protección en las fiestas del Fuego Nuevo, según lo describe Sahagún (2005: 265).

Además, la tradición prehispánica menciona a las mujeres llamadas *mometzcopinque* -las que se quitan las piernas-, capaces de desprenderse de sus piernas para dañar a la gente, como lo señala el Códice Florentino (Sahagún, 2002: 405)¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Más información aquí: <https://youtu.be/xZy5JRYCgxs>

Los que nacían en el día *ce quiahuitl* poseían la facultad de transformarse, de hechizar y de quitarse las piernas. También las mujeres nacidas en el día *ce ehécatl* podían hechizar, quitando o desarticulando los huesos del pie, en relación con *Tezcatlipoca* (Olivier, 2004: 420).

Scheffler (2009: 84) explica que el ritual para transformarse varía de lugar a lugar. Las hechiceras pueden cortarse las piernas de la rodilla hacia abajo y dejarlas junto al fogón, quitarse los ojos, además de las piernas; ponerse alas de petate o sustituir sus piernas por las de un guajolote o una gallina.

Olivier expone que quienes nacen en estos signos pueden transformarse en bolas de fuego, buitres, pavos o perros, y que incluso, en la actualidad, numerosas comunidades indígenas sostienen estas creencias, donde estas personas se transforman en busca de víctimas a quienes succionan la sangre (2004: 421).

Trejo (2009: 214) refiere que entre los nahuas y popolucas de Veracruz, existe la creencia en la llamada “viejita Tzitzime”, que acostumbra a comerse los sesos de niños desobedientes o de niños cuyos padres los dejan solos mucho tiempo. No se describen rasgos o características de esta viejita, salvo que puede, a voluntad, cambiar su apariencia.

f) *Los magos y brujos mesoamericanos*. De acuerdo con López Austin (1967), se pueden identificar cuarenta tipos diferentes de magos en el México prehispánico.

Esta referencialidad mesoamericana de los hallazgos en los discursos está sustentada en la propuesta de Lotman (1996), cuando explica la función del texto con respecto a la memoria de la cultura, en donde plantea:

[...] los textos tienden a la simbolización y se convierten en símbolos integrales. Los símbolos adquieren una gran autonomía de su contexto

cultural y funcionan no sólo en el corte sincrónico de la cultura, sino también en las verticales diacrónicas de ésta (cfr. la importancia de la simbología antigua y cristiana para todos los cortes de la cultura europea). En este caso, el símbolo separado actúa como un texto aislado que se traslada libremente en el campo cronológico de la cultura y que cada vez se correlaciona de una manera compleja con los cortes sincrónicos de ésta. Así pues, en la comprensión actual del texto, éste deja de ser un portador pasivo del sentido, y actúa como un fenómeno dinámico, internamente contradictorio [...] Es evidente que el texto por sí solo no puede generar nada: debe entrar en relaciones con un auditorio para que se realicen sus posibilidades generativas. [...] Para realizar una actividad generadora de sentido, el texto debe estar sumergido en la semiosfera. Y esto significa una situación paradójica: debe obtener «a la entrada» un contacto con otro(s) texto(s). De manera análoga podríamos decir que el contacto con otra cultura desempeña el papel de un «mecanismo de arranque» que pone en marcha procesos generativos [...] (Lotman, 1996: 89-90).

De igual forma, los “textos” mesoamericanos entran en contacto con un auditorio multicultural, y los “textos” europeos y cristianos adquieren un carácter dinámico, generador de nuevos sentidos. Los rasgos que aquí se muestran como hallazgos en el *corpus* se pueden remitir como una actualización o reproducción cultural, y son un claro ejemplo de lo anterior.

Algunos de estos son:

Los *tlatztini*, o los que *ven fijamente a las personas o las cosas* para causarles daño (López Austin, 1967: 91), como en los casos descritos de una amenaza que se siente al *ser observados* por la bruja o brujo.

Los *mometzcopinqui*, o los que *se quitan las piernas* (López Austin, 1967: 92), en clara referencia del ejemplo de la viejita sin piernas, de E10.

Los *nahualli*, que son todos aquellos que tienen el poder de transformarse en otro ser (López Austin, 1967: 95), como ya se señaló, aparecen en catorce entrevistas.

Los *tlaciuhqui*, o los que conocen las cosas venideras (López Austin, 1967: 101), al modo de lo relatado en E7.

El *Atlan teittaaqui*, *atlan tlachixqui* que no usa granos de maíz, es un adivino que sabía si un niño había perdido su *tonalli* o destino, mirando su rostro en el agua (López Austin, 1967: 105) o también el *tetonalmacani*, *tetonaltiqui* o *tetonallaliqui*, cuyos nombres significan el que da el *tonalli* a la gente, el que proporciona el *tonalli* a la gente, o el que asienta el *tonalli* en la gente (López Austin, 1967: 108). También está el *teapahtiani*, o el que contrarresta a la gente un veneno que se le ha dado (López Austin, 1967: 108) y que lo que hace es sacar un *tonalli* malo que se ha metido en la persona. A estos personajes se asemeja la mujer que realiza las curaciones de la informante de E20.

Y finalmente, *el que usa ocasionalmente de la magia* (López Austin, 1967: 112) que son los que tienen el conocimiento suficiente de fórmulas y procedimientos para usarlos en beneficio propio, como invocar a las fuerzas propicias y ahuyentar a las nocivas, o los que usan estas fórmulas mágicas para realizar en forma más productiva sus labores cotidianas como sembrar, cosechar, etcétera. A este tipo de mago se asemeja la figura del tío de la mujer de E5, la del suegro de la informante de E6 y E12, o el hombre del péndulo de E7.

En síntesis, estos discursos esbozan un concepto de brujería que aparece mucho más cercano a la magia y hechicería prehispánica que a la brujería europeo-medieval, pues se presenta ligada más a la vida cotidiana, a las prácticas existenciales del mundo rural –sembrar, regar, cosechar, etcétera–, y no necesariamente a elementos teológico-religiosos vinculados a la tradición cristiano-occidental.

Finalmente, después de estas descripciones, se puede señalar que la figura de la bruja o del brujo en el *corpus* se distancia de la figura tradicional de la bruja europea, de los chamanes y de los hechiceros.

Las brujas y brujos del sureste de Coahuila son hombres y mujeres normales, sin alguna característica especial aparente, cuya habilidad brujo habitualmente permanece oculta, aunque suelen sospechar de ellos sus vecinos y de las acciones perjudiciales que practican, no todos los informantes explicitan daños realizados por brujas o brujos, incluso, en ocasiones parece que realizan acciones de protección y cuidado.

Así, por ejemplo, en E3 se mencionan nombres de personas conocidas en la comunidad y que se dedicaban a estas artes:

(71) [...] y ahí vivía esta familia de **Feliciano Sánchez** / y vivía / **la Casimba...** ¿si conoces **la Casimba**? / vivía la Casimba enfrente vivía **doña Gume** y... **doña... Mariana Méndez** / si... / **doña Mariana Méndez** [...] **doña Gume** y **doña... más que nada... doña Mariana** / que era la mamá de **Gume** y **don Nacho... Martínez el pinto el papá de Chon Martínez el esposo de doña Cuca Ávila** / eso / los convocaban a esos animales / y como ellos vivían enfrente y ellos... hacían tanto mal de que a una persona la... / hechizaban [...].

En E6 también se habla de una viejita, vecina de la informante:

(72) [...] le digo yo que ahí teníamos a **una viejita** allá en unos jacales este pos nosotros aquí en nuestra casa y ella allá y siempre andaba **la viejita** así y cada que íbanos nosotros a pasar p allá y ella estaba en la puerta de su casa y que cree que pa' pronto hacía un bote / un bote de esos de cuatro hojas que antes había muchos de lámina [...] y que cree que pa' pronto lo arrastraba así bien rápido **la viejita** y lo tapaba y no pos que así quedó tonces una vez la vimos anda uno con la vimos que iba a la leña allá pa' allá y le avisamos que allá andaba y nos fuimos su jacalito y le abrimos la puerta le digo ahí no en el bote no lo ha de creer que tenía muchos le digo a estas niñas muchos monos de trapo de los que ella hacía [...] nosotros decíamos y que será algún mal verdá que les hacía a los demás matrimonios y siempre frascos ya sea como con un agua o unos aceites metidos los monos de cabeza / fíjese y así estuvo mucho tiempo **la viejita** y si iba a Saltillo y a veces duraba ocho días a veces duraba dos tres días y que cree que pos iba y cuando venía le decíanos a pos **se llamaba Dominga** le decíanos **ay doña Dominga** ¿por qué usted no viene a vernos? [...].

Y en **E10** se menciona que la mujer señalada como bruja, era bastante conocida en la comunidad:

(73) [...] lo extraño es que la gente dicen que... un día antes la vieron caminar / y luego otras personas decían ya después de que murió **qu'era de las brujas del pueblo que a ella la bajaban de los árboles** [...].

De esta forma, los involucrados en los hechos de brujería descritos en las entrevistas son personas concretas, casi siempre conocidas por los narradores, para quienes parece normal que existan brujas o brujos en sus pueblos y ciudades, incluso, aunque esto pueda escucharse extraño y hasta chocante.

3.4. Conclusiones parciales

La imagen típica de la bruja, como suele representársele en cuadros, cuentos y películas, entre otros, corresponde a la figura europea generada a partir de la Edad Media y consolidada en el siglo XVI por Brueghel y otros pintores y grabadores. Esta figura llegó a América con otros elementos del imaginario popular europeo y se mezcló con elementos nativos que caracterizaron la hechicería, el chamanismo y el nahualismo.

La imagen de la bruja, nacida después de la Conquista y con la Colonia, combinó los elementos europeos con los indígenas, haciéndola nueva y original. La brujería del sureste de Coahuila se nutre de esta imagen y son muestra evidente de la pervivencia del pensamiento mágico en la cultura popular del sureste de Coahuila.

El concepto de brujería de esta investigación incluye elementos culturales europeos, judeocristianos y prehispánicos, sincretizados de una forma peculiar, en donde destacan la figura de la lechuza – Nictimene griega–; la transformación en animales ligada al nahualismo

mesoamericano, especialmente con las figuras de Tezcatlipoca y de Tlantepuzilama y la vinculación a lo maligno por influencia del judeocristianismo.

La figura de la bruja o del brujo de este *corpus* se distancia de la figura tradicional de la bruja europea, de los chamanes y de los hechiceros. Las brujas y brujos del sureste de Coahuila son hombres y mujeres normales, sin marcas físicas, sino que su habilidad para la brujería se mantiene oculta, y aunque sus vecinos suelen sospechar de ellos y de las acciones perjudiciales que practican, no todas las entrevistas explicitan daños realizados por brujas o brujos, incluso, en ocasiones parece que realizan acciones de protección y cuidado, como se ha mencionado anteriormente.

CAPÍTULO IV.

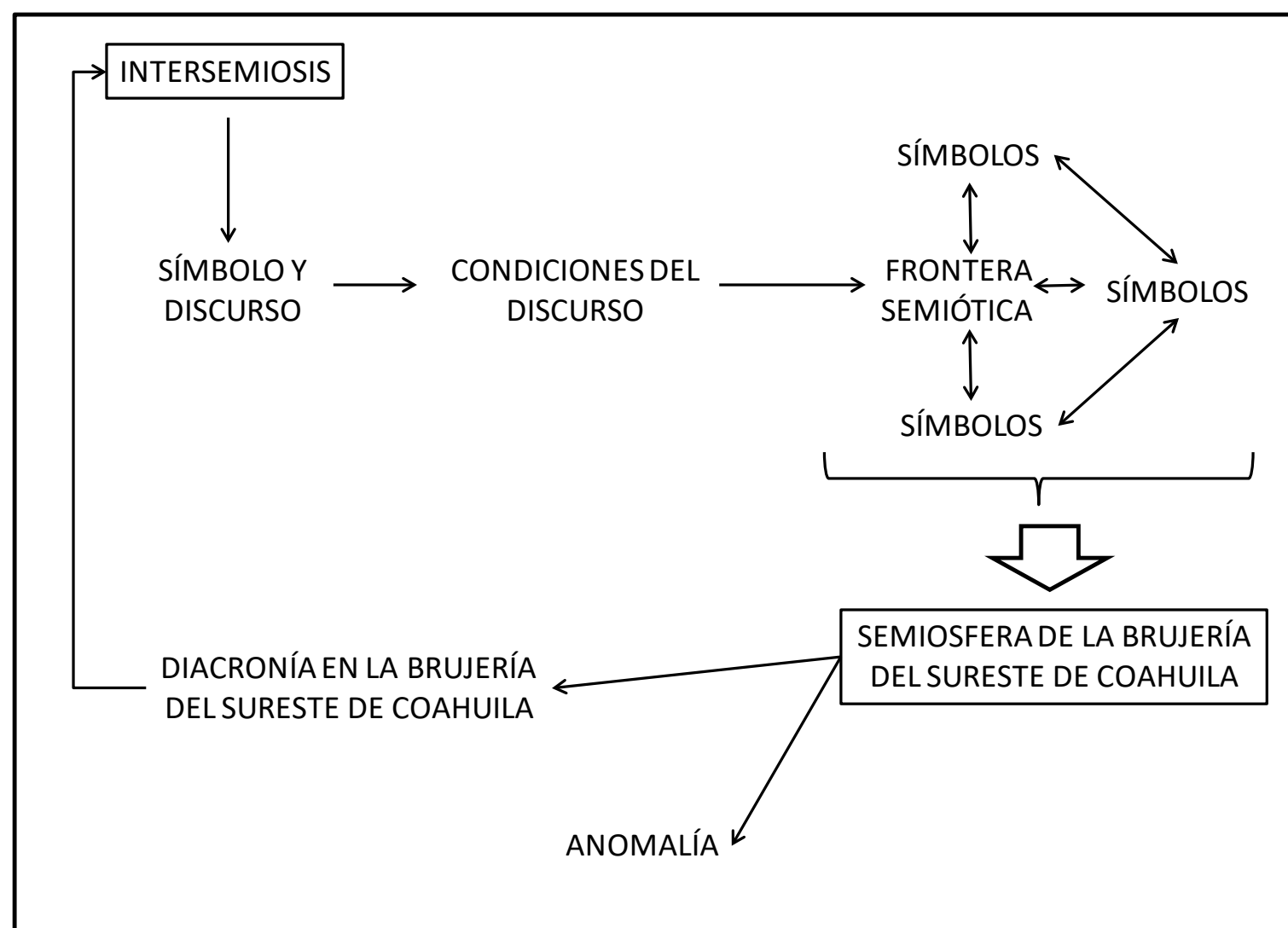
Producción simbólica en los discursos sobre brujería

En este capítulo se hace una propuesta de análisis de la dimensión semiótica de la brujería del sureste de Coahuila, además se elabora un análisis de los procesos intersemióticos que ocurren en las entrevistas, como una expresión concreta de las materialidades semiótico-discursivas cultural e histórica (Haidar, 2006: 87-88). Estas materialidades permiten abordar, entre otras cosas, las relaciones interculturales y multiculturales, ya que la globalización produce diferentes procesos culturales de continua homogeneización y diferenciación (materialidad cultural). La materialidad histórica considera, entre otras cosas, los cambios del sistema cultural y las prácticas semiótico-discursivas y destaca el impacto de los acontecimientos históricos sobre la producción semiótico-discursiva. Para evidenciar estos procesos intersemióticos y la importancia analítica de las materialidades mencionadas se incluyen aplicaciones en los relatos.

Además, este capítulo explora, desde la diacronía de la simbólica de la brujería, las características específicas de ésta en el sureste de Coahuila, lo que permite identificar el punto esencial que constituye la brujería como tal. Finalmente, se propone un análisis intersemiótico que muestra la operatividad de los símbolos, desde su diacronía y desde la reconfiguración en el espacio y tiempo del sureste coahuilense.

La dinámica del capítulo 4 se muestra en el Diagrama 4.1.

El Diagrama 4.1 muestra la intersemiosis como concepto capital. Para su abordaje se exponen los diferentes procesos involucrados, principalmente los que corresponden a las relaciones entre símbolo y discurso, así mismo se consideran las condiciones del discurso en su producción, circulación y recepción. A partir de aquí se expone, desde esta



perspectiva, lo correspondiente a la temática de la frontera semiótica y a la interacción de los símbolos, con ella y entre sí. Desde este planteamiento teórico se construye la semiosfera de la brujería del sureste de Coahuila, en la que destaca el aspecto de la anomalía, como clave de comprensión, y se realiza un estudio diacrónico de esta brujería como concreción del concepto inicial, la intersemiosis.

4.1. Símbolo y procesos intersemióticos en los discursos sobre brujería

En este apartado se indaga en los aspectos simbólicos y semióticos pertinentes para el estudio de la brujería, como los procesos intersemióticos, los símbolos y el discurso; así mismo, como ya mencionamos, se recupera el concepto de frontera semiótica y el de intersemiosis. Clarificar estos conceptos permitirá proponer una definición operativa de semiótica desde la que se hará una caracterización de la semiótica de la brujería con base en las entrevistas.

En este apartado, con base en el planteamiento de Lotman (1996), se muestra cómo los símbolos contenidos en estos discursos son producto, a lo largo del tiempo, del intercambio semiótico entre culturas. Este intercambio se manifiesta en la presencia de un elemento “ancla”, al que se le agregan otros igualmente significativos o que comparten algunos rasgos con ese elemento que fija. La investigación sigue la postura de Haidar (2006), cuando asevera que la densidad semiótica de los símbolos de cada discurso está en dependencia con sus condiciones de producción, circulación y recepción.

Un símbolo actúa como si fuera un condensador de todos los principios de la significación y, al mismo tiempo, conduce fuera de los límites del significado. Las definiciones clásicas de símbolo apuntan a estas condiciones peculiares. De acuerdo con Pabón (2007: 552), el concepto de símbolo, conforme al sentido del verbo griego *συμβάλλειν* -*symbállein*-, ha de atender a las dos posibilidades: transitiva e intransitiva.

Construido en forma transitiva, símbolo se traduce como reunir, juntar, conectar, poner en común o intercambiar, según el contexto en el que se le halle o se le escriba. De forma intransitiva se traduce como: encontrarse, yacer conjuntamente, juntarse o conversar.

El sustantivo *συμβολή* -*symbolée*- designa la articulación del codo o de la rodilla, y de manera más amplia, toda idea de conjunción o de reunión, de contrato o de pacto. El símbolo es, pues, un conector, un mediador.

En este trabajo, siguiendo a Lotman (2003: 160), se considera al símbolo como un mediador entre diversas esferas de la semiosis, pero también entre la realidad semiótica y la extrasemiótica, ya que su papel es el de condensador semiótico.

El símbolo se correlaciona activamente con el contexto cultural, se transforma bajo su influencia y, a su vez, el contexto lo transforma. Las

potencias de sentido del símbolo siempre son más amplias que una realización dada de las mismas: los vínculos en que con uno u otro entorno semiótico entra el símbolo mediante su expresión, no agotan todas sus valencias de sentido. Su esencia invariante se realiza en las variantes (Lotman, 1996: 146).

Así, el sentido “eterno” del símbolo en un contexto cultural dado, pone de manifiesto, de la manera más clara, su mutabilidad. Esto es precisamente lo que forma esa reserva de sentido con ayuda de la cual el símbolo puede entrar en vínculos inesperados, alterando su esencia y deformando de manera imprevista el entorno textual.

En el caso de estos discursos, el destinador del discurso depende de la cosmovisión y de su contexto cultural para construir de un modo concreto su discurso (sintaxis) y tomar de él los símbolos que condensan el sentido del mismo discurso. Pero el mismo contexto condiciona la apertura del símbolo a esos vínculos nuevos e inesperados.

Así se muestra en la Figura 3.1, inspirada en lo que Lotman denomina “función sociocomunicativa del texto (1996: 80-82).

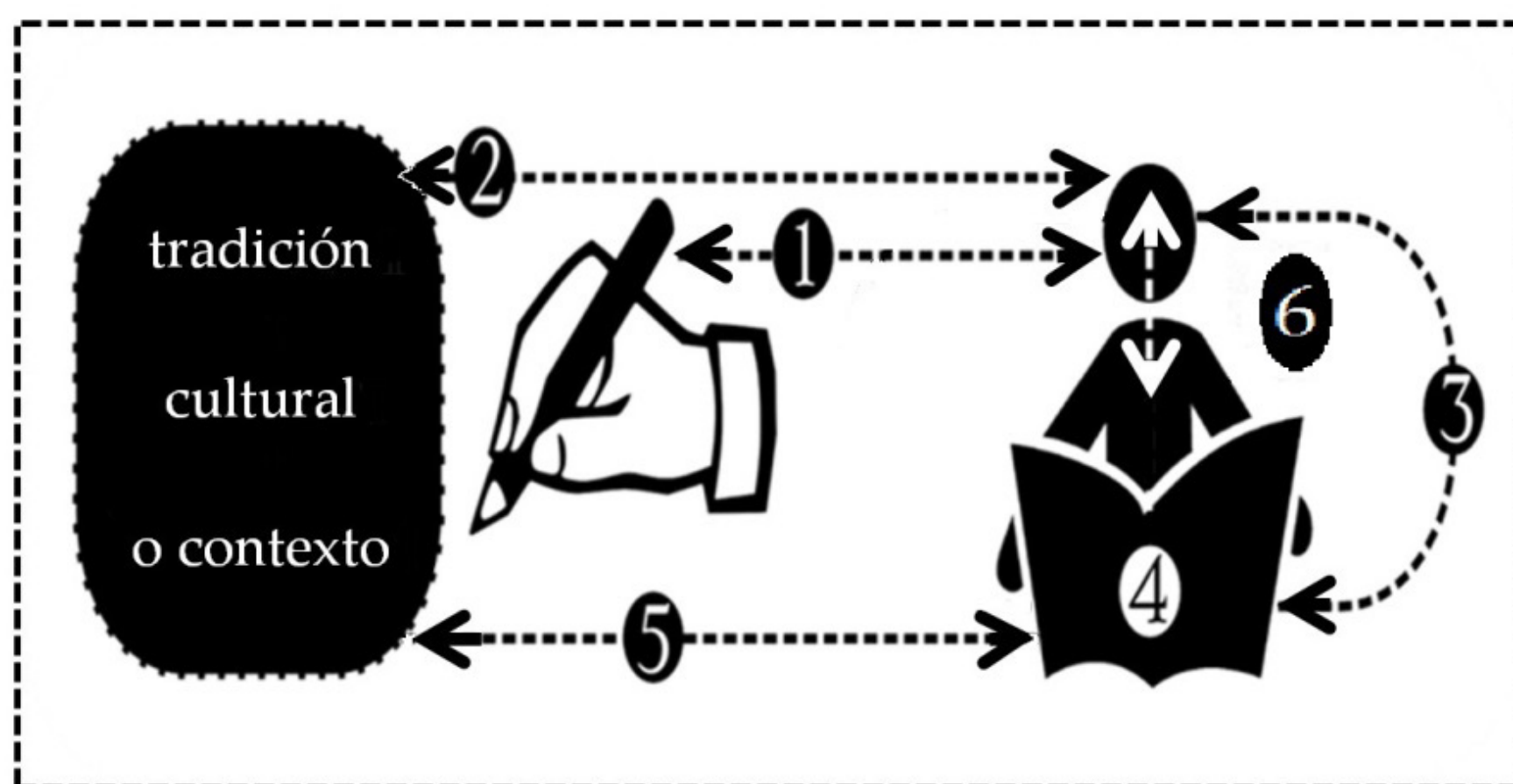


Figura 4.1. Correlación autor-texto-lector-cultura. Fuente: <http://jeesusjalutasallveelaeval.blogspot.mx/2013/11/the-concept-of-text.html> y modificada por el autor.

La Figura 4.1 explica que la interacción autor/destinador-texto-lector/destinatario-cultura no es unidireccional, sino que ésta acontece de forma recíproca en virtud de las condiciones mismas de la cultura y la semiosis.

Así, el destinador comparte con el destinatario una relación a partir del discurso (1). No necesariamente comparten la misma cosmovisión ni el mismo contexto, pero éste determina y condiciona la producción, circulación y recepción del discurso que, a su vez (2), determina y condiciona la consideración del contexto y la tradición cultural. Y a partir de la recepción del discurso, el destinatario puede modificar su contexto o tradición cultural, ya que ha obtenido nuevos elementos para la lectura de ésta y su percepción cambia significativamente (Merleau-Ponty, 1994: 234-235).

El destinatario también interactúa con el discurso (3) producido por el destinador. Este discurso está representado, en la imagen, por un libro (4), aunque el discurso no es solamente escrito o verbal. El destinatario recibe el discurso y decodifica el mensaje para captar el sentido, pero este sentido no es idéntico al que ha sido producido por el destinador, ya que activa sus sentidos potenciales a partir de las condiciones de circulación y recepción, y de todo el bagaje del destinatario. Estos sentidos no los inventan, ya están contenidos en el discurso desde su origen. Pero al mismo tiempo, el discurso influye en el destinatario y lo modifica, éste ya no es el mismo tras su recepción.

Desde aquí, también el discurso interactúa con su tradición cultural o contexto (5), pues de él obtiene el lenguaje y todos los elementos para la decodificación y comprensión de sí. Además, sólo desde allí es posible captar su sentido y generar nuevos sentidos.

Finalmente, hay una relación del destinatario consigo mismo (6). El discurso colabora en la reestructuración del destinatario y en la medida en que se vincula ideológicamente con la cultura. Hay que considerar además que el destinatario puede ser un colectivo, por lo que el discurso se vuelve un dispositivo de la memoria de la cultura, que actualiza aspectos de la información al mismo tiempo que olvida otros (Lotman, 1996: 80).

Así pues, en esta investigación las entrevistas son los discursos, los sujetos entrevistados son los destinadores y el investigador es el primer destinatario¹⁰⁸ al que se unen otros posibles. Dichos discursos poseen las características antes descritas: son un dispositivo de la memoria de la cultura; son generadores de sentidos nuevos, no sólo portadores de uno solo; son soportes, productores y reproductores de lo simbólico y constituyen un campo del cambio cultural.

Los discursos sobre brujería están condicionados por sus contextos, por quienes los enuncian y por quienes reciben esos discursos. Es decir, por las condiciones de producción (CP), circulación (CC) y recepción (CR). Para analizar pertinentemente las CP/CC/CR hay que considerar, entre otras cosas, los procesos de interdiscursividad, intertextualidad e intersemiosis.

La interdiscursividad, intertextualidad e intersemiosis son procesos que pertenecen a las CP/CC/CR y a las materialidades semiótico-discursivas (Haidar, 2006: 82-90), ya que se insertan en la dialéctica de la exterioridad e interioridad semiótica. De aquí se deriva la Figura 4.2.

¹⁰⁸ No en un sentido de primacía, sino cronológico.

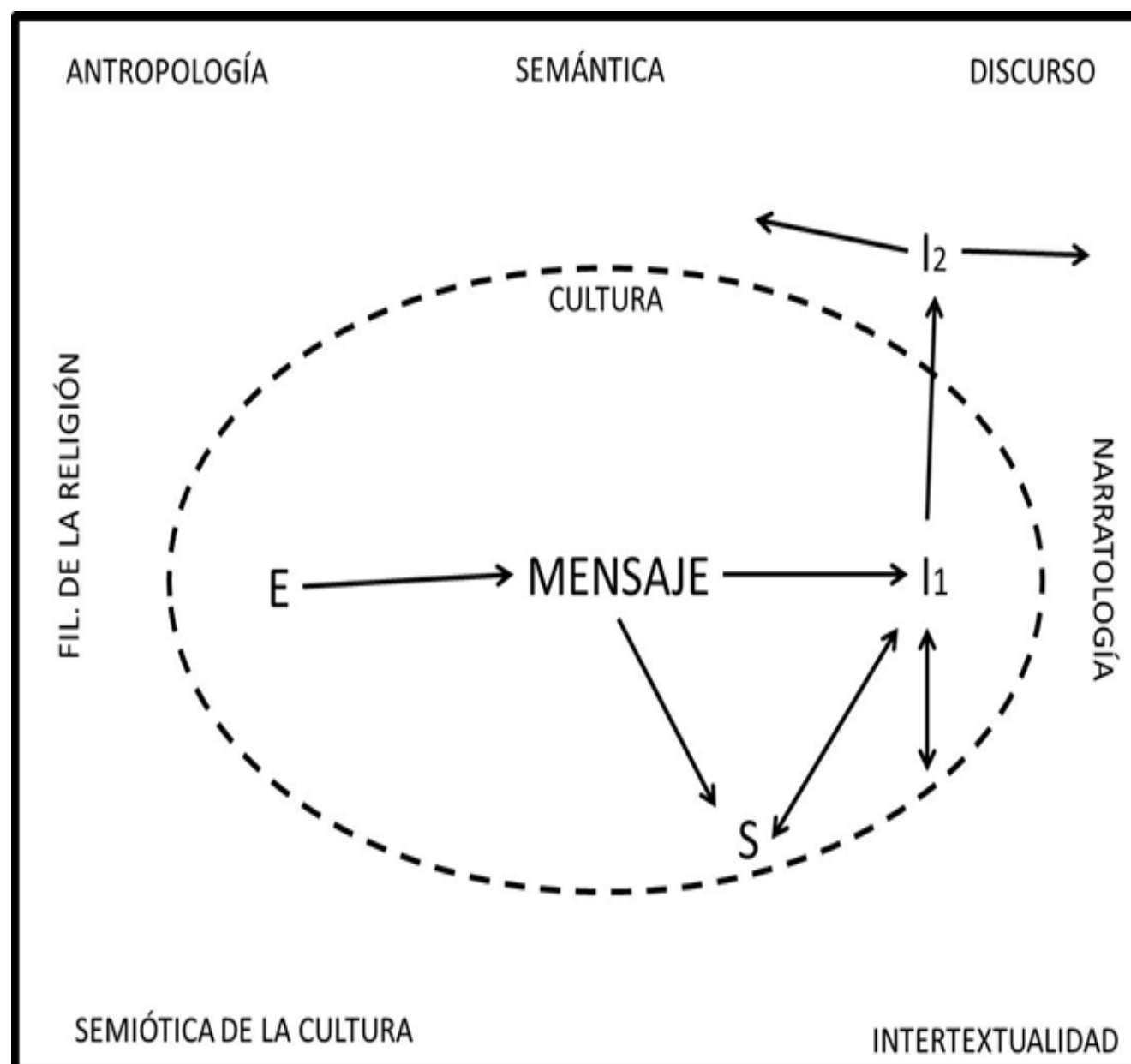


Figura 4.2. Contextos culturales de los destinatarios y lugar del investigador.
Fuente: Elaboración propia.

La Figura 4.2 muestra que el entrevistado (E) produce el mensaje, que es recibido por el investigador (I1). El discurso narra símbolos (S) que son captados y decodificados por el investigador (I1). El entrevistado, el mensaje, el investigador y los símbolos se encuentran “contenidos” en una cultura, que está abierta a diferentes influencias ideológicas, filosóficas, interactivas, económicas, etcétera, que la vuelven algo “vivo” y no estática, ni tampoco entendida con compartimientos estancos.

Es ese “universo” de realidades y situaciones, donde el investigador se mueve para acercarse de un modo diferente al mensaje que ha recibido por el entrevistado. El investigador, sin embargo, es otro (I2), es alguien que también se encuentra dentro de otra cultura, la académica, marcada por distintas disciplinas como la antropología, la semántica, los estudios del discurso, la filosofía de la religión, la narratología, la semiótica de la cultura, entre otras.

El mensaje-discurso de la Figura 3.2 deviene texto. Entonces se presenta la Figura 3.3:

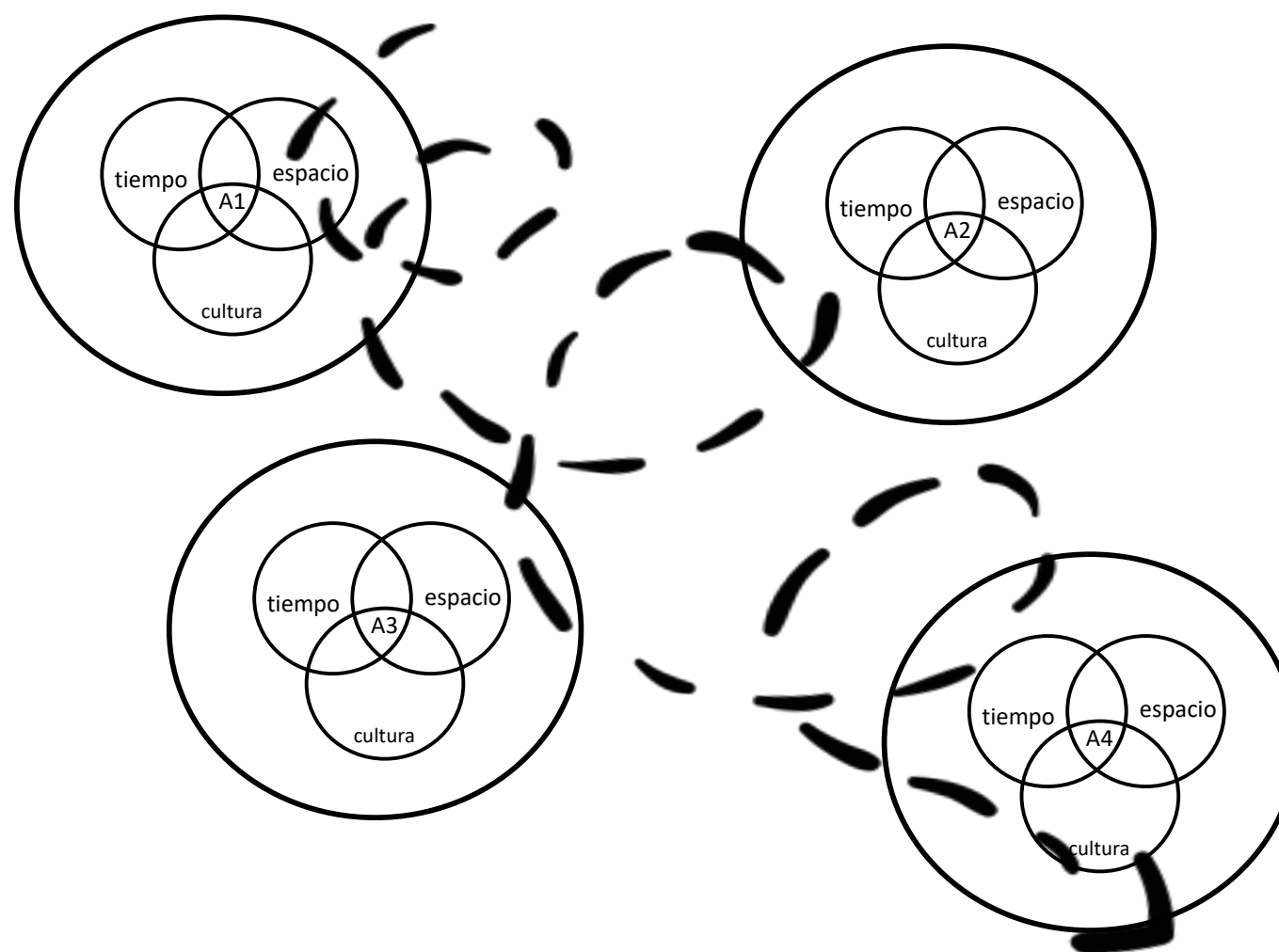


Figura 4.3. Interacción cíclica de los textos/discursos. Fuente: Elaboración propia.

La Figura 4.3 muestra que el discurso original está condicionado y en dependencia directa con el tiempo, el espacio y la cultura de su destinador (A1).

Luego, ese discurso se enuncia, se lee, se transmite, se proclama, etcétera, en un tiempo, en un espacio y en una cultura que son, invariablemente, diferentes a los del autor original (A1), haciendo de cada destinatario, que hace suyo el discurso 1, un nuevo destinador (A2), pues el contexto diferente, el tiempo, el espacio y la cultura “recrean” el discurso, lo reelaboran.

Aunque existan elementos idénticos entre el discurso 1 y el discurso 2, esos elementos son diferentes en virtud del contexto en que se enuncian. Pero vuelve el discurso 2 al discurso 1 para reelaborarlo, matizarlo, acrecentarlo o censurarlo. Este proceso puede extenderse *ad infinitum* en virtud del *continuum* recursivo del discurso, volviendo a los elementos

de origen pero recreándolos, destacando unos sentidos y dejando de lado otros, por eso se representa una línea punteada y en espiral.

Es por eso que el destinatario se encuentra a una distancia semiótica del discurso que está en dependencia con su contexto, cultura, tiempo, etcétera. Esa distancia le permite generar una perspectiva ante dicho discurso.

Lo anterior se muestra en la Figura 4.4:

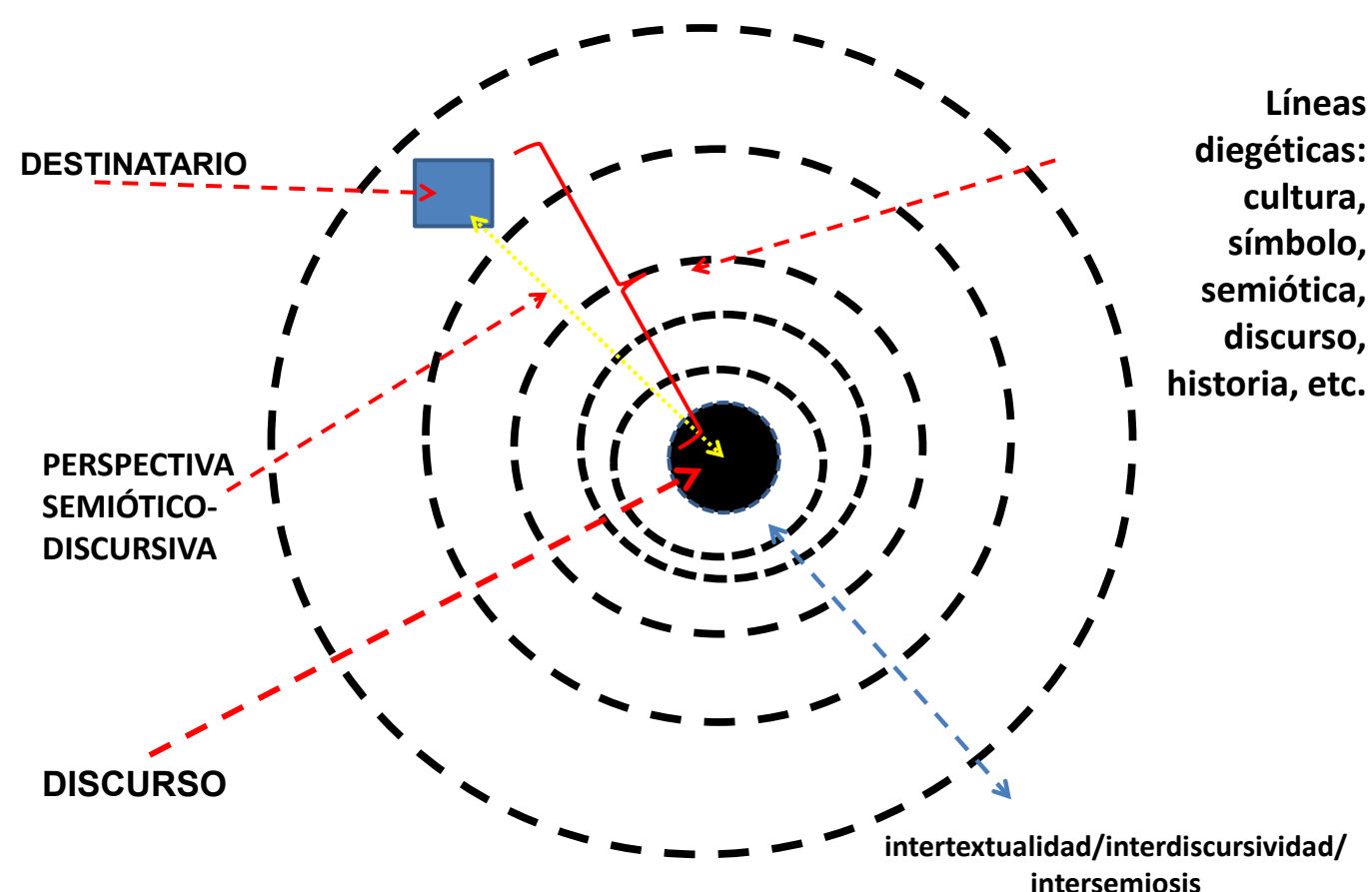


Figura 4.4. Densidad semiótica. Fuente: Elaboración propia.

La Figura 4.4 muestra el discurso con las características descritas en la Figura 4.3. Se puede decir que el discurso producido “está ahí”, dado en la realidad, y los destinatarios que entran en contacto con ese discurso se encuentran en una perspectiva semiótico-discursiva que, de alguna manera, marca distancia.

Esa distancia y perspectiva están marcadas por líneas diegéticas¹⁰⁹, “porosas”, que intercambian la información contenida en los discursos y

¹⁰⁹ El término *diégese* significa, para Genette (1998: 15-16), el universo espaciotemporal en el que transcurre la historia narrada. No puede, por tanto, traducirse por diégesis, que designa el modo de representación narrativo.

se influyen mutuamente: la cultura, los símbolos, la semiótica, la historia, etcétera.

Ese intercambio densifica, en mayor o menor medida, el sentido del discurso para cada destinatario, en virtud de las diferentes intensidades de las líneas diegéticas en las que se mueve, además de la distancia a la que se encuentre del discurso. Es en este proceso donde está ocurriendo la intertextualidad, la interdiscursividad y la intersemiosis.

Llegados a este punto, se ofrece el concepto de frontera semiótica descrita por Lotman (1996: 26-27). Esta frontera implica la separación de lo semióticamente propio respecto de lo ajeno, el filtrado de los mensajes externos y la traducción de éstos al lenguaje propio, así como la conversión de los no mensajes en mensajes, es decir, la carga de sentido de lo que entra de afuera y su transformación en información.

La transmisión de mensajes a través de esas fronteras y el juego entre diferentes estructuras y subestructuras con irrupciones continuas determinan generaciones de sentido y la aparición de información nueva (Lotman, 1996: 31).

Ahora bien, el símbolo nunca pertenece a un solo corte sincrónico de la cultura. El mismo Lotman explica que siempre atraviesa ese corte verticalmente, viniendo del pasado y yéndose al futuro. La memoria del símbolo siempre es más antigua que la memoria de su entorno textual no simbólico (Lotman, 1996: 144).

Se considera que el concepto más habitual de símbolo está ligado a la idea de cierto contenido que, a su vez, sirve de plano de expresión para otro contenido, por lo regular más valioso culturalmente. Esta transversalidad hay que considerarla también en los soportes y códigos semióticos, ya que la discursividad del símbolo le permite esa cualidad. Y es en esta cualidad en donde radica la intersemiosis.

De acuerdo con Torop (2002: 2), la intersemiosis es la actividad fundamental de la semiosis subyacente a todos los textos es la autocomunicación, que envuelve la reformulación del mensaje a través de nuevos códigos y, por tanto, de nuevos significados.

La traducción intersemiótica¹¹⁰ refleja las características de la cultura contemporánea, donde tanto los textos “propios” como los “ajenos” son traducidos a diferentes tipos de textos, y de hecho, se convierten en intertextos, por lo que la descripción de la existencia de un texto en la cultura requiere un acercamiento topológico.

Al respecto, Lotman (1996) explica que:

[...] Las subestructuras que participan en ello no tienen que ser isomorfas una respecto a la otra, sino que deben ser, cada una por separado, isomorfas a un tercer elemento de un nivel más alto, de cuyo sistema ellas forman parte. Así, por ejemplo, el lenguaje verbal y el icónico de las representaciones dibujadas no son isomorfos uno respecto al otro. Pero cada uno de ellos, desde diversos puntos de vista, es isomorfo respecto al mundo extrasemiótico de la realidad, del cual son un reflejo en cierto lenguaje. Esto hace posible, por una parte, el intercambio de mensajes entre esos sistemas, y, por otra, la nada trivial transformación de los mensajes en el proceso de su traslado [...] (Lotman, 1996: 32).

Y Torop (2002) agrega que:

[...] Al mismo tiempo el proceso intertextual se inserta en el proceso intermediático, y cada texto no solo genera su significación en diversos sistemas sígnicos, sino que se materializa en diferentes medios. Este es el proceso de intersemiosis, en el cual los textos que se encuentran en diferentes sistemas sígnicos coexisten como textos diferentes, y al mismo tiempo, representan un texto particular en cuyo marco son interpretados cambios y digresiones tanto en el plano del contenido como de la expresión [...] (Torop, 2002: 4).

¹¹⁰ Torop emplea “traducción intersemiótica” referida al cambio de soporte del discurso, por ejemplo, una novela que es llevada al cine o una leyenda convertida en ópera.

La cultura crea su propia organización interna y también su propio tipo de desorganización externa. Para poder explicar el sentido semiótico cultural que revelan los discursos, podemos ejemplificar estos relatos en donde se puede apreciar que cada uno de ellos es reelaborado en forma diferente por cada uno de los destinadores y destinatarios; cada versión nos ofrece una posición semiótica individualizada.

4.2. La *semiosfera* de la brujería del sureste de Coahuila

En primer lugar, es importante señalar y justificar el empleo de las teorías de los signos, ya que entender el significado de lo que rodea al ser humano y a la sociedad, permite integrar de una manera eficiente el interactuar con el entorno. La herramienta epistemológica, pertinente en este sentido, es la semiótica, puesto que sus dominios teóricos proporcionan vías para la comprensión del ser humano: del arte, la sociedad, el mito, la religión, es decir, de los hechos de semiosis (Flores, 2014: 1).

Desde este planteamiento, Beuchot (2011) explica que la semiótica es:

[...] la ciencia que estudia el signo en general; todos los signos que formen lenguajes o sistemas. Empezó estudiando las condiciones de significación de los signos lingüísticos, pero también estudia otros [...] para lo cual se han desarrollado semióticas visuales, auditivas, olfativas, gustativas. Suele dividirse en tres ramas: sintaxis (relación de los signos entre sí); semántica (relaciones de los signos y sus significados u objetos); y pragmática (relación de los signos con los usuarios) [...] (Beuchot, 2011: 7-8).

Por su parte, Eco (2011) señala que “la semiótica estudia todos los procesos culturales, es decir, aquellos en los que entran en juego agentes humanos que se ponen en contacto sirviéndose de convenciones sociales, como procesos de comunicación” (2011: 27). Y agrega que la semiótica

es una disciplina que estudia todo lo que puede usarse para mentir (Eco, 2012: 22), que se ocupa de todo lo que puede ser usado para decir lo contrario de aquello que es el hecho, puesto que mentir es decir lo contrario de lo que es el caso, sabiendo lo que es el caso (Eco, 1998: 7).

Esta acepción sobre la mentira, que hace Eco, resulta pertinente para esta investigación, en virtud de que, un elemento importante de la brujería es el que suele aparecer oculto bajo una apariencia de lo que no es. Esta característica, está ligada a la materialidad semiótico-discursiva del simulacro, estudiada en el capítulo 3.

Así pues, el concepto de semiótica se abre al abanico amplísimo y complejo de la interacción humana cargada del sentido, generado por los signos que en ella coinciden y que la constituyen. Esta complejidad de los hechos de semiosis exige, pues, un acercamiento que vaya más allá de lo solamente lingüístico, como ya se sabe.

Al respecto, Lotman (1996: 77-78) expone que en el desarrollo de la semiótica hay dos grandes tendencias. En la primera, el habla le interesa al investigador como materialización de las leyes de la lengua, y en la segunda, interesan los aspectos semióticos que se separan de la estructura de la lengua. La primera tendencia obtiene su realización en la *metasemiótica* y la segunda genera la semiótica de la cultura.

Así, para Lotman la semiótica de la cultura es la disciplina que examina: 1) la interacción de sistemas semióticos diversamente estructurados; 2) la no uniformidad interna del espacio semiótico y, 3) la necesidad del poliglotismo cultural y semiótico (Lotman, 1996: 78).

Por ello, para efectos de este trabajo, se entenderá por *semiótica* a la herramienta teórico científica que permite estudiar los procesos de producción y apropiación simbólica, así como los procesos de

significación y generación de sentido en el desarrollo de estos discursos y sus subsecuentes traducciones¹¹¹, y que incluye los elementos de significación y sentido no verbales contenidos en dichos discursos.

Esta definición supone que exista la necesaria vinculación con la cultura en los *procesos de producción y apropiación simbólica* y *procesos de significación y generación de sentido*.

Ahora bien, con base en lo anterior, se reconoce, junto con Lotman (1996), que se vive en el universo semiótico, en el complejísimo conjunto de distintos textos y lenguajes cerrados unos con respecto a los otros, que forman un gran sistema, denominado *semiosfera*: el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis, y sólo la existencia de tal universo hace realidad el acto sígnico particular (Lotman, 1996: 23-24).

Proponer, entonces, una *semiosfera* de la brujería del sureste de Coahuila, exige la explicitación de los procesos de significación y generación de sentido en el *corpus*. Esto implica estudiar los procesos de producción y apropiación simbólica de los discursos, así como sus elementos de significación y sentido verbales y no verbales, desde la cultura en la que se han producido dichos discursos.

Por lo tanto, no se pretende plantear la existencia de una *semiosfera* de la brujería europea, ni de la brujería medieval, ni de la brujería *wicca*, sino de la brujería latente en las referencias discursivo-simbólicas cargadas de sentido y significación para los sujetos del sureste de Coahuila, productores de los discursos y para sus posibles destinatarios.

Ahora bien, confore a Lotman (1996: 24. 29) la *semiosfera* tiene dos grandes características: un carácter delimitado e irregularidad semiótica.

¹¹¹ En el sentido de Lotman (1996: 12).

El **carácter delimitado** de la *semiosfera* se muestra a través de cierta homogeneidad e individualidad semióticas unidas a la frontera (Lotman, 1996: 24). El concepto de *frontera semiótica* ya se explicó anteriormente, pero es importante agregar que ese carácter delimitado, implícito tras la noción de frontera, supone la existencia del espacio extrasemiótico o alosemiótico, es decir, de aquello que se considera como no-texto. Esta característica es importante para entender el hecho anómalo¹¹² y la idea de “mundo al revés”, que se recupera en el capítulo 7.

Estas características generan otro rasgo del carácter delimitado, que es la *naturaleza bilingüe* de la frontera. Es decir, las personas que pertenecen a los dos mundos –semiótico y extrasemiótico– son como traductores, están en la periferia, en el umbral mismo de la *semiosfera* (Lotman, 1996: 27). Y, de acuerdo con el mismo Lotman, a este espacio pertenecen los brujos, brujas, chamanes, etcétera.

El último rasgo del carácter delimitado de la *semiosfera* es la procesualidad semiótica entre centro y periferia semióticos. De acuerdo con Lotman (1996: 28-29), el espacio alosemiótico fuera de la *semiosfera* puede ser integrado al espacio semiótico al convertirse en texto. Pero también, hay textos que dejan de serlo, es decir, son trasladados hacia la frontera y pasar al espacio extrasemiótico, permaneciendo con su sentido latente y en espera de que, en algún momento, en algún cambio cultural, se recupere en el espacio semiótico.

En cuanto a la **irregularidad semiótica**, Lotman (1996: 29-30) señala que consiste en la presencia de estructuras nucleares en el espacio semiótico, con cierta organización que contrasta con un espacio semiótico que se va haciendo amorfo conforme se va hacia la periferia. Esta característica se entiende aquí como “densidad semiótica”¹¹³.

¹¹² *Infra*, inciso g).

¹¹³ *Supra*, figura 3.4.

Además, esta irregularidad es la que permite el intercambio de textos, la creación de nuevos y la recuperación de códigos viejos (Lotman, 1986: 31). Esta condición se ha denominado “intersemiosis” en esta investigación.

Finalmente, la heterogeneidad semiótica constituye la base de su mecanismo. Lotman (1996: 36) señala que “[...] la unión de la identidad y la diferencia estructurales es el enantiomorfismo, es decir, la simetría especular [...]”. Esta peculiaridad de la *semiosfera* se muestra en el capítulo 7.

Con base en los planteamientos expuestos anteriormente, se puede afirmar que la brujería del sureste de Coahuila, descrita en los relatos, se constituye como una auténtica *semiosfera*, dado que posee todas las características mencionadas.

Para describir la *semiosfera* de brujería, y con fines heurísticos, se agrupan a partir de siete elementos como núcleos de análisis, además de considerar los rasgos ya descritos como son la frontera, la densidad semiótica y la intersemiosis. Dichos elementos son el género, la edad, la iniciación, la amenaza o el daño, los rituales y objetos, la iniciación, el conjuro, y el hecho anómalo.

a) el género

Aunque existe el estereotipo de la mujer como bruja, como se indicó en el capítulo anterior, en los discursos se habla de hombres y mujeres que cumplen con el papel de bruja o brujo.

Así, en E5, E6, E8, E10, E12, E13, E15, E18, E19, E20 y E21, los protagonistas de la brujería son mujeres. Y en E3, E5 y E7 se menciona explícitamente que los protagonistas de la brujería también son hombres.

En **E1, E2, E4, E9, E11, E14, E16** y **E17** no se menciona expresamente el género del brujo o bruja. En esta serie de entrevistas, se encuentra la palabra *bruja* en **E2, E9** y **E14**, sin mayor explicación con respecto a si sea una mujer o no. Y en **E16** se habla de unos pájaros que se llaman *Filomenos*, sin que se explicita el género de los mismos. Por último, los hablantes en **E1, E4, E11** y **E17**, sólo refieren al animal en que se convierte el brujo o la bruja, sin ahondar en el elemento del género.

b) la edad

Al igual que el inciso anterior sobre el género, también existe el estereotipo de la bruja como una mujer anciana, a partir de los grabados de Brueghel. Sin embargo, como se señaló en el capítulo 3, en las entrevistas no se halló que exista una edad modélica para las brujas y brujos.

Así, en **E3** se habla de *doña Gume, doña Mariana y doña Inés*, y aunque no se menciona la edad, el título “doña” exige y supone cierta edad adulta, sin que necesariamente sean ancianas. Lo mismo hay que decir, en esta misma **E3**, de la mención de *don Nacho Martínez, el papá de Chon Martínez y esposo de doña Cuca Ávila*, cuyas referencias alusivas a la designación de respeto y al parentesco, hacen pensar en alguien mayor.

Lo mismo ocurre en **E5**, donde *doña María Paz*, es una mujer mayor dado que el tío de la informante “ya estaba grande cuando se juntó con ella”; En **E6**, se habla de *doña Dominga*, que era una *viejita de las de más antes* y **E21** habla de *doña Tere*, que está tramitando la pensión del esposo, este hecho, por inferencia, hace pensar en una mujer mayor.

En **E6** se menciona a una *señora* que “agarró” al suegro de la entrevistada y otra *señora de Tina Verde* que curaba. También en **E8, E15** y **E20** se habla de una *señora* y en **E12** de una *señora* que tenía a una muchacha, y en **E19** el relato es de una *señora grande*. Todas estas

menciones, lo que permiten es contrastar la edad y suponer que se habla de personas mayores, adultas. Propiamente en **E10** y **E18** se habla de una *viejita*.

Solamente en **E3** y **E5** se refieren al brujo o a la bruja como alguien joven. Así, **E3** menciona que el *viejo Triana estaba* joven cuando lo hechizaban¹¹⁴ y se pegaba en los techos o se arrastraba de espaldas por entre las espinas. Y en **E5** se habla de una mujer que aprendió la brujería sólo para enfermar al novio que la dejó y ruega porque la dejen libre, porque sus padres la van a buscar. Estas características hacen suponer que es una mujer joven, pues no está casada y vive con sus padres. También **E5** refiere que *un muchacho se andaba enseñando* a volar, y como no hizo bien las cosas, se equivocó y se cayó y lo encontraron llorando¹¹⁵. Aquí se explicita que es un muchacho, no un señor, y el hecho de que *se andaba enseñando* implica poca experiencia, por lo que puede inferirse que es alguien joven, pues además está llorando, lo que hace pensar hasta en la posibilidad de un niño.

Finalmente, sólo en **E13** se menciona que la bruja *era su vecina que vivía enfrente del parque y decían que curaba*. Esta última referencia apunta a que fuera una mujer adulta, pero no se poseen más datos para afirmarlo categóricamente.

Así pues, con base en los relatos, la edad no es *conditio sine qua non* para ser bruja o brujo.

Las referencias a la edad permiten concluir que el concepto de la mujer adulta u hombre adulto implica persistencia y plenitud física y mental. Luego, la cultura y la época le han añadido o quitado cualidades.

¹¹⁴ Aunque aquí se menciona este personaje como hechizado, él también hacía brujería, de acuerdo con la informante.

¹¹⁵ La informante refiere que el muchacho *se andaba enseñando* en las artes de la brujería.

Hoy día se agrega el atributo de la competitividad y la madurez. Pero también lleva consigo características como el afianzamiento de las creencias y de los prejuicios. Además, entre más edad tenga el brujo o la bruja, se acerca más a la noción del *más allá*. Por su parte, en el caso de la juventud, se infiere que ésta implica un proceso de iniciación como en los casos referidos en E5.

c) la iniciación

Como se mencionó en el inciso anterior, lo relatado en E5 sobre la mujer que estudió para enfermar al novio y el muchacho que se estaba enseñando¹¹⁶, abren la puerta a la consideración de que ser bruja o brujo requiere un proceso iniciático, al menos en estos discursos. Incluso, si el motivo de “aprender la brujería” estuviese ligado a una adquisición de poder, el proceso de adquisición pasa por la iniciación. Dado que este tema es muy amplio, para esta investigación, se consideran únicamente las principales características que exige este proceso.

Oñatibia (2000: 5) propone que el proceso de iniciación se trata de la incorporación a la vida de un grupo constituido, que tiene un proyecto, unas tradiciones y un lenguaje simbólico. El proceso de iniciación exige la transmisión de una tradición que está viva, que se recibe mediante el aprendizaje de lo que está en la base de la comunidad: entrar en contacto con el arquetipo del grupo, sus mitos de origen, sus acontecimientos fundacionales. Este proceso permite enlazar los elementos de la tradición, de los que se habló en el capítulo 1, con la dinámica de la brujería que se

¹¹⁶ [...] también **mi agüelito dice** que vio allá en un rancho **habían agarrado uno también** / en un rancho no no un rancho en un camino porque él era caminante / e...l surtía mercancía para los ranchos / **y decía que una vez este / apenas un hombre se andaba enseñando / un muchacho / se andaba enseñando enseñando / se equivocó / de palabras que van diciendo cuando ya van en el viento** / y y que dijo no no dijo como debía de decir / se equivocó y se cayó / y cayó en una / entre un monte muy espeso muy lleno de... puro no... un nopal que se llama cuija y / y este / cegadora todo eso [...].

está revisando aquí; además, las referencias que aparecen en E3, de los *muchísimos pájaros como zopilotes* que pasan volando, permiten inferir la existencia del grupo.

También en E10 aparece una referencia sobre que *siempre que muere una de ellas (...)*; esta expresión permite inferir la existencia de un grupo o sociedad. En E19, se menciona a la señora del ejido *La Biznaga*¹¹⁷; de igual forma, la información sobre el lugar de procedencia de la referida hace suponer la existencia de un gremio o de un grupo. Aunque, es necesario precisar que, desde la información contenida en el *corpus*, no se puede inferir si esos grupos están establecidos formalmente, o si existan reglas, jerarquías o rituales específicos.

Otra característica de la iniciación es la de considerar al sujeto libre, capaz de actos personales y conscientes de adhesión, con voluntad de agregarse al grupo. Esto significa que no se nace dentro del grupo, sino que la persona se somete libremente al proceso de transformación que supone la iniciación, pues dar el paso implica el cambio de status personal. Así aparece en el ejemplo referido en E5, donde se afirma que la muchacha *estudió nomás para hacer la maldad de enfermar al novio*, cuya motivación implica un acto libre, consciente y personal.

Finalmente, como proceso, la iniciación supone según Oñatibia, por lo menos tres grandes momentos. El primero es el momento de ruptura con el camino viejo (Oñatibia, 2000: 8). Aquí se puede poner como ejemplo el ya referido de E5, aquel de la muchacha que se decide a *estudiar brujería para hacer la maldad de enfermar al novio*.

El segundo momento de este proceso es el tiempo de marginación, de las pruebas y el sufrimiento que implica la transición, porque es la

¹¹⁷ Es un ejido de la sierra, en el municipio de Arteaga, reconocido por la existencia de abundantes brujas o curanderas, a las que vienen a ver de diferentes lugares de la región e incluso de otros estados. Enlace: <https://youtu.be/dN5OwKkacDo>

etapa del aprendizaje de las palabras importantes (Oñatibia, 2000: 8-9), como puede ser lo que se relata en E5 sobre el muchacho que se equivoca y se cae entre espinas y lo encuentran sangrando y llorando.

Y el tercer momento, de acuerdo con Oñatibia, es el de integración al grupo, en un nuevo género de vida, sin olvidar que es sólo el comienzo de una experiencia que ha de continuar (Oñatibia, 2000: 9) Los ejemplos señalados previamente que incluyen casos de hombres y mujeres de edad avanzada suponen ese nuevo género de existencia que se extiende a lo largo de toda su vida. En E7, el informante refiere que la persona con quien estaba hablando había pasado *treinta, cuarenta años para poder dominarlo* (el péndulo) y para conocer otras cosas distantes y ausentes.

d) la amenaza o el daño

En los discursos se encuentra presente la idea de que las brujas o brujos, en alguna forma, representan una amenaza, ya sea para el informante mismo, para las personas involucradas en el hecho narrado o para una comunidad más grande. De acuerdo con Lotman (2006), el concepto de brujería en Europa está fuertemente vinculada a la idea del *daño*, y esta idea “hunde sus raíces en lo profundo del pensamiento arcaico” (2006: 26).

En esta investigación, la idea de *daño* va de la mano con la *sospecha* de que algo ha roto la cotidianidad de la vida¹¹⁸.

En este caso, la idea de *amenaza* o *daño* aparece de varias maneras. Y se encuentra en la mayoría de las narraciones, solamente en las entrevistas E7 y E10 no se describe ninguna de estas expresiones.

¹¹⁸ Esta idea de la *sospecha* se revisará como función semiótica en el próximo capítulo, como parte de los procesos ficcionales del discurso.

La primera forma en cómo aparece la amenaza es bajo el aspecto de *ser observados*. Así, en **E1**, **E13**, **E14**, **E17** y la primera parte de **E6**, la bruja o brujo observa silenciosa y discretamente, en la mayoría de los casos, a las personas. Sin embargo, dicha observación tiene siempre algún factor anómalo: en **E1** es un pájaro que desde el suelo estaba asomándose por la ventana colocada a más de metro y medio de altura. En **E13**, es el pájaro que voltea a ver al hombre, pero el pájaro tiene cara de persona. En **E14**, la informante se asoma por la ventana y se encuentra de frente con la cara de la bruja, al otro lado de la ventana. En **E17** es el pájaro enorme que aparece en el pasillo, cuya presencia se vuelve amenazadora. Y en la primera parte de **E6** es el pajarito blanco que siempre se aparece sobre los nopales vigilando a las mujeres cuando salen al baño.

Es decir, en todos estos ejemplos esta observación fuera de lo común representa una amenaza a los sujetos involucrados porque rompe con los parámetros de normalidad y de regularidad de su vida. Esta condición es muy significativa, porque aparece unida con el hecho anómalo, estudiado en el capítulo 2.

La segunda forma de la *amenaza* es cuando hay una expresión física perceptible a los sentidos sobre la presencia de la bruja o brujo que va más allá de la sola observación, incluso llegando al contacto con la víctima, sin que necesariamente haya un daño. Así aparece en las entrevistas **E2**, **E3**, **E4**, la segunda parte de **E6**, **E8**, **E9**, **E11**, **E18**, **E19** y **E21**. Los ejemplos se presentan en la Tabla 4.1:

ENTREVISTA	FACTOR DE AMENAZA
E2	un pájaro con cara de persona
E3	ruidos extraños en la parcela
E4	un pájaro grande se va encima de la mujer y el tecolote que tira a otra persona
E6	un animal que toda la noche ronda la casa de la informante para quitarle a su hijo
E8	un maguey que va siguiendo al hombre por todos lados
E9	la bruja, convertida en pájaro, que intenta meterse a la casa de la mujer que la ha visto
E11	un golpe extraño y fuerte en la ventana lo que provoca el miedo
E18	una viejita que, volando, sigue al automóvil de la familia
E19	los policías no pueden levantarse del sillón donde se habían sentado
E21	limones y montoncillos de sal que aparecen extrañamente en la banqueta

Tabla 4.1. Las amenazas. Fuente: Elaboración propia.

Todos estos ejemplos llevan la descripción de una realidad extraña que además se manifiesta como una amenaza activa, aunque no latente como en los casos descritos en la primera forma.

Finalmente, en las entrevistas **E5, E15, E16 y E20** aparece el *daño* en las víctimas de la brujería. Se muestran los ejemplos en Tabla 4.2.

De esta manera, se pone de manifiesto que no se narran estas historias sólo como meras anécdotas, sino para describir el mal que se esconde tras la brujería y del que hay que cuidarse.

e) los rituales y objetos

ENTREVISTA	DAÑO PROVOCADO
E5	la enfermedad del novio de la muchacha bruja y la enfermedad del tío de la informante que soltó a la bruja y que eso lo lleva a la muerte
E15	el campesino está lastimado de una pierna a causa del “trabajo” que le ha puesto la mujer
E16	los Filomenos rasguñan a la mujer que los ha corrido de su banqueta
E20	todas las cosas malas que le ocurrían a la informante y a su hijo eran causadas por algo que un familiar le había hecho

Tabla 4.2. Los daños. Fuente: Elaboración propia.

También se mencionan ritos y se describen algunos objetos utilizados en la brujería. Para ello se presenta la Tabla 4.3:

ENTREVISTA	RITOS
E3	personas que convocaban a los pájaros como zopilotes; se describe a la esposa del viejo Triana saliendo con una vela encendida en medio de la lluvia que no se apaga y, finalmente, a Nacho Martínez que cubre con veladoras una piedra enorme en su parcela
E5	se menciona que la muchacha se enseñó a hacer brujería o el muchacho que iba volando y como no dijo bien las palabras, se cayó
E6	doña Dominga hacía “monos de garrita” –muñecos de trapo-; se describe que pide a los niños un lagartijo para hacer un trabajo; también refiere a la señora que agarró su suegro que tenía muchos gatos porque se quitaba sus ojos y se ponía los del gato, y un remedio para curarse que se hace con chiles en una cazuela y se hace mención a las Doce Verdades del mundo
E7	se hace mención de las Doce Verdades del Mundo, el uso del péndulo para conocer cosas ocultas y unos rezos para aliviar animales
E12	Las Doce Verdades

Tabla 4.3. Los ritos. Fuente: Elaboración propia.

Con respecto a los objetos utilizados, se presentan en la Tabla 4.4:

ENTREVISTA	OBJETOS
E3	velas y veladoras
E5	el cordón con nudos
E6	muñecos de trapo, el lagartijo y los ojos de gato
E7	el péndulo
E12	los ojos de gato, la cazuela y los chiles
E15	muñecos de trapo
E18	muñeca de trapo
E19	el sillón hace las veces de objeto mágico
E21	limones, sal y frascos con cosas adentro enterrados en las macetas

Tabla 4.4. Los objetos. Fuente: Elaboración propia.

Los rituales y los objetos que aparecen en el *corpus* confirman lo señalado en el capítulo 1 con respecto a la brujería. Forman parte del imaginario simbólico de un mundo que se muestra como paralelo al mundo real.

f) el conjuro

Un rasgo significativo de la brujería en los discursos es que la brujería es conjurable; es decir, no se impone como una realidad definitiva y fatal, sino que hay una serie de ritos, objetos y acciones que pueden conjurarla y hasta acabar con ella de raíz. El *conjuro* es una fórmula ritual que sirve para proteger; ya sea que el hechicero lo pronuncia para proteger su hechizo o que alguien pronuncia el conjuro para protegerse del hechicero (Callejo, 2008, 110). De acuerdo con Lisón Tolosana (2004, 406), el *conjuro* es el ritual mágico con fines terapéuticos. También Frazer (2006: 39. 88.

171) emplea innumerables veces el concepto *conjuro* para referirse a los rituales mágicos que buscan obtener beneficios en la persona o la comunidad, aunque en ocasiones pueda emplearse el mismo concepto para referir un daño. Así pues, en esta investigación se entiende la palabra *conjuro* como aquellas palabras y/o acciones rituales que tienen una eficacia para ahuyentar el mal o exorcizarlo.

Este concepto de *conjuro* aparece en once de 21 relatos. En las entrevistas E5, E6 y E7 se hace referencia a un ritual de conjuro, muy popular en el sureste de Coahuila, llamado *Las Doce verdades del Mundo*, que sirve para atrapar y contener a los brujos o brujas. Se ahondará en este ritual en el capítulo 5.

En las entrevistas E8 y E15, las víctimas de la brujería atacan a las brujas –sin saber que eran brujas–, lo que permite conjurar el daño o la amenaza que implica la misma brujería.

En E6 y E20 se describe que el daño de la brujería puede conjurarse mediante rituales de curación. Y en E21 también se mencionan rezos y agua bendita como elementos de conjuración de la amenaza de brujería. Hay que señalar que resulta significativo el hecho de que en E10, E20 y E21 se opone la *fe*, en este caso cristiana, a la brujería, y que se consideran como realidades diametralmente opuestas entre sí.

En E18 y E19 puede conjurarse la amenaza que supone la brujería al momento de romper el contacto con el objeto mágico, como el caso de E18, al soltarse la muñeca del limpiaparabrisas, y en E19, la conjura se da cuando los policías aceptan no detener al hijo de la señora mayor, pues al decir esto pueden levantarse del sillón.

Por otra parte, en E6 y E10 aparece la mención de que la bruja se muere –también en E21, pero bajo otra circunstancia–, por una acción

que rompe la amenaza. En E6 le disparan al pajarito, que después se descubre que era doña Dominga, y que le causará la muerte a la larga. En E10, se refiere a la viejita que muere y no tiene piernas, y que supone que algo le ha salido mal porque, como bruja, no ha podido recuperar las piernas.

Finalmente, en E5 se relata que el tío de la informante descubre a doña Paz como bruja, y por ende conjura sus posibles amenazas y daños, cuando le pone unas *tijeras abiertas en forma de cruz* debajo del cojín donde ella se sentaba a tejer.

g) el hecho anómalo

El último rasgo de la brujería en los discursos de esta investigación es el hecho anómalo o no ordinario. Este *hecho* es significativo porque funciona como detonante en la consideración de la brujería, ya que puede causar sorpresa, miedo o permite confirmar las sospechas de alguien sobre la brujería.

El principal de estos hechos, o el más común, es la transformación de la bruja o brujo en algún animal o planta. El tema de la transformación se menciona en 15 entrevistas, de las cuales 14 se refieren a un pájaro grande o poco común y sólo una (E8) habla de la transformación en un maguey.

En las entrevistas E10, E14, E18, E19, E20 y E21 aparecen otro tipo de hechos anormales: mujeres que vuelan (E10, E14 y E18); hombres que, de la nada, no pueden moverse (E19); ruidos raros, olores extraños y posesiones (E20) y coincidencias extrañas vinculadas a objetos rituales (E21).

En las entrevistas E3, E7, E10, E12, E16 y E19, la reacción que predomina es la de sorpresa. En E3, por ejemplo, el informante relata tres hechos maravillosos:

(74) [...] tenían ritos ahí en la... en la casa / en la casa del viejo Triana era... de doña Inés y que **hacían al viejo que se pegara como lagartijo en el techo**’oye... / sí.. / así así como lagartijo en el techo / este / que salía para’trás y la barda... estaba una bardita ahí de... no sé como unos sesenta centímetros di alto y era puro coyonoste / y salía el hombre aquel jovencito ´taba joven el viejo Triana / e... salía por ahí por entre el coyonostal y no se le pegaba ni’uno / ni un coyonoste se le pegaba / no se espinaba y yo lo vi en una ocasión con la señora esa... la esposa de... del viejo Triana / en una ocasión se vino’un aguacerazo pero fuerte... fuerte y **salió la señora con una vela de parafina** así están más o menos así están larguito encendida mira / **en... medio del aguacerazo sin cubrirse con nada y la vela no se le apagaba** / en serio **la vela no se le apagaba** le daba la vuelta al corral y venía y la ponía en la ventana / [...]

Y en E12 se relata lo siguiente:

(75) [...] que nomás llegó la mujer / y que se arrimó a la chimenea / y que **se quitó sus ojos / los que llevaba ella se quitó sus ojos** / y los puso que debajo en los / pos en antes ya ve que / prendíanos lumbre y le nombraban [...] que los tenomaztlis¹¹⁹ [...] así dicen que llegaba / y **se quitó sus ojos** y los metió que debajo del / del este de la lumbre / y que dice que **de ahí mismo sacó otros / y que se los puso ella** / [...].

En las entrevistas E2, E11, E13, E14, E17 y E18, la reacción predominante es el miedo. En E2, por ejemplo, se relata que:

(76) [...] él choca con algo / al dar vuelta a él lo chocan de frente pero el creyó que habia’tropellado una persona / entonces cuando el voltea porque se le vino en... en el parabrisas de su lado / él ve que es una **persona pero era un pájaro con la cara de una persona** / entoces él dice que es una bruja / y se desmaya entonces él ya no sabe nada de sí / [...].

¹¹⁹ Las piedras con las que se encierra el fuego en una chimenea o en una fogata, “las tres piedras, que àn de rodear, y cercar el fuego, las quales son al modo de nuestras trebedes (*sic*)” (De la Serna, 2003: 199). Los trébedes son tripiés

Y en **E11** se dice:

(77) [...] **de repente escucho un golpe muy fuerte en el vidrio** y pues me dicen/ los guardias es que fue un pájaro/ y digo no / el ruido de un pájaro es diferente a lo que yo escuché / entonces pues ni cómo asomarme porque fijarme hacia afuera la luz de aquí encandila allá adentro/ y este... **pues sí me dio miedo** pero a fin de cuentas terminé mi trabajo **me salí de ahí como quien dice corriendo**/ [...].

La reacción de confirmar sospechas sobre brujería aparece en las entrevistas **E1, E5, E8, E15, E20 y E21**. Por ejemplo, en **E5**:

(78) [...] la señora con quien taba junto / sabía hacer brujería / decía que / decía que tenía este / que le decían / **mira pa' que sepas de veras que tu mujer sabe hacer brujería** / ponle / las tijeras donde se sienta [...] en forma de cruz / y luego ai' que se siente / y si él de veras sabe hacer brujería / no se va a poder parar / [...].

También en **E21** se relata que:

(79) [...] **cuando... la señora Susana la amiga de esta señora/ se enteró** / de eso / ella comentó / dice ¿qué le habrá hecho? porque... este... / el día que yo la ví / ella dijo que ya... Raúl no tardaba en caer / y no tiene no ocho días que... que se habían visto / **entonces empezaron así e- los comentarios / y sup- se supo que la señora hacía brujerías** / entonces / no saben que le habrá hecho a... / para que el señor se hubiera accidentado y se hubiera muerto / y para que le dieran la pensión a ella / [...].

Mención aparte merecen las entrevistas **E4, E6, E9, E12 y E19**, que combinan dos o tres reacciones descritas. En **E4 y E9** aparecen el miedo y la confirmación de las sospechas; en **E19** aparecen la sorpresa y el miedo; y en **E6 y E12** aparecen la sorpresa, el miedo y la confirmación.

De esta manera se muestra que la brujería se reconoce a través de hechos que rompen la regularidad y la cotidianidad de la vida ordinaria porque se manifiestan contrarios a lo esperado, a lo probable y a lo normal.

Este elemento del *hecho anómalo* resulta sumamente significativo porque permite reconocer, en la brujería del sureste de Coahuila, la categoría de impredecibilidad¹²⁰, como se explicitará en el capítulo 7.

Finalmente, en esta investigación se define a la brujería del sureste de Coahuila como una práctica semiótico-discursiva ritual de hombres y mujeres iniciados en ella, que se presenta ordinariamente como perjudicial –o al menos como una amenaza conjurable–, y que se evidencia por hechos que son considerados como anómalos de acuerdo con la realidad habitual.

4.2.1. La anomalía: lo impredecible como clave

Más que las semejanzas descritas anteriormente, es importante destacar que la característica de la *anomalía* es la que distingue y describe las manifestaciones de la brujería del sureste de Coahuila.

De acuerdo con Eco (2012: 57), la comunicación es posible gracias a los códigos que estructuran el discurso y a partir de los cuales puede darse la significación. Los códigos aparecen en cuatro posibilidades de series: 1) una serie de señales reguladas por leyes combinatorias internas (sistema sintáctico); 2) una serie de nociones que hacen un sistema semántico; 3) una serie de posibles respuestas de comportamiento del destinatario e independientes del sistema y 4) una regla que asocia algunos elementos con los sistemas sintáctico y semántico o con el comportamiento del destinatario (considerado en el inciso anterior). Solo este tipo complejo puede llamarse ‘código’, mientras a las series anteriores Eco las llama así únicamente porque conforman sistemas (Eco, 2012: 63-65).

¹²⁰ Aunque Muschietti emplea el término “imprevisibilidad” al traducir a Lotman del italiano en la versión castellana de *Cultura y explosión* (Gedisa, 1999), de acuerdo con Peeter Torop, el término ruso *nepredskazyemyy* se debería traducir por “impredecibilidad”, que es su sentido original.

De esta forma, prosigue Eco:

[...] cuando un código asocia los elementos del sistema transmisor con los elementos de un sistema transmitido, el primero se convierte en la expresión del segundo, el cual a su vez, se convierte en el contenido del primero. La función semiótica se da cuando una expresión y un contenido están en correlación y ambos elementos se convierten en funtivos de la correlación [...] (Eco, 2012: 83).

Sin embargo, esta dinámica predecible, dada por el sistema, puede romperse, y en la práctica aparecen elementos impredecible para el sistema mismo. De acuerdo con Lotman “en el mundo irrumpen eventos, cuyas consecuencias son imprevisibles¹²¹. Estos eventos dan impulso a una amplia serie de procesos sucesivos” (Lotman, 1999: 82).

Es decir, siguiendo a Lotman (1999), se afirma que el sistema no siempre sigue una lógica predecible, en virtud de la homogeneidad de la organización de sus textos, sino que el encuentro con otros textos aumenta bruscamente la posibilidad de sucesivos desarrollos impredecibles (Lotman, 1999: 109). El encuentro con esos textos ajenos (no-textos) o fronterizos es lo que el mismo Lotman denomina *explosión*, un brusco aumento de informatividad en todo el sistema, cuya curva de desarrollo salta aquí a una vía completamente nueva, impredecible y más compleja, y que evoca fenómenos como el nacimiento de una nueva criatura viviente o cualquier otra transformación creativa de la estructura de la vida (Lotman, 1999: 23-28).

Siguiendo con Lotman:

[...] La introducción constante de elementos desde el exterior en un sistema confiere a su movimiento un carácter, al mismo tiempo,

¹²¹ Ya se señaló que la traducción de la versión castellana emplea el término “imprevisibilidad” y no “impredecibilidad”, que es el que se está empleando en esta investigación.

de linealidad e imprevisibilidad. La unión en un mismo proceso de estos elementos, en principio incompatibles, se halla en la base de la contradicción entre la realidad y el conocimiento de ella [...] (Lotman, 1999: 109).

En los discursos sobre brujería, la explosión sucede con esta ruptura de la dinámica ordinaria y cotidiana. Por eso se ha denominado anomalía o hecho anómalo a las disrupciones halladas en las entrevistas, entre las cuales se halla que un pájaro tenga cara humana (E2 y E13), que un chivo, en lugar de balar, chifle (E6), o que una mujer se quite sus ojos y se ponga los de un gato (E12), sólo por citar algunos ejemplos.

Estas descripciones del *hecho anómalo* son el corazón mismo del momento de la “explosión imprevisible, que transforma lo incompatible en adecuado, lo intraducible en traducible” (Lotman 1999: 40). Y es esto impredecible, lo que tiene que ser leído como clave esencial semiótico-discursiva de los discursos, pues la *anomalía* se vuelve entonces el elemento dominante y se crea, a partir de ella, una cadena de acontecimientos previsibles, y lo imposible se hace posible.

La trasmutación referida es muy importante, pues a partir de ello puede explicarse el uso de los recursos retórico-discursivos de la ficcionalización y de la argumentación que se explicitarán en el capítulo 6.

4.3. El análisis intersemiótico

Una vez establecidos los soportes teóricos en los apartados anteriores, se considera pertinente realizar el análisis intersemiótico. Para estos efectos, los discursos se segmentaron a partir de unidades de sentido cuya referencia fuese: 1) animales, 2) plantas, 3) los objetos empleados en el acto de brujería, 4) las personas, 5) las acciones y 6) el tiempo. Luego

se revisaron, en cada uno de los segmentos, los elementos simbólicos empleados en la narración, y junto con ello se hace una propuesta de la descripción de las intersemiosis más plausibles en su proceso de producción.

a) Animales:

(80) E3: [...] pasaban haz de cuenta que / como **zopilotes** e... / nomás empezaba a pardiarse a oscurecer y pasaban pero muchísimo' al molino / muchos muchos y chiflando y les gritaban hey que... / y te contestaban hasta con groserías [...] decían que eran **lechuzas** / yo no sé qué serían/ [...] pero eran unos **pájaros** enormes como los **zopilotes** / [...].

(81) E5: [...] decía güelita que todas las noches iba ese **pájaro** a chiflar ahí a caj... a carcajearse / este de... de pos si yo creo / a reírse de que ahí lo tenía enfermo / [...].

(82) E6: [...] por nos escondíanos debajo de la sombra de los nopales y ese día apenas íbanos y vimos un **pajarito** blanco blanco y se paró en medio de los cocos del nopal y hasta le hacía y le hacía y movía su cabeza pa todos lados/ [...] haga de cuenta que era un ¿si conoce las blancas esas que hay cuando llueve que hace frío unas **pájaras** grandes que tienen un pescuezote grande? [...] fíjate ese **cuervo** el animalote así volando salió del lao de ls / del techo de las capías dice/ y se jue dijo acá ya ya otro / dice pero haz de cuenta que era un **cócono** / dice lo vio volar/ [...].

(83) E12: [...] ha' de cuenta que andaba ahí el **animalero**/ se oyía donde tiraban las carcajeadotas los chiflidotes le arrema / le arremedaban al perro / al gato/ [...].

(84) E15: [...] donde andaba regando trabajando se le aparecía un **coconote** / sí/ un **coconote** y que... 'pos este cojeando y... y desesperao' con el azadón y ahí anda detrás del **cócono** pa' matarlo pa' venir a... a comérselo/ [...].

(85) E16: [...] ella se asoma y... ve dos **pájaros** bastante grandes este... que en un principio / ahí los dejó/ [...] se empieza a hacer seguido estos... esta aparición de los **pájaros** grandes que eran dos/ [...].

(86) E17: [...] un pájaro ‘norme se aparecía/ y me ponía algo histérico y a gritar/ [...].

En los ejemplos mostrados se habla de pájaros y pájaras grandes o enormes, zopilotes, lechuzas y un cócono o guajolote. Las alusiones a aves de gran tamaño son muy comunes en estos relatos. Sus principales referentes son los siguientes.

La identificación del pájaro, que por la referencia a las carcajadas pareciera ser una lechuza, remite a las transformaciones de las brujas europeas en sus viajes hacia los aquelarres y a las de los nahuales mexicanos para la realización de sus fechorías.

La lechuza, está relacionada con las tinieblas y la oscuridad por ser un ave nocturna. Las diversas figuras mitológicas que la refieren la vinculan con el conocimiento y la clarividencia, pues la lechuza puede ver en la oscuridad. Pero también se le relaciona con la muerte y, en Grecia, es considerada como psicopompo (Gheerbrant, 2000: 634).

Entre los antiguos mexicanos, la lechuza también se relaciona con la noche, la oscuridad y, por extensión, con el mundo de los muertos. Sahagún (2002: 446, 447) consignó los malos agüeros que implicaban los búhos, tecolotes y lechuzas, de donde nace el famoso refrán de “cuando el tecolote canta, el indio muere”. Además, los hechiceros son llamados *tlacatecólōtl* –hombres búho–, que se sirven de la noche para ejercer su oficio¹²².

La figura del guajolote remite a la deidad nahua *Tezcatlipoca*. *Tezcatlipoca* –el espejo que humea¹²³– es uno de los cuatro dioses principales

¹²² Hombre búho o *tlacatecólōtl* junto a la figura de Mictlanteuctli, Señor de la región de los muertos, en la láminas 5 del Códice Laud. Enlace: http://www.famsi.org/spanish/research/graz/laud/img_page05.html y en la lámina 25 del mismo códice: http://www.famsi.org/spanish/research/graz/laud/img_page25.html

¹²³ Tezcatlipoca en el códice Borgia: http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borgia/page_17.jpg

de la mitología náhuatl. Él manifiesta fuerzas oscuras y nocturnas. Es el gran mago y hechicero por excelencia, el dios del destino que podía leer en los corazones de los hombres sus pensamientos e intenciones.

Su nombre viene de la representación de él sin un pie, y en su lugar hay un espejo de obsidiana del que sale humo. En ese espejo puede verlo todo (Libura, 2004: 39).

Uno de sus nahuales relevantes era *Chalchiuhtotolin* o Guajolote Enjoyado¹²⁴, quien aparecía, en ocasiones, a los hombres dejando algunas señales de su presencia. Encontrarla era una buena señal, de fortuna y riqueza. Se le representaba con una garra de águila que hace alusión a los poderes mágicos de *Tezcatlipoca* (Libura, 2004: 44).

La referencia a *Chalchiutotolin* resulta interesante cuando se ve que el guajolote era uno de los nahuales de los hechiceros que provocan un “mal aire” (Olivier, 2004: 211).

Tezcatlipoca es la divinidad tutelar de los hechiceros y él tiene la capacidad de transformación en su más alto grado, de la que participarán los hechiceros mismos. Es evidente: la transformación, el guajolote, la noche, la cojera y la ausencia de pierna.

También entre los mayas del clásico se ha identificado a *Itzamnaaj* como el primer hechicero, que suele ser representado como un ave. Valencia (2011: 76) explica que *Itzamnaaj* está muy íntimamente relacionado con una deidad en forma de ave denominada “Deidad Pájaro Principal¹²⁵”. Además se mencionan las representaciones del dios *K’awiil* con alas¹²⁶, las

¹²⁴ Chalchiuhtotolin, o Guajolote enjoyado en el código Borgia (cuadrante superior derecho): http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borgia/page_10.jpg

¹²⁵ Representación maya de la Deidad Pájaro principal: https://lugares.inah.gob.mx/es/museos-inah/museo/museo-piezas/10248-10248-10-398164-cajete-con-la-deidad-p%C3%A1jaro-principal.html?lugar_id=401

¹²⁶ K’awiil representado como un ser alado en el Mural 1 de Tulum: <https://www.researchgate.net/profile/Rogelio-Valencia/publication/322509225/figure/fig4/AS:583171285504000@1516050277436/Fig-Kawiil-representado-como-un-ser-alado-en-el-Mural-Estructura-pared-este-de.png>

cuales pueden tener que ver con la conjunción de este dios con *Itzamaaj* en el periodo Posclásico. *K'awiil* está asociado también a la adivinación, especialmente a los augurios sobre la cosecha y la abundancia.

Y con respecto a la descripción de las pájaras grandes de la E6, parece haber una referencia a las garzas. Con respecto a estos animales, Sahagún (2002) hace una referencia peculiar, sobre los augurios de la destrucción de México-Tenochtitlan conocidos por Moctezuma¹²⁷:

[...] La séptima señal o pronóstico es que los cazadores de las aves del agua cazaron una ave parda del tamaño de una grulla, y luego la fueron a mostrar a Motecuzoma, que estaba en una sala que se llama Tlillancalmécac. Era después de mediodía. Tenía esta ave en medio de la cabeza un espejo redondo donde se parecía el cielo y las estrellas, y especialmente, los Mastelejos que andan cerca de las Cabrillas. Como vio esto Motecuzoma espantóse, y la segunda vez que miró en el espejo que tenía el ave, de ahí a un poco vio muchedumbre de gente junta que venían todos armados encima de caballos. Y luego Motecuzoma mandó llamar a los agureros y adivinos, y preguntólos: “¿No sabéis qués esto que he visto? Que viene mucha gente junta.” Y antes que respondiesen los adivinos, desapareció el ave, y no respondieron nada [...] (Sahagún, 2002: 1162).

La otra posible ave de referencia es el *huactli*, un ave de mal agüero que representa a *Tezcatlipoca* y que también es conocida como garza nocturna o perro de agua (Faggetti, 2007: 235).

Estos simbolismos prehispánicos y de la antigüedad europea clásica, se mezclan en las tradiciones orales mexicanas, teniendo como hilo conductor la referencia a la hechicería, a lo oculto y a lo malo. Así, de acuerdo con Trejo (2008: 118-119), los pobladores del municipio de Pahuatlán, Puebla, de influencia nahua, comentan la existencia del *tlahuepoche*, una persona que puede transformarse en ave durante las

¹²⁷ Sobre los ocho presagios o *tetzáhuil* puede ahondarse aquí: <https://youtu.be/gLBPdv2dDg0>

noches para alimentarse con la sangre de niños pequeños. Su aspecto es como el de un guajolote grande. Para convertirse en esa ave, la persona se quita las piernas y salta varias veces sobre fuego, acto en el que se convierte en esa especie de guajolote¹²⁸.

Los *tlahuepochine* suelen reunirse por las noches en las lomas, por lo que pueden verse varias luces en esos sitios, a lo lejos. Se les reconoce por la lumbrer que llevan y porque las personas tienen una pierna más delgada que otra y en ocasiones cojean (Trejo, 2009: 202). Como puede notarse, las alusiones a los atributos de *Tezcatlipoca* son claras.

También Fagetti (2007: 235) explica que el *Chalchiutotolin* simboliza a las *cihuateteo* –mujeres muertas en el parto– y que puede ser el guajolote que se chupa a los niños. Además, la mujer nahual se distingue por tener los ojos rojos del *cuicuixtle*, el ave mensajera de malas noticias.

De esta forma se configuran nuevos contenidos al símbolo original que funciona como ancla, además de que se modifican los soportes del discurso. Por ejemplo, el proceso, en el caso del cócono -guajolote- de E15, sería el siguiente:



Imagen 4.1. Chalchiuhtotolin. L64 Códice Borgia. Fuente: <http://www.fundacionarmella.org/en/blogazine/panteon-mesoamericano/chalchiuhtotolin/>

¹²⁸ Sobre la *tlahuepochine* o *tlahuepuchi*: <https://youtu.be/q7-nRR01VpU>

El destinatario mexica estaría en condiciones de ver la imagen de Chalchiutotolin y entender adecuadamente su lugar en la lámina correspondiente del códice que pintó el *tlacuilo*¹²⁹, que hace las veces del destinador.

Dado que el códice es una serie de pictogramas¹³⁰, en el siglo XVI, Sahagún –en cuanto destinatario ajeno a la cultura del códice– requirió de un destinador que le explicara verbalmente el sentido simbólico de Chalchiutotolin. Por lo que le habrían explicado que es uno de los nahuales de Tezcatlipoca; que manifiesta fuerzas oscuras y nocturnas. Se le representa con una garra de águila que simboliza los poderes mágicos de Tezcatlipoca, como recordatorio de la mano cortada que lleva Tlatlauqui Tezcatlpoca –Tezcatlipoca Rojo– (Libura, 2004: 44).

A estas características se unen las consejas contenidas en las entrevistas, por ejemplo en E6:

(87) [...] va gritando como un chivo va gritando como un chivo y ya cuando usted lo ve / pos **es un cócono / grande** y / le digo y luego que se ríe y que y que chifle le digo no ya eso es **una cosa pos mala** verdá/ [...].

Un animal que se transforma de cabra a guajolote ya no se corresponde con los parámetros de realidad ordinarios. De ahí viene que se agregue el juicio de valor: es una cosa mala. Esta misma lógica aplicaría para cualquiera de las aves descritas en los relatos.

De esta forma hay constancia de intersemiosis, tanto en el soporte como en los contenidos simbólicos referidos a las aves grandes, especialmente a las lechuzas y a los guajolotes.

¹²⁹ “El que escribe pintando”. Los *tlacuilos* eran pintores-escribanos indígenas que tienen su origen en la época prehispánica. Se especializaban en la elaboración de obras pictóricas y su tarea consistía en pintar, mediante símbolos, elementos importantes para el pueblo mesoamericano (González, 2015: 4).

¹³⁰ Este proceso de lo oral a lo escrito en la tradición mesoamericana, lo explica a profundidad Miguel León-Portilla en el libro *El destino de la palabra* (2006), pero no lo aborda desde lo simbólico.

b) Plantas:

(88) E8: [...] él iba paseando por las c- él iba paseando por el campo e... cerca del Real de Catorce por afuera y vio un **maguey** este... atrás de él que no estaba en el lugar donde debía de estar / y e... y siguió caminando y cada vez que volteaba el **maguey** estaba a un metro de él / 'sea que lo estaba siguiendo / entonces este señor comenzó a desesperarse porque sabía acerca de la reputación de esta mujer / y... sacó su azadón y... de... e... este al **maguey** lo... / lo destrozó lo destrozó e... en pedacitos/ [...].

Esta es la única referencia en el *corpus* a la transformación en plantas, un maguey, y un maguey que es descuartizado.

Esto remite, inequívocamente, al mito nahua de *Mayahuel* (Tena, 2002: 151), donde se narra que los dioses se dieron cuenta que el hombre andaba triste por la tierra y decidieron crear un licor para que se alegraran y para que los divirtieran. Pidieron ayuda a *Ehécatl*, que fue a buscar a la diosa virgen *Mayahuel*. La llevó a la tierra y se convirtió en un árbol de dos ramas. Cuando la abuela de *Mayahuel*, *Tzitzímitl* se dio cuenta de su ausencia, despertó a las otras diosas llamadas *tzitzimime*, fueron a la tierra y se comieron la rama del árbol hecha del cuerpo de *Mayahuel*. *Ehécatl* reunió después los huesos de *Mayahuel*, los enterró y de ellos creció el maguey¹³¹.

De esta forma, *Mayahuel* comparte funciones de la diosa madre, de una deidad lunar, y de modo dominante se representa como diosa de la fertilidad, lo que queda expresado en su rasgo distintivo: el maguey (Mikulska, 2001: 116). Así aparece en el Códice Laud.

La posición de la diosa, sentada de frente, con el maguey a sus espaldas y con las piernas en posición de parto, remite a la función de

¹³¹ Más sobre la leyenda de Mayahuel: <https://youtu.be/jLsaMM96Ems>



Imagen 4.2. Mayahuel. Fuente: <http://www.arts-history.mx/sitios/5354/mayahuel1.jpg>

maternidad. Lleva en la mano las espigas de maguey, empleadas para el autosacrificio. Lleva la nariguera en forma de medialuna –*yacametztl*– que la define como deidad lunar. La vinculación a la luna está en relación directa con el hecho de su desmembramiento, que es el símbolo de las fases lunares.

A este anclaje simbólico nahua, se une un elemento clave del mito de *Mayahuel*: la abuela *Tzitzímitl* y las otras *tzitzimime* que la devoran. Las *tzitzimime* o *cihuateteo*, mujeres divinas, son las mujeres muertas en el parto, que han derramado su sangre como los guerreros y los sacrificados al sol¹³².

Estas mujeres acompañan a *Tonahtiu*, el sol, en su recorrido por el inframundo, sirviéndole y combatiendo junto con él a las fuerzas de la

¹³² Sobre estas mujeres, puede profundizarse aquí: <https://youtu.be/RnNXcuvSQrM>

noche. Cada 52 años, en los últimos cinco días del año prehispánico, en los llamados *nemontemi* o días aciagos, las *cihuateteo* vuelven al mundo buscando a sus hijos, como se indicó en el capítulo 3 (Sahagún, 2002:712).

Los mexicas también temían a los días *ce quiahuitl*, –uno lluvia–, y *ce calli* –uno casa–, pues las *cihuateteo* bajaban entonces a la tierra donde esparcían la enfermedad y la muerte (Olivier, 2004: 85).

La figura de estas mujeres está íntimamente relacionada con una deidad nahua llamada *Tlantepuzilama*, cuyo nombre significa “la vieja con dientes de metal o de cobre”. Esta es una diosa sumamente peligrosa y agresiva. En la tradición del México central, está vinculada con la tierra, con la figura mítica del monstruo *Cipactli*, partido por la mitad por *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca* al crear el cielo y la tierra. Los dioses, para compensar lo que le hicieron, bajaron a consolarle y ordenaron que de él/ella brotara todo fruto necesario para la vida de los hombres. Pero en las noches lloraba y su terrible llanto sólo podía acallarse dándole de comer corazones humanos o regándola con sangre (Tena, 2002: 151-153).

Además de su peligrosa voracidad, la diosa es una anciana, según su propio nombre. Este rasgo la une con *Toci*, –Nuestra Abuela–, el Corazón de la Tierra, como la llama Durán (1967: 123). También se relaciona con *Coatlicue*, diosa anciana y madura, llamada coloquialmente *tonanztin*, “nuestra madrecita”, dueña de la tierra y de los animales salvajes, que puede transformarse en jaguar. En los mitos de creación mesoamericanos está presente la idea de la anciana que busca devorar a sus nietos y son ellos quienes consiguen matarla, quemándola (Olivier, 2005: 252).

También se le relaciona con *Itzpapálotl*, “mariposa de obsidiana”, material volcánico vinculado a la tierra y al inframundo, al autosacrificio, a la adivinación y al desmembramiento de víctimas. En el mito de

Itzpapálotl, se enfrentó a los *mimixcoa* y los devoró. Luego *Iztamixcóatl* resucitó a los *mimixcoa* y todos flecharon y quemaron a *Itzpapálotl*, que estalló en cinco pedernales. Esto no es accidental, ya que los cuchillos de pedernal se usaban para las extracciones de corazones en los sacrificios rituales (Preuss, 1982: 14).

Los dientes de cobre de *Tlantepuzilama* se relacionan con los dientes afilados del monstruo de la tierra *Cipactli* o *Tlalteuctli*, con la quijada descarnada con que se representa a *Itzpapálotl* o los dientes afilados de las serpientes de *Cihuacóatl* y *Coatlicue*. En algunos mitos mexicaneros¹³³, Olivier señala que adquiere la característica de una vagina dentada que simboliza la tierra (Oliver, 2005: 255).

Estas referencias generan los dobles o nahuales de *Tlantepuzilama*, el cocodrilo, el tiburón, la venada, el águila, la mariposa y hasta un ser fantástico que mezcla el cuerpo de cocodrilo con patas de venado. En la Mixteca, el código Nutall identifica a *Tlantepuzilama* con *yahui* o la serpiente de fuego, que es un nahual peligroso descrito como una bola de lumbré, que es en lo que se convierte una bruja cuando va a chupar a los recién nacidos, según comenta la glosa de dicho código (Olivier, 2005: 249). Esta figura se emparenta con la de los *tlahuipuchtli* o sahumador luminoso, que son los nahuales que pueden convertirse en fuego (López Austin, 1967: 93)¹³⁴.

Tlantepuzilama es descrita, finalmente, como una deidad hechicera que engaña y devora a los hombres. Olivier (2005: 249) menciona también que *Tlantepuzilama* aparece bajo la forma de agorera de gran reputación,

¹³³ Los mexicaneros son indígenas hablantes de náhuatl. Actualmente habitan en tres comunidades de la sierra madre occidental: San Pedro Jícoras y San Agustín de Buenaventura en Durango y Santa Cruz en Nayarit. Es probable que el nombre de mexicaneros lo hayan adoptado como etnónimo a partir de que, en el siglo XIX, viajeros y exploradores los empezaron a llamar así (Alvarado, 2005: 5).

¹³⁴ Puede ahondarse sobre este punto aquí: <https://youtu.be/xZy5JRYCgxs>

industria y fama, sutil, astuta y diestra hechicera, referida en los mitos recientes. Se le ha vinculado con las *tzitzimime*, mujeres descarnadas que bajarían del cielo al final del mundo para devorar a los hombres (Peniche, 2005: 161).

Los mitos mexicaneros sobre *Tlantepuzilama* mencionan que una forma de protegerse de ella es subir a un árbol o ir a las partes altas de una casa, de igual forma que los antiguos mexicas se protegían, y con lo que buscaban poner a salvo a los niños de las *tzitzimime* en los días en que éstas bajaban a la tierra. Olivier, pone de manifiesto la compleja simbólica entre estas mujeres, el maguey y las máscaras de protección en las fiestas del Fuego Nuevo, según lo describe Sahagún (2002: 265).

También resulta significativo recordar la figura de la “viejita Tzitzime” explicada por Trejo (2009: 214), ya referida en el capítulo 3, que acostumbra niños desobedientes o que están solos.

De esta forma, el proceso intersemiótico referente a los animales y a las plantas puede trazarse con el siguiente esquema, que se presenta en la Figura 4.5:

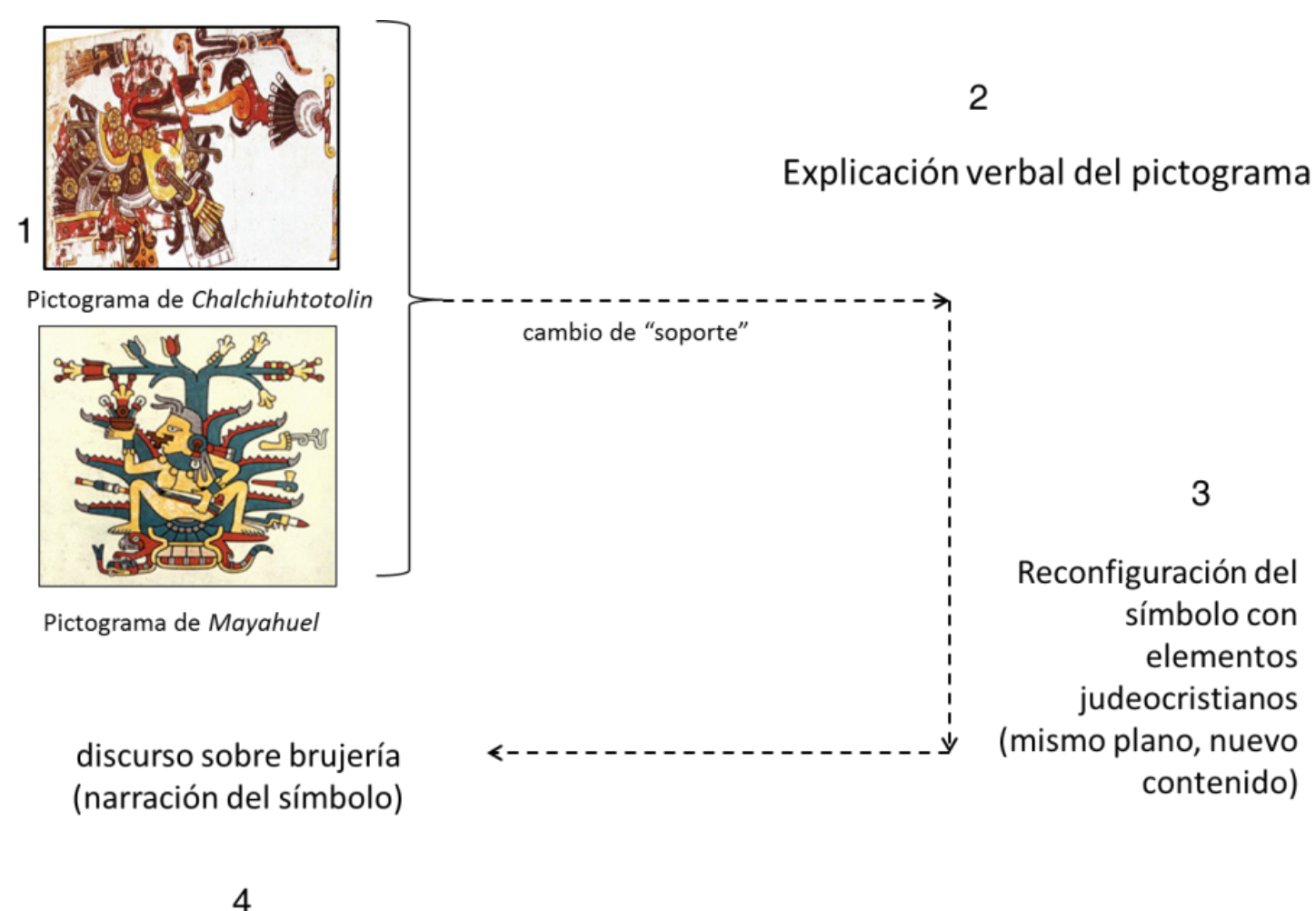


Figura 4.5. Proceso de intersemiosis. Fuente: Elaboración propia.

La Figura 4.5 muestra que en el origen (1) están los pictogramas de los códigos, que actúan ya como símbolos condensadores de sentido, ubicados en un tiempo y un espacio concretos. La posición de las figuras, los colores y su lugar en el código completo dan la pauta de cómo leerlos e interpretarlos (semiótica visual y discurso no verbal).

Cuando los españoles llegan a México-Tenochtitlan en el s. XVI, por ejemplo, los informantes de Sahagún explican verbalmente (2) los simbolismos y demás contenidos de los pictogramas de los códigos, junto con los conocimientos de dichos informantes sobre la temática en cuestión. Al mismo tiempo, Sahagún –en este caso– pone por escrito lo que le han explicado, cambiando así el soporte material del mensaje (semiótica y discurso verbal-escrito). Pero el mismo Sahagún agrega elementos propios de su cultura europea judeocristiana del s. XVI, que quedan plasmados en sus escritos, como el llamar ídolos o demonios a los dioses mexicas, brujos a los sacerdotes, etcétera. Es decir, se agrega nuevo contenido a los simbolismos de origen (3).

Finalmente, el símbolo reconfigurado llega hasta nuestros días a través de los discursos sobre brujería (4), con una mezcla de elementos míticos y experienciales de quien los enuncia (como se explicó en las figuras 4 y 5). Pero no hay que perder de vista que en estos pasos hay un *continuum* de contenido y de sentido, a partir del cual se pueden anclar pertinentemente los nuevos elementos.

c) Objetos:

En el *corpus* hay referencia a tres objetos específicos: tijeras (E5), espinas (E3 y E6) y muñecos de trapo (E6 y E18).

Tijeras.

(89) E5: [...] /que le decían / mira pa que sepas de veras que tu mujer sabe hacer brujería / ponle / las **tijeras** donde se sienta [...] en forma

de cruz / y luego aí' que se siente / y si él de veras sabe hacer brujería / no se va a poder parar/[...].

Las tijeras en sí mismas son un símbolo de conjunción creación-destrucción o nacimiento-muerte. Implican la posibilidad de un final repentino y recuerdan, en muchas mitologías, que la vida depende de los dioses, como en el caso de las *Moiras*, las *Parcas* y las *Nornas* (Gheerbrant, 2000: 997).

Entre los antiguos mexicanos existe también el uso de las navajas o cuchillos de obsidiana como elementos para librarse de las acciones de los brujos. Sahagún (2002) dice que:

[...] para que no entrasen los bruxos en casa a hacer daño, era bueno una navaja de piedra negra en una escudilla de agua puesta tras la puerta o en el patio de la casa, de noche. Decían que se vían allí los bruxos, y en viéndose en el agua con la navaja de dentro, luego daban a huir, ni osaban más volver aquella casa [...] (Sahagún, 2002: 467).

La idea de trasfondo es, que el brujo ve reflejada su propia muerte. Esto se explica desde una de las representaciones de *Mictlanteuctli* –señor del Mictlán o de la muerte– como un cráneo con el cuchillo de pedernal en la nariz, como se muestra en la Imagen 3.3:



Imagen 4.3. Mictlanteuctli. Códice Borgia. Fuente: Chávez, 2007: 26.

La Imagen 4.3 muestra a *Mictlanteuctli*, en cuyo rostro se apreciaba un cuchillo de pedernal sobre la punta de la nariz. Esto simboliza que la respiración y el aliento se han cortado, por lo que se entiende que el personaje está muerto (Libura, 2004: 36).

Esta idea está profundamente arraigada en el imaginario nahua, como lo muestran las ofrendas halladas en las excavaciones del Templo Mayor, en la Ciudad de México. La Imagen 4.4 es un ejemplo de ello.



Imagen 4.4. Máscara cráneo. Ofrenda 6. Templo Mayor, Ciudad de México.
Fuente: Chávez, 2007: 27.

De esta forma, en lo relatado por Sahagún, quien se vea reflejado con el cuchillo en el rostro, estaría viéndose muerto, estaría encontrando su propia muerte.

También Frazer (2006) explica que en las culturas esclavas del sur, los campesinos encienden hogueras con laurel, ajeno y aceite bendito para que el humo derribe a las brujas que se esconden en las nubes, y colocan “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” (Frazer, 2006: 730).

Ahora bien, el hecho de que las tijeras se presenten abiertas, en forma de cruz, es un doble símbolo. Primero, el de la tijera, ya mencionado; y segundo, la cruz, que remite evidentemente a la tradición cristiana de la cruz como evocación de Cristo, como objeto para exorcismos, y como amuleto en su uso mágico-popular.

Espinas.

(90) E3: [...] hacían tanto mal de que a una persona la... / hechizaban [...] / que salía para'trás y la barda/ este .../ estaba una bardita ahí de.../ no sé como unos sesenta centímetros di alto/ y era puro **coyonoste**¹³⁵ / y salía el hombre aquel jovencito 'taba joven el viejo Triana / e... salía por ahí por entre el **coyonostal** y no se le pegaba ni'uno / ni un **coyonoste** se le pegaba / no se **espinaba**/[...].

(91) E5: [...] y cayó en una / entre un monte muy espeso muy lleno de... puro no... un **nopal** que se llama **cuija**¹³⁶ y / y este / **cegadora**¹³⁷ todo eso / [...] / se quedaron oyendo a ver de dónde / oían aquel grito / y ya se fijaron de dónde / y que usaban unos huapales / unas cuchillotas / y y ya oyeron más o menos de dónde se jueron / abriendo paso con las cuchillas cortando todo el **nopalero** que había ahí / la la **cegadora** es un **nopalillo** chaparrillo como la punta también / y ai' van y ai' van haciendo paso y entre más iban / haciendo paso más se iban oyendo / hasta que dieron con el hombre / con el muchacho / todo **espinado** todo... ai'staba todo / lo... escurriendo de sangre y todo/ [...].

¹³⁵ Se refiere a la cactácea *Cylindropuntia imbricata*, que puede alcanzar 3 m de altura. Tiene segmentos ramificados largos y cilíndricos, fácilmente desprendibles; con espinas blancas y duras de unos 3 cms. de longitud, cuya punta asemeja a la de un arpón (Mondragón y Pérez, 2001: 8) Enlace: <https://static.inaturalist.org/photos/24762425/large.jpg>.

¹³⁶ Se refiere a la *Opuntia rastrera* Weber, un nopal cuyas pencas llegan a crecer hasta 20 cms. de diámetro, formando grandes cadenas. Tiene espinas blancas con la base oscura; las más largas de 4 cms. de longitud (Mondragón y Pérez, 2001: 23): https://www.researchgate.net/profile/Jorge-Galo-Medina-T/publication/305605071/figure/fig8/AS:387436531208197@1469383476005/Figura-8-Poblacion-natural-de-Opuntia-rastrera-en-el-ejido-San-Martin-de-las-Vacas_Q640.jpg.

¹³⁷ Se refiere a la *Opuntia microdasys*, conocida como nopal cegador, que tiene espinas muy pequeñas, amarillas y numerosas, que con el viento llegan a meterse en los ojos (Mondragón y Pérez, 2001: 30): <https://www.jardineriaon.com/wp-content/uploads/2019/06/un-gran-numero-de-cactus-que-han-aparecido-en-una-meseta.jpg>.

Entre los antiguos mexicanos, uno de los cuatro rumbos del universo es *Huitztlampa* –la región de las espinas–, que equivale al sur. Su color es el azul, es del dominio de *Huitzilopochtli* y se le consideraba como el lugar de la abundancia.

Las espinas de maguey o los huesecillos de aves afilados se empleaban para el autosacrificio penitencial, y eran altamente estimados. Sahagún (2002: 454-455) cuenta que cuando a algún guerrero valiente se le aparecía *Tezcatlipoca* en forma de alguno de sus nahuales, y éste no mostraba miedo, el dios le obsequiaba espinas de maguey, que representaban a los prisioneros que haría combate o eran signos de buena ventura.

Ahora bien, en la mayoría de las culturas, las espinas simbolizan obstáculos, y en algunas otras son herramientas para el exorcismo, ya que castigan y punzan la carne (Gheerbrant, 2000: 478). Hoy día, en México, en las ofrendas de los altares de muertos, hay quienes colocan varas espinosas para que el ánima del difunto espante a los espíritus malos.

De esta forma, en **E3** la referencia a las espinas no funciona como lo esperaría el sentido común, es decir, las espinas no hacen daño al hechizado. El destinador conserva en el implícito la idea de las espinas como castigo. Pareciera que se mantiene el simbolismo prehispánico de las espinas, vinculado a los premios de *Tezcatlipoca*, protector de los hechiceros.

Sin embargo, en **E5**, el simbolismo se transforma a partir de los nuevos contenidos judeocristianos, para resaltar ahora el aspecto punitivo –que no penitencial– de las espinas. Este cambio responde a la dinámica explicada por Lotman (1996: 80), donde el texto posee la capacidad de enriquecerse ininterrumpidamente, de actualizar unos aspectos de la información depositada en él y, al mismo tiempo, de olvidar otros temporalmente o por completo.

Así, el proceso de intersemiosis, en el caso de las espinas, agrega elementos nuevos tomados del judeocristianismo europeo y cubriendo el elemento prehispánico del simbolismo, que parece permanecer latente.

Muñecos de trapo

(92) E6: [...] fuimos su jacalito y le abrimos la puerta le digo ahí no en el bote no lo ha de creer que tenía muchos le digo a estas niñas **muchos monos**¹³⁸ **de trapo** de los que ella hacía / aquí esto de aquí lo tenía **con un pedacito negro que era pelo** fíjese [...] como los cosía y luego a veces los tenía así al matrimonio **pegados así con alfileres** y veces los tenía aquí y veces acá y veces así o a veces aquí las hundíase las colturas los tenía clavados / a las personas digo a los **monos** verdá [...] pero nosotros decíamos y que será algún mal verdá que les hacía a los demás matrimonios y siempre frascos ya sea como con un agua o unos aceites metidos los **monos** de cabeza / cuando se murió luego lo que tenía en el bote ya no supo qué hicieron con eso [...] vino un hijo / un hijo de ella de la señora porque tenía un único hijo [...] y vino un hijo y le hizo limpieza en el cuarto y ese bote nos platicaba él / como tenían / como **tenía / monos / lagartijas así de garrita** [...] **dice los lagartijos los tenía con sus cuatro patitas su cola su cabeza / los ojitos que le formaba con / mismas hilazas** [...].

(93) E18: [...] nos aventó una **muñeca** (risas) chingas / a cabrón y la **muñeca** quedó en el limpiabrisas / qué pasó no nada / ice y le seguimos ice y yo volteo / y le digo a mi esposo ya viste la señora la viejita dice la vengo viendo por el espejo / que la viejita venía volando así/ [...] hasta que soltó la **muñeca** / soltó la **muñeca** y ya la viejita se paró [...].

Las muñecas y, en general, los objetos que representan figuras humanas siguen el principio de la magia simpática. Frazer (2006) explica que:

¹³⁸ Se refiere a muñecos.

[...] lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aun después de haber sido cortado todo contacto físico. El primer principio puede llamarse ley de semejanza y el segundo ley de contacto o contagio. Del primero de estos principios, el denominado ley de semejanza, el mago deduce que puede producir el efecto que desee sin más que imitarlo; del segundo principio deduce que todo lo que haga con un objeto material afectará de igual modo a la persona con quien este objeto estuvo en contacto, haya o no formando parte de su propio cuerpo. Los encantamientos fundados en la ley de semejanza pueden denominarse de magia imitativa u homeopática, [...] (Frazer, 2006: 34).

De esta forma, una muñeca haría las veces de la persona que el mago busca controlar o en quien pretende provocar algún efecto su magia. En el caso de **E18**, la muñeca hace las veces de la viejita que la avienta al automóvil, dado que ha estado en contacto con ella.

Además, como explica Haidar (2006: 88-89), este ejemplo se mete de lleno en la semiótica del simulacro, en donde la simulación funciona como representación sígnica, con la cual todo signo alude a la realidad. Pero también, este ejemplo, introduce la semiótica de lo invisible (Haidar 2006: 42), que comprende lo que se percibe fuera de los tradicionales cinco sentidos, como la magia, la telepatía o las energías invisibles que producen la dimensión del misterio y que remiten a lo oculto.

El proceso intersemiótico se da aquí en el nivel de las materialidades semiótico-discursivas, pues entre la viejita y la muñeca hay una relación de identidad que el destinador mantiene en el implícito. Es decir, del simulacro –la muñeca como representación de la viejita– se pasa a lo invisible, que es real, no simulado ni representado, aunque intangible: la identidad entre la muñeca y la viejita.

d) Personas

Los discursos señalan dos tipos de personas principalmente: señoras y niños.

Señoras

(94) E3: [...] porque / **doña** Gume y doña... más que nada... **doña** Mariana / que era la mamá de Gume y don Nacho... Martínez el pinto el papá de Chon Martínez el esposo de doña Cuca Ávila / eso / los convocaban a esos animales/ [...] la **esposa** de... del viejo Triana / en una ocasión se vino' un aguacero pero fuerte... fuerte y salió la **señora** con una vela de parafina [...].

(95) E5: [...] **la** agarró con las doce verdades del mundo / y este y jue como un miércoles / **la** agarró / [...] / hasta el último que ya caen / cae **la mujer** o el hombre porque pos son hombres a veces/ [...] / la **señora** con quien taba junto / sabía hacer brujería [...].

(96) E6: [...] porque esa **viejita** nos asusta a media noche mejor llévesela/ [...] a la **señora** a pos creímos que era **señora** como era **viejita** de las de más antes y creíamos nosotros que era mañosita mañosita/ [...] estuvo res / soltando todos los ñudos todos los ñudos y se desapareció la **señora** [...].

(97) E8: [...] vivía una señora que decían que era una bruja o que practicaba la magia [...].

(98) E10: [...] yo nomas vi el puro tronco no di que tuviera piernas esta **señora**/ [...] un día antes la vieron caminar / y luego otras personas decían ya después de que murió quera de las brujas del pueblo [...].

(99) E12: [...] dicen que nomás llegó la **mujer** / y que se arrimó a la chimenea / y que se quitó sus ojos [...].

(100) E15: [...] era la **señora** la que lo tenía así/ pero la **señora** se le aparecía/ en... en en el cócono en la labor [...].

Existen documentos donde aparecen hombres y mujeres involucrados en la brujería, pero la misma documentación muestra que se relacionó más a la mujer con la brujería que al varón, como ya se ha indicado anteriormente.

Ahora bien, la idea de la bruja que en Europa se aplicara a las mujeres, reúne características comunes heredadas del judeocristianismo y de la mitología grecolatina, cuyas figuras ya se refirieron en el capítulo 3. Pero el hecho de que se hable de una mujer mayor o vieja, también la liga a la figura de *Tlantepuzilama* y a *Toci*.

Niños

(101) **E6:** [...] /ay mi suegro/ usté que no se para a ayudarme/ oyó al animal como andaba/ que quería quitarme a mi **hijo?**/ [...].

(102) **E12:** [...] / pero yo tenía mi **hijo** en los brazos / y el animal terco a quitármelo / [...] y ella tenía una **muchacha** y dicían que esa **muchacha** / la chupaba de onde quiera a la señora para sacarle la sangre/ [...].

(103) **E17:** [...] /de **pequeño** solía tener un sueño muy recurrente/ [...] tenía alrededor de **siete años**/ [...].

(104) **E18:** [...] /la viejita así nos aventó una muñeca/ [...] a mí me preocupaban mis **hijos** / y yo los agarré así los **niños**/ [...].

Los niños son, en todas las mitologías y en las consejas populares, las víctimas favoritas de *Nictimene*, *Diana*, las *estírges*, las *strigoaică* y *Lilith*, personajes que ya se describieron en el capítulo anterior.

Y sobre el México prehispánico, ya se indicó lo correspondiente a las *cihuateteo* y las *tzitzimitles*, con ocasión del fuego nuevo y el riesgo que había para niños y embarazadas.

Los niños son seres indefensos e inocentes. Esta condición los vuelve los más vulnerables de entre todos, por ello suelen ser las víctimas de los

conflictos y de los problemas entre los seres humanos. En los discursos, como lo muestran los mitos, los niños son las víctimas de las brujas y hechiceros, en virtud de la inocencia y pureza que representan.

e) Acciones

Las principales acciones que se describen vinculadas a la brujería son tres: quitarse las piernas (E10), quitarse los ojos (E6 y E12) y volar (E5, E10 y E12).

Quitarse las piernas

(105) E10: [...] estaba acostada en la cama / no se le **veían piernas**/ o sea no tenía una cobija que la cubriera ni nada de eso/ sino tons yo nomas vi el puro tronco/ **no vi que tuviera piernas**/ [...] lo extraño es que la gente/ dicen que.../ un día antes la vieron **caminar** / y luego otras personas decían ya después de que murió quera de las brujas del pueblo/ que a ella la bajaban de los árboles y que **tenía las dos piernas**/ que un día antes la habían visto caminar / a mí me consta que **no tenía piernas**/ [...].

Además de lo ya explorado anteriormente, la tradición prehispánica menciona a las mujeres llamadas *mometzcopinque* –las que se quitan las piernas–, capaces de desprenderse de sus piernas para dañar a la gente. También los que nacían en el día *ce quiahuitl* –uno lluvia–, poseían la facultad de transformarse, de hechizar y de quitarse las piernas. Y las mujeres nacidas en el día *ce ehécatl* –uno viento–, podían hechizar quitando o desarticulando los huesos del pie, en relación con *Tezcatlipoca* (Olivier, 2004: 420).

Scheffler (2009: 84) explica que el ritual para transformarse varía de lugar a lugar. Las hechiceras pueden cortarse las piernas de la rodilla hacia abajo y dejarlas junto al fogón, quitarse los ojos, además de las piernas,

ponerse alas de petate o sustituir sus piernas por las de un guajolote o una gallina¹³⁹.

Olivier expone que quienes nacen en estos signos pueden transformarse en bolas de fuego, buitres, pavos o perros y que incluso, en la actualidad, numerosas comunidades indígenas sostienen estas creencias, donde estas personas se transforman en busca de víctimas a quienes succionan la sangre (2004: 421).

Quitarse los ojos

(106) E6: [...] a esa señora no crea que le gustaba tener un gato/ pos tenía pero muchos gatos / y tú porque dicen que esas personas les quitan los **ojos** a los gatos pa ponérselas ellas/ pa salir a a andar de mal/ [...].

(107) E12: [...] que dicen que nomás llegó la mujer / y que se arrimó a la chimenea / y que se quitó sus **ojos** / los que llevaba ella se quitó sus **ojos** / y los puso que debajo en los / pos en antes ya ve que / prendíanos lumbre y le nombraban/ que los tenamaztlis/ Así dicen que llegaba / y se quitó sus **ojos** y los metió que debajo del / del este de la lumbre / y que dice que de ahí mismo sacó otros / y que se los puso ella / [...] /a mí se me hacen raro que / que los **ojos** de uno / se los vaya a quitar y se ponga que se ponían los del gato/ [...].

Con respecto a quitarse los ojos, las referencias vienen de la vinculación de los gatos a la brujería en las tradiciones europeas. Entre los signos corporales que caracterizan a las brujas y las señales físicas que lo confirmaban, estaban la cicatriz que Satán hacía en ellas al sellar el pacto; otra señal era la protuberancia que tenía la bruja, como un tercer seno, con el cual amamantaba al demonio que vivía con ella en forma de animal: gato, sapo, culebra o murciélago, y que le brindaba ayuda.

¹³⁹ En la tradición oral rusa existe la historia de la bruja Baba Yaga, cuya casa tiene patas de gallina: <https://sobrenatural.blogspot.com/2011/04/la-bruja-baba-yaga.html>

Además, las brujas se trasladaban al *sabbath* volando o convertidas en animales para no ser reconocidas. Esta idea tiene su raíz en los mitos antiguos de Diana y Hécate y sus séquitos (Nathan, 2002: 33-35).

Volar

(108) E5: [...] le preguntaron que cómo había / se había metido allí / y ya les dijo la verdad / se andaba enseñando a **volar** / pero / se había perturbado se había caído / [...].

(109) E10: [...] era de las brujas del pueblo que a ella **la bajaban de los árboles** y que tenía las dos piernas/ [...] por eso de que dicen que cuando.../ las brujas **vuelan**... dejan las piernas / [...].

(110) E12: / que llegó pero dicen que ella no llegó y entró por la puerta que **entró por la tronera**/ [...] y **decía que entraba por la tronera y salía por la tronera** [...].

La tradición europea tiene dos fuentes principales, el *Canon episcopi* y el *Malleus maleficarum*. En relación con la gente que creía que bandas de brujas volaban durante la noche, el *Canon* advierte que el alma impía cree que estas cosas no suceden en el espíritu sino en el cuerpo y que el Diablo puede hacernos creer que viajan por la noche, pero nadie pueden hacerlo realmente (Chartres, 1117: 48-49).

El *Malleus* enseñaba que las brujas se trasladaban al *sabbath* volando o convertidas en animales para no ser reconocidas y que esto era algo real (Kramer-Sprenger, 1956: 95). Las creencias populares decían que las mujeres voladoras eran antropófagas y causaban pánico en los pueblos (Nathan, 2002: 33).

La idea del vuelo simboliza el viaje que una persona hace cuando abandona el mundo ordinario, profano, y se dirige al mundo sagrado (Nathan, 1998: 34). De este modo, el vuelo está íntimamente ligado al

concepto de iniciación, como ya se señaló anteriormente, pero al mismo tiempo es símbolo de la misma, del momento mismo en que se está introduciendo al sujeto a un nuevo status de vida y de acción.

f) Tiempos

(111) E3: [...] nomás empezaba a **pardiar a oscurecer**/ [...] cuando Toño el tepo se iba para'llá a las meras doce escuchaba pero... / enormes ruidos [...].

(112) E5: [...] todas las **noches** iba ese pájaro a chiflar ahí, a caj, a carcajearse/ [...].

(113) E6: [...] creen que yo no vengo a verlos dijo yo todas las **noches** vengo yo todas las **noches** vengo a verlos a ustedes/ [...] porque esa viejita nos asusta a **media noche** mejor llévesela [...].

(114) E12: [...] que así lo mismo dicen que salía las horas de la **noche**/ [...] cuando mi suegro vivía viera que casi todas las **noches** / todas las **noches** de un modo / o de otro / y él mismo nos platicaba / oyeron las quién sabe qué como andaba dijo/ gritando [...].

(115) E16: [...] estando sola allá en casa y no podía **dormir** por la música / escucha ruidos en la banqueta [...] se empieza a hacer seguido estos.../ esta aparición [...] sale a espantarlos [...] **al día siguiente** eh.../ ella **amanece** rasguñada [...].

(116) E17: [...] de pequeño solía **tener un sueño** muy recurrente [...].

La noche, como símbolo, tiene una doble valoración, positiva y negativa. Simboliza el tiempo en que se gesta todo aquello, bueno o malo, que se manifestará en pleno día. La mitología griega dice que la noche, *vúξ*, es hija del caos, y que igualmente engendra el sueño y la muerte, las ensoñaciones, las angustias, la ternura y el engaño. También entre los antiguos mayas existe una idea semejante, ya que el glifo que se lee como noche, también puede leerse con el sentido de interior de la tierra y de la muerte (Gheerbrant, 2000: 753-754).

Pero adentrarse en la noche es volver a lo indeterminado, al espacio donde se mezclan las pesadillas con los sueños, el espacio-tiempo de los monstruos y de las ideas negras, es el símbolo de las tinieblas, donde se fermenta el devenir. El aspecto siniestro de la noche la hace madre de la perdición, de la venganza y del destino en muchas mitologías, incluso se dice que Zeus sentía ante ella un temor sagrado (Biedermann, 1993: 322).

La noche, en sí misma, es un símbolo que implica volver a lo indeterminado, al espacio donde se mezclan las pesadillas con los sueños, el espacio-tiempo de los monstruos y de las tinieblas. A estos significados propios de la noche hay que agregar los de la oscuridad como tal. La oscuridad, implica un valor absoluto por el color negro. Por extensión, lo negro es ausencia y negación, generando una concepción fría y negativa por ser un contracolor de todo color. El negro evoca las profundidades del abismo y el caos. La noche oscura engendra la muerte y todas las miserias del mundo, la confusión y el desorden. (Gheerbrant, 2000: 747-749). Por ello, la oscuridad es símbolo del alejamiento de la divinidad y de la luz, del submundo oscuro del más allá y de los enemigos de la claridad y la iluminación. Los cultos ctónicos –de la tierra y de los muertos–, en muchas culturas se celebraban durante la noche (Biedermann, 1993: 338).

Lo tenebroso surge de la visión de quien contempla la proyección de aquel que no pertenece al mundo (Tello, 2009: 184). De aquí se infiere que una noche oscura sea el tiempo propicio para los sucesos nefastos y terribles; es el espacio adecuado para las creaturas malignas y mortales, así como para el terror que provocan.

Así, todos los discursos que refieren sucesos que acontecen en la noche o durante la noche, adentran al destinatario en ese mismo espacio de los testigos o de los protagonistas, el espacio de aquel tiempo que

escapa al control y a lo conocido. Además, vuelve vulnerable a la persona, pues la oscuridad limita, cierra espacios, considerando que el ser humano depende, en gran medida, de su vista para valerse y desenvolverse en el mundo.

Además, el hombre es un animal diurno, y fuera de las horas del día, la falta de visión, lo que lo vuelve extremadamente vulnerable ante las amenazas de fuera. De esta forma la oscuridad no deja lugar para el conocimiento y la vida que provienen del sol, símbolo de la divinidad (Pascual y Serrano, 2007: 219).

La noche y la oscuridad remiten a la experiencia humana de peligro, simbolizan la ignorancia, encubren al mal, pues son símbolo del engaño. Y, como tiempo propicio para dormir, la noche y la oscuridad implican la suspensión de lo cotidiano.

4.4. Conclusiones parciales

Los relatos, como fenómeno semiótico-discursivo, son poliédricos. Es decir, el relato es un fenómeno que presenta diversas caras, y que dependiendo de la herramienta de estudio que se emplee, resaltará la cara que se analice y se caracterice. Al tomar otra herramienta de análisis, el fenómeno presenta otra cara, que puede ser parecida a la anterior, porque son elementos de una misma realidad, pero muestra otros atributos en una dinámica de *continuum* recursivo.

Por ello, a partir del análisis semiótico, se ha definido a la brujería del sureste de Coahuila como una práctica semiótico-discursiva ritual de hombres y/o mujeres iniciados en ella, que se presenta ordinariamente como perjudicial –o al menos como una amenaza que puede ser conjurable–, y que se evidencia en la mención de hechos considerados como anómalos de acuerdo con la realidad habitual.

Además, se reconoce fundamental la consideración del *hecho anómalo*, dado que éste es el elemento semiótico que transforma lo incompatible en adecuado o compatible, lo intraducible en traducible, y que crea una cadena de acontecimientos previsibles, donde lo imposible se hace posible.

También hay que señalar que la enunciación de los discursos depende directamente del contexto socioeconómico, político, cultural, etcétera, que la estructura. Y de aquí, necesariamente se abre el horizonte para la consideración de las condiciones de producción, circulación y recepción de los mismos discursos, condiciones que posibilitan las aproximaciones desde la semiótica de la cultura. Así, el discurso exige la revisión de los contextos de la enunciación de estos relatos, es decir, atender al cómo se enuncian. El esquema de enunciación, al modo de círculos concéntricos, contenido previamente en el análisis sociológico del *habitus*, lleva al análisis del discurso/texto desde los horizontes semióticos. Ahí aparece el concepto lotmaniano de frontera semiótica, que al mismo tiempo se revisó aquí desde la perspectiva de la distancia y las líneas diegéticas, y considerando la dinámica de intersemiosis.

Por otro lado, el fenómeno de intersemiosis aquí analizado se da en un triple plano: 1) en el soporte del discurso, 2) en la información contenida en los símbolos y 3) en las materialidades semiótico-discursivas.

La intersemiosis en el plano del soporte aparece cuando el discurso original se produce, por ejemplo, en el pictograma. De ahí pasa al discurso oral y de ahí al escrito. Cada soporte, en virtud de su propia especificidad, resalta elementos contenidos en el símbolo narrado que el otro soporte no puede destacar con igual fuerza, o que tiene de forma latente. Así, los colores del pictograma no tienen la fuerza de la entonación de lo oral; ni lo escrito puede impactar como la hace la imagen.

El símbolo contenido en el discurso original funciona como ancla para los demás contenidos, los cuales se van desarrollando en la medida en que el discurso avanza en el tiempo y se traduce en información para una cultura diferente a la que lo produjo. Esa nueva información puede establecer tres formas de relación con el “ancla”: a) se desdobra de ella a partir de algún elemento contextual que la vuelve de mayor significatividad; b) se agrega a ella procedente de otra cultura pero mantienen ambas informaciones; c) la irrupción de nueva información recubre a la original al punto que la relega al olvido cultural, aunque esta pueda permanecer latente en el símbolo narrado, quizá “esperando” a que nueva información la active de nuevo.

La intersemiosis en el plano de las materialidades resulta un hallazgo significativo con respecto a las dos formas anteriores, que de alguna forma son más evidentes. Este plano de intersemiosis no cancela las dos anteriores, sino que puede ir de la mano con ellas. Lo interesante aquí es que no es simplemente el cambio de materialidad sígnica, que correspondería al plano a), señalado con anterioridad, sino que el objeto deja de ser un signo y se vuelve uno con el referente. En uno de los casos mostrado aquí, por ejemplo, la muñeca deja de ser signo de la viejita puesto que muñeca y viejita son lo mismo, pero esa identidad escapa a lo empírico, y se coloca en el plano de lo invisible, pero real.

Será interesante analizar cómo el proceso intersemiótico se acompaña de estrategias y recursos discursivos, además de revisar la verosimilitud referida al uso del lenguaje en estos procesos intersemióticos de este trabajo.

CAPÍTULO V.

El ritual de las *Doce Verdades del mundo*

En este capítulo se estudian los discursos del *corpus* desde una perspectiva de frontera, en cuanto que se implican procesos de ficcionalización y construcción estética en la narrativa, realizados en el discurso oral. El principal objetivo es examinar los símbolos que conforman las llamadas *Doce Verdades del Mundo* y comprender cómo el contexto en el que aparecen da razón de dicha construcción textual.

Este estudio se sustenta en las materialidades semiótico-discursivas propuestas por Haidar (2006), como ya lo hemos sostenido en capítulos anteriores. Junto con ello, las dimensiones sensoriales cobran importancia: la acústica, la visual, la olfativa, la gustativa y la táctil, para considerar la materialidad estético-retórica. Se recurre a estas materialidades, en virtud de que desde una óptica occidental, conforme a Haidar (2006):

[...] existen sólo los cinco sentidos sensoriales y perceptivos; pero si nos ubicamos desde otras perspectivas, podemos plantear un sexto sentido, que no pasa por estos biológicos, sino remite a otras dimensiones parapsicológicas, como es el tercer ojo del hinduismo, la telepatía, la dimensión mágica de los chamanes, lo extrasensorial en general. Si se aceptan estas consideraciones, podemos integrar una sexta materialidad del signo desde lo no-occidental, que no pasa por los canales normales sensoriales-perceptivos, lo que nos introduce en la semiótica de lo invisible [...] (2006: 84).

Las *Doce Verdades* se ubican en esta dinámica semiótica de lo *invisible*, de la convicción en que lo mágico y lo divino se conjugan y se pueden controlar mediante el ritual.

Y sobre la materialidad estético-retórica, Haidar (2006: 90) explica que está en todas las prácticas semiótico-discursivas de distintos modos,

y son funcionamientos ejemplares en el ámbito de lo religioso, por lo que el sentido está subordinado al funcionamiento estético-retórico. De esta forma, en las *Doce Verdades* se construye una ampliación de los proceso de ficcionalización, –que se revisaron en el capítulo 2–, desde una forma rítmica y bella, uniendo los mecanismos de la oralidad con los componentes estéticos y retóricos.

Para este análisis se recopilaron diecinueve versiones de diferentes géneros discursivos (canciones, letanías, publicaciones, relatos, y otros) de *Las Doce Verdades*¹⁴⁰, ya que el fenómeno de la variabilidad textual en un conjuro mágico resulta interesante. En virtud de la eficacia de dicha invocación se exigió un trabajo de crítica textual, que, sin haber sido el objetivo principal de este trabajo¹⁴¹, fue útil para proyectar los tipos de variación en las menciones de cada *verdad* y para resaltar la significatividad de los contextos de cada versión. Además de proyectar trabajos a futuro, como analizar el contraste en que la “eficacia” del ritual está puesta por los hablantes en la conexión de las *verdades* con el mismo

¹⁴⁰ La selección se compone de: 1) La Entrevista 5 del corpus discursivo-semiótico; 2) El artículo escrito por Armando Fuentes Aguirre, titulado “Las Doce Verdades. ¿Habrá tantas en este mundo mentiroso?”; 3) El texto de las “Doce Verdades” publicado en el libro “Alabanzas que se cantan en el santuario de Nuestro Padre Jesús de Atotonilco Guanajuato”; 4) El artículo de internet “Curanderismo” de Bryant “Eduardo” Holman; 5) El artículo de internet “Enciclopedia de los Municipios de México, Estado de Jalisco, Zapotitlán de Vadillo”; 6) El texto de las “Doce Verdades” publicado por Materia John Cuellar; 7) El texto de las “Doce Verdades” publicado por Rocío Adelita de las Pistolas; 8) El texto de la canción popular 237 “Serie Acumulativa” publicada por Sergio Bernal; 9) El texto de la oración “Las Doce Palabras redobladas” publicado por Juliana Panizio; 10) El texto de la canción del pueblo Calvarrasa de Arriba “Las Doce Palabras”; 11) El texto de “Las Doce Palabras Retornadas” publicado por Ignacio Valdés; 12) El texto de las “Doce Verdades” publicado por Fabiola Ruiz en la novela “Telares”; 13) La letra de la canción “La Baraja Bendita” de los Tigres del Norte; 14) “Las Palabras Retornadas” del artículo de Enrique de Vicente y Lorenzo Fernández “Curanderos, el poder de la tradición”; 15) “Las Palabras Retornadas”, según el primer texto de Pascuala Morote en “Las creencias y supersticiones de Jumilla”; 16) “Las Palabras Retornadas”, según el segundo texto de Pascuala Morote en “Las creencias y supersticiones de Jumilla”; 17) “Las Palabras Retornadas”, de la Asociación Cultural Sierra de Segura; 18) “Las Doce Verdades del Mundo”, según el texto de la Casa Cristo Rey; 19) “Ejad mi Iodea” según el texto del rabino León Klenicki. Pueden consultarse de manera íntegra en el Anexo 4.

¹⁴¹ Y, sin embargo, ya se ha hecho la primera fase: la *collatio*, que consiste en la recopilación de testimonios según Alberto Blecua (1983).

ser divino, en contraste con lo planteado por Lévi-Strauss sobre la eficacia simbólica (1995).

Finalmente se propone una reconstrucción plausible de lo que se reconoce como forma original de las *Doce Verdades*, a partir del empleo de los criterios de historicidad planteados por Meier (1998).

La dinámica de este capítulo 5 se muestra en el siguiente Diagrama 5.1:

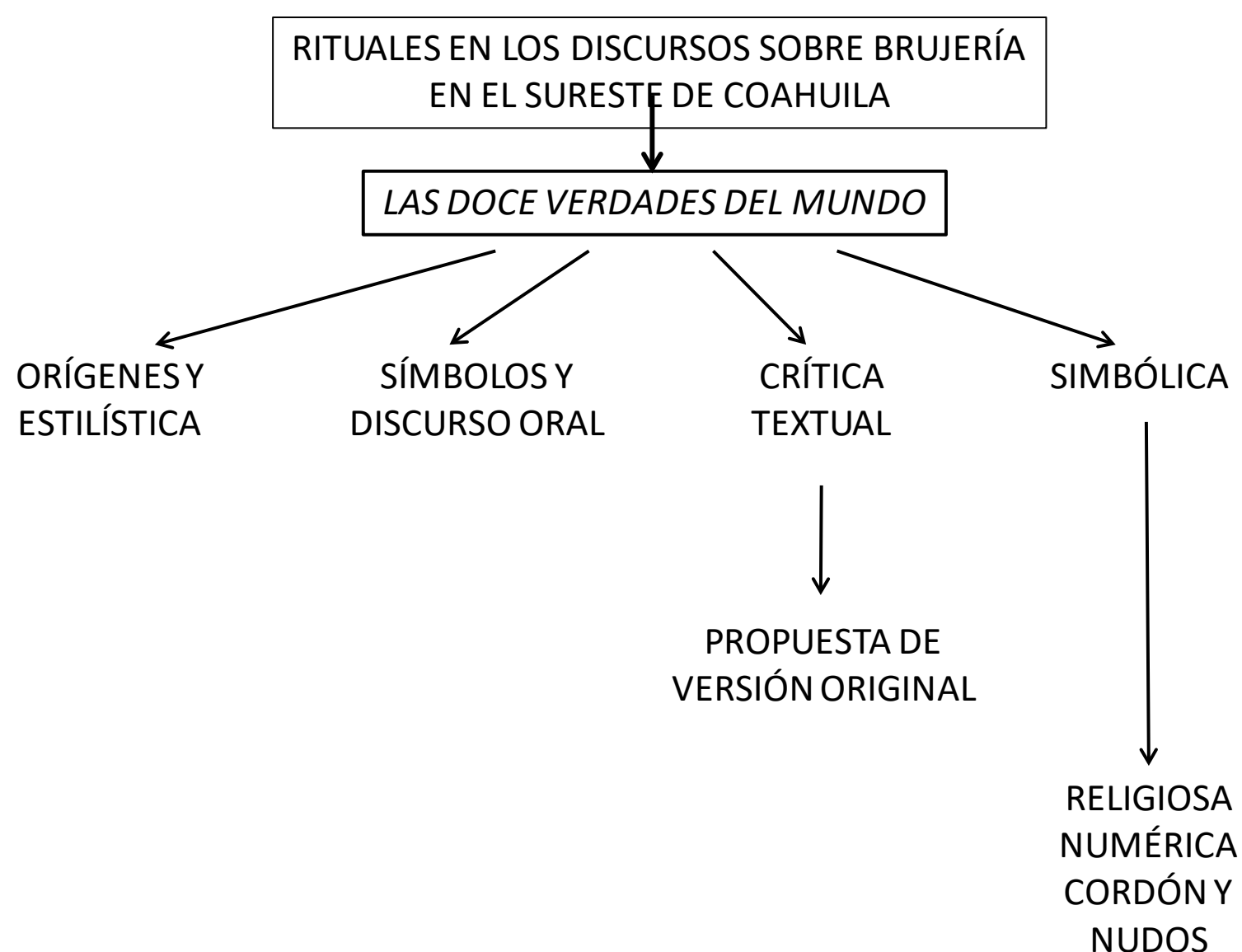


Diagrama 5.1. Capítulo 5. Fuente: Elaboración propia.

El Diagrama 5.1 muestra que, a partir de la revisión de los rituales descritos en las entrevistas, se desprende el de las *Doce Verdades del Mundo*. Este ritual se explora desde su origen y estilística y los símbolos que integra en su discursividad. Luego se hace un trabajo de crítica textual a partir de las 21 versiones encontradas, para construir una propuesta de posible versión original de las *Doce Verdades*. Y el capítulo cierra con el análisis de los símbolos religiosos, numéricos y los que corresponden al cordón y los nudos del ritual.

5.1. Las *Doce Verdades del Mundo* en el *corpus* de la investigación

Como se mostró en el capítulo 4, en los discursos hay evidencia de que los hablantes han mencionado objetos y rituales variados, de entre los elementos que implican a la brujería. Entre estos, destaca el ritual de las *Doce Verdades*, por dos motivos significativos: 1) es el único ritual que aparece en tres entrevistas distintas (E5, E6 y E7), cuyos testigos no se conocen entre sí y pertenecen a comunidades diferentes del sureste de Coahuila; 2) en la memoria de la cultura, sobre todo en el ámbito popular, no sólo del sureste de Coahuila sino del noreste de México, se conserva el dato de las *Doce Verdades* como una oración o rezo contra la brujería.

Es importante destacar este dato porque en el imaginario popular de los habitantes del sureste de Coahuila existe la convicción de que la brujería es conjurable. La mantención del ritual de las *Doce Verdades* es muestra de la importancia que tiene protegerse y defenderse de las amenazas de la brujería.

La existencia del ritual, y su amplia variación, son signo de la relevancia que la brujería tiene para sus vidas, y, permite reconocer que esta es un fenómeno vivo y operante en su realidad. Es decir, aunque la brujería aparezca descrita como una serie de acciones que pueden causar daño, enfermedades e incluso la muerte, no es un destino del cual no pueda escaparse. Hay formas de librarse de ella. Y las *Doce Verdades* parece ser un ritual efectivo y sencillo, y quizás por ello, sea también muy conocido.

En el caso del *corpus*, las menciones de las *Doce Verdades* son las siguientes, de mayor a menor cantidad de información:

(117) E7: [...] **Del zopilote/ que las doce verdades para/ para poder dominarlo** y como las gentes estas/ no sé/ se sabían tanta cosa de que

este/ hacían hasta lo imposible/ yo no sé cosas/ cosas increíbles como le nombran así/ y lo hacían realidad/ lo hacían realidad [...].

(118) E6: [...] así siempre de mientras ella vivió siempre víamos ese esos animales que volaban así del techo o así o a veces a penas nos acabábamos de meter y ya le gritaban como un cócono como un gato / como un perro a los perros cuando ladraban los arremedaba también / y por eso digo muchas cosas / mi suegro era el que decía bueno nos platicaba a nosotros nombre ahora verás dice que **les voy a rezar que las doce verdades del mundo** [...] y **agarraba un cordel / grandote y en cada rezo que iba echando echaba un ñudo echaba otro rezo y echaba otro ñudo** y una vez dijo dijo este / nos levantamos y tenía una señora y esta señora quen es pos no la oyeron anoche como estaba chifle y chifle y búrlese y búrlese dice y me puse y la agarré / lloraba la señora porque no la quería soltar mi suegro dice no no la voy a soltar dice yono la voy a soltar y dice que / y l'o ya después de tanto dijo yo que voy a hacer con esta mujer [...] y **y estuvo res / soltando todos los ñudos todos los ñudos y se desapareció la señora** / les digo y aquí abajo más aquí a más abajo había unas tapias de pura piedra y y de ahí dicen que era la señora / pero él nos platicaba así fíjese **cuando quieran ustedes que agarre yo a una persona y que lo oigan nomas háblenme y yo se las agarro y ya él decía que con las doce verdades del mundo** [...].

(119) E5: [...] en... unas minas que andaba trabajando / lo... la... / **la agarró con las doce verdades del mundo** / y este y jue como un miércoles / la agarró / pero pos la soltó [...].

E: Pero cuando decía las doce verdades del mundo así una casa de Jerusalén dos tablas de Moisés...

I: Una casa de Jerusalén dos... dos... las...

E: Tablas de Moisés

I: Tablas de Moisés tres las tres trinidades cuatro los cuatro eva... - evangelios cinco las cinco llagas seis los seis candeleros/siete las siete palabras ocho los ocho altares nueve los nueve coros / diez los diez mandamientos once las once mil vírgenes doce los doce apóstoles

E: Y a poco así hacía / en ese momento cuando él las decía

I: No primero las rezan/tienen un cordón/él siempre usaba ese cordón aquí/ cordón grandote/ aquí en la cintura/ aquí lo acostumbraba/ y cuando se van rezando decía él que se va echando un nudo un nudo y luego se rezan al revés / y se viene echando un nudo al revés al revés al revés y así y ya cuando van cayendo / que ya viene cayendo la bruja se viene transformando en gato / y hace maúlla como un gato ladra como... ladra como un perro / gruñen así los animales viene transformando y transformando / y ahí pero sin perturbarse / porque si se perturban / baja y los ap... - los ap...orrean / los / la arañan los hacen cuánto los picotean / baja el animal pero en la forma todavía de animal / eso debe ser sin... perturbarse nada nada / **‘tan rece y rece las trece verdades al revés y al derecho al revés y al derecho al revés y al derecho y al revés y al derecho/ hasta el último que ya caen/ cae la mujer o el hombre porque pos son hombres a veces [...] pero también dice que una vez también / **a con las doce verdades también agarró uno** / también a otro muchacho pero ese era de mucho para allá de México / enton’s también **lo agarró con las doce verdades/ que más antes ps’ a la mayoría de la gente se sabía las doce verdades [...]**.**

De los datos contenidos en estos segmentos de entrevistas se obtiene la siguiente información:

1) es un rezo; 2) se emplea para atrapar a las brujas o brujos cuando están transformados en animales; 3) va acompañado de un rito que consiste en anudar y desanudar un cordón; 4) se rezan al derecho y al revés hasta que “cae” la bruja; 5) el ritual tiene un marcado carácter religioso pero no se requiere de ministros cualificados –sacerdotes o pastores, por ejemplo– para realizarlo; 6) la sola ejecución del ritual no asegura el éxito del conjuro; 7) su efecto de “atrapar” a las brujas o brujos puede ser revocado por quien ejecuta el rito, y 8) curiosamente parece que las *Doce Verdades* son trece.

Sobre estas siete inferencias se trabajará en los apartados subsecuentes.

5.2 El posible origen de las *Doce Verdades*

Las Doce Verdades del Mundo son una serie acumulativa de temática religiosa cristiana que, según la tradición popular de la región estudiada, sirve como imprecación y se emplea para atrapar a las brujas. Es también un juego memorístico para aprender las verdades fundamentales cristianas, y su forma literaria se remonta a la estilística y a la mnemotecnia semítica.

Este recurso mnemotécnico, conocido como palabras gancho, es común en la tradición judía que dio origen a los textos bíblicos. Dicho señalamiento resulta relevante si se considera que el poema *Ejad mi Iodea* –¿Quién sabe el significado de uno?–, parece ser la referencia más antigua en el origen de las *Doce Verdades*. El poema se atribuye al rabí Eliezer Rokeaj, quien lo compuso en el siglo XII, en Worms, Alemania. Luego se incluyó en el ritual de la cena pascual judía, hacia el siglo XVI, con el propósito de animar a la comunidad e instruir teológicamente a los jóvenes (Shurpin, 2009)¹⁴².

Goldschmith (1960) señala que el texto de *Ejad mi Iodea* podría haber sido tomado de un tipo de poesías alemanas llamadas *Hobelbanklied*¹⁴³, del siglo XV, en la que se enlistan diferentes elementos que se van acumulando y repitiendo en cada estrofa distinta¹⁴⁴. Existe, de hecho, una versión alemana parecida al *Ejad mi Iodea*, llamada *Guter Freund, ich frage dich*¹⁴⁵ (Alojado Publishing, 1996):

¹⁴² Se puede escuchar íntegra esta canción aquí: https://www.podomatic.com/podcasts/gabrielverduzco/episodes/2022-04-12T16_02_52-07_00

¹⁴³ La traducción más adecuada es “canciones de leñadores” y remite a poesías populares breves que son musicalizadas y se cantan de forma tradicional. Una aproximación de estas *Hobelbanklied* es la cancioncilla que cantan los siete enanos en la conocida versión de *Blancanieves* de los estudios Disney (1937).

¹⁴⁴ Puede escucharse un ejemplo aquí: https://youtu.be/pe_-yBigbAw

¹⁴⁵ Buen amigo, te pregunto.

*Bester Freund, was fragst du mich?
Sag mir mal das Erste!
Eins und Eins ist Gott allein,
der da lebt, der da schwebt
im Himmel und auf Erden.
Guter Freund, ich frage dich.
Bester Freund, was fragst du mich?
Sag mir mal das Zweite!
Zwei Tafeln Mosis.
Eins und Eins ist Gott allein,
der da lebt, der da schwebt
im Himmel und auf Erden.¹⁴⁶*

Es muy probable que, tras la expulsión de los judíos de España, el poema se haya reelaborado con contenidos cristianos, y que sobreviviese en zonas rurales de Galicia, Asturias, Valladolid, Andalucía, Salamanca y La Mancha, en las canciones y juegos infantiles como *Las Doce Palabras* (o *Palabricas*) *Retornadas* o *Las Doce Palabras Redobladas* o *Las Palabras Retornadas del Señor Ángel de la Guarda*, de los que es innegable su sabor judío (De Vicente y Fernández, 2005)¹⁴⁷. Estos recursos catequísticos habrían llegado a la Nueva España con los misioneros europeos y, dada la influencia cultural criptojudía del Noreste de México, su arraigo en la memoria colectiva sería bastante lógico.

¹⁴⁶ Buen amigo, te pregunto lo siguiente
Mejor amigo, ¿qué me preguntas?
Dime lo primero!
Uno y uno Dios está solo,
Quien ahí vive, quien ahí descansa
En el cielo y sobre la tierra
Buen amigo, te pregunto.
Mejor amigo, que me preguntas?
Dime lo segundo
Las Dos Tablas de Moisés.
Uno y uno Dios está solo,
El que ahí vive, y ahí descansa
En el cielo sobre la tierra.
Traducción de Carlos Verduzco Figueroa.

¹⁴⁷ Una versión de Las Doce Palabras Dichas y Retorneadas puede escucharse aquí: <https://youtu.be/K7OTAc09Wys>

Además, hay que señalar que en la tradición oral que está detrás de los textos bíblicos existen procedimientos de estilo semítico que facilitan la memorización. Dos de ellos están en el fondo de las *Doce Verdades* y son: las palabras nexos, palabras liga o palabras gancho y las agrupaciones numéricas.

De acuerdo con Léon-Dufour (1992):

[...] las palabras nexos ayudan a retener con la memoria una serie de sentencias que no están asociadas por su contenido [...] con frecuencia detrás de estas palabras nexos, diferentes en griego se presiente una misma palabra aramea [...] (Léon-Dufour, 1992: 298-299).

Luego, hay que considerar que este rezo se compone de dos elementos: un número y una referencia religiosa. Número y referencia religiosa se unen por la palabra nexo, que es el nombre del número para facilitar la memorización de las *Verdades*. Por ejemplo, el número 1 se une a la referencia *Un solo Dios* por la palabra *un*; El 12 se une a la referencia *Doce Apóstoles* por la palabra *doce*. Y así para cada una de ellas.

Siguiendo a Léon-Dufour (1992), en la literatura semítica:

[...] son frecuentes las agrupaciones numéricas, que, si a veces tienen un significado simbólico, parecen destinadas sobre todo a facilitar el juego de la memoria [...] (Léon-Dufour, 1992:299).

De este modo, *Las Doce Verdades* son un juego memorístico recitado –o cantado, funcionaría mejor–, para repasar y aprender las verdades fundamentales del cristiano, y su forma literaria se remonta a la estilística semítica y a los recursos mnemotécnicos de la oralidad, igualmente semítica.

Pero también la recitación de *Las Doce Verdades*, en cuanto conjuro, implica un ritual. Según la tradición, quien reza las *Doce Verdades* para

capturar una bruja o brujo, ha de tejer un nudo en un hilo negro bendito, en un cordón, en un *paliacate*¹⁴⁸, o en algo parecido que se tenga a la mano, al tiempo que va enunciando cada verdad, de la número uno a la doce. Y luego al revés, mientras dice *Las Doce Verdades* de la número doce a la uno, va deshaciendo los nudos del cordón, hasta que “cae” la bruja o el brujo. Según los testimonios, la bruja o el brujo no podrá irse ni escapar a no ser que quien la ha atrapado con este ritual acepte dejarle libre y desate los nudos.

5.3. Los símbolos en el discurso oral

El hecho de que las *Doce Verdades* sea un ritual, este implica la presencia de símbolos que lo conforman. El carácter oral del mismo ritual, así como el marco narrativo en el que aparece, exige una revisión de la operatividad de los símbolos en la oralidad.

Lurker (2000: 43) explica que los relatos orales asumen la forma de mito o bien de cuento popular o tradicional, dependiendo de cómo organizan, narrativamente, la producción simbólica. Esta clase de textos, en mayor o menor medida, quedan fuera del ámbito científico, experimentable y replicable, pues los símbolos narrados en estos textos, considerados aisladamente, aparecen incomprensibles y sin sentido. Por su parte, Kirk (1985: 262-263) dice que estos relatos hablan de ese mundo secreto, enigmático y maravilloso que se escapa a los métodos de la ciencia. Describen lugares y situaciones donde espacio y tiempo son coordenadas que pierden fuerza y vigencia, donde se impone lo mágico y misterioso, y pueden adquirir una triple función: la de entretener, la de revalidar prácticas, instituciones o costumbres, o la de explicar algo.

¹⁴⁸ Según el Diccionario de mexicanismos (Academia Mexicana de la Lengua, 2013: 423), es un “pañuelo de algodón, grande y cuadrado, generalmente de vivos colores, estampado con diversas figuras geométricas que se repiten”.

Kluckhohn (1942: 57) sostiene que la conformación simbólica de los mitos funciona como un paliativo, socialmente aceptado, de ansiedades, miedos, enfermedades y problemas importantes, mediante su repetición, transmisión y ritualización.

En esta misma sintonía, Cardero (2008: 218) llama *intersignos* a los instrumentos adecuados para trasladar creencias y hacerlas accesibles de ser tratadas, especialmente cuando remiten a las situaciones aterradoras de la vida, como la muerte y lo sobrenatural.

De acuerdo con Kirk (1985), es posible que los símbolos estructurados en los relatos míticos:

[...] posean un significado en su propia estructura, que inconscientemente puede que represente elementos estructurales de la propia sociedad en la que se originaron o actitudes típicas del comportamiento de los propios creadores de los mitos. Pueden también reflejar ciertas preocupaciones humanas específicas, que incluyen las que las contradicciones entre los instintos, deseos y las inmovibles realidades de la naturaleza y la sociedad pueden producir [...] (Kirk, 1985: 261).

Así pues, el símbolo sería universal, común a cualquier ser humano, independientemente de su cultura, cosmovisión, época y contexto vital en que se encuentre.

El acontecimiento simbólico sobreabunda en significado, nunca se agota por completo. Continuamente, el significado alcanzado remite a otro aspecto que queda pendiente. El símbolo admite siempre una interpretación que, pese al conocimiento empírico limitado y fragmentario, deja una comprensión suficiente para vivir (Beuchot, 2004: 143). De esta forma, los símbolos no sólo remiten a lo que significan, sino que lo mismo que significan vuelve a conducir y a llevar a otra cosa, muchas veces oculta. Así transgreden los límites del sentido, que son, para cada ser humano, los límites de la cultura, y permite remontarlos.

Con Beuchot (2004: 145), se afirma que es fundamental estudiar, analizar y explicar el contexto en el que nace y se genera el símbolo. El símbolo como tal no se explica, pero la comprensión del contexto que lo acuña, de las condiciones en que aparece y de las relaciones a las que apunta, sí son aspectos sujetos a análisis y explicación. La comprensión del contexto será fundamental, no sólo para captar lo que el símbolo dice, sino para abrir la posibilidad de su interpretación.

5.4. Lenguaje oral y ficción

Las Doce Verdades del Mundo, en cuanto a su forma narrativa, es un texto que muestra en su estructura cómo el lenguaje oral refleja la cosmovisión en que se produce. Siguiendo a Ong (2011: 40-41) en una cultura oral, la restricción de las palabras al sonido determina los modos de expresión y los procesos de pensamiento, al grado que, las necesidades mnemotécnicas determinan la sintaxis.

Esta dependencia implica que la experiencia sobre el mundo se interioriza y funciona desde la memoria. Así, Ong (2011) explica que:

[...] toda expresión y todo pensamiento es formulaico hasta cierto punto en el sentido de que toda palabra y todo concepto comunicado en una palabra constituye una especie de fórmula, una manera fija de procesar los datos de la experiencia, de determinar el modo como la experiencia, de determinar el modo como la experiencia y la reflexión se organizan intelectualmente, y de actuar como una especie de aparato mnemotécnico. Expresar la experiencia con palabras (lo cual significa transformarla por lo menos en cierta medida, que no falsificarla) puede producir su recuerdo [...] (Ong, 2011: 42).

Ahora bien, de acuerdo con Cardero (2009), los mitos, leyendas y cuentos son estructuras culturales que tienen el papel de neutralizar la angustia que lo desconocido produce en un grupo humano. Esto se realiza mediante la articulación de los signos y símbolos, establecidos en

cada cultura: en los relatos, mitos y leyendas, que reciben el nombre de *intersignos*. Estos han de ser cuidadosamente diseñados para que puedan desempeñar su función.

Mitos, leyendas y cuentos tienen su origen en la cultura oral, pues su relación con lo numinoso y sagrado refleja las preocupaciones fundamentales de la existencia (Ong, 2011: 78). Aparece así la primera diferencia entre lo fabuloso¹⁴⁹ y legendario, con lo histórico.

En opinión de Auerbach (2011), la diferencia estriba en que

[...] en lo legendario se elimina todo lo contrapuesto, resistente, diverso, secundario que se insinúa en los acontecimientos principales y en los motivos directores; todo lo indeciso, inconexo, titubeante que tienda a confundir el curso claro de la acción y el derrotero simple de los actores. La historia que nosotros presenciamos o que conocemos por testigos coetáneos, transcurre en forma mucho menos unitaria, más contradictoria y confusa; tan solo cuando ha producido ya resultados dentro de una zona determinada, podemos con su ayuda ordenarla de algún modo, y cuántas veces ocurre que el pretendido orden conseguido nos parece de nuevo dudoso, cuántas veces nos preguntamos si los resultados aquellos no nos llevaron a ordenar demasiado sencillamente los anteriores acontecimientos. La leyenda ordena sus materiales en forma unívoca y decidida, recortándolos de su conexión con el resto del mundo, de modo que éste no pueda ejercer una influencia perturbadora, y conoce tan sólo hombres definitivamente cortados, determinados por unos pocos motivos simples, y cuya unidad compacta de sentir y de obrar no se puede alterar [...] Es tan difícil escribir historia, que la mayoría de los historiadores se ve obligada a hacer concesiones a la técnica de lo fabuloso [...] (Auerbach, 2011: 25-26).

Este es el papel de la ficción, y en el lenguaje oral es omnipresente. De acuerdo con Martínez (2001: 177), una ficción es a la vez real y ficticia, pues el lenguaje literario asume formas fantásticas que el discurso nunca adquiere en una comunicación real formal. Las afirmaciones de certeza

¹⁴⁹ En el sentido latino de *fabula*, como conversación coloquial que da origen al relato mítico.

de un narrador en tercera persona, cuando refieren hechos singulares, no pueden ser puestas en duda de manera seria.

Las afirmaciones que hacemos en la vida real sobre hechos cualesquiera pertenecen al ámbito de lo empírico. La posibilidad de que sean falsas o no estrictamente exactas, “es parte de nuestra comprensión de ellas como actos del lenguaje” (Martínez, 2001: 180).

Se está de acuerdo con Martínez (2001) cuando afirma que:

[...] por el contrario, la comprensión de afirmaciones pseudoautoriales relativas a hechos del mundo narrado excluye la posibilidad de que sean falsas y les concede verdad y exactitud, pero sólo dentro del juego de la ficción y dentro del propio mundo ficticio. Les concedemos lúdica e irónicamente la naturaleza del lenguaje, y ello tan sólo dentro del ámbito de lo fictivo. Son lenguaje ficticio, y por eso pueden ser, como son, afirmaciones empíricas absolutamente indudables [...] (Martínez, 2001: 180-181).

La ficción literaria permite hacer una narración posible, que hubiera podido ser o que pudiera ser, pero no es. Y aquí está el papel del mito y del símbolo narrados ficticia y literariamente, pues la verdad que busca la literatura no es una verdad “epistémica”, sino moral. Y el mito, y el ritual, tienen una función sanadora o regeneradora (Eliade, 1981: 52).

De esta manera, el ritual exige la recitación solemne del mito, pues los rituales evocan el comienzo, el tiempo primordial y mítico. La ficción narrativa, enmarcada en el contexto cultural en que se produce, completa el marco de la realidad desde el cual se asume como verídico lo narrado, y los símbolos adquieren toda su fuerza, desplegando por entero su potencialidad que impacta profundamente al ser humano que participa de la narración.

De esta forma, si *Las Doce Verdades del Mundo* son una narración simbólica y ritual que apela a los mitos del cristianismo, en virtud del

papel regenerador del mito, conseguirían conjurar el mal que supone la brujería.

5.5. Contexto particular de los testimonios de las *Doce Verdades*

Así como el contexto del *Ejad mi Iodea* es el memorial fundacional que busca mantener viva la memoria del judaísmo; el contexto de la entrevista E5 y “Tequila” (2009), es el del conjuro para atrapar a las brujas.

Para Fuentes Aguirre (2004), *Las Doce Verdades* sirven para conjurar espantos y en la novela “Telares” (2002), son un conjuro contra el mal. También “Las Palabras Retornadas” (1993), sirven como fórmula de expulsión de demonios.

Las Doce Verdades según las “Alabanzas...” son recitación de la doctrina para alabanza. John Cuellar (2005) señala que son base firme de la religión, lo que las coloca en el ámbito catequético-doctrinal, al igual que la letra de “La Baraja Bendita” (1997) y “Las Palabras Retornadas” (2008). En este ámbito está también la doctrina de “Las Doce Palabras” (2002), que es una mezcla de recitación catequética con sentido lúdico, por ser una canción. En este tono, *Las Doce Verdades del Mundo*, de la Casa Cristo Rey, tienen un sentido apologético.

Para Bryant “Eduardo” Holman (2002), *Las Doce Verdades* forman parte de los rezos de un ritual para curar a una persona de sus males. Igual uso tienen “Las Palabras Retornadas”, que sirven para curar el “mal de ojo”.

“Las Palabras Retornadas” (1993) se rezan a un agonizante para que los demonios no se lleven su alma. *Las Doce Verdades* (2005), en Zapotitlán, se rezan cuando se sepulta a una persona; e Ignacio Valdés (2007) dice que es el difunto quien se encuentra en algún momento con el Diablo, a quien tendrá que vencer mediante este rezo.

“Las Doce Palabras Redobladas” (1988) son un rezo para el fin del año a las doce de la noche. Sin embargo, la estructura de las mismas las asemeja a las del acertijo diabólico anterior; y el texto de la canción publicada por Bernal (2010) parece estar en un sentido lúdico.

Al revisar y comparar cada una de estas versiones de *Las Doce Verdades* se encontraron abundantes semejanzas en las referencias numéricas, pero también diferencias significativas, como se muestra en las siguientes tablas.

Así, se muestra la Tabla 5.1 sobre el número uno:

VERDAD UNO	MENCIONES
Casa de Jerusalén	11
Virgen Pura	4
Un solo Dios	1
Uno es nuestro Dios	1
Dios Padre	1
A la una más claro el sol que la luna	1
Mas el que perseverare...	1
TOTAL	20 ¹⁵⁰

Tabla 5.1. El número uno. Fuente: Elaboración propia.

Para el número uno hay seis expresiones distintas. De 19 testimonios, 11 presentan la misma, la Casa de Jerusalén, con pequeñas variantes en su enunciación (entre ellas una variante de Morote 2); cuatro mencionan a la Virgen Pura, también con pequeñas variantes de enunciación; una menciona a un solo Dios; una más señala “uno es nuestro Dios”, una más menciona a Dios Padre y otra más usa la expresión “a la una más claro el

¹⁵⁰ El testimonio “Morote 2” tiene 2 enunciaciones.

sol que la luna”. La versión de Cristo Rey dice: Mas el que perseverare hasta el fin, ese se salvará *Mt 24, 13*.

Ahora se presenta la Tabla 5.2 sobre el número dos:

<i>VERDAD DOS</i>	<i>MENCIONES</i>
Dos Tablas de Moisés/Tablas de la Ley	17
Antiguo y Nuevo Testamento	1
No todo el que...	1
TOTAL	19

Tabla 5.2. El número dos. Fuente: Elaboración propia.

Para el número dos, aunque se presentan ligeras variantes en su enunciación, 17 testimonios presentan las dos tablas de Moisés o las Tablas de la Ley, como la segunda verdad. Sólo Baraja Bendita señala “el Antiguo y Nuevo Testamento”. La versión de Cristo Rey dice: “No todo el que me dice: Señor, entrará en el reino de los cielos: mas el que hiciere la voluntad de mi Padre que está en los cielos [...]”.

Ahora se presenta la Tabla 5.3 sobre el número 3:

<i>VERDAD TRES</i>	<i>MENCIONES</i>
Tres Trinidades	6
Tres Divinas personas	5
Tres Marías	5
La Santísima Trinidad	1
Yo soy el pan vivo	1
Los tres patriarcas	1
TOTAL	19

Tabla 5.3. El número tres. Fuente: Elaboración propia.

Para el número tres hay 6 menciones distintas. Seis testimonios presentan, como tercera verdad, las “tres trinidades”, cinco hablan de “tres divinas personas” y otros cinco colocan las “tres Marías” como tercera verdad. Baraja Bendita menciona “la Santísima Trinidad”. La versión de Cristo Rey dice: Yo soy el pan vivo que he descendido del cielo: si alguno comiere de este pan vivirá para siempre [...] Jn 6, 51-52 [...]. *Ejad mi Iodea* habla de los tres patriarcas.

Se muestra la Tabla 5.4 con respecto al número cuatro:

VERDAD CUATRO	MENCIONES
Cuatro Evangelios	12
Cuatro evangelistas	4
Cuatro Témporas	1
Entonces les dijo Jesús...	1
Las cuatro matriarcas	1
TOTAL	19

Tabla 5.4. El número cuatro. Fuente: Elaboración propia.

En el número cuatro hay cinco menciones distintas. Doce testimonios hablan de “cuatro evangelios”, cuatro testimonios refieren “cuatro evangelistas”, y Juliana Panizio habla de “cuatro témporas”. La versión de Cristo Rey dice: “Entonces les dijo Jesús otra vez: Paz a vosotros: como me envió el Padre, así también yo os envío [...]”. *Ejad mi Iodea* habla de las cuatro matriarcas.

Ahora se presenta la Tabla 5.5 sobre el número cinco:

VERDAD CINCO	MENCIONES
Cinco llagas	16
Cinco mil vírgenes	1
Entonces Él...	1
Cinco libros de la Torá	1
TOTAL	19

Tabla 5.5. El número cinco. Fuente: Elaboración propia.

En el número cinco hay cuatro menciones distintas. Dieciséis testimonios hablan aquí de “cinco llagas” y sólo Juliana Panizio habla de “cinco mil vírgenes”. La versión de Cristo Rey dice: “Entonces Él, dando voces, dijo: Padre Abraham, ten misericordia de mí [...]”. *Ejad mi Iodea* habla de los cinco libros de la Torá.

Con respecto al número seis, se muestra la Tabla 5.6:

VERDAD SEIS	MENCIONES
Seis candeleros/candelabros	8
Seis velas	3
Seis candelarias	2
Seis candelas	2
Seis mandamientos	1
Los días que pasó Dios...	1
Y hay también otras muchas...	1
Seis tratados de la Mishná	1
TOTAL	19

Tabla 5.6. El número seis. Fuente: Elaboración propia.

Para el número seis hay ocho variantes. Ocho testimonios refieren la idea de “seis candeleros o candelabros”; tres más hablan de velas, dos más hablan de candelarias y otros dos señalan candelas. También hay variantes con respecto a los seis candeleros, ya que siete testimonios sólo los enuncian, Atotonilco añade que los seis candeleros están “en la Iglesia”, John Cuellar explicita que “arden en el altar para celebrar la misa mayor”. Por su parte, Ignacio Valdés ubica los seis candeleros en Galilea y Fabiola Ruiz en Roma. De Vicente y Morote 1 señalan que las velas ardieron en Galilea. Morote 2 ubica las velas en Belén y agrega: “y no queman”; en la variante que añade, Morote 2 habla de seis hachas que ardieron en el monte de Galilea. Sólo Juliana Panizio habla de “seis mandamientos” y Baraja Bendita refiere “los días que pasó Dios Nuestro Señor para crear todo lo que en materia poseemos”. La versión de Cristo Rey dice: “Y hay también otras muchas cosas que hizo Jesús, que si se escribiesen cada una por sí, ni aun en el mundo pienso que cabrían los libros que se habrían de escribir. Amén. *Jn 21, 25 [...]*”. *Ejad mi Iodea* habla de los seis tratados de la Mishná.

Se presenta ahora, sobre el número siete, la Tabla 5.7.

Para el número siete hay nueve variantes. Cinco testimonios mencionan “siete palabras”, con ligeras variaciones de enunciación; cinco más mencionan “siete dolores”; tres testimonios colocan “siete gozos” en esta verdad; Atotonilco habla de “siete elementos”, y Sergio Bernal expone “siete cielos”. Juliana Panizio habla de “siete coros” y Baraja Bendita hace alusión al séptimo día de la semana de la creación bíblica con la expresión “el séptimo día que impuso de descanso después de haber logrado su propósito”. La versión de Cristo Rey dice: “Respondió Jesús: De cierto, de cierto te digo, que el que no naciere de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios [...]”. *Ejad mi Iodea* habla de los siete días de la semana.

<i>VERDAD SIETE</i>	<i>MENCIONES</i>
Siete palabras	5
Siete dolores	5
Siete gozos	3
Siete elementos	1
Siete cielos	1
Siete coros	1
El séptimo día que impuso...	1
Respondió Jesús...	1
Siete días de la semana	1
TOTAL	19

Tabla 5.7. El número siete. Fuente: Elaboración propia.

Con respecto al número ocho, se elaboró la Tabla 5.8:

<i>VERDAD OCHO</i>	<i>MENCIONES</i>
Ocho coros	9
Ocho angustias	4
Ocho gozos	2
Ocho altares	1
La circuncisión de Jesucristo al octavo día	1
Y entrando el ángel...	1
Los ocho días de la circuncisión	1
TOTAL	19

Tabla 5.8. El número ocho. Fuente: Elaboración propia.

El número ocho también presenta variabilidad, con siete menciones diferentes. Nuevetestimoniosmencionan“ochocoros”;cuatrotestimonios hablan de “ocho angustias”; dos testimonios ponen “ocho gozos”. El relato de doña Esperanza refiere “ocho altares” y Baraja Bendita menciona “la circuncisión de Jesucristo al octavo día de vida”. La versión de Cristo Rey dice: “Y entrando el ángel a donde estaba dijo, ¡Salve, muy favorecida! el Señor es contigo: bendita tú entre las mujeres”. Lc 1, 28 [...]”. *Ejad mi Iodea* habla de los ocho días de la circuncisión.

En cuanto al número nueve, se muestra la Tabla 5.9:

VERDAD NUEVE	MENCIONES
Nueve meses	15
Nueve coros	1
Nueve gozos	1
Nueve cielos	1
Yo soy el Dios de Abraham...	1
TOTAL	19

Tabla 5.9. El número nueve. Fuente: Elaboración propia.

Para el número nueve aparecen cinco “verdades” diferentes. Quince testimonios refieren “nueve meses”, con ligeras variantes de enunciación; el relato de doña Esperanza habla de “nueve coros”, Sergio Bernal menciona “nueve gozos” e Ignacio Valdés dice “nueve cielos”. La versión de Cristo Rey dice: “Yo soy el Dios de Abraham, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob. Dios no es Dios de muertos, sino de vivos *Mt* 22, 32 [...]”.

Ahora, se presenta la Tabla 5.10, con respecto al número diez:

VERDAD DIEZ	MENCIONES
Diez mandamientos	18
Y (Jesús) volviéndose...	1
TOTAL	19

Tabla 5.10. El número diez. Fuente: Elaboración propia.

En el número diez, dieciocho testimonios refieren los “diez mandamientos”, sólo Atotonilco añade “que el Señor en el mundo predicó”. La versión de Cristo Rey dice: “Y (Jesús) volviéndose a ir, oró repitiendo las mismas palabras *Mc 14, 39*”.

Las frecuencias del número once se muestran en la siguiente Tabla:

VERDAD ONCE	MENCIONES
Once mil vírgenes	16
El número de apóstoles después de la traición y muerte de Judas	1
Y le trajo Jesús...	1
Las 11 estrellas en el sueño de José	1
TOTAL	19

Tabla 5.11. El número once. Fuente: Elaboración propia.

En el número once hay cuatro versiones; con ligeras variantes en los añadidos, esta “verdad” presenta dieciséis testimonios que refieren “once mil vírgenes”. Baraja Bendita menciona “el número de apóstoles después de la traición y muerte de Judas”. La versión de Cristo Rey dice: “Y le trajo a Jesús. Y mirándole Jesús, dijo: Tú eres Simón, hijo de Jonás: tú serás llamado Cephas (que quiere decir Piedra)” *Jn 1, 42 [...]*. *Ejad mi Iodea* habla de las once estrellas en el sueño de José.

En cuanto a las frecuencias mostradas en el número doce, se tiene la Tabla 5.12:

VERDAD DOCE	MENCIONES
Doce Apóstoles	14
Doce Pastores	1
Doce meses	1
Doce palabras	1
El que a vosotros oye...	1
Las Doce Tribus	1
TOTAL	19

Tabla 5.12. El número doce. Fuente: Elaboración propia.

Para el número doce hay seis versiones. Catorce hablan de “doce apóstoles”, una más, Zapotitlán de Vadillo, menciona “doce pastores”. Juliana Panizio coloca “doce meses” y Calvarrasa dice “doce palabras”. La versión de Cristo Rey dice: “El que a vosotros oye, a mí oye; y el que a vosotros desecha a mí desecha [...] *Lc 10, 16* [...]” *Ejad mi Iodea* habla de las doce tribus.

Finalmente, con respecto al número trece, se elaboró la Tabla 5.13.

Finalmente, sólo siete testimonios refieren una verdad trece. Curanderismo dice: “13 rayos de sol conduzcan a las brujas y a las hechiceras a los infiernos”; De Vicente, Morote 1 y Sierra de Segura señalan “13 rayos de sol que le caigan al demonio y le partan el corazón”. Ignacio Valdés menciona la expresión: “las doce ya las dije, trece no las aprendí, vete al infierno, demonio, que esta alma no es para ti”. Además, en el relato, doña Esperanza comenta que los que agarran brujas con las “Doce Verdades” “...’tan rece y rece las Trece Verdades al revés y al derecho, al

VERDAD TRECE	MENCIONES
Trece rayos de sol que le caigan al demonio...	3
Trece rayos de sol conduzcan a las brujas...	1
Las doce ya las dije, trece no las aprendí, vete al infierno demonio...	1
Las trece verdades	1
Trece atributos de sol	1
TOTAL	7 ¹⁵¹

Tabla 5.13. El número trece. Fuente: Elaboración propia.

revés y al derecho, al revés y al derecho y al revés y al derecho...”, lo que puede ser un indicio de que hay una alusión, en los rezos, a una posible verdad trece. *Ejad mi Iodea* habla de los trece atributos de Dios según el recuento del libro de Éxodo 34, 6-7: poderoso, misericordioso, lleno de gracia, bondadoso, lento para enojarse, pródigo en amor, pródigo en fidelidad, meditado en su juicio, lleno de justa consideración, verdadero, perdona la culpa, perdona la iniquidad, pesa la transgresión.

En síntesis, se infiere de esta revisión que la mayoría de los testimonios tiene un sentido religioso, que en algunos casos se combina con el ámbito lúdico, lo que puede explicarse si se considera como un recurso que facilitaría su aprendizaje, manteniendo además un sentido de pertenencia e identidad al grupo donde se transmiten estas *Verdades*.

Otra inferencia que se extrae de esta exploración es que el sentido de conjuro e imprecación le viene al ritual por su relación con la doctrina, que a su vez ha sido extraída de los libros sagrados del judeocristianismo que, no hay que olvidar, son considerados revelados por la divinidad misma. Es decir, es el mismo Dios quien actúa a través del ritual de las *Doce Verdades*, lo que es una actualización del pensamiento mágico estudiado en el capítulo 3.

¹⁵¹ Solo siete testimonios mencionan una verdad trece.

En este orden de ideas, solamente uno de los testimonios muestra un sentido lúdico mas no religioso, sino de tintes rurales, que parecen tener referencia al conocimiento propio de los campesinos con respecto a la tierra, las estaciones, la temporada de lluvias, entre otras.

Finalmente, la referencia a una *verdad* trece parece tener una fuerte carga simbólica, que unida al aspecto lúdico, resalta un sentido enigmático y relativo a la iniciación, por lo que adquiere un matiz de prueba ante una amenaza.

5.6. Una propuesta de crítica textual

La abundancia de versiones sobre las *Doce Verdades* supone que la tradición oral, a lo largo del tiempo, ha confundido, mezclado y cambiado algunos de los contenidos de este rezo. Y si el origen aquí sugerido de este ritual es aceptado, surge una pregunta necesaria: ¿cómo poder distinguir lo que tiene su origen en el judaísmo (s. XII) de lo que procede de la tradición oral cristiana (s. XVI) y de lo que es producto de la labor redaccional de los textos aquí referidos (ss. XX-XXI)?

Para dar respuesta a esta pregunta, se emplea en esta investigación el recurso de los llamados *criterios de historicidad*, utilizado en el ámbito de la exégesis bíblica por la denominada Escuela de la *New Quest*, que se ha dado a la tarea de rastrear, y reconstruir, en la medida de lo posible, los elementos históricos de los evangelios (Meier, 1998: 61).

De acuerdo con la *New Quest*, hay cinco criterios para producir juicios con un grado de certeza más o menos elevado sobre lo que es histórico o no en los evangelios canónicos. Meier (1998: 61-67), que ha recogido y sintetizado los trabajos de la escuela, enumera cinco criterios de historicidad que él llama primarios: (i) criterio de dificultad, (ii) criterio de discontinuidad, (iii) criterio de testimonio múltiple, (iv) criterio de

coherencia y (v) criterio de rechazo y ejecución. Y, de acuerdo con la opinión de Latourelle (1974: 616), a estos criterios habría que agregar uno más: el criterio de explicación necesaria.

En esta investigación se utilizan tres de estos seis criterios, por ser los más pertinentes para el estudio en cuestión: el criterio de testimonio múltiple, el criterio de coherencia y el criterio de explicación necesaria.

Estos criterios funcionan de la siguiente manera: el criterio de testimonio múltiple (Meier, 1998: 65) exige inclinarse por la expresión con mayor número de referencias. El criterio de coherencia implica elegir la expresión que sea coherente, en este caso con la doctrina oficial del cristianismo, a la que aluden las *Verdades* (Meier, 1998: 66). Y el criterio de explicación necesaria señala que ante un conjunto considerable de datos que exigen una explicación coherente, se ofrece una explicación que ilumina armónicamente estos elementos (Latourelle, 1974: 614).

Además, es importante señalar que los tres criterios se exigen recíprocamente, no se aplican individualmente o aislados de los otros. La función de los criterios es permitir el paso desde lo simplemente posible a lo realmente probable, para estudiar varias probabilidades y decidir qué candidato es el más probable. De ordinario, esto es todo lo que se puede esperar de dichos criterios (Meier, 1998:61).

Así pues, considerando las frecuencias en las menciones de cada verdad (testimonio múltiple), el aparato doctrinal del judeocristianismo (coherencia) y los contextos de cada versión de las *Doce Verdades* (explicación necesaria), se asume que los números de cada *verdad* y cada *verdad* enunciada implican un camino y una tarea a realizar por el creyente, ya que por eso son “verdades”. El conjunto de todo el rezo vendría a ser una especie de camino simbólico de iniciación¹⁵².

¹⁵² Se puede escuchar una canción moderna con la letra de las Doce Verdades aquí: <https://eldocmentalista.net/2020/05/11/las-doce-verdades-del-mundo-cancion/>

La propuesta de esta investigación plantea una posible forma original de las *Doce verdades*, y es la siguiente:

- I. Un solo Dios;
- II. Dos Tablas de la Ley;
- III. Tres personas divinas;
- IV. Cuatro evangelios;
- V. Cinco llagas;
- VI. Seis candeleros;
- VII. Siete palabras;
- VIII. Ocho coros;
- IX. Nueve meses;
- X. Diez mandamientos;
- XI. Once mil vírgenes;
- XII. Doce apóstoles.

El camino iniciático comienza, en Dios, fuente de todo cuanto es y existe (I). Las Tablas de la Ley (II) simbolizan la entrada de Dios en la historia para revelarse al hombre, revelación que llega a su plenitud con Cristo, que descubre la Trinidad Divina (III) y pone al alcance del hombre la salvación (IV), y con su muerte y resurrección (V) abre los cielos a la humanidad, comunicando siempre su vida por la Eucaristía y los sacramentos (VI) memoriales de su pasión (VII). Así la multiforme gracia de Dios santificará a los hombres (VIII), que habrán de dar a luz a Cristo en sus propias vidas (IX), aceptando la Ley de Dios en sus corazones (X), consagrándose en cuerpo y alma (XI) para construir el Reino de Dios en la tierra, por la Iglesia (XII). Aquí se llega al punto central y comienza el “descenso”.

Como bautizado y miembro de la Iglesia (XII), hay que esforzarse por consagrar todo el mundo a Dios (XI) y hacer que su Ley reine en

todos los hombres (X). Así será posible que se forme Cristo en cada persona por la gracia (IX). Esta configuración con Cristo lleva al creyente a hacer vida la fe en los diferentes ámbitos de la vida, de sus quehaceres y trabajos (VIII), incluso hasta el extremo de dar su vida (VII). La gracia de los sacramentos (VI) mantiene viva la fuerza de la esperanza de que otro mundo es posible, siguiendo las huellas de Jesucristo Crucificado y Resucitado (V), convirtiendo los evangelios (IV) en guía para la vida y conduciendo el mundo y la historia al Padre, por Cristo en el Espíritu (III), y haciendo del amor, centro de la Ley de Dios y su Alianza (II), el núcleo de la Nueva Creación, donde Dios será todo en todos (I).

5.7. Los símbolos de las *Doce Verdades*

En la exposición que se hace a continuación se revisan las variantes de cada una de las *Verdades*, pues este fenómeno responde al contexto en que se presenta cada versión. Revisar cada una de ellas permite un acercamiento a la forma doctrinal cristiana que está en el principio de cada una de las *Verdades*, y justifica la elección de una variante para el listado que se presentó como posible forma original. Se abordan los elementos religiosos y los significados del cordón y de los nudos. No es propósito de este trabajo detallar el simbolismo de cada número:

A continuación se realiza el análisis simbólico de cada variante de las *Verdades* desde su contexto, privilegiando el aspecto religioso, dado el criterio de coherencia señalado en el apartado anterior.

5.7.1. Con respecto al número uno: Un solo Dios

a) *La Casa Santa de Jerusalén*. En la tradición bíblica judeocristiana remite al Templo de Jerusalén, que en esta misma tradición es el signo

visible de la presencia de YHWH¹⁵³ y su gloria (*cfr.* Ez. 10, 18-22; 1Re. 8, 10-13; Sal. 132, 13-14; 68, 17). En la Edad Media, la expresión designa al Santo Sepulcro y a los Lugares Santos y, por extensión, a Palestina. Esta referencia tiene relación con la confesión judía de “Un solo Dios”, que en la versión cristiana es Dios Padre.

b) Un solo Dios. El monoteísmo es la afirmación fundamental del judaísmo. El Templo de Salomón y el Segundo Templo, tras el exilio en Babilonia, simbolizan a Dios y su gloria. Esto empataría este significado con el del inciso a).

c) La Virgen pura. Esta expresión doctrinal, en armonía con las otras once que expresa Calvarrasa de Arriba, tiene un sabor catequético fuerte. Si bien la referencia uno-Virgen no es tan fuerte o evidente como la de uno-Dios, el tema de la Virgen María sí es uno de mayor polémica y, por tanto, de mayor necesidad de aprendizaje catequético en el horizonte cristiano católico, y más en el ambiente de la España rural.

d) La expresión “a la una más claro el sol que la luna” no tiene referente religioso. Parece ser, por el carácter empírico de la expresión, un referente de tipo agrícola o rural.

5.7.2. Con respecto al número dos: Dos Tablas de la Ley

a) Las dos tablas de Moisés o de la Ley. Remite al texto de Éxodo 24, 12. 34, 1-5, donde Moisés labra dos tablas de piedra que contienen la Ley de la Alianza que YHWH entrega en el Sinaí a Israel.

b) El Antiguo y Nuevo Testamento. En la tradición cristiana, es la división que se hace de los libros considerados inspirados por Dios. La

¹⁵³ Se utiliza en este trabajo la forma habitual del tetragrama sagrado del judaísmo, que representa el nombre impronunciable de Dios, que suele vocalizarse como *Yahvéh* o *Yavé* en las traducciones católicas, o *Jehová* en las traducciones surgidas de la Reforma luterana.

expresión “testamento” significa alianza y esto lleva a la consideración de una primera alianza entre Dios e Israel, que será revocada para hacer una nueva y definitiva alianza entre Dios y la humanidad a través de Jesucristo. Sin embargo, algunos teólogos contemporáneos prefieren el uso de la terminología Primer y Segundo Testamento (Zenger, 2000).

5.7.3. Con respecto al número tres: Tres personas divinas

a) *Las “tres trinidades”*. Dado el contexto catequético cristiano de los enunciados, parece existir un error en la enunciación de esta verdad, ya que la doctrina cristiana habla de tres personas en una trinidad. Sin embargo, dada la connotación memorística de las *Doce Verdades*, podría haber una alusión a “trinidades” de verdades doctrinales populares: el Padre, el Hijo y el Espíritu, las tres personas de la Trinidad; Fe, Esperanza y Caridad, las virtudes teologales; Bautismo, Confirmación y Eucaristía, los sacramentos de iniciación; Padrenuestro, Avemaría y Gloria, las oraciones del cristiano; Gozosos, Dolorosos y Gloriosos, los misterios del Rosario¹⁵⁴, Jesús, María y José, los dulces nombres de la Sagrada Familia; y Pedro, Santiago y Juan, los apóstoles “predilectos” de Jesús, entre las triadas más conocidas.

b) *Tres divinas personas y/o Santísima Trinidad*. Remite a la expresión doctrinal cristiana de la Trinidad, fundamento de la fe cristiana. En el siglo IV, el primer concilio de Constantinopla, en el año 381, declaró solemnemente la definición de la Trinidad como μία οὐσία καὶ τρεῖς ὑποστάσεις, *una sustancia y tres personas* (Denzinger, 2000: 110-111). Las tres divinas personas de la Santísima Trinidad son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

¹⁵⁴ A partir del año 2002, Juan Pablo II agregó al rosario los misterios llamados “de luz”.

c) *Las tres Marías*. En la tradición popular cristiana, son las mujeres que acompañan a Jesús durante su caminar hacia el Calvario. Las Marías son: María Magdalena, María la madre de Santiago y de José y la madre de los de Zebedeo o Salomé (Mc. 15, 40; Mt. 27, 56); El evangelio de Juan menciona a su madre (de Jesús) y la hermana de su madre, María, mujer de Cleofás, y María Magdalena (Jn. 19, 25). Lucas sólo menciona de forma genérica que las mujeres que habían ido con Jesús desde Galilea estaban allí, en el Calvario (23, 49) y los nombres son, al parecer, Juana, mujer de Cusa, Susana y María Magdalena (*cfr.* Lc. 8, 2). Así pues, las tres Marías son cuatro: la Virgen María, María Magdalena, María la madre de Santiago y de José y María, mujer de Cleofás, salvo que estas dos últimas sean la misma mujer. Hay que destacar también que con este nombre de “Tres Marías” se conoce a las estrellas que conforman el cinturón de Orión: *Mintaka*, *Alnilam* y *Alnitak*. En la mitología egipcia estas estrellas constituían el lugar de reposo del alma de Osiris, el Dios del submundo, y un símbolo de creatividad y de la continuidad de la vida. Robert Bauval y Adrian Gilbert (1995) dicen que las pirámides de Gizeh son un reflejo de las estrellas del cinturón de Orión, dada la idea de la pirámide como lugar de tránsito entre la muerte y la vida. Como el testimonio, del que procede esta “verdad”, menciona varias referencias de tipo agrario, no sería de extrañar que la alusión sea a estas estrellas, y a la constelación en su conjunto.

d) *Los tres patriarcas: Abraham, Isaac y Jacob*. En el judeocristianismo, los patriarcas son aquellos personajes depositarios de las promesas de Dios a Israel, para constituirse como el pueblo de su propiedad. Abraham (Gn. 12, 1-3), Isaac, hijo de Abraham (Gn. 24, 11) y Jacob, hijo de Isaac (Gn. 28, 13-15), son el fundamento de Israel como pueblo y como nación. En buena parte de los libros de la Torá, Dios es presentado como “el Dios

de Abraham, de Isaac y de Jacob” (Ex. 3,6), como si ese fuera su nombre propio.

5.7.4. Con respecto al número cuatro: Cuatro evangelios

a) *Cuatro evangelios*. Conforme a la tradición cristiana antigua, como lo consignan Léon-Dufour (1992: 292.329.361) y Carrillo Alday (1992: 35), los cuatro evangelios considerados canónicos o inspirados son los atribuidos a Marcos (ca. 65-70), Mateo (ca. 80-90), Lucas (ca. 70-90) y Juan (ca. 90-100).

b) *Cuatro evangelistas*. Como ya se refirió en el inciso anterior, los cuatro evangelistas son estos personajes a quienes la tradición cristiana antigua les ha atribuido la autoría de dichos escritos. Papías, hacia el 125, habla de Marcos como el intérprete o ἑρμηνευτής¹⁵⁵, de Pedro (Léon-Dufour, 1992: 286), y de quien escucharía la predicación que luego puso por escrito (*cfr.* He. 12, 12. 1Pe. 5, 13). El mismo Papías (Léon-Dufour, 1992: 323) explica que Mateo es el apóstol publicano (*cfr.* Mt. 10, 3), identificado también como Leví (*cfr.* Mc. 2, 14). Desde la segunda mitad del siglo II, explica Léon-Dufour (1992: 356), el canon de Muratori señala a Lucas, el médico acompañante de Pablo en sus viajes misioneros, como autor del tercer evangelio (*cfr.* Col. 4, 14. He. 16, 10-17). El cuarto evangelio se le atribuye a Juan, uno de los Doce apóstoles desde los últimos decenios del siglo II, y a quien se suele identificar con el “discípulo amado” (*cfr.* Jn. 13, 23. 21, 24), que si bien, no es el autor material de la última redacción del texto, sí está en la base del mismo (Carrillo Alday, 1992: 37).

c) *Cuatro témporas*. En la tradición religiosa anterior a las reformas del Concilio Vaticano II de 1963, las témporas eran días reservados por la Iglesia para el ayuno y abstinencia, al principio de cada estación del

¹⁵⁵ *Hermeneutés*, hermeneuta.

año (Straubinger, 1958: 290). Las témporas fueron una adaptación a las prácticas romanas de ofrecer sacrificios para lograr cosechas abundantes. La Iglesia agregó la idea de la propagación de la vida sobrenatural por medio del sacerdocio y por ello las témporas fueron días de preparación para aquellos que se ordenarían sacerdotes. Las témporas tenían como objetivo el consagrar cada inicio de estación a Dios, pedir por buenas cosechas y agradecer las anteriores. Las témporas se celebraban los miércoles, viernes y sábados siguientes al tercer domingo de adviento, al primer domingo de cuaresma, al domingo de Pentecostés y al 14 de septiembre (Straubinger, 1958: 290).

d) Las cuatro matriarcas: Sara, Rebeca, Raquel y Lea. Las matriarcas son el complemento femenino de los tres patriarcas que dan origen a Israel. Sara, esposa de Abraham y madre de Isaac (Gn. 17, 15-16), Rebeca, esposa de Isaac y madre de Jacob y de Esaú (Gn. 25, 19-26) y Raquel y Lea, esposas de Jacob y madres de sus 12 hijos, de donde saldrán las tribus de Israel (Gn. 35, 22b-26). Las cuatro matriarcas son también fundamento de Israel como pueblo depositario de las promesas de Dios.

5.7.5. Con respecto al número cinco: Cinco llagas

a) Cinco llagas. Esta expresión alude a las heridas del Crucificado-Resucitado cuando se muestra a los apóstoles en la noche del primer día de la semana, el domingo de resurrección, mostrando las manos, los pies y el costado con las huellas de los clavos y de la lanzada recibidas en la crucifixión (*cfr.* Lc. 24, 39-40. Jn. 20, 20. 27). En la Edad Media, en el siglo XII, Bernardo de Claraval aseguró tener una revelación en la que el mismo Jesucristo le habló de una herida en su espalda: “honda tres dedos, que se me hizo llevando la Cruz; ésta me ha sido de mayor pena y dolor que todas otras; la cual consideran poco todos los hombres por

no serles conocida: pero tú tenla en veneración” (López, 1998). El papa Eugenio III, a instancias de san Bernardo, concedió a quien dijese tres veces el Padrenuestro y Avemaría, en honra de la llaga de la espalda de Jesucristo, tres mil años de indulgencia (López, 1998). Otra piadosa leyenda medieval cuenta que santa Brígida de Suecia deseaba saber cuántos azotes recibió Jesús en su Pasión. Entonces Cristo se le apareció y le dictó quince oraciones para rezarlas diariamente durante un año, junto con un Padrenuestro y un Avemaría por cada una. “Al terminar el año, le dijo, habréis venerado cada una de mis llagas” (López, 1998).

b) Cincomil vírgenes. No existiendo una relación a tradiciones religiosas sobre cinco mil vírgenes. Esta expresión parece ser una corrupción de la expresión “once mil vírgenes”, de la cual sí hay una leyenda europea antigua y de la que se hablará en el apartado con respecto al número once.

c) Los cinco libros de la Torá. A partir del año 70, con la destrucción de Jerusalén por Tito, los rabinos y sabios judíos se reunieron en Jamnia para determinar cuáles serían los libros que habrían de considerarse revelados por Dios y que no estuvieran “contaminados” por influencias paganas o del naciente cristianismo. Uno de los criterios fundamentales fue desechar los textos escritos en griego y considerar sólo aquellos escritos en hebreo. La Biblia Hebrea quedó constituida en tres partes: La Ley o *Torá*, Los Profetas o *Nebiím* y Los Escritos o *Ketubim*. La *Torá* se llamó en griego Pentateuco y se conformó por “En el principio” o Génesis, “Estos son los nombres” o Éxodo, “Llamó YHWH a Moisés” o Levítico, “En el desierto” o Números y “Estas son las palabras” o Duteronomio (Ubieta, 1998: XII).

5.7.6. Con respecto al número seis: Seis candeleros

a) *Seis candeleros, candelabros, candelas, candelarias o velas.* Al parecer, la referencia remite a la liturgia eucarística del rito latino-romano anterior a la reforma litúrgica de la constitución *Sacrosanctum Concilium* del Concilio Vaticano II en 1963, en la que se mandaba que en el altar mayor de las iglesias se encendieran seis cirios para la celebración de la misa mayor (Staubringer, 1958: 195). El testimonio de Atotonilco añade que los seis candeleros están “en la Iglesia”, reafirmando lo anterior, así como el testimonio de John Cuellar que explicita que “arden en el altar para celebrar la misa mayor”. Por su parte, Ignacio Valdés ubica los seis candeleros en Galilea, Fabiola Ruiz en Roma, y Morote 2 en Belén, muy probablemente en alusión a las llamadas “Iglesias Madre” de la antigua cristiandad, por ser Palestina el lugar de donde salió Jesucristo a su predicación, o Roma la sede de Pedro.

La variante de Morote 2 sobre las hachas que ardieron en el monte de Galilea, puede ser una alusión al imaginario popular del descenso de Jesús de la cruz en el monte Calvario, como aparece en abundante iconografía, pero sin mayor referente documental.

b) *Seis mandamientos.* No existiendo una relación a tradiciones religiosas sobre seis mandamientos. Esta expresión parece ser una corrupción de la expresión “diez mandamientos”, de la que sí hay referencias y se hablará de ellas en el apartado con respecto al número diez.

c) *Los días que pasó Dios Nuestro Señor para crear todo lo que en materia poseemos.* Esta “verdad” remite al relato de la creación contenido en el Génesis (1, 1-31), donde, en un esquema de seis días, Dios separa la luz y la oscuridad, las aguas y la tierra, crea las diferentes especies de plantas y de animales y, por último, al ser humano.

d) *Los seis tratados de la Mishná: Zeraim (semillas), Moed (fiestas), Nashim (mujeres), Nezikín (daños), Kodashím (cuestiones sagradas), Toharot (pureza).* Los fariseos reconocían una Torá escrita y una Torá oral. Esta última, paulatinamente, irá adquiriendo un carácter divino y se le considerará dada a Moisés también en el Sinaí. En los siglos posteriores se plasmará por escrito en la *Mishná*, que junto a su comentario, la *Quemará*, constituirá la parte mayor del Talmud, compilación de la ley oral de los judíos. *Mishná*, del hebreo *shaná*=repetir, es el texto del Talmud, compilado alrededor del siglo II-III d.C. por Rabí Yehudá. Pone por escrito tanto la práctica de la ley, como la doctrina jurídica y moral enseñada por los rabinos. Consta de 6 grandes secciones u órdenes (*sedarim*). Cada orden con un número variado de tratados (*masekot*), en total 63, y cada tratado subdividido en capítulos (*peraquim*), en total 523 (Junco, 2008: 132. 265).

5.7.7. Con respecto al número siete: Siete palabras

a) *Siete palabras.* Esta expresión remite a los *logia* de Jesús en la cruz, que entre los cuatro evangelios canónicos dan un total de siete dichos: 1) “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen” (Lc. 23, 34); 2) “Hoy estarás conmigo en el paraíso” (Lc. 23, 43); 3) “Mujer, ahí tienes a tu hijo. Hijo, ahí tienes a tu madre” (Jn. 19, 26-27); 4) “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mt. 27, 46); 5) “Tengo sed” (Jn. 19, 28); 6) “Todo está consumado” (Jn. 19, 30); 7) Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc. 23, 46). Son una devoción propia del tiempo de la semana santa, especialmente del Viernes Santo (Jacobo, 1989: 156-161), en el que se acostumbraba a realizar el “sermón de las Siete Palabras”, haciendo reflexiones y exhortaciones morales a partir de cada uno de estos *logia*.

b) *Siete gozos.* Los siete gozos de la Virgen es una devoción franciscana parecida al rosario. Se remonta al siglo XV y está en el origen de la corona

de siete misterios que muchos franciscanos y franciscanas llevan colgada en el cordón (Gálvez, 2007). Primer gozo: El ángel Gabriel anuncia a María el nacimiento de Jesús (*cfr.* Lc 1,30-31.38); Segundo gozo: María visita a su pariente Isabel (*cfr.* Lc 1,39-42); Tercer gozo: Jesús nace de la Virgen María (*cfr.* Lc 2,6-7); Cuarto gozo: Unos magos de Oriente adoran al niño Jesús en Belén (*cfr.* Mt 2,1.11); Quinto gozo: María y José encuentran al niño Jesús en el Templo (*cfr.* Lc 2,43.46.48-49); Sexto gozo: Jesús resucita victorioso de la muerte y se aparece a los suyos (*cfr.* Hc 1,14; 2,1-4); **Séptimo gozo: María es elevada al cielo y coronada como reina y primicia de la humanidad redimida** (*cfr.* Ap 11,19; 12,1).

c) Siete elementos. En la tradición alquímica los siete elementos están vinculados a los cuerpos celestes: Sol-oro, Luna-plata, Mercurio-mercurio, Venus-cobre, Marte-hierro, Júpiter-estaño, sin olvidar que el siete simboliza totalidad: siete elementos son la totalidad de lo creado, y siete planetas que los reflejan son todo el universo (Gheerbrant, 2007: 943).

d) Siete cielos. En la tradición judía talmúdica existen siete cielos, cada uno con su jerarquía, sus estrellas y ángeles; según el Zohar (2002, p. 32) son *Vilón, Rakía, Shejakim, Zevul, Ma'ón, Majón* y *Aravot*, que son usados como metáfora para describir estados espirituales. San Pablo hace una referencia velada a esto en 2Co. 12, 2 al hablar de un arrebató al tercer cielo.

e) El séptimo día que impuso de descanso después de haber logrado su propósito. Esta “verdad” remite al texto de Génesis 2, 2-3 en el que se narra que al concluir los seis días de la creación, YHWH descansa y santifica el séptimo día. Con base en los estudios bíblicos, los exegetas coinciden en señalar un esquema llamado “sacerdotal” en este relato de la creación, explicando así el sentido sagrado del *shabbat* en la tradición

judía, aunque no se menciona aquí por ese nombre y que el sábado será impuesto en el Sinaí como señal de la Alianza (*cfr.* Ex. 31, 12-17) (Clifford, 1990: 456).

f) Los siete días de la semana que presenta el Eja no tienen necesariamente un sentido religioso, salvo el esquema creacional escrito en Gn. 1-2, 4a y que pertenecería al llamado documento yahvista -J- (Ubieta, 1998: 7).

5.7.8. Con respecto al número ocho: Ocho coros

a) Ocho altares. No existe una referencia religiosa clara a ocho altares. Podría ser, pero de forma muy forzada, una alusión a las siete iglesias, y sus respectivos altares, mencionadas en el libro del Apocalipsis (*cfr.* Ap. 2, 1-3, 22) y el octavo sería el altar del cielo mencionado ya en el Canon Romano hacia la primera mitad del siglo III (Radecki, 1995).

b) Ocho coros. No hay referencia religiosa precisa a la expresión “ocho coros”. Podría ser una forma corrupta de los “nueve coros” del Pseudo Dionisio. La referencia más cercana es la de Cipriano de Cartago, que escribe en el *Liber de mortalitate* XXVI (1844: 602):

*[...] Illic Apostolorum gloriosus chorus, illic Prophetarum exultantium numerus, illic Martyrum innumerabilis populus ob certaminis et passionis victoriam coronatus, triumphantes illic; Virgines, quae concupiscentiam carnis et corporis continentiae robore subegerunt; remunerati misericordes, qui alimentis et largitionibus pauperum justitiae opera fecerunt, qui Dominica praecepta servantes ad coelestes thesauros terrena patrimonia transtulerunt. Ad hos, fratres dilectissimi, avida cupiditate properemus, ut cum his cito esse, ut cito ad Christum venire contingat optemus [...]*¹⁵⁶.

¹⁵⁶ [...] Allí está el coro celestial de los apóstoles, la multitud exultante de los profetas, la innumerable muchedumbre de los mártires, coronados por el glorioso certamen de su pasión; allí las vírgenes triunfantes, que con el vigor de su continencia dominaron la concupiscencia de su carne y de su cuerpo; allí los que han obtenido el premio de su misericordia, los que practicaron el bien, socorriendo a los necesitados con sus bienes, los que, obedeciendo el consejo del Señor, trasladaron su patrimonio terreno a los tesoros celestiales. Deseemos ávidamente, hermanos muy amados, la compañía de todos ellos [...]. Traducción del autor.

Posteriormente, la llamada letanía lauretana termina con lo que podrían ser estos ocho coros: 1) ángeles; 2) patriarcas; 3) profetas; 4) apóstoles; 5) mártires; 6) confesores; 7) vírgenes y 8) santos.

c) *Ocho angustias*. No hay referencia religiosa precisa a la expresión “ocho angustias”, parece ser una forma corrupta de la tradición piadosa de los “siete dolores de María”. Inspirada en las tradiciones evangélicas de la Pasión, la figura de la Madre Dolorosa sirvió como elemento de piedad y devoción en las celebraciones de la Semana Santa. De ahí, y como correlato de los siete gozos de María, nace la tradición de los siete dolores de María, promovida desde la Edad media por los Servitas y aprobada para la iglesia latina en 1817: 1) La profecía de Simeón (*cfr.* Lc. 2, 34-35); 2) la huída a Egipto (*cfr.* Mt. 2, 13-14); 3) La pérdida del niño Jesús en el Templo (*cfr.* Lc. 2, 48); 4) el *via crucis* de Jesús (*cfr.* Mt. 27, 31ss *et par.*); 5) María al pie de la cruz (*cfr.* Jn. 19, 25); 6) El descendimiento del cuerpo de Jesús de la cruz (*cfr.* Mt. 27, 57ss *et par.*); 7) Jesús es sepultado (*cfr.* Mt. 27, 60 *et par.*) (Staubringer, 1958: 184). En la tradición japonesa del *Bushido* existen ocho angustias: 1) vivir, 2) envejecer, 3) enfermarse, 4) morir, 5) la despedida de las personas que se ama; 6) el encuentro con un contrincante malvado o un jefe regañón; 7) la angustia de no poder apropiarse de lo que se quiere, cosas como el poder, el estatus, una buena nota, un amigo o una amiga que no te corresponda y 8) el hostigamiento por las pasiones ardientes y deseos pecaminosos (Nakamura, 2009: 4-5), pero no parece ser esta la referencia de la “verdad”.

d) *Ocho gozos*. No hay referencia religiosa precisa a la expresión “ocho gozos”, parece ser una forma corrupta de los “siete gozos” de la corona franciscana.

e) *La circuncisión de Jesucristo al octavo día de vida*. Esta verdad hace referencia al texto del evangelio de Lucas (2, 21), donde se narra que,

conforme a la ley judía, todo varón había de ser circuncidado a los ocho días de nacido como signo de pertenencia al pueblo de la Alianza (*cfr.* Gn. 17. Lv. 12, 3).

f) Ocho los días de la circuncisión. Conforme al judaísmo, la alianza que Dios hace con Abraham queda sellada en la carne mediante la circuncisión de él y de todos los varones de su familia y grupo (Gn. 17). Después, la Ley de Moisés mandará que todo varón israelita sea circuncidado a los ocho días de nacido Lv. 12, 3.

5.7.9. Con respecto al número nueve: Nueve meses

a) Nueve meses. Si bien ésta no es una afirmación religiosa como tal, en virtud de que la gestación humana tiene un periodo de nueve meses, desde el contexto religioso cristiano en que se encuentra es una reafirmación de la naturaleza humana de Cristo, verdadero hombre, consubstancial a la humanidad -ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας-, como lo señaló el Concilio de Calcedonia en 451 (Denzinger, 2000: 162-163). En México, la tradición popular de origen colonial conocida como “posadas”, rememora durante nueve días las andanzas de José y María antes del nacimiento de Jesús en un establo en Belén. Estos nueve días, bien pueden ser la simple referencia al novenario de Navidad o a los nueve meses de gestación.

b) Nueve coros. La jerarquía celeste, conforme al Pseudo Dionisio en el texto *Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας*¹⁵⁷ (2007: 102-165), está conformada por tres triadas de coros: 1) serafines, querubines y tronos; 2) virtudes, dominaciones y potestades; 3) ángeles, arcángeles y principados. Estas clasificaciones son propias del judaísmo y de la mitología babilónica. En la Biblia con frecuencia se les menciona a todos ellos (*cfr.* Gn. 3, 24. 28, 12 Is. 6, 2. Col. 1, 16.).

¹⁵⁷ Sobre la jerarquía celeste.

c) *Nueve gozos*. No hay referencia religiosa precisa a la expresión “nueve gozos”, parece ser una forma corrupta de los “siete gozos” de la corona franciscana.

d) *Nueve cielos*. No hay referencia religiosa precisa a la expresión “nueve cielos”, parece ser una forma corrupta de los “siete cielos” del Zohar. La única referencia directa está en Dante, cuando éste habla del Paraíso en la Divina Comedia, como estructurado en las nueve esferas del sistema celestial descrito por Ptolomeo: siete de los planetas, el de las estrellas fijas y el del Primer Motor (Díaz Pazos, 2008).

5.7.10. Con respecto al número diez: Diez mandamientos

a) *Diez mandamientos*. Remite al texto de Éxodo 24, 12. 34, 1-5, donde Moisés labra dos tablas de piedra que contienen la Ley de la Alianza que YHWH entrega en el Sinaí a Israel y que se desglosan en 10 principios a seguir por Israel, como núcleo de la Ley. El cristianismo los hace suyos y los matiza en algunas de sus afirmaciones: 1) Amarás a Dios sobre todas las cosas; 2) No tomarás el nombre de Dios en vano; 3) Santificarás las fiestas; 4) Honrarás a tu padre y a tu madre; 5) No matarás; 6) No fornicarás; 7) No robarás; 8) No levantarás falso testimonio ni mentirás; 9) No consentirás pensamientos ni deseos impuros y 10) No codiciarás los bienes ajenos.

5.7.11. Con respecto al número once: Once mil vírgenes

a) *Once mil vírgenes*. Esta verdad remite a la leyenda medieval de santa Úrsula. Úrsula se convirtió al cristianismo prometiendo guardar su virginidad. Como la pretendía el príncipe bretón Ereo, decidió realizar una peregrinación a Roma y consagrar su virginidad. En Roma, fue recibida por el papa, que la bendijo y consagró sus votos de virginidad perpetua para dedicarse a la predicación del evangelio. Al regresar a su

tierra, fue sorprendida en Colonia por los hunos. Atila se enamoró de ella pero la joven se resistió y, junto a otras vírgenes, fue martirizada. En el lugar se erigió una basílica dedicada a las “once mil vírgenes”, entre ellas Úrsula. En la inscripción de dedicación de este edificio se nombra a las otras doncellas: Aurelia, Brítula, Cordola, Cunegonda, Cunera, Pinnosa, Saturnina, Paladia y Odialia. Poncelet (1999) dice que:

[...] Úrsula y sus once mil acompañantes proviene de los dos nombres Úrsula y Undecimillia, o de Úrsula y Ximillia, o de la abreviatura XI.M.V. (*undecim martyres virgines*), mal interpretada como *undecim millia virginum*. También se ha conjeturado, y esto es menos arbitrario, que es la combinación de las once vírgenes mencionadas en los antiguos libros litúrgicos con la figura de varios miles (*millia*) dada por Wandalberto. Como quiera que sea, este número es desde entonces aceptado, así como el origen Británico de las santas, mientras que Úrsula sustituye a Pinnosa tomando el puesto principal entre las vírgenes de Colonia [...].

Con respecto al mil, este número ha tenido siempre un significado paradisiaco de exuberancia es referencia a la inmortalidad de la felicidad (Gheerbrant, 2007: 712-713).

b) El número de apóstoles después de la traición y muerte de Judas. Esta afirmación hace referencia a los textos bíblicos de Mateo 27, 5, donde Judas se ahorca tras haber traicionado a Jesús y Mateo 28, 16, donde el texto habla de Once discípulos y Hechos 1, 13, que da la lista de los Once apóstoles: Pedro, Juan, Santiago, Andrés, Felipe, Tomás, Bartolomé, Mateo, Santiago de Alfeo, Simón el zelota y Judas Tadeo.

c) Once las estrellas en el sueño de José. Conforme al texto de Gn. 37, 9, José, hijo de Jacob sueña su futuro y el de sus hermanos con este simbolismo y con el de las gavillas (Gn. 37, 7) que, de acuerdo con el mismo texto, se cumple maravillosamente en Egipto, años después (Gn. 42, 8-9).

5.7.12. Con respecto al número doce: Doce apóstoles

a) *Doce apóstoles*. Conforme al testimonio evangélico, Jesús eligió a doce varones para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar, una vez que fueran testigos de sus palabras y acciones. Los nombres de los Doce son: Simón, llamado Pedro, y Andrés, Santiago y Juan hijos de Zebedeo, Felipe y Bartolomé, Tomás y Mateo el publicano, Santiago de Alfeo y Judas de Santiago o Tadeo, Simón el zelota o el cananeo, y Judas Iscariote (*cfr.* Mt. 10, 1-4. Mc. 3, 14-19. Lc. 6, 13-16. Jn. 6, 70.). Tras la resurrección, los Once eligen a Matías para completar el número de Doce apóstoles (*cfr.* He. 1, 13).

b) *Doce pastores*. La figura del pastor es típica en la tradición bíblica para referir a los guías del pueblo, así lo menciona el texto de Ezequiel (34, 1ss) y la promesa de YHWH a Jeremías (*cfr.* Jr. 3, 15). Jesús toma para sí el símil del pastor (*cfr.* Mc. 14, 27), autodenominándose “Buen Pastor” (*cfr.* Jn. 10, 11ss). Los Doce, como testigos de Jesús, habrán de reproducir su imagen y guiar al pueblo de Dios. En este sentido “doce pastores” y “doce apóstoles” son términos intercambiables.

c) *Docemeses*. Es una afirmación del contexto cotidiano sin connotación religiosa.

d) *Doce palabras*. Solamente Calvarrasa menciona como “verdad” doce las Doce Palabras, que son estas mismas *Doce Verdades* que se han venido refiriendo.

e) *Doce son las tribus: Reubén, Simeón (Leví), Judah, Issachar, Zebulún, Benjamín, Dan, Naftalí, Gad, Asher, Efraim, Manasé*. Los doce hijos de Jacob no son los que dan origen a las doce tribus de Israel. Efraín (Efraim) y Manasés (Manasé) son hijos de José y vienen a ocupar el lugar de José y de Leví en el reparto de la tierra de Israel con Josué (Jos. 13-19).

5.7.13. Con respecto al número trece

Aunque en el listado de la posible forma original no se incluye este número, seis versiones mencionan o hacen alusión a una *verdad* trece, que se expone a continuación.

a) Trece rayos de sol conduzcan a las brujas y a las hechiceras a los infiernos. El testimonio de Curanderismo es el único que menciona esta “verdad”. La idea de los rayos de sol remite a emanaciones de un centro, bueno y santo, sobre los seres. Significa una influencia fecundante o esterilizante, dependiendo de la persona que los recibe (Gheerbrant, 2007: 870). Así, el centro bueno o santo, el sol o Dios, esterilizaría la maldad de las brujas que reciben sus rayos.

b) Los trece rayos de sol que le caigan al demonio y le partan el corazón. De Vicente (2005) y Morote 1 (1993) mencionan esta “verdad”. Al igual que en el inciso anterior, aparece el mismo simbolismo de los rayos de sol, pero aquí es el demonio quien los recibe, no las brujas. Esta expresión remite a la idea del acertijo o al juego de habilidad que supone la recitación de las *Doce Verdades* o Palabras, donde el trece serviría de conjuro ante la trampa o el engaño del demonio.

c) Las doce ya las dije, trece no las aprendí, vete al infierno, demonio, que esta alma no es para ti. Esta expresión en Ignacio Valdés (2007) remite, nuevamente, a la idea de un acertijo o un juego de habilidad, donde el trece serviría de trampa o de engaño a quien recita *las Doce Verdades* una por una.

d) Trece son los atributos de Dios según el recuento del libro de Éxodo 34, 6-7. Es el listado de atributos que Dios da de sí mismo cuando Moisés pide que le muestre su rostro en la peña del Horeb. Además, trece es el valor numérico de la palabra hebrea *ejad*, uno. Esto lleva nuevamente a la primera estrofa del poema, la unicidad de Dios.

5.7.2. Los simbolismos del cordón y de los nudos del ritual

Como se mencionó con anterioridad, la recitación de *las Doce Verdades del Mundo* va acompañadas de un ritual que consiste en hacer un nudo en un cordón –o en algo parecido– cada vez que se menciona una *verdad* y luego se va deshaciendo el nudo cuando se recitan las *verdades* al revés.

De este modo se construye el ritual: *verdad*, cordón y nudo. Palabras y acciones íntimamente ligadas entre sí, como en los mitos tradicionales de la creación del mundo en todas las culturas.

El cordón simboliza ascensión, medio y deseo. El cordón con nudos simboliza ligaduras y virtudes secretas o mágicas (Gheerbrant, 2007: 386). El cordón, por extensión, simboliza la vida. La tradición bíblica mira la vida como una cuerda de tejedor que puede cortarse de pronto (*cfr.* Is. 38, 12). Así también, la mitología griega con la figura de las Moiras, *Cloto* y *Láquesis*, que controlan el hilo de la vida de cada ser humano y *Átropos* lo corta al llegar su fin. En su origen son divinidades relacionadas con la vida del hombre. Sus nombres significan “la que hila”, “la que asigna el destino” y “la inflexible”.

Los romanos llamaron a estos seres Parcas. Las tres Parcas eran *Nona*, que hilaba el hilo de la vida desde su rueca hasta su huso; *Décima*, que medía el hilo de la vida con su vara; y *Morta*, que cortaba el hilo de la vida, eligiendo la forma en que la persona moría (Garibay, 2003: 251).

En la mitología nórdica hay una figura semejante, las Nornas. Sus nombres son *Urd*, lo que ha ocurrido o el destino; *Verdandi*, lo que ocurre ahora; y *Skuld* lo que debería suceder o es necesario que ocurra. Todas ellas están asociadas al destino, y el pasado, el presente, y el futuro están entrelazados de tal modo que no pueden ser separados por las tres Nornas principales. Viven bajo las raíces del árbol del mundo en el centro del

cosmos, donde tejen los tapices de los destinos. La vida de cada persona es un hilo en su telar, y la longitud de cada cuerda es la duración de la vida de dicha persona, incluso los dioses tienen sus propios tapices, aunque las Nornas no se los dejan ver (Daly, 2010: 74).

El cordón simboliza la vida y la persona. Es un símbolo del cordón umbilical. El oficio y arte de tejer y de hilar son tan antiguos como el hombre mismo. No por nada el tejer es un símbolo del destino que se construye y se teje, nunca mejor dicho, con las relaciones y las decisiones.

Sin embargo, tejer no sólo simboliza predestinar, en un sentido antropológico, o reunir realidades diferentes en el plano cosmológico, sino también significa crear, sacar de la propia sustancia, como lo hace la araña al tejer su tela (Gheerbrant, 2007: 982).

Un nudo representa fijación en un estado determinado, pero es un símbolo doble, ya que deshacer el nudo significa liberación. Entre los pueblos árabes los nudos están relacionados con la muerte y se usan para conjurar el mal de ojo. Los nudos en una cuerda están atados entre ellos y ligados a su principio. (Gheerbrant, 2007: 756).

Además, los nudos simbolizan el atar la voluntad o atar a la persona. Existen prácticas religiosas mágicas, en las que se anuda a un santo al que sólo se desanudará cuando otorgue los favores solicitados. Por ejemplo, en el sur de la Ciudad de México, cuando alguien pierde algún objeto, para hallarlo anuda una prenda de color rojo y golpea con el nudo tres veces al tiempo que recita el siguiente verso: *San Cucufato, san Cucufato / hasta que no me lo entregues / no te desato*.

De esta forma, quien reza *Las Doce Verdades* al tiempo que “teje” los nudos en el cordón, está definiendo el destino de la bruja o brujo que ha decidido atrapar. Desde este sentido es inevitable que funcione el

conjuro, pues se atan las propiedades mágicas del brujo o bruja con ello. Pero también “desteje” los nudos cuando reza al revés *Las Doce Verdades*. Este derecho y revés del rezo y del anudar-desanudar es un simbolismo del movimiento de vida-muerte, de todo lo que nace, muere y renace.

Es importante reiterar que los informantes señalan que la persona que realiza este ritual puede soltar a la bruja o al brujo que ha “tirado”, siempre y cuando quiera hacerlo y para ello tendrá que deshacer cada uno de los nudos. Por lo tanto se requiere de la voluntad y de la acción simbólica.

5.8. Conclusiones parciales

Resulta significativo reconocer que pervive en la memoria colectiva de los habitantes del sureste de Coahuila la conciencia de un ritual capaz de contrarrestar a la brujería y a sus posibles efectos. El ritual de las *Doce Verdades del Mundo*, pese a todas las variantes que pueda tener, se reconoce como eficaz para protegerse del mal y de las brujas y de los brujos.

La “verdad” contenida en cada una de las versiones de un ritual como *Doce Verdades* está condicionada por el contexto donde se origina. Puede resaltarse el aspecto religioso, el lúdico o el de los conocimientos empíricos, según el caso.

Todas las versiones, salvo la de “Cristo Rey”, conservan el estilo semítico de la acumulación numérica, que remite también a un contexto de transmisión oral vivo.

El papel de conjuro le vendría dado a las *Doce Verdades*, en virtud de su capacidad de introducir en el misterio divino su origen doctrinal, basada a su vez, en la sacralidad de la palabra revelada por el mismo Dios, siempre conforme al judeocristianismo.

El hecho de narrarse al derecho y al revés, junto al rito de los nudos, implica la simbólica de la magia simpática, donde, gracias a la semejanza del objeto mágico, el ritual se apropia de la fuerza de aquello a lo que se asemeja. Y no se puede ignorar el hecho de que la brujería sea considerada, desde la Edad Media, una oposición o remedo de la creación de Dios; una especie de revés deforme. Y ahí estribaría la parte mágica del conjuro. En este aspecto se insistirá en el capítulo 7.

En cuanto a la propuesta de versión de las *Doce Verdades*, parece sumamente plausible que esté en un contexto iniciático y simbólico, dado que el cristianismo es, en su origen, una religión de tipo místico, que supone una iniciación de sus miembros. Además, el origen judío, tanto en estilo como en contenidos, permite señalar que se esté ante su probable formación originaria.

CAPÍTULO VI.

Análisis retórico-pragmático

En este capítulo se lleva a cabo una caracterización del *ornatus* empleado en los discursos del *corpus*. Este análisis responde a una forma de concretización de la materialidad *estético-retórica*, en donde lo estético no se refiere sólo a la producción de la forma bella, sino de cualquier forma, y la retórica se considera una dimensión fundamental del sentido de cualquier producción semiótico-discursiva, integrada especialmente a todas las semiosis verbales y no-verbales de lo cotidiano (Haidar, 2006: 89-90).

Además, a partir de la consideración de la materialidad *lógico-filosófica*, que aborda el análisis de la argumentación en las producciones discursivo-semióticas, integrando la lógica informal, la natural, la cotidiana, la emocional, entre otras (Haidar, 2006: 90), se efectúa una revisión de los procesos de argumentación emocional, visceral y kisceral, empleados en los discursos sobre brujería y se realiza una descripción de las funciones semióticas.

Finalmente, en el nivel discursivo pragmático de la misma materialidad *lógico-filosófica*, se desarrolla un análisis de la función de los recursos de atenuación discursiva empleados por los hablantes, debido a que esta función permite al hablante un distanciamiento, tanto de su referente como del interlocutor; y este hecho co-construye el efecto persuasivo de los discursos.

La dinámica de este capítulo 6 se muestra en el Diagrama 6.1:

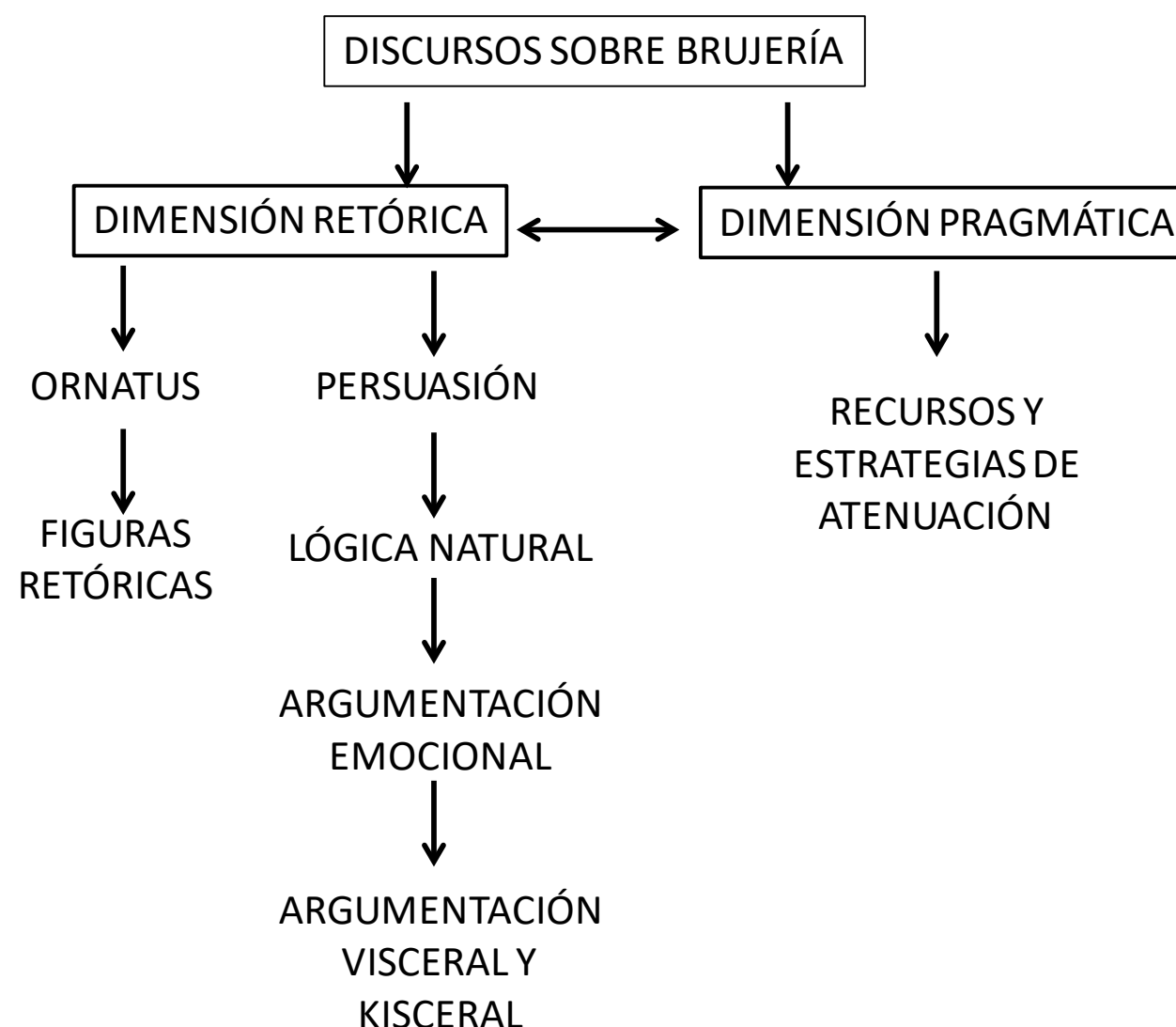


Diagrama 6.1. Capítulo 6. Fuente: Elaboración propia.

El Diagrama 6.1 muestra que los discursos poseen una dimensión retórica y otra pragmática, como toda acción realizada por sujetos discursivos y semióticamente competentes. La dimensión retórica, a su vez, se divide en dos grandes momentos: el del *ornatus*, que emplea lo estéticamente bello para incidir en el ánimo de los sujetos, y el otro momento es el estrictamente persuasivo, el que se revisará siguiendo la lógica natural, fundamentalmente los aspectos vinculados con las emociones en sus diversas manifestaciones. Y de manera particular, se revisarán los modos visceral y kisceral.

Por otra parte, el estudio de la dimensión pragmática se centrará aquí en la exploración de los recursos y estrategias de atenuación discursiva.

6.1. El ámbito retórico-pragmático

De acuerdo con Haidar (2006:252-253), el aspecto retórico-pragmático del discurso queda de manifiesto porque el sujeto maneja los principios

discursivos que deben ser observados para que funcione cualquier interacción verbal: principios conversacionales, las leyes del discurso, los postulados de la conversación, etcétera. Lo retórico es utilizado en el sentido de la interpretación de un enunciado desde su situación de comunicación, y busca persuadir al otro, es decir, hacer que modifique su punto de vista y se acerque al del hablante. Mientras que lo pragmático remite a la propuesta de Grice (1975: 162-206), sobre los principios de cooperación, de pertinencia y de sinceridad en la conversación, es decir, se refiere al hecho concreto que modifica el acto de habla, lo dicho y hecho, que afecta a la intención y al punto de vista.

6.1.1. El *ornatus*

Según Ramírez (2006:149), con la palabra *ornatus*, supino del verbo latino *orno*, adornar, se acostumbra a designar a una de las cuatro cualidades del estilo discursivo (*virtutes elocutionis*). De estas cuatro cualidades, tres son necesarias: *aptum*, que es la adecuación del discurso al destinatario y entre sus partes; *perspicuitas*, referida a la claridad para la comprensión del discurso; y la *puritas*, la corrección idiomática.

De acuerdo con Albaladejo (1991: 129), el *ornatus* es un elemento decisivo para el cumplimiento de la finalidad del discurso retórico, articulada en deleitar, enseñar y mover. En el fenómeno retórico ese deleite hace posible la enseñanza contenida en el texto; es una forma de atracción del destinatario para que éste pueda penetrar en la totalidad del discurso.

Por ello, Aristóteles (1999: 479) afirmaba que es necesario saber cómo se debe decir aquello que se tiene que decir, y contribuir en mucho a que el discurso aparezca de un cierto modo, pues para la demostración tiene importancia hablar del modo adecuado.

En el caso de estos discursos, el *ornatus* no parece ser parte de un aspecto meramente ornamental, sino que, como lo describen Perelman y Olbrechts-Tyteca (1969: 41), las figuras retóricas tienen un papel de persuasión, dado que el uso de ciertas figuras concretas se explica por la necesidad de argumentación. Entonces, se distinguen dos tipos de figuras: las argumentativas, cuando entrañan la adhesión a una nueva situación sugerida, y las ornamentales, cuando el discurso no busca esa adhesión.

En el *corpus*, algunas de las figuras son consecuencia de su origen oral y coloquial, más que figuras retóricas, en estricto sentido. Señalado lo anterior, el *ornatus* discursivo se puede caracterizar con las figuras retóricas más significativas de los discursos. Las descripciones están tomadas del manual de retórica y recursos estilísticos, de Ángel Romera (2005)¹⁵⁸.

1) *ABUSIÓN/CATACRESIS*: radica en usar metafóricamente el nombre de una parte o miembro de una persona o animal para designar una parte de un ser que carece de un nombre específico. Por semejanza, se dan nombres familiares a esas cosas que no tienen un nombre específico; como desplazamiento de la relación referencial del sentido. En **E6**¹⁵⁹ aparecen varios ejemplos: *filito de la loma*, *copos del nopal* y *pie de las sierras*. En **E21** aparece la expresión *cerrito de sal*.

2) *ADÍNATON*: consiste en la enumeración de hechos imposibles, en crear una atmósfera mágica donde el mundo “está al revés”, y suele encerrar dentro de su significado una paradoja. Resulta obvio que todo el *corpus* implica la descripción de hechos imposibles, por tener a la brujería como objeto discursivo central. Como se señaló en el capítulo 3,

¹⁵⁸ El manual en línea puede verse aquí: <https://www.retoricas.com/2009/06/principales-figuras-retoricas.html>

¹⁵⁹ Posteriormente se usarán negritas para destacar la parte del ejemplo donde se encuentra el foco de interés.

la característica clave de la brujería en estos discursos es el *hecho anómalo que se narra*¹⁶⁰. Sin embargo, en los discursos sobre brujería la idea de lo imposible y mágico va más allá de una figura literaria, pues se asume como descripción de lo real y cotidiano, lo que apunta a uno de los elementos del proceso de producción simbólica que constituye, a su vez, uno de los objetivos centrales de esta investigación.

3) *AFÉRESIS*: consiste en la eliminación de alguno de sus sonidos en el inicio de una palabra. En el caso de estos discursos, la condición de producción oral de los mismos genera ejemplos de esta figura, pero más por la dinámica oral y de vicios del lenguaje, que por una intencionada utilización de esta figura; puesto que muchos de los ejemplos, incluso son más cercanos a la *sinalefa*, que a la *aféresis*. Por ejemplo: stábamos (E1), onde (E2, E6, E7 y E12), nojado (E4), staba (E5), taban (E6 y E18), tonces (E6 y E16), apá (E6), 'sea (E8), orcar (E14) e *ice*¹⁶¹ (E18).

4) *ALUSIÓN*: consiste en hacer referencia a un hecho o realidad sin nombrarlo. En las entrevistas suele omitirse la palabra o el hecho de brujería y se hace referencia a ello con otras expresiones. Esta figura aparece bajo la forma de *tabú* –como se presentó en la introducción–, y como atenuación discursiva –como se mostrará más adelante–.

5) *ANACOLUTO/SOLECISMO*: consiste en dejar una palabra o grupo de palabras sin concordancia con el resto de la frase. En E4 aparece *le estaba arremedando mis cuñados al tecolote*; en E6: *ha de creer que nosotros en la noche se acostaba en el mismo cuarto*; en E16: *una historia que nos la contaban desde que estábamos chiquitos mi abuela*.

6) *ANFIBOLOGÍA*: cuando se da más de una interpretación a lo dicho. Conlleva ambigüedad en la expresión. En los discursos sobre

¹⁶⁰ La idea de un mundo al revés se detallará en el capítulo siguiente.

¹⁶¹ dice

brujería ocurre con los términos *zopilote* (E3 y E7), *tecolote* (E4) pájaro (E4, E5, E16 y E17), *lechuza* (E3 y E5), *pajarito* (E6), *cócono* (E6 y E15) y *el animal* (E6 y E12). Estas expresiones refieren siempre a la bruja o al brujo transformado y no sólo al animal en cuestión.

7) *ANIMALIZACIÓN/ZOOMORFISMO*: consiste en dotar de cualidades propias de los animales a los seres humanos, siendo la persona el objeto real, y el animal el objeto imaginario. En el caso de los discursos—como se señaló en el inciso anterior—, hay una identificación de los animales con la persona de los brujos o brujas. Este aspecto ya se explicó en los capítulos 3 y 4. Como figura literaria de animalización, se puede considerar lo detallado en los siguientes ejemplos:

(120) E1: [...] y una señora de abajo le había platicado a mi mamá que un día **estaba... asomándose por la ventana** (el pájaro grande) [...]

(121) E3: [...] pasaban haz de cuenta que / como **zopilotes** e... / nomás empezaba a pardiarse a oscurecer y pasaban pero muchísimo al molino / muchos muchos y chiflando y les gritaban hey que... / **y te contestaban hasta con groserías** los / eran... eran **pájaros** como... los **zopilotes** / así decían que eran **lechuzas** [...] que **hacían al viejo que se pegara como lagartijo en el techo** oye... / sí.. / así así como lagartijo en el techo [...]

(122) E4: [...] mi vecina estaba viendo de su casa **que el pájaro estaba en la ventana viendo 'pa dentro** / [...] estaba arremedando mis... cuñados al... al **tecolote** pero era al tecolote y... y... y luego mi suegro salió con la tina del agua a bañarse acá tras al otro cuarto y ya cuando iba el de aquí pa'llá con la tina **se le'chó encima lo... lo patalió lo... lo... lo aventó** y él se lo quitó con la... con la tina / y ya cuando... se metió él pa'tras pa'tras ya 'nojado y les dijo **por andarle / arremedando al tecolote** / por andarle / cocoriando [...]

(123) E5: [...] y decía güelita que **todas las noches iba ese pájaro a chiflar ahí, a caj, a carcajearse**, este, de, de, pues sí, yo creo, a reírse de que ahí lo tenía enfermo [...]

(124) E6: [...] vimos **un pajarito blanco** blanco y se paró en medio de los cocos del nopal y **hasta le hacía y le hacía y movía su cabeza** pa' todos lados [...] sí creíamos que **era un chivo** y no lo era porque nosotros lo oyímos de allá balar y todo camino y todo el camino y al llegar allá le digo nomás vimos como una cosa blanca que se paró en el filito de la loma y ya de ratito ahí ya le digo después está chiflando y **después tira unas carcajeadotas** [...] que cree que el ensillando los burros y que cree que **los animales brincaban allí** como / haga de cuenta que eran unos cóconos / y ya cuando s'iba él que montaba su burro y arriaba los otros por delante y que cree que **ellos s'iban atrás de él pero con unas carcajeadotas y unos chiflidotes** / y le el otro día le decíamos apá y hasta dónde **te fueron a encaminar** dice no ya nomás subo la cuesta y como él subía de ahí del rancho onde nosotros vivíamos y subía una cuesta como el cerro este dice no nomás subo empiezo a subir la cuesta y de ahí se regresan ya no oigo nada / y le hablaban por su nombre fíjese que ese si de eso **si me acuerdo yo que le decían Valeriano Valeriano** [...]

(125) E15: [...] donde andaba regando trabajando **se le aparecía un coconote** / sí / un coconote y que... pos este cojeando y... y desesperao' con el azadón y ahí anda detrás del cócono pa' matarlo pa' venir a... a **comérselo y que no podía alcanzar / no podía alcanzar** [...]

(126) E16: [...] **los pájaros grandes que eran dos** / siempre dos y caminaban y se encontraban y lo extraño es que cuando se encontraban e... **unos lo preguntaba al otro ¿Cómo te llamas?/y el otro le contestaba Filomeno / decía yo también me llamo Filomeno** [...]

8) *ANTICIPACIÓN/OCUPACIÓN*: refutación de objeciones o argumentos que argumentos cuya producción se prevé en el discurso del otro. Esta figura aparece únicamente en E10, donde el entrevistado, antes de narrar el hecho anómalo –una mujer que no tiene piernas–, anticipa cualquier objeción con expresiones como *lo que a mí me consta y a mí me consta que no tenía piernas*. Y cierra con la frase: *me consta que no tenía piernas, que me consta, de lo demás pero ahí te pueden preguntar los vecinos*.

9) *ANTÍTESIS*: oponer dos ideas empleando palabras antónimas o frases de significado contrario, cercanas en proximidad y de estructura gramatical similar. Esta figura sólo aparece en E5, con la oposición buena-bruja: *si me llega a pasar algo, tú me, me lo mandastes hacer o me lo hicistes, porque eres de las buenas, vieja bruja hija de quién sabe cuántas madres.*

10) *APÓCOPE*: eliminación de algún sonido al final de una palabra. Al igual que con la *aféresis*, la condición de producción oral del *corpus* genera ejemplos de esta figura, pero más por la dinámica oral y de vicios del lenguaje, que por una intencionada utilización de esta figura. Por ejemplo: *enton's* (E1 y E14), *vedá* (E1 y E18), *ento'es* (E2), *quemao* (E5), *usté* (E6), *enfermedá* y *aque'o* (E6), *enterrao* (E7), *verdá* (E13), *desesperao* (E15) y *chingá* (E18).

11) *COMPARACIÓN/SÍMIL*: comparar un término real con otro imaginario que se le asemeje en alguna cualidad. En los relatos hay varias expresiones comparativas marcadas, con el uso de la conjunción “como”:

(127) E3: [...] eran... eran pájaros **como...** los zopilotes / [...] y que hacían al viejo que se pegara **como lagartijo en el techo** oye... / sí.. / así así como lagartijo en el techo [...]

(128) E5: [...] ya cuando van cayendo, que ya viene cayendo la bruja, se viene transformando en gato, y hace, maúlla como un gato, ladra como... ladra como un perro [...]

(129) E6: [...] nomás vimos **como** una cosa blanca / que se paró en el mero filito de la loma [...] **como** que pajueleó el chiflido [...] ollía otro ruido usté [...] **como** que movían las... / cuero duro y las tijeras [...] la vían que sonaban ahí en la cama donde se acostaba y de rato ya ollían **como** que sonaba [...]

12) *CONGLOBACIÓN*: consiste en reunir muchos argumentos y pruebas; es decir, la unión armónica de ideas, afectos o palabras. Esta

figura está presente a lo largo de todas las entrevistas. Como se expondrá en el apartado siguiente, los argumentos y las pruebas van de la mano con los aspectos emocionales, viscerales y de creencias (kisceralidad).

13) *CONJUNCIÓN/POLISÍNDETON/SÍNDESIS*: consiste en la utilización de nexos innecesarios dentro de la oración. Dado que este es un *corpus* de entrevistas orales, existen muchas expresiones coloquiales –muletillas, por ejemplo–, que parecen funcionar como figuras retóricas. Así, en E6 se emplean mucho las expresiones *ha' de cuenta* y *le digo*, como nexos entre oraciones o entre sus partes:

(130) E6: [...] todos nos metimos haga de cuenta que era una habían dicho una misa no se oía ruido [...] y se oyía que que chiflaban que se riian que gritaban como un gato **le digo** en aquel tiempo **le digo** y ora viera que ya tenemos tiempo unos cinco años que viera que no oye uno ruido de nada y **le digo** [...]

14) *CONMORACIÓN/EXPOLICIÓN*: se produce cuando se insiste en el mismo asunto pero dando la impresión de que estamos diciendo algo diferente. En los discursos, en E6 y E12 se muestran situaciones así. La informante vuelve una y otra vez a la narración de las mismas historias, como una forma de respaldar lo dicho. Por ejemplo, en E6 se narra el episodio A, luego se narra el episodio B, pero al final se vuelve a narrar A para cerrar el episodio B y enlazar con C. Al final del episodio C se vuelve a narrar parte de A y B, pero sin agregar elementos nuevos, sólo como confirmación de lo narrado en A, B y C.

15) *CRONOGRAFÍA*: consiste en la descripción del tiempo en el que se suceden los hechos que se narran. Así, en E3 se menciona *nomás empezaba a pardiarse*, como referencia a la tarde, y también menciona *se iba para'llá a las meras doce*. En E5, E6, E9, E11, E12 y E20 también se menciona explícitamente a la *noche*. En E16 y E17 no se menciona expresamente la

noche, sino que se describe el tiempo a partir de expresiones como *al día siguiente, no podía dormir* (E16), que remiten a la noche, o la expresión *solía tener un sueño*, de E17, que implica la noche, aunque no la mencione. En E13, el hecho descrito ocurre en la mañana, y en E15, se habla de un *regador* que está en la *labor*. De acuerdo con las costumbres agrícolas, el tiempo de regar las parcelas es en la madrugada, entre las 4 y las 7 de la mañana, antes de que el sol levante. En las demás entrevistas no hay alusiones directas al tiempo.

16) *DEFINICIÓN*: consiste en la exposición de los rasgos definitorios de una cosa o persona, de acuerdo con la impresión producida en el que escribe. En la mayoría de los discursos no se hace la exposición de rasgos definitorios, más bien hay descripciones simples y generalizadas de las cosas y de los objetos. Únicamente se presenta esta figura retórica en E6, al referir a los *monos de trapo*:

(131) [...] tenía muchos le digo a estas niñas muchos monos de trapo de los que ella hacía / aquí esto de aquí lo tenía con un pedacito negro que era pelo fíjese [...] como los cosía y luego a veces los tenía así al matrimonio pegados así con alfileres y veces los tenía aquí y veces acá y veces así o a veces aquí las hundíase las colturas los tenía clavados / a las personas digo a los monos verdá [...] pero nosotros decíamos y que será algún mal verdá que les hacía a los demás matrimonios y siempre frascos ya sea como con un agua o unos aceites metidos los monos de cabeza / [...]tenía / monos / lagartijas así de garrita [...] dice los lagartijos los tenía con sus cuatro patitas su cola su cabeza / los ojitos que le formaba con / mismas hilazas [...]

17) *DEMONSTRATIO*: técnica descriptiva que consigue representar una realidad de una forma especialmente viva y detallada. En el *corpus* hay tres ejemplos de esta figura. En E5, la historia de Doña Paz, en E6, la narración del animal que quiere llevarse al niño, y en E18, la viejita y la muñeca.

(132) E5: [...] mira pa que sepas de veras que tu mujer sabe hacer brujería / ponle / las tijeras donde se sienta [...] en forma de cruz / y luego aí que se siente / y si él de veras sabe hacer brujería / no se va a poder parar / y dijo ah bueno [...] él jué y le metió las tijeras ahí abajo del cojín [...] oye... tráeme un jarro di'agua / si / si Juan orita te lo traigo / oye tráeme un jarro di'agua / me estoy muriendo de se' y tú no me traes l'agua / ah pues si... / por eso por / a qué hora me vas a dar l'agua / ay si / y se quería parar y no se podía parar / por eso que a qué hora me traisl'agua vieja / pues por qué no me traisl'agua / con una quién sabe.../ ah pues es que no me puedo parar Juan / cómo que no te puedes parar vieja chueca pos qué tienes en las patas / no dijo no es que no puedo parar / por qué no te puedes parar / no dijo / con no sé por qué no me puedo parar mire / 'ice abajo 'taba el acostado y que se para / y que le agarra la mano cómo que no te puedes parar y que se para con todo y la silla pegada y la (inaudible) vieja tal por cual por eso no te puedes parar [...]

(133) E6: [...] una vez le digo yo que tenía mi niño chiquito y que cree que andaba un animal alrededor de la casa y mi niño pero a grito abierto llore y llore [...] y haga de cuenta que ella hasta aleaba así onde onde se oía que quería meterse a quitarme el niño y yo con él aquí mire abrazado y el pero que no se quería contentar llore y llore y llore [...] y ya no lo solté yo lo tenía aquí abrazado y así la hice sentada en la cama abrazado y el llore y llore hasta después de las doce ya como quien dice cuando iba a ser la una [...]mi hijo se quedó dormido y ya no se oyó el animal / [...]

(134) E18: [...] nos encontramos a una viejita en la carretera / del lado / donde maneja el el esposo [...] de este lado / taba una viejita parada dice mira una viejita / a chingao / dice pero al momento que ibanos llegando con la viejita así nos aventó una muñeca (risas) chingas / a cabrón y la muñeca quedó en el limpiabrisas / qué pasó no nada / ice y le seguimos ice y yo volteo / y le digo a mi esposo ya viste la señora la viejita dice la vengo viendo por el espejo / que la viejita venía volando así (risas) [...] por la carretera [...]

18) *DEMOSTRACIÓN/EVIDENTIA*: consiste en la exposición de un hecho o la relación de un acontecimiento, con fines argumentativos y no

sólo de mera exposición. En todos los discursos existe esta figura, excepto en E17, como se señaló en el capítulo 3. El desarrollo de esta figura, y los demás elementos persuasivos y de argumentación, se exponen en el apartado siguiente.

19) *DISFEMISMO*: consiste en utilizar expresiones negativas para describir a las personas, cosas, ideas, etcétera. Esta figura aparece en E6 y E14. En el caso de E6, se describe a Doña Dominga como *mañosita, mañosita*. Esta expresión también se revisará más adelante, en el apartado de atenuación. En E4 aparece:

(135) E4: [...] que'stá grandote como un becerro que está **muy...muy feo** [...]

Y en E14 aparece la siguiente descripción:

(136) E14: [...] y donde voy viendo una **cara espantosa** de una **bruja horrible / horrible** y así así **bien fea** pegada también a la ventana así bien fea / y no 'pos gri...- grité bien feo y fui y me encerré con mi sobrina ahí en el ropero también hasta que llegaran mis papás / pero era una **bruja horrible** [...]

En E20 aparecen varias descripciones en la misma tónica:

(137) E20: [...] me acercaban los Cristos al cuerpo y todo y / y **bien feo / horrible horrible** / [...] preparaba sopa o lo que fuera / igual con espuma **muy feo** / [...] yo sentía mucho peso / mucho haz de cuenta así **bien / bien feo / bien mal** [...]

También aparece en E18 como groserías:

(138) E18: [...] empezó el limpiabrisas a moverlo [...] Dijo y no que no se soltaba **la chingada muñeca** porque taba agarradilla [...]

20) *ECFONESIS/EXCLAMACIÓN*: busca transmitir una emoción intensa. A menudo es acompañada por signos exclamativos. Así, en E4:

le digo ¡ay! si yo lo hubiera...; en E6: ¡ay no! me da mucho miedo y ¡hasta se me enchina el cuero!; en E9 aparece ¡métete! ¡rápido! y en E14: ¡lepa¹⁶²!.

21) *EFICCIÓN/PROSOPOGRAFÍA*: consiste en la descripción de los rasgos físicos o externos de las personas. En los relatos aparecen pocas descripciones de este tipo, ya que la mayoría de las referencias a rasgos físicos son muy generales. Así, en E6 se dice: *que tenía su cara la piel ha de cuenta las víboras, ya ve las víboras en qué condiciones están que tienen como escamas, así estaba ella, la señora, desde su cara hasta los pies tenía como escamas y haga de cuenta que se le hacía como el cuero de la víbora*. En E8 se habla de *un campesino muy guapo*; en E10 se menciona: *yo nomas vi el puro tronco no vi que tuviera piernas y dicen que se deformó el cuerpo que sobre todo la cabeza se le hizo chiquita y le creció la nariz*; y en E19 se describe al oficial Monjarás como *robusto o sea, no es gordo pero tampoco es una persona esbelta, y es una persona fuerte*.

22) *ELIPSIS*: consiste en omitir voluntariamente elementos de la oración que se sobreentienden por el contexto. Esta figura aparece en E4, donde se omite la palabra *tecolote* al narrar las peripecias del suegro:

(139) E4: [...] le estaba arremedando mis... cuñados al... al tecolote pero era al tecolote y... y... y luego **mi suegro salió con la tina del agua a bañarse aca'tras al otro cuarto y ya cuando iba el de aquí pa'llá con la tina se le'chó encima lo... lo patalió lo... lo... lo aventó y él se lo quitó con la... con la tina/ y ya cuando... se metió él pa'trás pa'trás ya 'nojado y les dijo por andarle / arremedando al tecolote / por andarle / cocoriando [...]**

23) *EPIFONEMA*: consiste en una exclamación al final de la exposición que sirve para resumir una idea anterior. Frecuentemente suele ser una exclamación de lamento. En el *corpus* solamente aparecen tres expresiones de lamento, una en E5:

¹⁶² En el sureste de Coahuila suele llamarse *lepe* o *lepa* a los niños.

(140) E5: [...] él decía oi oi / y pues como era muy maldi... - / era muy maldiciente sí es esa quién sabe qué / que agarré / allá en la mina / esa es / **qué cruz mejor la hubiera quemao con leña verde** / [...]

Otra expresión de lamento aparece en E20:

(141) E20: [...] estábamos el gordo y yo en la puerta recibiendo a la gente que llegaba / y llegó una tía / y haz de cuenta que me abre / **me abraza y me dice / perdóname yo no sabía lo que hacía** / (maullidos) y así fíjate [...]

Y la última en E21:

(142) E21: [...] la señora María la que trabajaba con ella / comentaba / porque estaba muy... / triste porque se había muerto la señora / que decía que el día que ella se muriera la enterraran ahí con ella / y decía / **es que no sé qué me hizo / o sea no sé qué me hizo / qué me dio / pero no la- no la- no no no la puedo dejar** / y yo la siento mucho [...]

24) *EROTEMA*: consiste en realizar una pregunta sin esperar una respuesta por estar ya contenida o por imposibilidad de encontrarla. Se utiliza para afirmar con mayor énfasis una idea o sentimiento. Así aparece en E5, E7 y en E21.

(143) E5: [...] ¿a qué hora me vas a dar l'agua? / ay si / y se quería parar y no se podía parar / por eso ¿que a qué hora me traisl'agua **vieja?** / pues ¿por qué no me traisl'agua? / con una quién sabe.../ ah pues es que no me puedo parar Juan / **¿cómo que no te puedes parar vieja chueca? ¿pos qué tienes en las patas?** / no dijo no es que no puedo parar / ¿por qué no te puedes parar? / [...]

(144) E7: [...] y era la comunicación que tenían, y las gentes sin estudio eh, y eran telegrafistas, ¿cómo dominaban eso? [...]

(145) E21: [...] cuando... la señora Susana la amiga de esta señora / se enteró / de eso / ella comentó / dice ¿qué le habrá hecho? porque... este... / el día que yo la ví / ella dijo que ya... Raúl no tardaba en caer / y no tiene no ocho días que... que se habían visto [...]

25) *ETOPEYA*: consiste en la descripción de los rasgos internos de una persona. Como ya se ha señalado, en las entrevistas no hay descripciones abundantes, sólo señalamientos muy generales. Sobre este tipo de descripción *interior*, solamente hay ejemplos en **E6**: *teníamos mucho miedo y la mujer le gustaban los hombres por andar con el que le hacia el favor*; **E8**: *era un señor muy bien portado y respetable pero muy vividor y amante de las mujeres*; **E21**: *la señora María la estaba muy triste*.

26) *EUFEMISMO*: consiste en sustituir una palabra o expresión desagradable por otra de connotaciones menos negativas. En **E5** aparecen los siguientes:

(146) **E5**: [...] ¿por qué no me traisl'agua? / **con una quién sabe.../ [...]**
vieja tal por cual por eso no te puedes parar [...] porque eres de las buenas vieja / bruja / **hija de quién sabe cuántas madres [...]**

Y aquí tres ejemplos de **E6**:

(147) **E6**: [...] era señora pos como era viejita de las de más antes y creíamos nosotros que era **mañosita mañosita** [...] la mujer **le gustaban los hombres por andar con el que le hacia el favor** [...] dice q'el nunca se dejaba que le ganara **el mono prieto** [...]

En el caso de **E5**, los tres eufemismos funcionan para evitar palabras altisonantes o groserías. Y en **E6**, la expresión *mañosita mañosita* se emplea en lugar de *mala o bruja*. La *perífrasis* “*le gustaban los hombres...*” se emplea en lugar de un término más agresivo como *puta o piruja*. Y *mono prieto* se usa en lugar de *diablo o demonio*.

27) *HIPÉRBOLE*: consiste en exagerar la realidad. En el caso de los discursos sobre brujería es difícil señalar dónde se exagera la realidad y dónde se narra el hecho anómalo. Sin embargo, omitiendo las descripciones de esos hechos, los dos ejemplos de esta figura están en **E5**: *me estoy muriendo de sed* y en **E6**: *eran bien pelioneros... y todos los*

demás nos salimos de allá porque pos ese rancho era muy pelioneros le digo las gentes eran muy pelioneras.

28) *IMPOSIBLE*: consiste en asegurar que antes de que acontezca algo, se realizará algo que supera lo natural. El contexto y las condiciones de producción de todos estos discursos tienen como clave este aspecto de *imposible*, pero esas mismas circunstancias son las que hacen que se vaya más allá de la sola figura retórica. Y como se señaló en el capítulo 4, este aspecto constituye la característica fundamental de la brujería.

29) *LÍTOTE*: consiste en afirmar algo negando lo contrario. Conforme a Beristáin (1997: 302), la lítote consiste en no expresar todo lo que se quiere dar a entender sin que por ello deje de comprenderse la intención del hablante; especialmente negando lo que en realidad se quiere afirmar. Solamente hay un ejemplo en **E3**, que se explicita en el apartado de atenuación.

30) *METÁFORA LEXICALIZADA*: Es aquella de la que el hablante no es consciente, porque ha llegado a perder su referente imaginario con el uso.

Hay dos ejemplos de esta metáfora en **E6**:

(148) **E6**: [...] entonces si había [...] personas digo yo creo que había personas que sabían hacer [...] hacer eso y andar pos nomás en la maldad le digo por fin **ese rancho yo creo quedó salado** [...] agarraron un lagartijo rasposo de'sos que **tienen las corbatas veces unos negros y otros verdes** [...]

31) *METALEPSIS*: consiste en expresar una acción mediante otra relacionada metonímicamente con ella. En **E3** se dice:

(149) **E3**: [...] mi agüelito dice que vio allá en un rancho habían agarrado uno también / en un rancho no no un rancho **en un camino** porque él era caminante / **el surtía mercancía para los ranchos** [...]

32) *METONIMIA*: consiste en designar una cosa o idea con el nombre de otra con la cual existe una relación de dependencia o causalidad. En estas historias aparece esta figura en los siguientes ejemplos:

(150) E3: [...] vivía en **las casas del molino viejo** [...]

(151) E5: [...] tráeme un **jarro di'agua** [...]

(152) E6: [...] nosotros decíamos y que será algún **mal** verdá que les hacía a los demás [...]

(152) E20: [...] te sentías que te desmayabas / y no no lo dejen entrar y / supuestamente **el mal** se te subía a ti [...]

En E3 se refiere a las casas construidas alrededor del molino para que vivieran ahí las familias de quienes trabajaban en el citado molino. En E6 y E20, *mal* se refiere a la brujería misma, que siempre es en perjuicio de alguien.

33) *NEUMA*: consiste en declarar lo que se siente o quiere mediante el uso de señas o movimientos. El único ejemplo está en E18:

(153) E18: [...] no me dio miedo la viejita ni nada de eso [...] **sí sentimos así**, vedá [...]

En este ejemplo, cuando el informante dice *sí sentimos así*, acompaña su dicho con el ademán de abrir y cerrar juntos los cinco dedos de la mano dos o tres veces, como se indicó en la introducción.

34) *ONOMATOPEYA*: consiste en utilizar palabras cuya pronunciación imita o sugiere sonidos naturales. En las entrevistas hay dos ejemplos:

(153) E4: [...] le hizo **kshu** y se fue el pájaro [...]

(154) E18: [...] y **empezó el limpiabrisas a moverlo** [...] **za za za za zaz** [...]

El caso de **E4**, supone el ruido para asustar, algo como viento fuerte o un resoplido. En el caso de **E18**, la *onomatopeya* va acompañada del movimiento del dedo índice de izquierda a derecha, como los limpiadores del automóvil.

35) *PERSONIFICACIÓN/PROSOPOPEYA*: consiste en atribuir cualidades o acciones propias de seres humanos a animales, objetos o ideas abstractas. Como ya se ha señalado, en los discursos sobre brujería se describen a los animales realizando acciones propias de seres humanos, sin embargo, en el contexto de la brujería, esto no es una figura retórica, sino algo real, aunque anómalo. Esto se explicó ya con respecto a la *anfibología*.

36) *RETICENCIA*: consiste en dejar una frase incompleta o una información sin terminar de aclararla, señalándola con puntos suspensivos. En el caso del *corpus*, su origen oral da la impresión de dejar muchas oraciones en suspenso que en ocasiones aparecen como recursos de atenuación, como se explicará más adelante. Como figura retórica sólo aparece en **E5**:

(155) **E5**: [...] ¿por qué no me traisl'agua? / **con una quién sabe.../** [...]

En este caso, además del *eufemismo*, como se señaló en su momento, también aparece la *reticencia*, y funciona como un claro sobreentendido en la cultura popular.

37) *SILEPSIS*: consiste en usar a la vez una misma palabra en sentido recto y figurado. Esta figura, al igual que la *anfibología*, ocurre con las palabras *zopilote* (**E3** y **E7**), *tecolote* (**E4**) pájaro (**E4**, **E5**, **E16** y **E17**), *lechuza* (**E3** y **E5**), *pajarito* (**E6**), *cócono* (**E6** y **E15**) y *el animal* (**E6** y **E12**). Estos términos refieren al animal, y también a la bruja o al brujo transformado, es decir, que desde el contexto de la brujería, no hay sentido figurado en esta referencia.

38) *SÍMBOLO*: consiste en utilizar un objeto real para referirse a algo espiritual o imaginario o simplemente para evocar otra realidad. En general, el concepto de brujería se mueve en este ámbito, como ya se señaló con anterioridad¹⁶³.

39) *SINALEFA*: consiste en enlazar sílabas para formar una sola. En virtud del origen oral del *corpus*, hay una abundante presencia de esta figura, la única que está prácticamente en todo el él. Por referir algunos ejemplos, se muestran los siguientes: *pa'rriba* y *traí'una* (E1); *que's* y *habia'tropellado* (E2); *para'tras*, *ni'uno*, *pa'l* (E3); *dic'él* y *acá'trás* (E4); *di'agua* y *pasa'lgo* (E5); *¿qués'hizo?* y *l'intentó* (E6); *pa'las* y *d'este* (E7); *hast'ahí* (E9 y E13), *qu'estaba* y *l'atendí* (E10); *d'ella* y *qu'el* (E12); *qu'eran* (E14); *d'esas* (E15); *l'otro* y *m'hijo* (E20); *dond'el* y *ya'ntiguamente* (E21).

40) *SÍNCOPA*: consiste en suprimir fonemas en el interior de una palabra. Ocurre generalmente en el lenguaje coloquial. Se encontraron los siguientes ejemplos: *pos* –pues– (E1), *'to'ces* –entonces– (E3), *l'o* –luego– (E6 y E12), *caón* –cabrón– (E18) y *p's* –pues– (E19 y E21).

41) *SINÉCDOQUE*: consiste en designar la parte por el todo o viceversa. El único ejemplo está en E6:

(156) E6: [...] y ahí andamos buscándolo con unas **baterías** por entre el **nopal** [...]

La palabra *baterías* remite a las lámparas de mano o lámparas sordas, y que en el noreste de México es muy común llamarles así, como es obvio, por las baterías en su interior que las hacen funcionar. Y la palabra *nopal* se refiere a todo el conjunto –nopalera– y no solamente a un nopal.

En conclusión, el *ornatus* empleado en esta investigación, si bien está condicionado por el origen oral, muestra una serie de recursos retóricos

¹⁶³ El aspecto de otra realidad se desarrollará con mayor amplitud en el capítulo siguiente.

que no son específicos del discurso oral, lo que permite caracterizar a dichos discursos desde el nivel retórico. En la Tabla 6.1 se presentan las figuras con mayor frecuencia en el *corpus*.

FIGURA	FRECUENCIA
Conjunción/Polisíndeton/Síndesis	21
Demostración/Evidentia	21
Imposible	21
Símbolo	21
Sinalefa	21
Aféresis	11
Cronografía	11
Apócope	9
Silepsis	9
Anfibología	7
Animalización/Zoomorfismo	7
Síncopa	7
Anacoluto/Solecismo	5

Tabla 6.1. Frecuencias de las figuras retóricas. Fuente: Elaboración propia.

La Taba 6.1 muestra cinco figuras retóricas presentes en las 21 entrevistas. La presencia en todas las entrevistas de la *conjunción* y la *sinalefa* se explican por el origen oral de las mismas. Pero para explicar por qué las otras tres figuras –*demostración*, *imposible* y *símbolo*– también están presentes en todo el *corpus*, es necesario señalar que dichas figuras se entrelazan pertinentemente gracias al objeto discursivo **brujería**. La brujería es un hecho *imposible*, y tanto el sujeto productor como el receptor comparten este dato. Sin embargo, el sujeto productor echa mano de la

demostración para argumentar *lo imposible*. En ese proceso se recurre a la narración de *símbolos*, pues la brujería se instala en el ámbito de lo imaginario-espiritual.

Las figuras siguientes con mayor frecuencia -11 frecuencias- son la *aféresis* y la *cronografía*. La primera de éstas se explica por el origen oral de los relatos. Pero la segunda no solamente refiere al tiempo en que sucede la narración, sino que esta figura aparece para insistir que es un tiempo “no ordinario” de actividades humanas: la noche, la madrugada o las doce de la noche. Resultan significativas las referencias a estos momentos concretos de tiempo porque son elementos simbólicos de la brujería¹⁶⁴.

La figura del *apócope* y de la *silepsis*, con 9 frecuencias, están en la misma condición que las anteriores, pues el *apócope* se explica por el origen oral de los discursos.

Sin embargo, la *silepsis* remite a la peculiaridad de la brujería, en donde no hay sentido figurado, la realidad se muestra “aparentemente” figurada, como se explicitará en el capítulo siguiente. Esta misma situación ocurre con las figuras de la *anfibiología* y la *animalización/zoomorfismo* que presentaron 7 frecuencias. Estas tres figuras están implicadas intrínsecamente entre sí y se exigen mutuamente. Además están apoyadas por el *imposible* y los *símbolos*, que también las enmarcan.

Por último, en cuanto a la *síncopa* (7 frecuencias) y el *anacoluto/solecismo* (5 frecuencias) se explica su presencia desde la oralidad.

Así entonces, desde la perspectiva del *ornatus*, en esta investigación resultamásignificativoatenderalasfiguras,noporsuorigenestrictamente oral-lingüístico, sino desde lo discursivo. Por ello, estos discursos se

¹⁶⁴ Ya se indicaron en los capítulos 2 y 3.

caracterizan como discursos imposibles y simbólicos, puesto que los sujetos que los producen, los argumentan y desarrollan exponiendo hechos y situaciones que aparentan ser, en un sentido figurado, pero que desde la consideración de la brujería no son. Este rasgo del discurso resulta de suma relevancia, y se volverá a ello en el capítulo siguiente.

Para cerrar este apartado, también se considera significativo que las figuras retóricas son, simultáneamente, recursos argumentales y/o de atenuación discursiva, teniendo así evidencias del *continuum* recursivo que es el discurso. Los usos de estos recursos pragmáticos se estudiarán a continuación.

6.1.2. La persuasión: argumentación emocional, visceral y kisceral

Este apartado tiene como principal objetivo mostrar cómo la lógica natural (Grize, 1982; Vignaux, 1976) y la argumentación kisceral (Gilbert 2011) forman parte de los procesos y recursos de los 21 discursos.

La palabra *persuasión* se deriva del griego πείθω -peítho-, que, conforme a Pabón (2007: 464), implica la idea de suplicar, seducir, ablandar, creer y confiar en alguien. De ahí que, según Pimentel (2002: 554. 571. 747), el sentido latino de *persuado* une la preposición *per* (a través de) con el verbo *suadeo* (aconsejar o exhortar), que expresa la idea del proceso que ha llegado a su final para convencerse de algo, y ya que el verbo compuesto *persuadeo* tiene un sentido intransitivo, el convencimiento se genera en el sujeto.

Los sujetos entrevistados siguen una lógica propia de los ambientes rurales-semirurales (en su mayoría) y no proceden bajo estricta argumentación de la lógica aristotélica¹⁶⁵. Además, la temática de la

¹⁶⁵ Para efectos de esta investigación, se está de acuerdo con Gilbert (2010: 96-97), quien considera como “lógica aristotélica” la que procede mediante silogismos, demostrables racionalmente o constatables empíricamente, y que privilegia los procesos de deducción e inducción.

brujería, dados los prejuicios y tabúes sociales que lleva consigo, hace que los sujetos destinatarios busquen apoyos argumentales en lo emocional y/o en lo intuitivo.

De acuerdo con Vignaux (1976: 71-72), toda argumentación supone tres aspectos fundamentales:

a) *ciertas premisas ideológico-culturales compartidas*: hay elementos comunes sobre la idea de cómo funciona la brujería y los símbolos de los que se sirve, se crea en ella o no;

b) *el objetivo de intervenir sobre los destinatarios*: toda argumentación busca eso, cambiar al otro, hacer que vea la realidad como la ve el destinador. También puede ocurrir que, ambos interlocutores ven o fingen ver de igual modo aquello a lo cual se refieren en la conversación, y que el emisor argumente en apoyo de la postura compartida solamente para reafirmar su solidaridad. En otros modelos sobre argumentación (por ejemplo el aristotélico), que no son objetivo de esta investigación, se expone este otro funcionamiento de la argumentación.

c) *una función esquematizadora de la realidad*, en cuanto proceso de representación de la misma, en el sentido teatral de la palabra: el proceso de argumentación se sirve de esa forma de esquematizar la realidad, es una forma de plantear que se comparte el mundo y la visión de éste con los demás.

6.1.2.1. La lógica natural

En esta investigación se aborda el estudio desde la lógica natural, en virtud de que los relatos han sido obtenidos mediante una serie de entrevistas informales, en las que los sujetos han hablado sin una guía previa, ni preguntas expresas. La lógica de exposición de estos discursos responde únicamente a la de los sujetos que los enuncian.

La lógica natural, pues, es la lógica correspondiente a la lógica de los idiomas/lenguajes de la comunicación verbal humana (Grize, 1982: 135). Por eso resulta sumamente importante considerar que un discurso, en lenguaje natural, nunca dice todo aquello que sería lógicamente necesario.

El lenguaje natural supone una serie de preconstruidos que son compartidos por el destinador y los destinatarios, y que se actualizan socialmente en el acto de enunciación, sin que por ello sea necesario explicitarlos (Grize, 1995: 265).

La lógica natural, de acuerdo con Grize (1995: 266), es un tipo de análisis de contenido en el que se insiste en evidenciar las operaciones que las producen y las relaciones que el discurso ha establecido entre ellas.

Así, el destinador propone una imagen verbal de aquello de lo que está en cuestión; –una esquematización, en palabras de Grize (1995: 265)–. Esta imagen verbal implica cuatro cosas:

1. Es el resultado de un comportamiento social;
2. Es un componente de un proceso de comunicación;
3. Contiene las marcas del sujeto destinador; no está hecha de proposiciones falsas o verdaderas, sino de enunciados;
4. No es formalizable en el sentido estricto del término, en la medida en que están presentes las marcas de un sujeto (Grize 1993).

La esquematización conlleva la idea de una producción esencialmente dialógica cuyo resultado es el “esquema”, es decir, un micro-universo construido por un locutor para un interlocutor en lenguaje natural con el objeto de producir cierto efecto sobre él.

En el caso de los discursos sobre brujería, la esquematización donde se inscriben estos, se ilustra en la Figura 6.1:

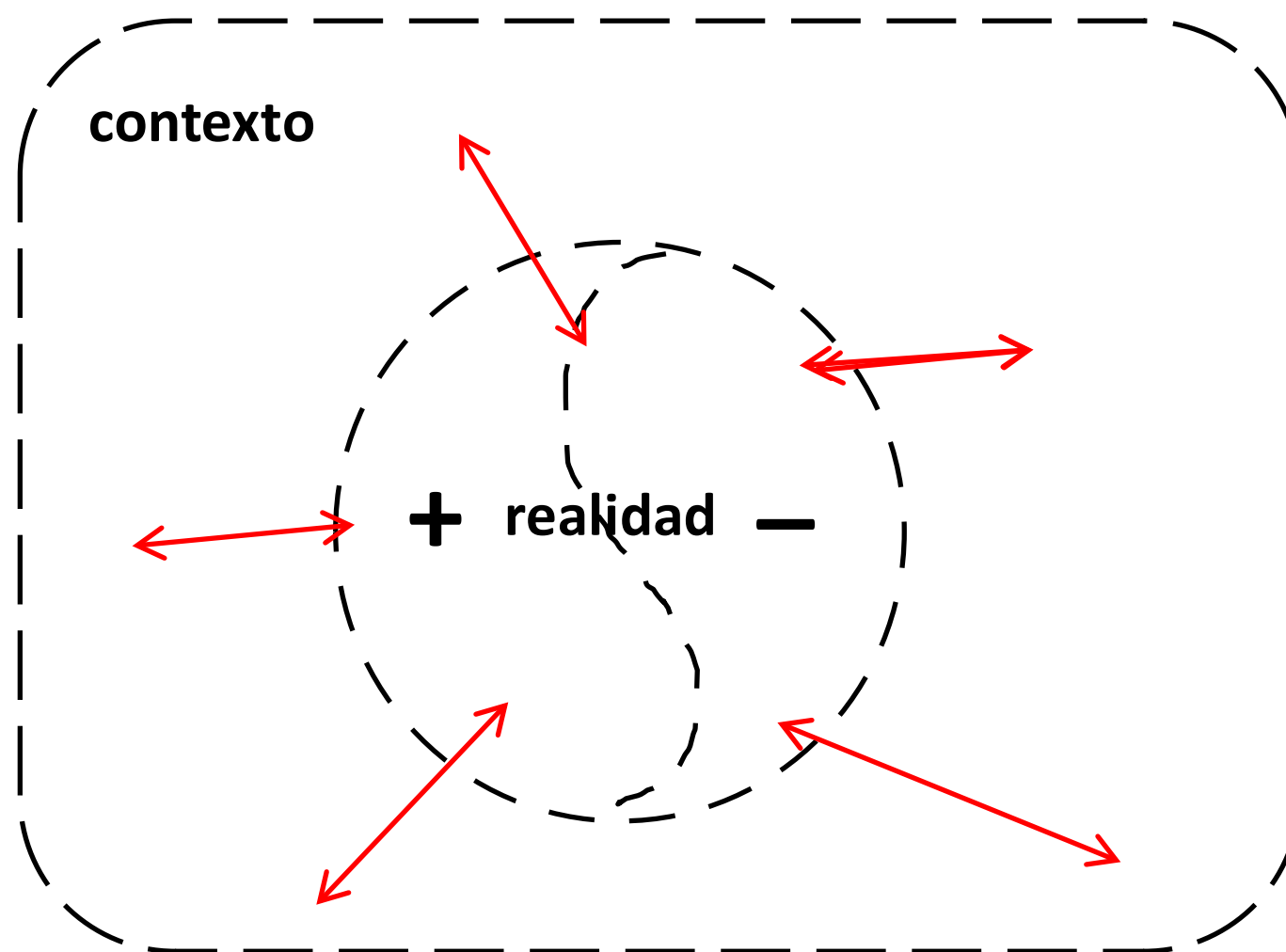


Figura 6.1. Esquematzación de la realidad en los discursos sobre brujería. Fuente: Elaboración propia.

La Figura 6.1 representa la consideración de la realidad de los interlocutores en los discursos. En este caso la realidad es dual, así se evalúa que algo es bueno o malo. No existen puntos medios. El círculo se divide en lo bueno (+) y lo malo (-), de forma sinuosa –y porosa–, pues ambas situaciones se tienden a mezclar. Esta imagen maniquea de la realidad impacta el contexto de las personas involucradas en el discurso. Además, el contexto influye en esa consideración de la realidad. El contexto permite definir si algo es bueno o malo, o si funciona para bien o para mal. Pero también el contexto está abierto a la influencia exterior (otros contextos o culturas), por eso se presenta con líneas porosas su delimitación (Lotman, 1996: 26-27).

6.1.2.2. La argumentación emocional

Ahora bien, la lógica natural se sirve de lo emocional en su desarrollo. El uso de la emoción en los argumentos de manera parcial o total es absolutamente racional. Una persona puede tener motivos emocionales o motivos lógicos, o ambos, en un argumento dado. Las premisas de un

argumento dado, pueden ser tanto lógicas como emocionales (Gilbert, 2010: 98). La información emocional se deduce del tono de la voz, de la expresión de la cara, de la postura corporal, y de otros signos contextuales.

En el proceso documentado en esta investigación, para la descripción de la argumentación emocional, junto con los presupuestos anteriores, hay que considerar ahora el planteamiento de la Figura 6.2, retomado de Haidar (2013: 213), y que es aplicable a esta investigación.

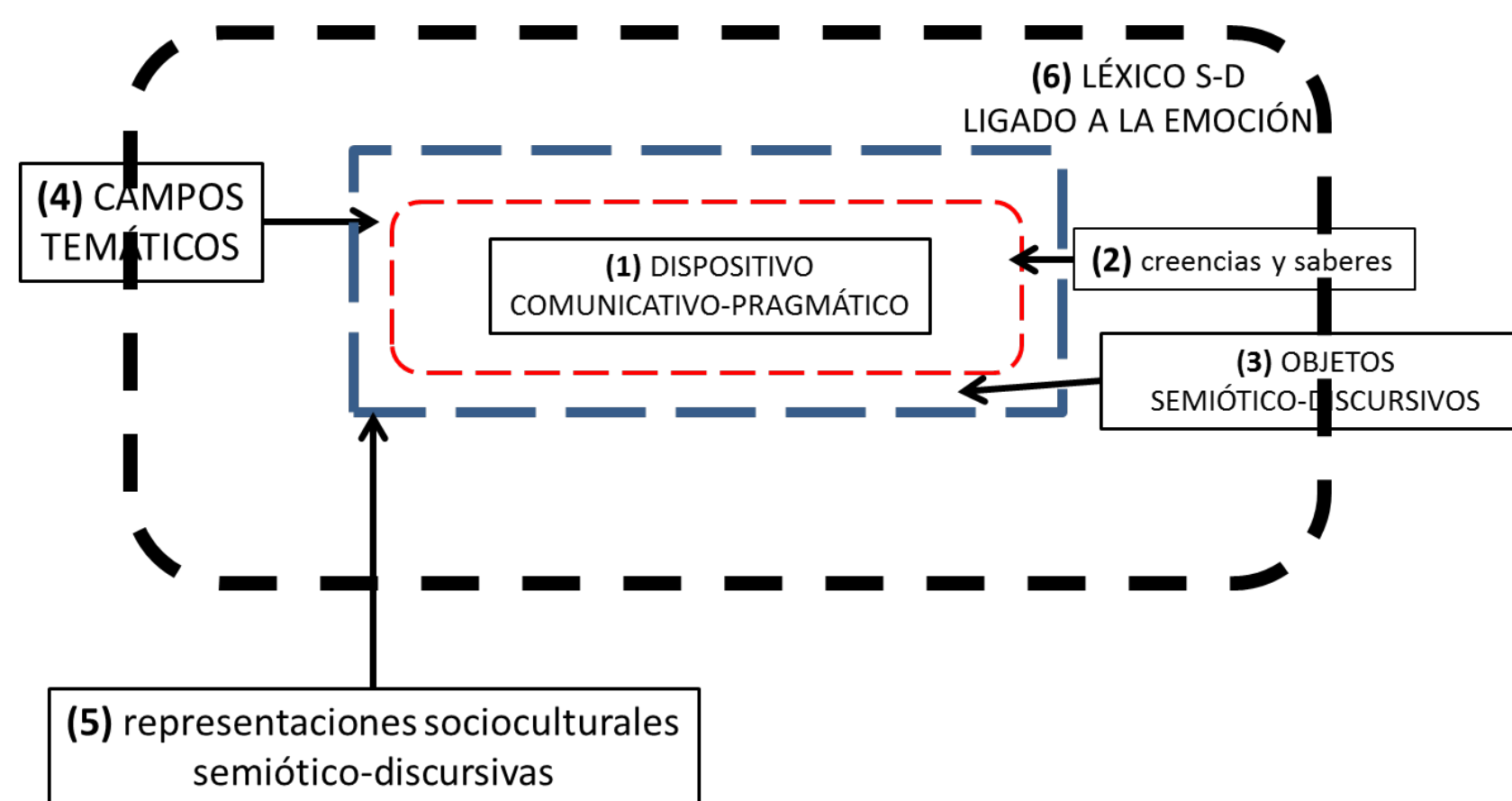


Figura 6.2. Dinámica de la argumentación emocional. Fuente: Elaboración propia.

La Figura 6.2 explica que el dispositivo comunicativo-pragmático – discurso o texto– (1) está inmerso en las creencias y saberes (2) de quienes participan del discurso (destinador, narratorio y destinatario) y es de ahí de donde se toman los objetos semiótico-discursivos (3). Estos objetos se van agrupando en campos temáticos (4) que permiten la organización de las ideas, y son ya una parte de la esquematización de la realidad, que se complementa con las representaciones socioculturales semiótico-discursivas (5) de cada uno de los sujetos involucrados.

Finalmente, se agrega el nivel léxico semiótico-discursivo ligado a la emoción (6), que unido a lo anterior genera una carga de sentido especial,

atendiendo no sólo a lo lógico, sino a lo emocional. Es decir, el destinador emplea léxico ligado a la emoción para impactar emocionalmente al narratario, pues no sólo pretende convencerle, sino también persuadirlo (Grize, 1995: 266).

Y es que la argumentación emocional tiene, principalmente, una función de persuasión con base en argumentos emocionales, que utilizan falacias y entimemas¹⁶⁶ (Haidar, 2006: 430).

Junto con lo expresado en el esquema anterior hay que considerar otros elementos clave, referidos por Haidar (2013: 213):

- a. *enunciados de emoción*: aquellos que señalan o apuntan emociones específicas, aunque no necesariamente estén emocionalmente cargados;
- b. *argumentos emocionales*: aquellos que surgen de lo emotivo y pueden tener carga emocional, aunque no describan una emoción, necesariamente;
- c. *retórica de las emociones*: supone el uso de figuras y recursos retóricos para apelar a las emociones, suscitarlas o manejarlas;
- d. *tópica de las emociones*: son las ideas o argumentos que establecen los contenidos lógicos y emocionales del discurso con los cuales, el destinador busca convencer y persuadir a sus destinatarios;
- e. *si la emoción es explícita o implícita*: es decir, no sólo si hay léxico que implique emoción, sino si hay expresión de emociones en el discurso;
- f. *emociones verbales, paraverbales o no-verbales*: las emociones pueden expresarse no sólo con palabras, sino también con gestos, movimientos, cambios físico-químicos, etcétera.

Así, lo emocional forma un todo complejo, que se relaciona –de forma igualmente compleja– con los procesos de la lógica natural, ya señalados, y también se abre a la dinámica de la argumentación visceral y kisceral.

¹⁶⁶ Siguiendo a Aristóteles (1999: 183), es un silogismo “truncado” en el que se ha suprimido alguna de las premisas o la conclusión, por considerarse obvias o implícitas en la proposición.

De esta forma, en la Figura 6.3 se concretiza, ya adaptado a los hallazgos de la investigación:

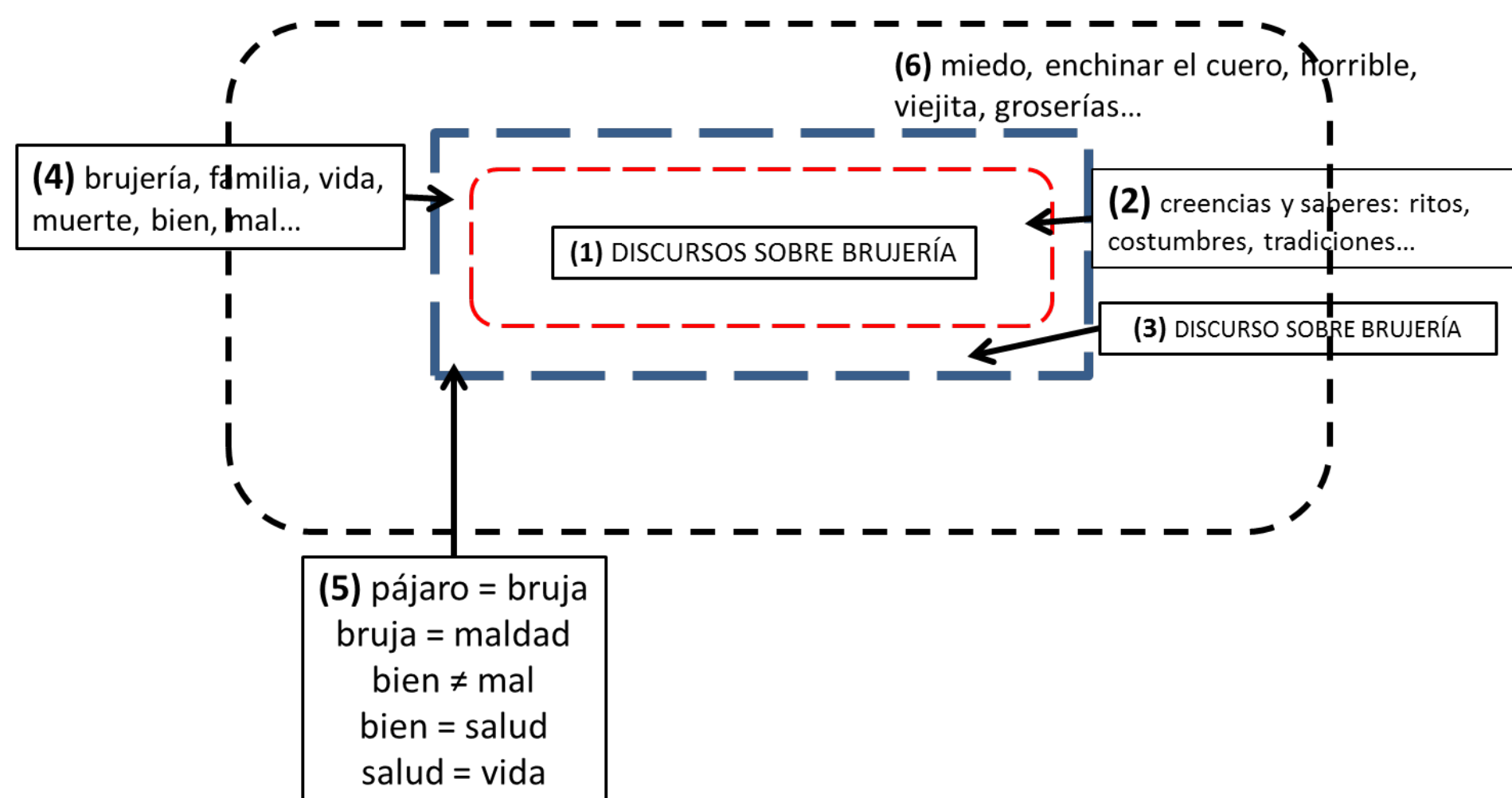


Figura 6.3. Dinámica de la argumentación emocional en los discursos sobre brujería. Fuente: Elaboración propia.

El Figura 6.3. muestra que el dispositivo comunicativo-pragmático está compuesto, en cada una de las entrevistas, por: (1); el destinador y el narratorio comparten una serie creencias y saberes (2) sobre la brujería, como ritos –las Doce Verdades, por ejemplo–, costumbres y tradiciones propias del sureste de Coahuila. Con estos elementos, se generan los esquemas discursivos desde donde se enuncia el objeto semiótico-discursivo brujería (3).

La brujería, en cuanto **objeto discursivo** emplea campos temáticos (4) como la misma brujería, la familia, la vida, la muerte, el bien, el mal, que son de la vida cotidiana (y se sirven de la lógica natural). Estos temas, a partir de la esquematización de la realidad (buena o mala) articulan las representaciones socioculturales semiótico-discursivas (5). En la Figura 6.4 se hace una ejemplificación de lo anterior.

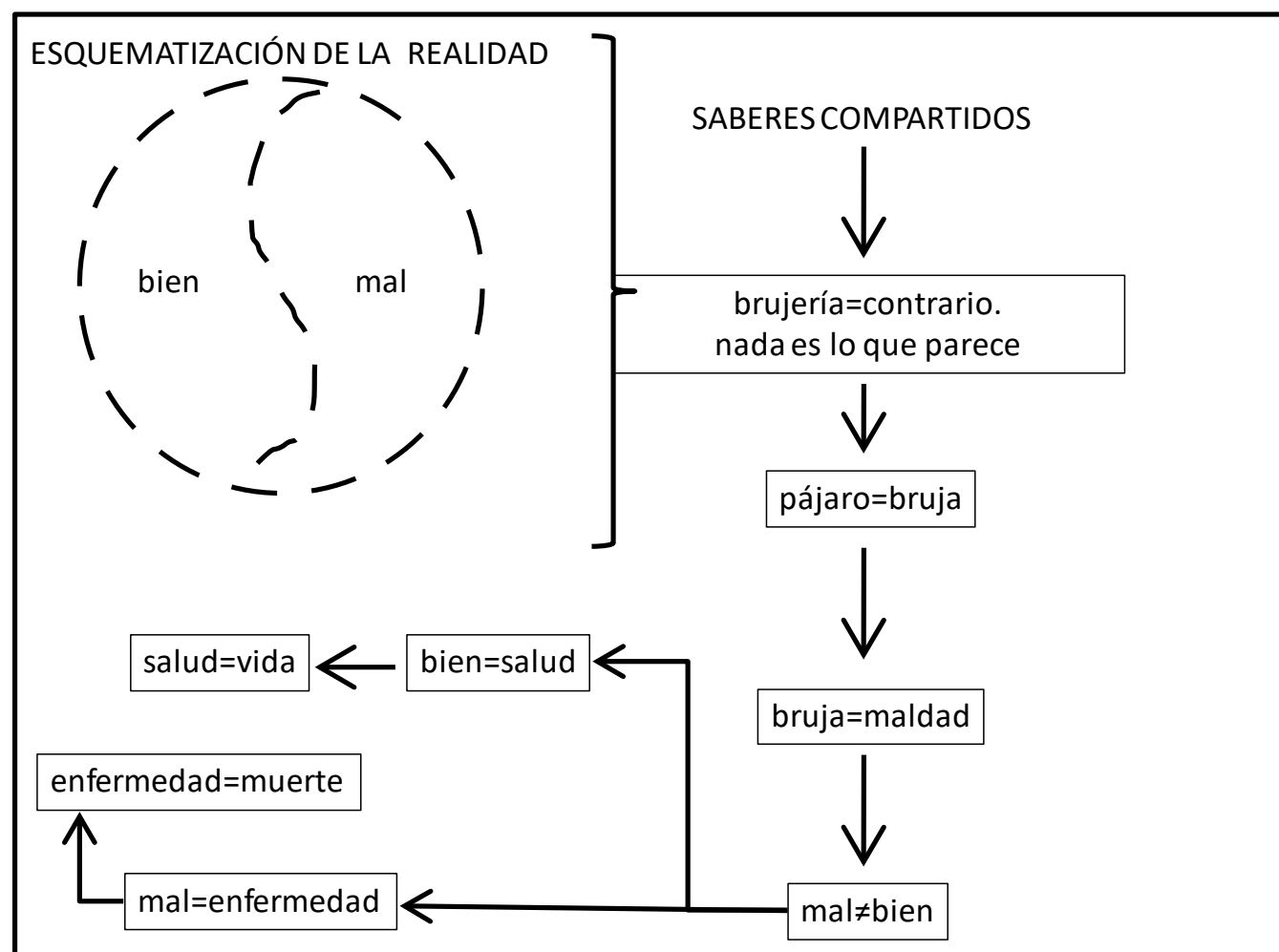


Figura 6.4. Representaciones socioculturales semióticas discursivas.
Fuente: Elaboración propia.

La Figura 6.4 muestra que, conforme a la esquematización de la realidad y los saberes compartidos, se generan esquemas de este tipo, donde un pájaro siempre es sinónimo de una bruja. La bruja implica maldad. El mal se opone al bien. El bien se identifica con la salud. La salud se identifica con la vida. Por el contrario, el mal se identifica con la enfermedad y la enfermedad conduce, inexorablemente a la muerte. La brujería implica todo lo contrario a aquello que se denomina “realidad”, pues desde esta perspectiva, nada es lo que parece.

Finalmente, se agrega el nivel léxico semiótico-discursivo ligado a la emoción (6), que los destinadores emplean en sus narraciones: se habla de miedo, de expresiones fisiológicas del mismo –como la expresión “enchinarse el cuero”–, se usan adjetivos calificativos, etcétera.

Así, se encuentran ejemplos de emoción verbal explícita:

(157) **E4:** [...] estábamos rezando el rosario y.../ y mi vecina estaba viendo de su casa que’ el pájaro estaba en la ventana viendo ‘pa dentro le digo ¡ay!/ [...]

(158) E6: [...] le digo yo / y ahora no ya tenemos mucho tiempo que que no oyemos esas cosas/ **hasta se me enchina el cuero** le digo no / le digo/ no de en antes si había mucho de eso/ [...]

También en E6 hay un ejemplo de emoción verbal implícita:

(159) E6: [...] / y allí ya empezó a tirar ya no baló solo que tiró unos chiflidotes / pero chiflidotes tiró como unos tres este chiflidos entonces dijimos nosotros/ porque era mi suegra y mi cuñada y mi esposo/ entonces le dije no **ese no es un chivo es una cosa mala** / [...]

En E3 hay un ejemplo de la emoción en su aspecto paraverbal y no-verbal, que implica la idea de la teatralidad. Para ello se muestra la siguiente Imagen 6.1.:

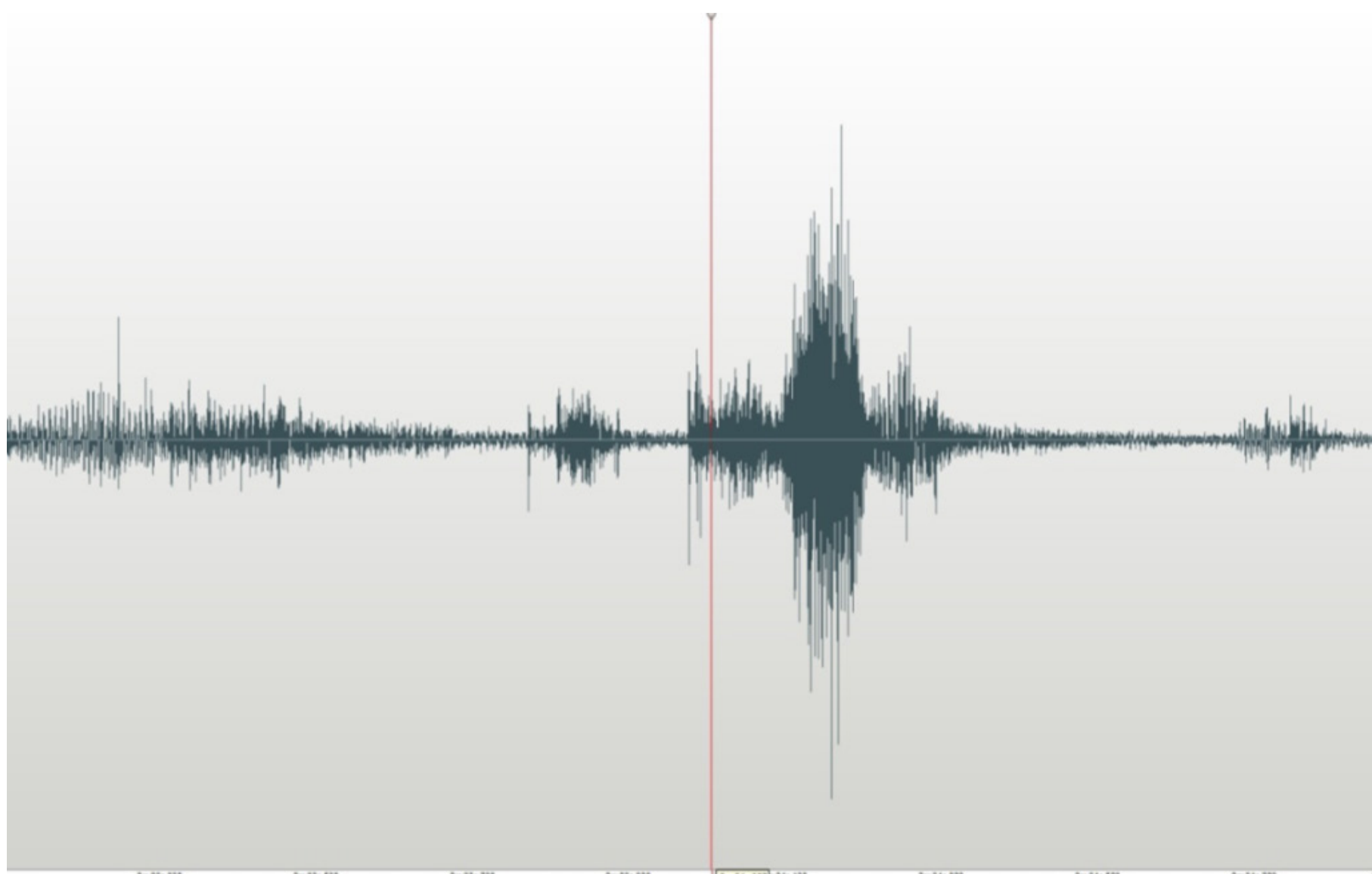


Imagen 6.1. Diagrama de volumen de voz del destinatador, ligado a la emoción.
Fuente: Elaboración propia.

La Imagen 6.1. muestra el espectro de sonido de la E3. Al centro de la imagen aparece una línea roja en la posición de 2' 33''. La parte oscura del espectro, a la izquierda de la línea, corresponde al siguiente segmento de transcripción:

/ en la casa del viejo Triana era... de doña Inés/ y que hacían al viejo que /

Ese fragmento es parte de la descripción del lugar y la familia que hacían brujería. Se aprecia cómo la onda del sonido se mantiene más o menos uniforme.

A la derecha de la línea roja, el espectro del sonido crece significativamente hacia arriba y hacia abajo, y corresponde al segmento de la transcripción:

/ se pegara como lagartijo en el techo'oye /

Aquí se observa cómo el informante explica cuál era el efecto de la brujería en el personaje sobre el que se relata. Este segmento muestra un cambio significativo en el volumen y en la entonación del relato (aspecto no-verbal).

El aspecto paraverbal aparece cuando el destinador dice:

*/ se pegara como lagartijo en el **techo'oye** /*

y acompaña la expresión con una palmada en el hombro del entrevistador.

Ahora, en **E14**, hay un ejemplo de enunciado de emoción intrínseco:

(160) **E14**: [...] / corrí la cortina y me asomé así a.../ pegada hacia el vidrio / **y donde voy viendo una cara espantosa de una bruja horrible** / **horrible** y así así **bien fea** pegada también a la ventana/ así **bien fea** / y no pos' gri...- **grité bien feo**/ [...].

Este mismo ejemplo de **E14**, se retoma, para revisarse, ahora, desde la argumentación emocional ligada a falacia.

De acuerdo con Aristóteles (1999: 451), las falacias son silogismos que, sin ser tal, lo parecen. Retomando a Aristóteles, Hamblin (1970: 12) explica que las falacias son argumentos erróneos frecuentes –y

constitutivos– en los discursos ordinarios y coloquiales y se caracterizan porque siempre envuelven inferencias incorrectas y exhiben una peculiar disposición para engañar. De acuerdo con Haidar 2006):

[...] las falacias son importantes porque tienen que ver con una cierta dimensión de la racionalidad, que no es la de la lógica formal; constituyen una categoría de racionalidad flexible, ligada a la vida cotidiana, y sobreviven porque en los discursos cotidianos o naturales no prevalece el pensamiento racional [...] (Haidar, 2006: 369).

Así pues, en la Imagen 6.2 se muestra, mediante la gráfica del espectro del volumen, lo emocional ligado a la falacia, desde el aspecto no verbal.

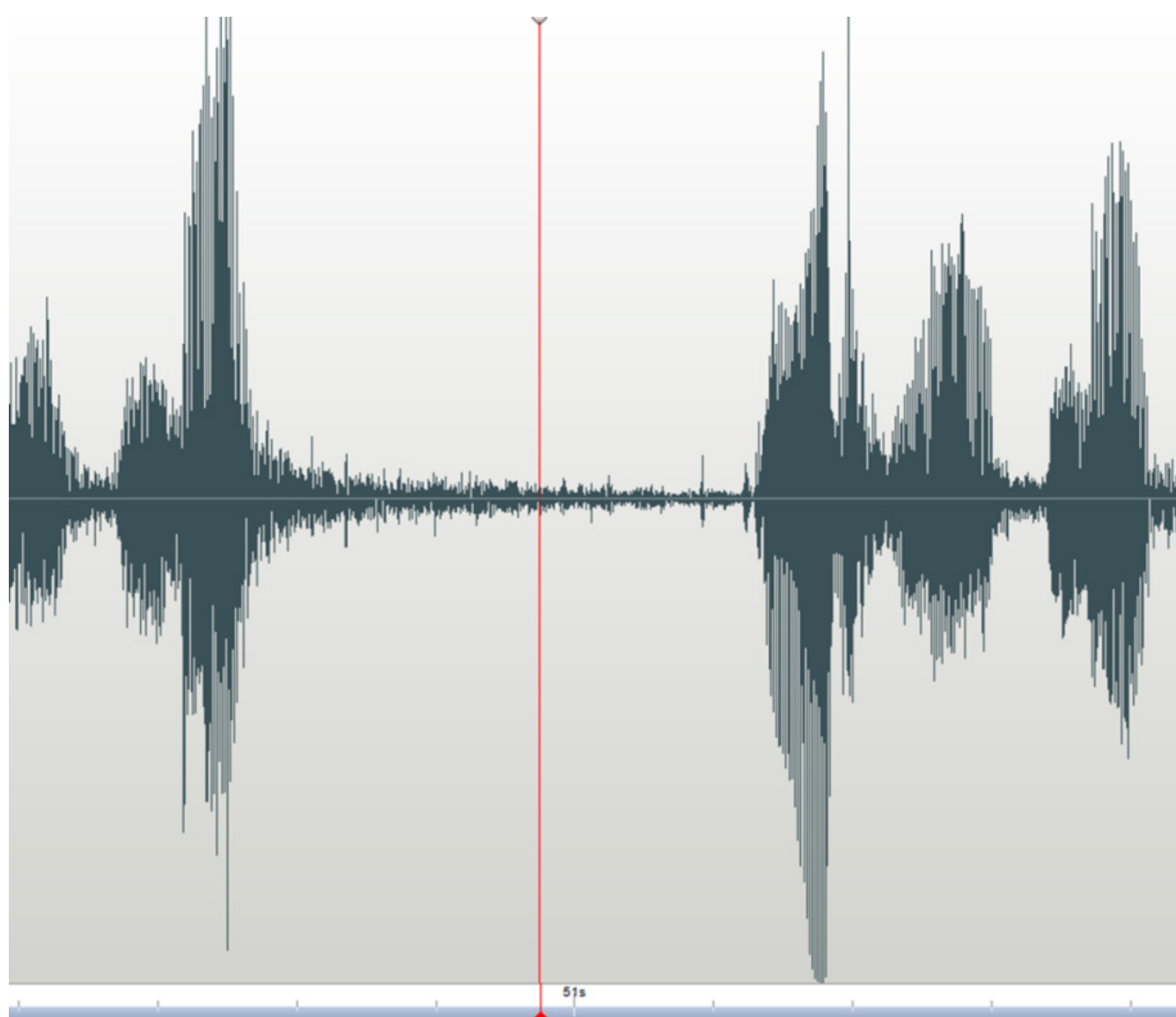


Imagen 6.2: Diagrama de volumen de voz del destinatario, ligado a la falacia.
Fuente: Elaboración propia.

En la Imagen 6.2, la línea roja se encuentra en la posición de 0' 50''. La parte oscura a la izquierda de la línea corresponde al siguiente segmento de transcripción:

/ corrí la cortina y me asomé así a... / pegada hacia el vidrio / y donde voy viendo una cara espantosa de una bruja /

que es parte de la narración del hecho. Se aprecia cómo la onda del sonido se mantiene más o menos uniforme, descendiendo significativamente de una expresión con risas.

A la derecha de la línea roja, la onda del sonido disminuye paulatinamente y corresponde a la frase:

/ una bruja horrible / horrible y así así bien fea /

en la que no se muestra un cambio significativo en el volumen ni en la entonación del relato (aspecto no-verbal), pese a referir léxico ligado a la emoción. De aquí se infiere que es sumamente plausible que esta parte del discurso esté ligada a la falacia, dado que no parece haber coherencia entre lo enunciado y la emoción denotada, ni en el volumen ni en la entonación.

Hay que insistir en que al hablar aquí de falacia no se pretende hacer un juicio ético sobre el destinador, sino destacar cómo estos recursos de la argumentación se combinan, en distintos niveles con otros elementos del fenómeno de la enunciación como las formaciones imaginarias (Pêcheux, 1970).

Por ello, Haidar (2006) señala que:

[...] un buen argumento emocional es aquel en que los argumentos se correlacionan directamente con los sentimientos, más que estar soportados en referencias oblicuas. Sin embargo, son necesarias más investigaciones para definir un buen argumento emocional, porque ciertas falacias clásicas pueden ser señales de un argumento emocional, así como razones irrelevantes pueden ser señal de entrar en la esfera emocional (Haidar, 2006: 423).

El elemento falaz de este ejemplo de **E14** podría entenderse al considerar que la destinadora señala que:

(161) [...] me dejaron a cuidar a Brenda mi sobrina [...] y yo **no hallaba con que callarla** estaba desesperada [...] y entonces **la encerré adentro del ropero** / [...] /que llegaron mis papás y les contamos/ y no 'pos **decían qu'eran mentiras** /que porque **estaba justificando que había encerrado a mi sobrina** en el ropero / [...]

De tal manera que el narrar un hecho vinculado a la brujería podría intentar desviar la atención del hecho de haber encerrado a la sobrina en el ropero, o quizá, de modo entimemático, vincular una mala acción con la aparición de la bruja.

Una última posibilidad de explicación de este fenómeno es la consideración de un tercero subjetivo, lo que Kerbrart-Orecchioni (1995), Plantin (1996) y Haidar (2006) han explicado sobre el *trilogue argumentatif*.

Como se señaló en la introducción, en la producción del discurso hay dos lugares subjetivos A –el sujeto productor del discurso– y B –sujeto receptor del discurso–. Pero también, como señala Haidar (2006), con mucha frecuencia hay unos sujetos C –el tercero–.

[...] que funciona como el juez, la posición del espectador, del público o auditorio, el lugar de la incertidumbre, de la oscilación, de la doxa, etcétera [...] es móvil y heterogéneo, y a veces se empalma con el lugar del primero o del segundo [...] el tercero participa de manera más activa que pasiva, ya que es una interacción comunicativa pública con alto grado de polémica; pero no ocupa tanto el lugar de argumentador en la dimensión verbal, sino en la semiótica [...] (Haidar, 2006: 310).

En el caso de **E14**, como se señala en la introducción, la informante –sujeto A– era, al momento de la entrevista, parte del comisariado ejidal y, como se encontraban en el lugar de la entrevista –*La casa del campesino*–, no sólo el investigador (sujeto B), sino otros sujetos informantes –*trilogue*–, se puede explicar esta reacción como la búsqueda del acercamiento social con los otros informantes del lugar, más que con el investigador,

favoreciendo la identidad entre la informante y los otros sujetos de la comunidad a la que pertenece.

6.1.2.3. La argumentación visceral y kisceral

De acuerdo con Willard (1989: 92), los seres humanos, en su interacción cotidiana, aceptan las declaraciones de los otros como si fueran hechos. El problema es que esto no es así. El mundo es un todo complejo, paradójico y contradictorio. La certeza, tan apreciada en la modernidad ilustrada, hoy es una categoría más bien problemática. La argumentación aparece en el momento en que hay un desacuerdo, real o imaginado, ante una situación común.

De acuerdo con Gilbert (1994: 161), la argumentación se da de una forma multimodal: crítico-lógica –al modo de la lógica formal aristotélica–, emocional –prevalecen las emociones en la fuerza argumental–, visceral y kisceral –que se explicitan en este apartado–. Todos los argumentos son mixtos, pues bajo la forma lógica del enunciado, que está en la estructura de la lengua, subyacen acciones, sentimientos, creencias, en fin, algo más que sólo palabras, y que corresponde con la complejidad del mundo y de la realidad. El que se acerca a analizar el argumento puede destacar uno u otro modo, pero eso no significa que los otros modos no estén ahí.

Dado que el objeto discursivo de esta investigación es la brujería, los sujetos productores no sólo emplean la lógica natural –propia del tipo de discurso– sino también lo emocional como pretensión de persuasión ante un objeto discursivo polémico. Estas partes emocionales están tanto en el contexto como en el énfasis: en el lenguaje corporal y en el tono de la voz que acompañan la transmisión del argumento. Por ello, se afirma que los destinadores de estos discursos apelan también a esos otros modos de argumentación, principalmente los modos visceral y *kisceral*.

a) *Argumentación visceral*. Este modo de argumentación, de acuerdo con Gilbert (1995: 844), implica el uso de emociones primarias que corresponden a estados físicos instintivos muy intensos, tales como la alegría, la ira y/o el miedo

El mismo Gilbert (1994: 167), explica que las fuentes de este modo son conceptualmente distintas de lo crítico-lógico, surgen de lo corporal y apelan a ello. Estos argumentos son primariamente físicos y comprenden desde una caricia hasta la clásica comunicación no verbal, por ejemplo el lenguaje del cuerpo y la intimidación. La clave del modo argumentativo visceral es que el núcleo del argumento se construye de tal forma que no es posible su traducción en un modo crítico-lógico o lingüístico. Aunque es posible describir lingüísticamente el argumento, no es la descripción lo que convence al otro para que cambie su posición o perspectiva.

En estos discursos resulta un tanto complicado mostrar evidencia del uso de este tipo de argumentación, dado que el contexto resulta fundamental para su adecuada comprensión. Sin embargo, se presentan los siguientes ejemplos para acercar al lector a la comprensión de este modo argumental. De acuerdo con Gilbert (1994: 167-168), hay por lo menos tres formas de expresión de la argumentación visceral no-lingüística: 1) la fuerza de la acción; 2) el argumento corporal y 3) la evidencia *física* por sí misma.

En cuanto a *la fuerza de la acción*, Gilbert (1994: 167) señala que no radica en una argumentación lógica explicada verbalmente, sino que se traduce en acciones concretas, una o más, que construyen el argumento no-lingüísticamente. En el *corpus* aparecen los siguientes ejemplos:

(162) E3: [...] en una ocasión se vin' un aguacero pero fuerte... fuerte y salió la señora con una vela de parafina así están más o menos así están larguito encendida mira / en... medio del aguacero **sin cubrirse con**

nada y la vela no se le apagaba / en serio la vela no se le apagaba le daba la vuelta al corral y venía y la ponía en la ventana en la repisita que quedaba así p'al lado de afuera y la vela no se apagaba [...]

En este ejemplo, la fuerza de la acción está en el hecho de que la vela no se apaga aun estando bajo la lluvia. Para el informante, que atestigua el hecho, no necesita que le den argumentos o le expliquen algo, la acción misma de la mujer con la vela, caminando bajo la lluvia, habla por sí misma sobre la eficacia de la brujería.

En **E5** y **E19** aparece la misma acción, pero con sentidos opuestos:

(163) **E5:** [...] mira pa' que sepas de veras que tu mujer sabe hacer brujería / ponle / las tijeras donde se sienta [...] él jué y le metió las tijeras ahí abajo del cojín [...] y se quería parar y no se podía parar [...] **no me puedo parar** Juan / **¿cómo que no te puedes parar** vieja chueca pos qué tienes en las patas? / no dijo no es que no puedo parar / ¿por qué no te puedes parar? / no dijo / con no sé por qué **no me puedo parar** mire / 'ice abajo 'taba el acostado y que se para / y que le agarra la mano cómo que no te puedes parar **y que se para con todo y la silla** pegada [...] vieja tal por cual **por eso no te puedes parar** / la aventó de boca y le dio el tirón a la silla y dijo mira / **por eso no te podías parar** [...]

En este ejemplo, la fuerza de la acción está en poner las tijeras debajo de donde se sienta la mujer para descubrir que es bruja, y también en el hecho de que la mujer no pueda pararse. No se explica ningún argumento de forma verbal, pero las acciones concretas revelan la brujería.

(164) **E19:** [...] la señora les dijo ¿pero cómo? no no no se lo van a llevar y él le dijo bueno ps' ese es nuestro trabajo nos lo tenemos que llevar nos lo vamos a llevar la señora **les repitió que no se lo iban a llevar** y obviamente pos eso provocó que... **Monjarás intentara levantarse del asiento donde donde estaba y comenta que no pudo o sea que...** / **que no podía moverse de... del sillón ni él ni su... ni su compañero no se podían levantar del sillón** entonces.../ dice que la señora les

dijo ¿verdad que no se van a llevar a mi hijo? Entonces / él intentó pararse otra vez que ya se quería ir / y no se podía parar y la señora les dijo **mientras no me digan que no se van a llevar a mi hijo no se van a poder levantar de ese... de ese sillón** entonces pos los dos / los dos voltearon a verse y ps' le **dijeron verdad no ps' no nos lo vamos a llevar** entonces les dijo **bueno ps' ya se pueden ir/ entonces hicieron el intento de levantarse y ps' si se levantaron [...]**

En este caso, la acción de no poderse levantar también pone de manifiesto la brujería, solo que en este caso, operando contra los policías que iban a llevarse detenido al hijo de la señora.

Junto con el caso de **E3** y **E5**, la fuerza de la acción está en el hecho contenido en la narración, no en el informante.

Acercas del *argumento corporal*, Gilbert (1994: 167-168) señala que la persuasión puede darse directamente en lo corporal, por sensaciones físicas, dejando de lado la parte lingüística. Se muestran los siguientes ejemplos:

(165) **E2**: [...] él dice que es una bruja / **y se desmaya** entonces él ya no sabe nada de sí / cuando **llegan a darle el auxilio** lo llevan al hospital él dice que vio la bruja que chocó con él [...]

En este ejemplo, el argumento corporal es el hecho del desmayo, que es una expresión completamente somática de la fuerte impresión que genera en el policía, del relato de **E2**, el chocar y mirar de frente a la bruja. Ahí radica la fuerza de su argumento.

En las entrevistas **E4**, **E11**, **E13** y **E18**, el argumento corporal es el *miedo*. En las cuatro entrevistas se describe que el informante mismo (**E11**) o los involucrados en el hecho anómalo (**E4**, **E13** y **E18**), experimentan una sensación de miedo, que de una u otra forma los hace cambiar las cosas que habitualmente realizan:

(166) E4: [...] se le veían los **ojos muy feos** y que le dio pos mucho **escalofrío** / se puso a barrer el agua y se bajó / pero ya con **mucho miedo** [...]

(167) E11: [...] pues sí me dio **miedo** pero a fin de cuentas terminé mi trabajo me salí de ahí como quien dice **corriendo**/ [...] **el ruido que yo escuché** allá arriba sí sí fue mucho muy fuerte y fue de que se le pone a uno la **piel de gallina** [...]

(168) E13: [...] el dueño de la quinta se llamaba Plácido / este... **lo habían encontrado en la mañana muy asustado** [...] entonces él vio **cuando el pájaro voltea a verlo y le ve la cara de una persona** y esa persona era una bruja / decían que curaba pero era su vecina que vivía enfrente del parque / entonces él cree que... él creía porque ya murió / que al... al... amanecer ya, el pájaro pues ya se tenía que transformar y se dejó caer cerca de ahí de su casa y lo vio cua- la vio cuando salió ya caminando de la... de la pila a su casa y él pues... **estaba muy asustado** [...]

(169) E18: [...] la viejita así **nos aventó una muñeca** [...] lo que hice **yo con mis hijos los agarré dice con el asiento**/ así los agarré / [...] **sí sentimos así**, vedá (risas) pero / 'ice a mí **me preocupaban mis hijos** / y yo los agarré así [...]

Y en E10 se tiene lo siguiente:

(170) E10: [...] lo que a mí me consta es q' estaba acostada en la cama / **no se le veían piernas** 'sea no tenía una cobija que la cubriera ni nada d'eso sino 'tons yo nomas **vi el puro tronco no vi que tuviera piernas** esta señora estaba inconsciente ya no pudo hablar [...]

En este ejemplo, el argumento corporal funciona en una doble vía. Primero, al informante se le impone la realidad de que la mujer, con la que va y a la que atiende, no tiene piernas. Pero al mismo tiempo, a él le sirve para argumentar un hecho anómalo, aunque sin reconocerlo del todo, como se mencionó en la introducción.

Mención aparte merece **E20**, en donde se narra una serie de curaciones para aliviar el *mal* que afectaba a la informante y toda la entrevista está llena de este tipo de argumentos corporales que confirman la realidad de la brujería y su conjuro:

(171) **E20**: [...] le digo señora que cree que la veo y **me duele mucho la cabeza** / y me dice eso no es nada dice mírenme mírenme los brazos / este / me están agarrando / y **haz de cuenta que se le veía así como cuando te aprietan** [...] le dije **me siento bien mal** / dijo no no / cálmate y haz de cuenta que / pues dicen que / **me cambió la voz** y todo lo que tú quieras y **entre cuatro no me podían levantar** del piso [...] me ponía yo muy mal / yo haz de cuenta que cuando me aventaban el agua **yo sentía que me quemaba** [...] te agarraban / con una jarilla / no sé qué / no sé si sabes qué es una jarilla / son unas varas largas que se dan en el campo [...] y haz de cuenta que **con esa me pegaban a mí y todo y pos yo no sentía nada** [...] a la hora de la señora aventar el cerillo para quemar los **aceites yo me quemaba** ha'de cuenta / yo les decía no no y **me estoy quemando y me estoy quemando** [...] / a ti **se te va a empezar a / a caer el / el pellejito** dice como si fuera una **ampolla gigante** se va a empezar a caer dice eso va a querer decir que ya estás bien / pues haz de cuenta que nos casamos por la iglesia / y después de que nos casamos haz de cuenta que / **sentía yo así / como ampollitas y me jalaba y se me venía así el pellejito del cuerpo y todo** [...]

Finalmente, sobre la *evidencia física por sí misma*, Gilbert (1994: 168) la describe como un argumento donde la evidencia habla por sí misma, y lo hace físicamente. En los discursos se muestran los siguientes ejemplos de esta forma de argumentación.

En **E1**, el informante cuenta de un pájaro grande que se asoma por una ventana de su casa. Y para señalar el tamaño, al decir *aquí*, muestra la ventana en cuestión que se encontraba a poco más de metro y medio del suelo, quizá 1.70 mts., como ya se señaló en el capítulo 4:

(172) **E1**: [...] le había platicado a mi mamá que un día estaba... asomándose **por la ventana** [...] **más o menos por aquí** [...]

En el caso de **E3**, la evidencia física radica en el hecho de que al hechizado en cuestión no se le pegaba un solo coyonoste¹⁶⁷, que en el ámbito rural del noreste de México, es una planta sumamente espinosa:

(173) **E3**: [...] salía para'trás y la barda / estaba una bardita ahí de... no sé's como unos sesenta centímetros di alto y era puro coyonoste / y salía el hombre aquel / jovencito 'taba joven el viejo Triana / e... salía por ahí por entre el coyonostal y **no se le pegaba ni'uno / ni un coyonoste se le pegaba [...]**

En el caso de **E5**, la evidencia física radica en que el muchacho que estaba aprendiendo a volar se equivocó y se cayó, y cae entre muchas espinas, donde lo encuentran. De fondo, está la idea de que nadie, en su sano juicio, se mete entre tantas espinas:

(174) **E5**: [...] un hombre **se andaba enseñando** / un muchacho / se andaba enseñando / **se equivocó / de palabras que van diciendo cuando ya van en el viento** / y y que dijo no no dijo como debía de decir / **se equivocó y se cayó** / y cayó en una / entre un monte muy espeso **muy lleno de... puro no... un nopal que se llama cuija¹⁶⁸ y / y este / cegadora¹⁶⁹ todo eso** / y ellos iban pasando cuando o... - oyeron / eran varios los que iban con sus burros cargados de mercancía / y se oía que decían ¡auxilio...! / ¡auxilio...! / como que lloraban / y empezaron a que / paraban los burros / se quedaron oyendo a ver de dónde / oían aquel grito / y ya se fijaron de dónde / y que usaban unos huapales / unas cuchillotas / y y ya oyeron más o menos de

¹⁶⁷ El coyonoste o coyonostle (*cyllindropuntia imbricata*) es un cacto común en el noreste de México que se emplea muchas veces como forraje (Mondragón y Pérez, 2001: 8) y como material para separar y delimitar propiedades en el ámbito rural. Sus espinas son extremadamente duras y su punta se asemeja a la de los arpones, de tal manera que se encajan con mucha facilidad y sólo se pueden sacar con pinzas. El cacto se parte en pequeños cilindros —de entre 1 y 2 pulgadas de largo— y las espinaduras con él son muy dolorosas. Si los animales se espinan con esta planta pueden padecer fiebres e incluso pueden morir, según relata la gente que vive en el campo. Enlace: <https://static.inaturalist.org/photos/24762425/large.jpg>

¹⁶⁸ Se refiere a la *Opuntia rastrera* Weber, un nopal cuyas pencas llegan a crecer hasta 20 cms. de diámetro, formando grandes cadenas. Tiene espinas blancas con la base obscura; las más largas de 4 cms. de longitud: <http://www.uadec.mx/nopal-rastrero/>

¹⁶⁹ Se refiere a la *Opuntia microdasys*, conocida como nopal cegador, que tiene espinas muy pequeñas, amarillas y numerosas, que con el viento llegan a meterse en los ojos: https://www.cactusysuculentas.org/wp-content/uploads/2019/01/Opuntia_microdasys-1-768x689.jpg

dónde/ se **jueron** / **abriendo paso con las cuchillas cortando todo el nopalero** que había ahí / la la cegadora es un nopalillo chaparrillo como la punta también / y ai' van y ai' van haciendo paso y entre más iban / haciendo paso más se iban oyendo / hasta que **dieron con el hombre/ con el muchacho/ todo espinado todo... ai' estaba todo/ lo... escurriendo de sangre y todo/ y ya le preguntaron que cómo había/ se había metido allí/ y ya les dijo la verdad/ se andaba enseñando a volar/ pero/ se había perturbado se había caído [...]**

En **E8** y **E15** se presenta el mismo tipo de evidencia física argumental. En ambos casos la bruja se transforma en algo diferente (en **E8** es un maguey y en **E15** un guajolote), y cuando el sujeto víctima de la brujería les agrede con un azadón, la bruja aparece en su casa golpeada (**E15**) y descuartizada (**E15**), manifestando con ello, la realidad de la brujería.

En **E20**, la evidencia física del mal aparece en la comida que se echa a perder de la nada:

(175) **E20**: [...] haz de cuenta que compraba yo las **tortillas** en la mañana / a l' hora de calentarlas **llenas de moho** / preparaba **sopa** o lo que fuera / igual **con espuma muy feo** / y / pasaron muchas cosas [...]

Y finalmente, en **E21** queda de manifiesto que la mujer del relato practicaba brujería con el hallazgo de frascos en las macetas que tenía en su casa:

(176) **E21**: [...] cuando / vinieron a ocupar la casa una familia que la compró / sus hijas **estuvieron regalando todas la macetas que tenía** / con muchas flores y muchas plantas / que cuando las empezaron a- a pasar / de una maceta a otra / las personas que se las llevaron / dicen que **había frascos con cosas adentro/ enterrados en las macetas/ y en el jardín también** / entonces la familia que compró la casa en el jardín que tenían atrás / lo quitaron / escarbaron y luego volvieron a echar tierra y... pusieron cemento / y todas la macetas que tenía arriba las tiraron / a la calle [...]

Así pues, la argumentación visceral en los relatos se muestra, no necesariamente como argumento del sujeto productor del discurso, sino, las más de las veces, como argumentos que han sido referidos a ellos, o como evidencia presentada ante ellos en la consideración de los hechos de brujería.

b) *Argumentación kisceral*. De acuerdo con Gilbert (2011a, 22), *kisceral* deriva del vocablo japonés *ki* (気), que remite a la noción de energía, energía vital y, de forma peculiar, la energía que fluye continuamente por la naturaleza. De ahí que lo *kisceral* sea el modo de comunicación que se basa en lo intuitivo, en lo místico, religioso o revelador, en el sentido religioso de la expresión, que implica lo oculto que se hace presente, no por investigación o acción humana, sino por sí mismo.

Lo *kisceral* incluye formas argumentales y datos que implican intuiciones, corazonadas, aquello que se denomina “el misterio”, lo religioso y, en general, el conocimiento no-empírico, entendiendo empírico desde una acepción científico-positivista. Pero es también, como lo indica Gilbert (2011b. 164), el modo *kisceral*, el más controversial de los modos argumentales, pues erróneamente se aceptan algunos argumentos y se rechazan otros, en el mismo plano.

En los relatos sobre brujería de esta investigación, lo *kisceral* aparece como el argumento de fondo que explica la efectividad de la brujería. Además, es el modo de persuadir al destinatario, en virtud de los elementos culturales y saberes compartidos, en donde esa percepción de lo misterioso e intuitivo, también se comparte. Lo *kisceral* apela a esa dimensión humana que, aunque a veces se niega, está ahí, en lo más profundo de la persona.

Se han buscado ejemplos de argumentación kisceral. A continuación se presentan los diferentes modos en que aparecen:

En **E2** y en **E5** hay ejemplos de argumentación kisceral explícita, es decir, se expresan de forma clara y manifiesta los dos elementos de la relación de misterio o no empírica, más queda oculta en la narración la realidad que los une:

(177) **E2:** [...] / entonces cuando el voltea porque se le vino en... en el parabrisas de su lado / el ve que **es una persona pero era un pájaro** con la cara de una persona / entonces **él dice que es una bruja** [...]

Aquí se da por hecho la relación de identidad pájaro-bruja, como se señaló anteriormente. El destinador no necesita explicar por qué, y el entimema sirve para dar por hecho esa identidad.

(178) **E5:** [...] decía que/ decía que tenía/ este que le decían/ mira pa' que sepas de veras que tu mujer sabe hacer brujería/ ponle las tijeras donde se sienta en forma de cruz/ Y luego aí' que se siente/ **Y si de veras sabe hacer brujería no se va a poder parar/** [...]

Igual que en el ejemplo anterior, el destinador de E5 emplea el entimema para explicitar el elemento de conjuro –la tijera– con la bruja. Nuevamente, el compartir las creencias y los saberes sobre cómo opera la brujería, permite omitir la información que explica y sustenta dicha relación explicitada.

Ahora se muestran ejemplos de argumentación kisceral implícita, en los que, a diferencia de los anteriores, se da por hecho que se conoce, no sólo la relación de misterio o relación no empírica que une dos elementos, sino también el otro término de la relación, el cual se deja implícito en la narración:

(179) **E3:** [...] salía para'trás y la barda... estaba una bardita ahí de... no sé como unos sesenta centímetros di alto y era puro coyonoste / y salía el hombre aquel jovencito ´taba joven el viejo Triana / e... salía por ahí por entre el coyonostal yno se le pegaba ni'uno / **ni un coyonoste se le pegaba/ no se espinaba/** [...]

En este ejemplo aparecen las espinas, dejando implícito el elemento al que se unen, que es la bruja o brujo, y no al hecho de no espinarse, que es lo relatado.

(180) E5: [...] cuando/ **se van rezando**/ decía él que **se va echando un nudo**/ un nudo/ Y luego **se rezan al revés**/ y **se viene echando un nudo al revés**/ [...] / **‘Tan rece y rece las Trece Verdades al revés y al derecho**/ al revés y al derecho/ al revés y al derecho y al revés y al derecho/ **hasta el último que ya caen**/ [...]

En E5, está implícita la simbólica del nudo, relacionada al destino y la vida, además de dar por hecho que el ritual referido es de dominio público.

(181) E15: [...] ‘pos este cojeando y... y desesperao’ con el azadón y ahí anda detrás del cócono pa’ matarlo [...] **le dio dos tres azadonazos al... al cócono** / sí y entonces que llegó a la casa y que **la señora estaba muy mala ‘taba golpiada / ‘taba golpiada la señora**/ [...]

El ejemplo de E15 deja en el implícito la relación pájaro-bruja, además de emplear un entimema para ello:

(182) E16: [...] / **escucha ruidos** en la banqueta desde... su casa / ella se asoma y... **ve dos pájaros bastante grandes** este... que en un principio / ahí los dejó al día siguiente le **platica a la fa... a la familia y no le creen** / se empieza a hacer seguido estos... esta aparición de los pájaros grandes que eran dos / [...] / ‘tonces la situación fue que... **al fastidiarse la hermana de mi abuelo sale a espantarlos** con... con la escoba/ e... bue... **al día siguiente e... ella amanece rasguñada** tanto del cuello de la cara y con la ventana abierta/ [...]

Finalmente, en E16, se queda implícita la relación entre los rasguños y los pájaros, además de dar por hecho la relación de identidad pájaro-bruja.

Otra forma de expresión de la argumentación kisceral es el apelar a la intuición. Se presentan los siguientes ejemplos:

(183) E3: I1 [...] / pero el señor este haz de cuenta se... desnudaba y se tiraba sobre las piedras con las manos abiertas **invocando no sé qué...**/

I2: No ha de ser cosa buena/

El ejemplo anterior presenta la intuición en la opinión del I2 sobre el dicho de I1. El destinador ha descrito lo que hacía el personaje de su narración, a lo que uno de los destinatarios agrega “no ha de ser cosa buena”. Los elementos enunciados permiten a I2 intuir que aquello no es algo bueno, y no sólo que no es normal.

(184) E6: [...] no baló solo que tiró unos chiflidotes / pero chiflidotes tiró como unos tres este chiflidos/ entonces dijimos nosotros/ porque era mi suegra y mi cuñada y mi esposo/ entonces le dije **no ese no es un chivo es una cosa mala** / [...]

En el caso de E6, la intuición está en el juicio “es una cosa mala”, dado que el comportamiento del animal no corresponde con sus características. La intuición implica aquí, no el señalar “una cosa rara” sino “una cosa mala”, parecido al ejemplo anterior.

(185) E7: [...] /había un tío de mi esposa de que tenía tenía un **don con él/ con el péndulo**/ [...]/ desde allá desde el rancho **sabía quién estaba enfermo** de sus familiares en Monterrey/ fíjate en Monterrey/ o sea tanta sabiduría tenía que **sabía exactamente qué día iba a empezar a llover** en la temporada de verano pa’las siembras/ que decía alístense porque vamos a ir a sembrar una semana antes para que ya el agua agarre la besana/ [...]

El destinador de E7 expone cómo “el tío de su esposa” posee, a modo de don, la capacidad de conocer lo que al común de las personas le es desconocido. En este contexto se habla de intuición, como ese don de conocer antes de tiempo las cosas.

(186) E9: [...] / enton’s **la señora dice que ella es muy perceptiva** y que voltea y la vio la bruja / entonces ella muy asustada le dice a la hija ¡métete! ¡rápido!/ **vamos a meternos porque se va a venir la bruja con nosotros** y se meten a la casa / y... muy apenas alcanzan

ellas a cerrar la puerta cuando sienten el choque de... y el aleteo de...
un pájaro grande/ [...]

Como se ve, en E9 se afirma como real la idea de “ser perceptiva” en una persona, referida, no al hecho de percibir empíricamente, sino en el plano intuitivo y misterioso.

Ahora se presenta el ejemplo de E18, donde se muestra la intuición con argumentación emocional verbal y paraverbal explícitas:

(187) [...] /nos encontramos a una **viejita** en la carretera / del lado / donde maneja el el esposo/ [...] /al momento que íbamos llegando con la viejita/ así nos aventó una **muñeca/ chingas / ah cabrón** y la muñeca quedó en el limpiabrisas / [...] /y le digo a mi esposo ¿ya viste la señora la viejita? / dice la vengo viendo por el espejo / que **la viejita venía volando** así / [...] /y aquel qué hacemos *y la chingá* /y empezó el limpiabrisas a moverlo [...] /y no que no se soltaba *la chingada muñeca* porque taba agarradilla/ **za za za za zaz** hasta que **soltó la muñeca / soltó** la muñeca y ya la **viejita** se paró/ [...]

En este caso, la intuición está en la relación que establece el destinador entre la viejita y la muñeca. La emoción explícita está en las expresiones “chingas” y “ah cabrón”. El aspecto paraverbal se encuentra en el “za, za, za”, que el destinador acompaña con el movimiento de su mano, de izquierda a derecha, simulando el movimiento y el ruido del limpiaparabrisas de un automóvil.

6.2. Atenuación discursiva

A continuación se muestra cómo los diferentes contextos socioeconómicos y educativos de los sujetos entrevistados, además de condicionar la forma en que se construyen los discursos, como se expuso en la introducción, manifiestan el uso de ciertas estrategias de atenuación¹⁷⁰,

¹⁷⁰ La atenuación pragmática en el español hablado: su variación diafásica y diatópica. Ministerio de Economía y Competitividad de España con expediente FFI2013-40905-P. Más información: <http://www2.udec.cl/pragmatica/atenuacion/libro/capitulos/c21categoria.htm>

en dependencia directa tanto con el grupo socioeconómico en el que se ubica al sujeto entrevistado, como con la imagen social (Goffman, 2006) de los destinatarios. Además, los prejuicios y tabúes existentes en torno al objeto discursivo brujería, unidos a las formaciones imaginarias de los sujetos, hacen que el fenómeno de la atenuación (Briz, 2012) obtenga características concretas en cada grupo en el que se clasificaron los relatos de la muestra.

6.2.1. Sobre el fenómeno de la atenuación

La atenuación, como hecho pragmático, modifica el acto de habla, lo dicho y hecho, que afecta a la intención y al punto de vista. Supone siempre una marca añadida sobre las acciones o actos de habla, cuando no una nueva acción, y sirve a una función modalizadora, estando necesariamente vinculada al contexto, y a un contexto de uso interactivo (Briz, 2012: 3-4). En la conversación coloquial española, la atenuación es una estrategia que se usa más por eficacia y eficiencia que por cortesía, o como lo pone el autor, “el uso en apariencia cortés es sólo la máscara que esconde el propósito” (Briz, 1998: 146). Los atenuantes son movimientos tácticos “para ganar en el juego conversacional” (Briz, 1998: 163); buscan la aceptación por parte del oyente, ya sea del propio hablante, de lo dicho por él, o del acto de decir. El concepto de aceptación es central, porque “si no hay aceptación, no existe intercomunicación” (Briz, 2003: 18).

6.2.2. Estrategia metodológica en el estudio de atenuación

Para este análisis se emplea una muestra de nueve entrevistas, elegidas de manera práctica, formando tres grupos (E3, E4 y E6; E2, E5 y E21; E8, E10 y E19), tomando como criterios de selección los elementos de la caracterización socioeconómica de los sujetos y su nivel de estudios, criterios empleados en la prueba piloto presentada en la introducción.

El Grupo 1 tiene informantes mujeres y hombres de contexto rural, analfabetas funcionales o con algunos años de primaria, y de edades entre los 48 y 73 años. El Grupo 2, está integrado por informantes mujeres, de contexto urbano, con un nivel educativo más alto que el grupo anterior, y con edades de entre los 61 y 82 años. El Grupo 3, lo integran informantes mujeres y hombres, con estudios de educación superior y edades de entre los 25 y 49 años.

Además, para el análisis de la atenuación es relevante la caracterización de la situación comunicativa en la que se encuentran los hablantes (Holmlander, 2008: 10), por ello, es pertinente explicitar dónde se realizó la entrevista.

En la Tabla 6.2, se presenta el rol situacional de cada sujeto entrevistado en esta muestra y la distancia social para con el investigador.

ENTREVISTA	ROL	DISTANCIA
2	anfitrión	+
3	casa del campesino	+
4	anfitrión	+
5	anfitrión	-
6	anfitrión	+
8	escuela	-
10	neutro	-
19	anfitrión	-
21	anfitrión	-

Tabla 6.2. Rol situacional y distancia social. Fuente: Elaboración propia.

En la Tabla 6.2, se aprecia que, de las nueve entrevistas de la muestra, seis se realizan en un sitio donde el entrevistado es el anfitrión, una es en un lugar neutro, y dos más, aunque son realizadas en espacios públicos: la escuela y la casa del campesino, ambos son lugares que resultan familiares y cómodos para el entrevistado. Estas situaciones implican una mayor o menor distancia para con el investigador, lo que habrá de reflejarse en el empleo de estrategias discursivas, pues entran en juego la interculturalidad y la distancia social entre los participantes en la conversación; “la interculturalidad de las conversaciones tiene consecuencias para casi todos los otros factores que suelen ser considerados como influyentes en el grado de atenuación existente en una interacción” (Holmlander, 2008: 10).

Una vez creados y caracterizados los grupos, en cada una de las nueve entrevistas se rastrean veintiún recursos y estrategias incluidas en la Ficha para Estudios de la atenuación (Albelda, M., Briz, A., Cestero, M., Kotwica D. y Villalba C, 2014)¹⁷¹.

6.2.3. Funciones pragmáticas atenuadoras

La minimización que la atenuación representa sirve a una estrategia argumentativa y conversacional en un nivel alto de concreción, por tanto, vienen a coincidir la función pragmática y la estrategia (Briz, 2012: 5).

La minimización evita tensiones y conflictos que pueden producirse o se han producido en el curso de la interacción. El hablante reformula, se autocorrigue y repara todo o gran parte de lo expresado, porque así lo cree necesario o porque así lo entiende o lo interpreta a partir de la reacción del interlocutor, para la buena marcha de la interacción. De

¹⁷¹ La ficha metodológica para el análisis pragmático de la atenuación en corpus discursivos del español puede verse aquí: https://www.researchgate.net/publication/347983817_Ficha_metodologica_para_el_analisis_pragmatico_de_la_atenuacion_en_corpus_discursivos_del_espanol

ahí, que el atenuante sea un mecanismo de acercamiento social cuando existe o puede notarse una cierta distancia con respecto al otro. Y es en este empleo donde el atenuante adquiere a menudo un valor cortés (Briz, 2012, p. 5; Albelda et al., 2014), por ejemplo, como se muestra en la siguiente aplicación:

a) estrategia para no responsabilizarse:

(188) E2: [...] entonces **a mí me contó una señora/** que ahorita no recuerdo el nombre/ [...]

(189) E5: [...] También mi abuelito **dice que vio /** allá en un rancho había agarrado uno también/ [...]

(190) E8: [...] **y cuentan que** cuando el señor llegó... al pueb.../ este... llegó otra vez al Real de Catorce/ [...]

En las tres entrevistas, los hablantes señalan que otra persona u otras personas son quienes vieron, dijeron o contaron la historia o relato; emplean impersonalizaciones para distanciarse de la responsabilidad de lo relatado.

b) estrategia para prevenir y reparar los daños:

(191) E6: [...] eran... eran pájaros como... los zopilotes/ **así decían/ que eran lechuzas/ yo no sé qué serían/ que eran lechuzas no sé/** pero eran unos pájaros enormes como los zopilotes/ [...]

(192) E21: [...] y cuando yo hice eso / fue cuando esta señora María me platicó / que... era ella / la que... la... doña Tere/ **la que hacía esas cosas / y después me dijeron que porque andaba atrás de mi esposo /** pero que no le había salido el... / la brujería/ [...]

(193) E10: [...] me ha dicho que un día estaba caminando/ **o sea** no le cortaron las piernas/ **yo no le encuentro explicación a eso/** [...]

En el primer ejemplo (E6), el hablante corrige sobre el hecho de que los pájaros sean lechuzas, dada la sinonimia entre lechuza y bruja

en el noreste de México; finge ignorancia y de esa manera conserva la distancia social adecuada con el entrevistador. En el segundo ejemplo (E21), la entrevistada corrige la expresión “que hacía esas cosas”, donde evita precisar qué era lo que hacía la aludida, con la oración “andaba atrás de mi esposo”, que usa como un justificante para mostrar que tiene razón al llamarla bruja. En E10, el entrevistado se autocorrige mediante el uso de “o sea”, y se protege con el hecho de dejar claro que él no tiene explicación para lo narrado, buscando mantener una distancia “neutra” con el entrevistador.

6.2.4. Recursos de minimización

De acuerdo con Briz (2012: 2) y Albelda *et al.* (2014), la atenuación responde a un conjunto de recursos verbales y no verbales con los que se minimizan estratégicamente: la fuerza ilocutiva, las acciones, el papel de los participantes de la enunciación, y se rebaja la posible tensión en la interacción o en la responsabilidad de lo dicho o hecho por el hablante. En este orden de ideas, se encontró lo siguiente en las entrevistas:

a) *Fuerza ilocutiva*¹⁷². Refiere a la función de lo que se enuncia: afirmar, mandar, prometer, aconsejar, etcétera. Al minimizarse, el indicador apunta a una acción pero el sentido se modifica (Albelda et al., 2014: 49), como en:

(194) E5: [...] Por eso ¿Que a qué hora me traisl'agua vieja?/ ¿Pues por qué no me traisl'agua? **con una quién sabe qué.../ [...]**

(195) E6: [...] pasaban pero muchísimo al molino/ muchos muchos y chiflando y les gritaban **hey que... / y te contestaban hasta con groserías los.../ [...]**

¹⁷² Corresponde con las variables 3 y 6 de la ficha para el análisis cualitativo y cuantitativo propuesta por Briz y Albelda (2013: 306): V3. 3. Litotes, eufemismos; V6. 6. Empleo de verbos, construcciones verbales, así como de partículas discursivas con valor modal que expresan opiniones en forma de duda o probabilidad (creer, parecer, ser posible, poder, imaginar, a lo mejor, quizás, tal vez, probablemente, posiblemente).

(196) E8: [...] esta señora se.../ y el tío de mi abuela tuvieron este un amorío pero **el señor era muy / eh... vividor y... y amante de las mujeres / [...]**.

En los tres ejemplos, los entrevistados minimizan la fuerza ilocutiva, sustituyendo elementos y palabras de la expresión por algunos más corteses, educados o correctos, socialmente hablando. En E5 y en E6 se evita enunciar por cortesía las palabras precisas para manifestar las ideas mediante expresiones de fingimiento de ignorancia (E5), y en E6 se usa una expresión sinónima y mejor aceptada socialmente; igual en E8, donde se emplean eufemismos para describir acciones socialmente cuestionables.

*b) La expresión de las acciones*¹⁷³. La minimización hace que la acción descrita se mitigue para que sea aceptada por el otro en la interacción lingüística (Briz, 2012: 35), así aparece en estos ejemplos:

(197) E4: [...] y ya cuando se metió él pa'tras pa'tras/ **ya 'nojado les dijo... por andarle arremedando al tecolote / por andarle cocoriando / [...]**

(198) E21: [...] la amiga de esta señora/ se enteró/ de eso/ ella comentó/ dice ¿qué le habrá hecho?/ porque... este... / el día que yo la vi / ella dijo que ya... **Raúl no tardaba en caer / y no tiene no ocho días que...** que se habían visto / entonces empezaron así los comentarios/ [...]

(199) E19: [...] y... pues el... el oficial Monjarás le dijo **que iban eh... a detener a su hijo/ porque un juez había pedido que lo detuvieran y que lo llevaran a... que lo pusieran a disposición de él / [...]**

¹⁷³ Corresponde con las variables 3, 6 y 7 de la ficha para el análisis cualitativo y cuantitativo propuesta por Briz y Albelda (2013: 306): V3. 3. Litotes, eufemismos; V6. 6. Empleo de verbos, construcciones verbales, así como de partículas discursivas con valor modal que expresan opiniones en forma de duda o probabilidad (creer, parecer, ser posible, poder, imaginar, a lo mejor, quizás, tal vez, probablemente, posiblemente); V7. 7. Empleo de verbos, construcciones verbales y partículas discursivas que expresan fingimiento de incertidumbre, de incompetencia o de ignorancia sobre lo que alguien sabe o es capaz (no saber, no estar seguro, seguramente, no soy la persona más apropiada, etc.).

En **E4** se minimiza el efecto de la acción al omitir lo dicho entre “enojado” y “andarle arremedando al tecolote”. La entrevistada no señala qué hizo o qué dijo el sujeto del relato. Su acción se minimiza mediante esta elipsis que queda en el implícito. En **E21** se mitiga la enunciación de la muerte de Raúl, al emplear la frase “no tardaba en caer”. Es obvio que fuera del contexto sería poco entendible dicha frase. En **E19** se atenúa la expresión de la acción de una orden de arresto mediante el verbo detener y la referencia a la autoridad de un juez “que ha pedido” y no ordenado.

*c) El papel de los participantes de la enunciación*¹⁷⁴. La atenuación se logra gracias a la despersonalización de los participantes de la enunciación (Briz, 2012: 35), aquí tres casos:

(200) **E3**: Recuerdo de niño / este... que **estábamos hablando ya casi de.../ cincuenta años por decirlo así** a lo mejor cincuenta y dos cincuenta y cuatro años hasta... / de... de que yo recuerdo / este... este señor Feliciano Sánchez / vivía en las casas del molino viejo/ [...]

(201) **E2**: [...] hace tres meses fui a Monterrey / **porque iban a... íbamos a solicitar la mano** de una... de la novia de mi sobrino/ entonces cuando estábamos ya... en la cena estábamos en la plática de sobremesa / [...]

(202) **E10**: [...] lo que **a mí me consta es** que estaba acostada en la cama/ no se le veían piernas/ o sea no tenía una cobija que la cubriera/ ni nada de eso sino/ **nada más vi el puro tronco**/ no vi que tuviera piernas la señora/ [...]

En **E3** y en **E2**, el uso del plural minimiza el rol del yo-tú, se busca involucrar al entrevistador en el relato y el papel del yo se relativiza y se oculta. En **E10**, por el contrario, se resalta la presencia del yo para

¹⁷⁴ Corresponde con las variables 8 de la ficha para el análisis cualitativo y cuantitativo propuesta por Briz y Albelda (2013: 306): V8. Construcciones acotadoras de la opinión a la propia persona (en mi opinión, a mi parecer, a mi modo de ver, que yo sepa, para mí, creo yo, digo yo, etc.), o a un determinado ámbito o espacio personal (por lo menos en mi pueblo). Se trata en estos casos de acotaciones en forma parentética.

intensificar y poner en claro la posición ante lo relatado, asegurar la imagen y la distancia con el entrevistado y, de esta manera, evitar confusiones.

d) Se rebaja la posible tensión en la interacción o la responsabilidad de lo dicho o hecho por el hablante. Al igual que en la estrategia anterior, se desdibujan las personas afectadas en la interacción, con la cual se evita responsabilidad sobre lo dicho (Briz, 2012: 35), véase esta aplicación:

(203) E3: [...] salió la señora con una vela de parafina así están más o menos así están larguito encendida **mira** / en... medio del aguacerazo / sin cubrirse con nada y la vela no se le apagaba / **en serio la vela no se le apagaba** / [...]

(204) E2: él dice que vio la bruja que chocó con él / **claro nadie le creía / pero... la mamá de él me lo contó de... de su voz vedá de su boca** / creo yo que no esté mintiendo pero sí... / pues esa es la historia / [...]

E8: **En mi familia cuentan que...** / eh... ah... hubo una vez / eh... en la familia / de parte de mi a... de mi abuelita un tío / [...]

Los recursos empleados en E2 y en E8, trasladan la responsabilidad de lo narrado a otra persona y permiten al hablante tomar distancia con lo ahí narrado. Por su parte, se ve en E3 cómo el hablante utiliza formas de cercanía con el entrevistador, como «mira», y el uso de la construcción «en serio», como recursos que intensifican lo expresado para que se acepte como creíble lo dicho.

6.2.5. La atenuación como un hecho social

Como hecho social, la atenuación es una estrategia de acercamiento social, al tiempo que es un mecanismo estratégico de distanciamiento lingüístico del mensaje (Briz, 2012: 6). Esta estrategia pretende conseguir la aceptación del otro, aunque sólo sea social. Lo lingüístico y lo social

hacen pareja, aunque frecuentemente sólo por conveniencia. Así se muestra en los siguientes ejemplos:

(206) E4: [...] que **andaba mi vecina allá en el... en el** / esperando el camión y... y vio que venía el pájaro de... derecho donde estaba ella / [...]

En el ejemplo 206, se observa el uso de la expresión con posesivo “mi vecina”, que al hablante le sirve para proyectar un presupuesto sobre la cercanía y conocimiento que tiene sobre la persona referida. Sirve al mismo tiempo como argumento de autoridad y semánticamente disminuye la duda sobre algún rasgo de veracidad en el contenido que se expresa.

(207) E5: [...] **tenía un cojincito que ahí se sentaba a tejer/** era muy buena pa’ tejer/ yo ya me acuerdo/ **yo estaba como Mary/ y que ahí se sentó a tejer/** era muy buena pa’ tejer/ siempre estaba tejiendo o bordando / [...]

En este segmento, la narradora emplea expresiones adverbiales como “era muy buena pa’ tejer” (y lo reitera). Ese halago permite que el receptor entienda que ella tiene conocimiento cercano a la persona de la cual habla, pues sabe de sus cualidades. Además de que es útil como recurso argumentativo, refleja la cercanía social de la informante con la referida.

(208) E19: **En... el año dos mil/ dos mil uno aproximadamente / eh.... el oficial Monjarás que trabajaba en la policía municipal de Saltillo / y que había trabajado en la policía ministerial / me platicó / eh... una experiencia que tuvo precisamente cuando fue policía ministerial que antes se llamaba policía judicial / [...]**

En este fragmento, el hablante cuenta una anécdota que a su vez le es relatada por un conocido, y, para avalar su dicho, ofrece datos fidedignos

sobre el informante, con quien sostenía una relación social cercana. Este recurso le es útil como fundamento argumentativo.

Existen otros recursos que colaboran a la recreación de los hechos. Los cuales, quizá sirva a los hablantes para argumentar sobre la verdad de lo narrado, pues para complementar su relato emplean elementos paralingüísticos. Se ilustran algunos casos.

En **E4**, la informante señala con el dedo el lugar donde llega el camión al ejido en el que se hace la entrevista. De esta manera busca crear una aproximación para el interlocutor hacia la realidad de ella y su contexto. En **E5**, la entrevistada recrea en su casa un ambiente familiar y cercano, apuntando a objetos y prácticas cotidianas como el tejer y bordar, o señalar a los niños que están ahí, acercando al entrevistador a su mundo. Finalmente, en **E19**, se ofrecen muchos elementos contextuales, con nombres y datos constatables que permiten al hablante acercarse al investigador y distanciarse de lo relatado.

6.2.6. Estrategias de distanciamiento

Los atenuantes son los instrumentos tácticos de minimización y consiguiente distanciamiento del mensaje (Briz, 2012, p. 3). Se trata de recursos fónicos, morfológicos, sintácticos, léxico-semánticos, fraseológicos o frutos de la combinación de algunos de estos procedimientos, y pueden presentarse:

a) como modificadores intraproposicionales, atenuantes semántico-pragmáticos. Funcionan como mecanismos de distanciamiento del mensaje para eludir la responsabilidad de la acción realizada, de la intención o del punto de vista. Abajo tres aplicaciones:

(209) **E3:** [...] tiró un chiflidote pero chiflidote/ **hasta como que...**/ que le quiero decir/ **como que** pajueleó el chiflido/ [...]

(210) E5: [...] cuando van cayendo/ que ya viene cayendo la bruja/ **se viene transformando** en gato/ y hace/ maúlla **como** un gato/ ladra **como...**/ ladra **como** un perro/ gruñen así los animales/ [...]

(211) E10: [...] **que si** caminaba no caminaba/ **que** se subía a los árboles/ **que si** volaba **como bruja...**/ a mí no me consta/ [...]

En los tres ejemplos se emplea el sintagma “como”, en E5 y en E10 con un uso adverbial. En E3 tiene sentido proposicional. En los dos primeros casos se busca expresar comparación o relación de equivalencia con elementos conocidos del ámbito familiar y coloquial. En E3 se utiliza para señalar pertenencia a una categoría, en este caso, la brujería. De esta manera, los hablantes se distancian con lo relatado, mitigando la afirmación sobre algo que parece extraordinario e increíble.

b) como modificadores extraproposicionales. También funcionan como mecanismos de distanciamiento del mensaje para eludir la responsabilidad de la acción realizada, de la intención o del punto de vista expresado lingüísticamente. Véase:

(212) E4: [...] él brincó pa’riba de la’zotea/ pero nadie sentimos nada/ ni vimos nada/ se fue’el.../ el pájaro no.../ **no nos dimos cuenta se debe de ir ‘pal... de’ber ido p’al corral**/ [...]

(213) E2: [...] me contó una señora / que **ahorita no recuerdo el nombre** pero... después se los consigo / [...]

(214) E19: [...] yo creo que.../ **gran parte de lo que a ellos les... les sorprendía**/ que estando acostumbrados a tratar con.../ con todo tipo de delincuentes/ pues no pudieran levantarse de un sillón/ [...]

Los tres ejemplos actúan como mecanismos de distanciamiento del mensaje, que eluden la responsabilidad de la intención, de tal manera que el entrevistador no juzgue al hablante, sin olvidar que el valor atenuante de una forma es siempre contextual y adquiere su valor preciso en la interacción.

6.2.7. Otras estrategias

Si se atiende a los medios, pueden distinguirse dos grandes tipos de subestrategias y tácticas para distanciarse, además, en la interacción, también pueden ubicarse los fines y estrategias para lograrlo. Las dos grandes tácticas atenuantes son la ocultación del yo/tú o de terceros y la relativización o indeterminación de lo expresado (Briz, 2012: 7; Albelda et al., 2014). Se ofrece un ejemplo de cada una:

a) ocultación del yo. Se indetermina o despersonaliza lo dicho para evitar la responsabilidad por ello, como en los siguientes ejemplos:

(215) E6: [...] cuando venía **le decíanos**/ ah pos se llamaba Dominga/
le decíanos/ ay doña Dominga ¿por qué usted no viene a **vernos**?/ [...]

(216) E2: y **estábamos platicándonos** que cuántos hijos **teníamos** cada una de las que **estábamos** ahí/ [...]

Esta subestrategia sólo aparece en los primeros dos grupos. Las entrevistadas hablan en primera persona pero desde el plural, ocultándose así y tomando distancia con el mensaje.

b) generalización. Con esta subestrategia se esconde el hablante y se debilita la fuerza argumentativa con relación a la verdad de lo dicho. Se ilustran tres casos:

(217) E3: [...] eh... un vecino el viejo Triana que **le** nombran.../ ¿sí lo conoces?/ [...]

(218) E5: [...] también lo agarró con las Doce Verdades/ que más antes ps' **la mayoría de la gente** se sabía las Doce Verdades/ [...]

(219) E8: [...] y **cuenta la leyenda** que una vez eh.../ él iba paseando por las/ él iba paseando por el campo eh.../ [...]

En los tres ejemplos se despersonaliza la afirmación del mensaje en virtud de las generalizaciones “le”, “la mayoría de la gente” y “cuenta

la leyenda”. De esta forma, los hablantes evitan la responsabilidad sobre lo dicho.

c) *construcciones que esconden el agente de la acción*. De igual forma, esta subestrategia difumina a quien realiza las cosas expresadas para no responsabilizarse por lo ahí señalado, como en:

(220) E4: [...] para que no **se** le parara le hizo kshu/ y se fue el pájaro/
y luego se iba a parar en la piedra que’sta grande / [...]

(221) E21: [...] y entonces ahí en... esa oficina/ s... **se** encontró a otra
señora amiga / [...]

(222) E10: [...] dicen que cuando las brujas vuelan dejan las piernas/
a mí nada más me consta que las piernas no las tenía cuando la fui a
atender/ y **lo extraño es** que hay gente/ dicen que... un día antes la
vieron caminar / [...]

En E4 y E21 se utiliza el reflexivo “se” para esconder al agente, mientras que en E10 se emplea la nominalización “lo extraño”. Ambos son recursos de despersonalización.

d) *construcciones nominales con adjetivo relacional*. Estas formas se alejan eufesmicamente de un término interdicto. Se ejemplifica aquí con:

(223) E6: [...] va gritando como un chivo va gritando como un chivo/
y ya cuando usted lo ve / pos es un cócono / grande y / le digo y l’o
que se ríe y/ que y que chifle/ le digo no ya **eso es una cosa pos mala**/
[...]

(224) E5: [...] Y que se para con todo y la silla pegada en la.../ **vieja tal
por cual**/ por eso no te puedes parar/ [...]

(225) E8: [...] en ese pueblo vivía una señora que decían que era una
bruja/ o que practicaba la magia/ pero en realidad las personas la
conocían como **la curandera del lugar**/ [...]

En E6 se utiliza “eso es una cosa mala” como eufemismo de la brujería. En E5, la construcción “vieja tal por cual” sustituye a calificativos soeces o groserías. En E8 se evita la palabra bruja y se sustituye por “la curandera”. Estos tres eufemismos permiten no comprometerse con la afirmación contenida en el mensaje y aseguran la distancia social.

La relativización implica que se debilita la fuerza argumentativa en relación con la verdad o con la certidumbre de lo enunciado, y se mitiga el grado de conocimiento o el compromiso del hablante, para eludir la responsabilidad, previniendo o reparando (Briz, 2012, p. 7).

a) verbos performativos. Algunos de estos verbos expresan valores modales sobre la verdad de lo dicho e, incluso, reflejan evidencia de ello, como se muestra en:

(226) E3: [...] que salía para’trás y la barda.../ estaba una bardita ahí de.../ **no sé** como unos sesenta centímetros di alto/ y era puro coyonoste/ [...]

(227) E2: [...] me lo contó de... de su voz vedá de su boca / **creo yo** que no esté mintiendo pero si... / pues esa es la historia/ [...]

(228) E19: [...] también **yo creo** que.../ gran parte de lo que a ellos les... les sorprendía/ [...]

En E2 y en E19 se usa el verbo creer, en un sentido de duda, lo que permite no responsabilizarse por lo que se está narrando. En E3 se emplea el verbo saber, con la negación que denota incertidumbre y, al mismo tiempo, se aminora el compromiso con la veracidad del dicho.

b) modalizadores. Debilitan la fuerza argumentativa en relación con la verdad o con la certidumbre de lo enunciado. Se ilustra un caso:

(229) E6: [...] pos eso sí/ **a la mejor** les tenía una enfermedá o algo le digo / se van a morir / [...]

Este recurso sólo aparece en el primer grupo. Aquí, en E6 se emplea una forma de aminorar el grado de conocimiento de lo relatado; la entrevistada no se responsabiliza del todo por lo dicho.

c) *controladores del contacto*. Esta subestrategia, así como las formas apelativas en general, funcionan cuando se muestra una cierta disconformidad, que previene o repara las consecuencias de lo dicho, este proceso ocurre en:

(230) E3: [...] hacían al viejo que se pegara como lagartijo en el techo oye... / sí.. / así así como lagartijo en el techo / [...]

(231) E5: [...] mira pa' que sepas de veras que tu mujer sabe hacer brujería/ pónle las tijeras donde se sienta/ [...]

Esta subestrategia aparece sólo en los primeros dos grupos. En E3 la expresión “oye”, va acompañada de una palmada por parte del hablante, en el hombro del investigador. De esta forma se auto-protege ante lo que se relata y se acerca al oyente. En E5 se emplea la primera persona para acercar el relato al oyente y, al mismo tiempo, distanciarse del mismo.

d) *uso del diminutivo*. El diminutivo adquiere un valor pragmático atenuador, minimizador de los posibles efectos negativos que pueda tener en el otro lo que se dice, así ocurre en los ejemplos:

(232) E3: [...] estaba una **bardita** ahí de.../ no sé /como unos sesenta centímetros di alto/ y era puro coyonoste/ [...]

(233) E21: [...] porque en una ocasión/ en la **orillita** de la banqueta de aquí de la casa/ había así un **cerrito** de sal [...]

(234) E8: [...] hubo una vez e... en la familia de parte de mi a.../ de mi **abuelita** un tío que ella tenía/ [...]

En los tres ejemplos, el diminutivo favorece familiaridad con el oyente, que como atenuantes semántico-pragmáticos, requieren del contexto para entenderlos adecuadamente.

e) *reiteración del diminutivo como estrategia de intensificación*. Un diminutivo sirve como táctica a la atenuación, pero no siempre todo sufijo apreciativo atenúa. Si sólo afecta a la base léxica, no atenúa y su reiteración, por el contrario, intensifica la intención de lo dicho, como en E6:

(235) [...] pos creímos que era señora/ como era viejita de las de más antes/ y creíamos nosotros que era **mañosita mañosita**/ [...]

Éste es el único ejemplo de este recurso pragmático del presente trabajo. Aquí, la repetición del adjetivo en diminutivo funciona a la inversa, se aumenta, se intensifica la intención del hablante de señalar al referente como alguien poco confiable, haciendo valer dicha intención.

f) *construcciones indirectas (suspendidas)*. Esta subestrategia elude o elide la conclusión de lo que se dice. Así, se evita responsabilidad, dejando ésta al implícito y a la interpretación del otro, enseguida dos aplicaciones:

(236) E4: [...] se debe de ir 'pal... **de'ber ido pal corral y...**/ y no yo no lo quiero ver/ y del... del... de acá del corral / [...]

(237) E5: [...] entonces también lo agarró con las Doce Verdades/ que más antes ps' la mayoría de la gente se sabía las Doce Verdades/ **pero mi tío este...**/ mi tío ya estaba grande, y ya estaba casado cuando él agarró a esa mujer/ [...]

Este recurso sólo aparece en los primeros dos grupos. En ambos ejemplos se elude la conclusión de lo que se ha narrado, y aunque pareciera una secuencia lógica de frases, las entrevistadas hacen un cambio en la narración. De esta forma, la reformulación les permite reparar las afirmaciones hechas en la narración.

g) deícticos y algunas proformas. El significado vago, dada su extensión característica, evita a veces responsabilidades de lo expresado, así se emplea en:

(238) **E6:** [...] yo nosotros bueno/ pos **eso** sí pasamos/ pero le digo pues/ como **eso** del chivo/ pos nosotros sí creíamos que era un chivo/ [...]

(239) **E21:** [...] pero todos los días amanecían **ahí** / tres o cuatro limones / y después / la sal / [...]

(240) **E19:** [...] que qué estaban haciendo/ que a qué se debía que estuvieran **ahí**/ [...]

En **E6** se utiliza el demostrativo “eso”, y en **E21** y **E19** el adverbio “ahí”. En los tres casos, el significado vago de los sintagmas, dada su extensión significativa, evita responsabilidades de lo expresado.

h) fenómeno de lítote. Ya que la lítote afirma algo negando lo contrario, la atenuación ocurre al ocultar, mediante la negación, lo que podría ser rechazado o difícil de aceptar por el otro. Abajo un ejemplo:

(241) **E3:** [...] I1: se... desnudaba y se tiraba sobre las piedras con las manos abiertas invocando no sé qué.../

I2: No ha de ser cosa buena/ [...]

Este es el único ejemplo en todo el trabajo de esa subestrategia. En este caso, la entrevistada indetermina su juicio mediante el “no ha de ser cosa buena”, en lugar de una afirmación más absoluta como “es cosa mala”. De esta forma se distancia de lo dicho.

i) movimientos de reformulación. Esta subestrategia inicia con frecuencia con marcadores discursivos, que adquieren el valor atenuador, como en los casos ilustrados:

(242) E21: [...] **o sea** no sé qué me hizo / qué me dio / pero no la- no la-/ no nono la puedo dejar / [...]

(243) E10: [...] lo que a mí me consta es que estaba acostada en la cama/ no se le veían piernas/ **o sea** no tenía una cobija que la cubriera/ [...]

En ambos ejemplos se inicia con la construcción “o sea”, que aquí tiene un valor atenuador en virtud del fingimiento que suponen ciertos elementos narrados.

6.3. Conclusiones parciales

Con respecto al *ornatus*, no parece ser parte de un aspecto meramente ornamental en este *corpus*, sino que también juega un papel persuasivo importante, dado que el uso de ciertas figuras concretas se explica por esa necesidad de persuasión. La singularidad de estos discursos y los recursos que en ellos aparecen, se explican por la naturaleza de sus materialidades. Por esta razón, se les caracterizó como discursos imposibles y simbólicos, cuyos sujetos productores los argumentan y desarrollan exponiendo hechos y situaciones, que aparentan ser en sentido figurado, pero que desde la consideración de la brujería se asumen como reales.

Además, se encuentran íntimamente vinculadas a la emoción y a los modos argumentativos aquí revisados. Al ser los sujetos productores, personas que están ubicadas entre “dos eras”, el nivel sociocultural e instruccional los condiciona significativamente. Además, parece existir cierta relación entre estos condicionantes y la aparición de vicios del lenguaje, como algunos barbarismos, cacofonías, idiotismos, laconismos y muletillas, pero su análisis no resulta pertinente en esta investigación.

Con respecto a la argumentación, se optó por enfocar el estudio en lo emocional, lo cual está profundamente relacionado con la argumentación visceral, que aparece marcado por sensaciones y expresiones corporales

relacionadas con el miedo, la sorpresa o el estupor. Además, no siempre aparece como argumentación propia del sujeto productor del discurso, sino que también está contenida en el relato que, a veces, le ha sido contado a ese sujeto, o aparece como la realidad misma que se le impone desde fuera¹⁷⁵. Este modo argumental –visceral– no parece tener relación con el nivel socioeconómico y cultural de los informantes, sino que está determinado por la esencia misma del referente, que es la brujería.

Lo kisceral aparece de dos maneras: como intuición del hablante que expone sus propias conclusiones y como elemento contenido en la narración, sin necesaria relación con el hablante.

En los hablantes de nivel socioeconómico y educativo bajo o nulo, la argumentación aparece como intuición del hablante que expone sus propias conclusiones. En los hablantes de nivel socioeconómico y educativo alto, la argumentación aparece como elemento contenido en la narración, sin necesaria relación con el hablante.

Se descubre también cierta relación entre la argumentación kisceral y algunas estrategias de atenuación del discurso como el no responsabilizarse (argumento de autoridad), el uso de controladores de contacto (expresión de la emoción), la generalización (proposiciones universales), y las construcciones suspendidas (entimemas).

También hay evidencia del uso de esquemas de la lógica racional, vinculados con argumentos emocionales o kiscerales. Además se reconoce la limitante del soporte del *corpus* para ahondar en el análisis de los elementos paravebales y no-verbales de la argumentación visceral, kisceral y emocional.

Con respecto a la atenuación, llama la atención que la combinación de poder y rol situacional genera mayor acercamiento con el entrevistador

¹⁷⁵ Al respecto, se examinaron los discursos sobre brujería, desde la argumentación kisceral.

cuando el poder disminuye y aumenta el rol. En esta muestra, por lo tanto, parece haber una relación directamente proporcional entre la formación imaginaria –poder– y el uso de atenuantes lingüísticos, y una relación inversamente proporcional entre la formación imaginaria –poder– y el uso de atenuantes sociales.

La explicación podría radicar en la idea que tiene el entrevistado de sí mismo, quien, condicionado por su estatus socioeconómico y educativo, puede aceptar sin problemas la realidad o veracidad de la brujería, sin sentirse afectado en ese estatus, o a la inversa. Esta situación la condiciona, en buena medida, el *habitus* en el que se mueve el entrevistado, pues en contextos urbanos hay una gran estima por la buena imagen y por el “qué dirán”, mientras que en el contexto rural no parece estar tan marcada esta tendencia.

Resulta significativo destacar que la mayoría de las estrategias empleadas se centren en la no responsabilización de lo dicho. En los tres grupos de relatos de este trabajo, los recursos apuntan hacia trasladar la responsabilidad a otra persona, siempre y cuando lo dicho toque directamente el tema de la brujería.

Al parecer, la tendencia de los hablantes es dejar claro que la veracidad de lo relatado, en lo tocante a la brujería, sólo es responsabilidad de quien se los contó a ellos, y que ellos se consideran únicamente repetidores de una historia. Se observó que la lítote es la estrategia menos empleada. Esta situación podría deberse a la necesidad de emplear otro tipo de construcciones sintácticas, que no necesariamente se tienen a la mano cuando se está recordando o narrando una historia. Será interesante plantear cómo las estrategias de atenuación coinciden con otro tipo de recursos discursivos como las figuras retóricas, los modos argumentales y la construcción narrativa de la ficción en los relatos.

CAPÍTULO VII.

Simbolismo e inversión de la realidad en los discursos sobre brujería: el mundo al revés

En este capítulo se propone, a modo de cierre de la investigación, exponer algunas consideraciones derivadas del análisis de los capítulos anteriores, donde se muestra que la construcción del mundo desde la configuración de la brujería es inversa a la construcción del mundo cotidiano que se asume como real y objetiva. Esta inversión es fundamental para entender la realidad escondida tras lo relatado en los discursos y vivida como tal por los sujetos productores de esos discursos. Esta perspectiva es una concreción de la materialidad semiótico-discursiva del simulacro.

De acuerdo con Baudrillard (1978), el simulacro se entiende como:

[...] una suplantación de lo real por los signos de lo real, es decir, de una operación de disuasión de todo proceso real por su doble operativo, máquina de índole reproductiva, programática, impecable, que ofrece todos los signos de lo real y, en cortocircuito, todas sus peripecias [...] (Baudrillard, 1978: 7).

Es decir, los simulacros son constructos que se presentan y asumen como reales, pero tras ellos no hay referente alguno que los respalde. El mismo Baudrillard señala que:

[...] la simulación parte del principio de equivalencia, de la negación radical del signo como valor, parte del signo como reversión y eliminación de toda referencia [...] la simulación envuelve todo el edificio de la representación tomándolo como simulacro. Las fases sucesivas de la imagen serían éstas:

- es el reflejo de una realidad profunda
- enmascara y desnaturaliza una realidad profunda

- enmascara la ausencia de realidad profunda
- no tiene nada que ver con ningún tipo de realidad, es ya su propio y puro simulacro.

En el primer caso, la imagen es una buena apariencia y la representación pertenece al orden del sacramento. En el segundo, es una mala apariencia y es del orden de lo maléfico. En el tercero, juega a ser una apariencia y pertenece al orden del sortilegio. En el cuarto, ya no corresponde al orden de la apariencia, sino al de la simulación [...] (Baudrillard, 1978: 13-14).

En el *corpus*, el simulacro aparece descrito en los fenómenos de brujería, que parecen ser una cosa y en realidad son otra. Sin embargo, esta *no-correspondencia* entre “lo que se ve” y “lo real” está más allá de la sola relación semántica o referencial.

En el caso de los discursos de esta investigación, se identificaron la segunda y la tercera fase del simulacro referidas por Baudrillard, pues se describen estas consideraciones de lo maléfico, de lo no-bueno¹⁷⁶, además de las referencias a los rituales y conjuros¹⁷⁷. Ambas expresiones se integran, en esta investigación, en lo que se ha denominado como “mundo al revés”.

A partir de este fundamento, y de acuerdo con el planteamiento de Haidar (2006: 88-89), existen tres formas de entender el simulacro: 1) la simulación como representación sígnica; 2) la simulación como enmascaramiento, en la dimensión no del ser, sino del parecer; y 3) se refiere a la simulación cibernética, situada en una dimensión del mundo virtual. En el caso de los discursos, el simulacro está en la segunda forma, donde la realidad no es lo que parece.

¹⁷⁶ Como ocurre en algunos casos de la argumentación kisceral, referidos en el capítulo 6.

¹⁷⁷ El caso expuesto en el capítulo 5, por ejemplo, sobre las Doce Verdades.

A partir de la ambigüedad del lenguaje, donde las palabras no parecen lo que son, los relatos presentan una serie de contenidos simbólicos que acercan a quien los recibe a la comprensión de una realidad, que si bien se manifiesta a través de situaciones y circunstancias normales y cotidianas, lleva consigo una serie de elementos ajenos, que vuelven a eso, normal y cotidiano, algo que rompe con el devenir ordinario, natural y normal de la vida.

Por ello, en estos discursos la ficción es la única imagen de la realidad que puede conocerse, o bien, a través de la ficción, el sujeto puede ponerse en contacto con la realidad que le rodea, como propone Gómez Redondo (2008). A esta condición responde de modo especial la carga simbólica de estos discursos, que permiten considerar al mundo de la brujería como una realidad opuesta (Lotman, 1996: 36) o un “mundo al revés”.

El Diagrama 7.1 muestra el flujo de este capítulo 7:

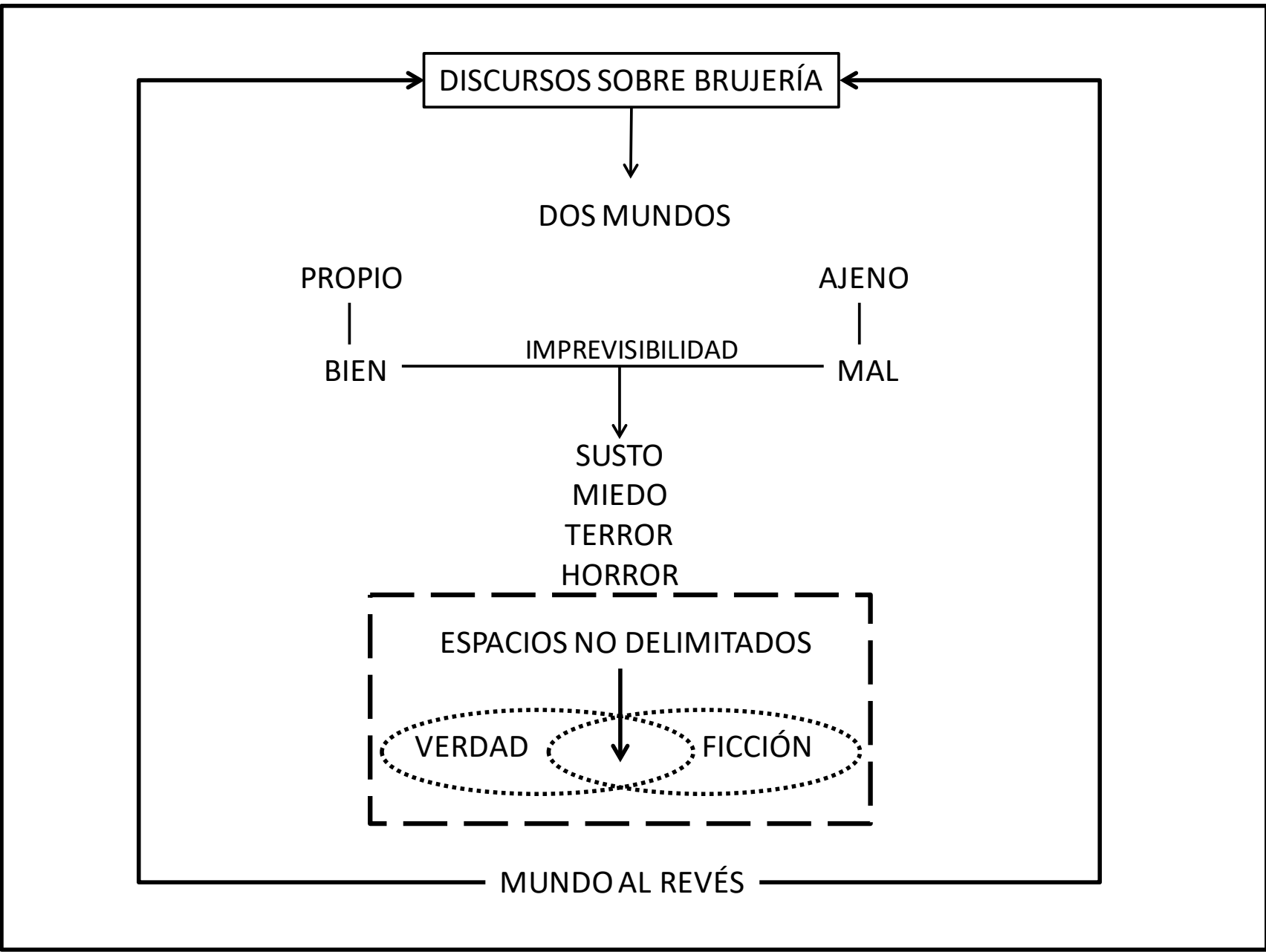


Diagrama 7.1. Capítulo 7. Fuente: Elaboración propia.

El Diagrama 7.1 muestra que en los discursos se esboza la existencia de dos mundos que interactúan entre sí. Uno de ellos corresponde al ámbito de lo propio y el otro al de lo ajeno. Ambas dimensiones, a su vez, se corresponden con la valoración del bien y del mal. La interacción impredecible de estos mundos está expresada por los hablantes en términos de susto, miedo, terror y horror. Pero estos mundos no tienen delimitado el espacio de cada uno, incluso confundándose. Discursivamente esta condición se expresa en la oscilación entre verdad y ficción, y simbólicamente se entiende con la idea del “mundo al revés”, que está detrás de los mismos discursos.

7.1. La complejidad de la brujería entre dos mundos

Lo que se ha revisado y analizado hasta esta fase, en esta investigación, permite afirmar que en estos discursos se da el encuentro de dos mundos, desde diferentes perspectivas.

Previamente se señaló (en el capítulo 1), que los sujetos productores de los discursos pertenecen a dos mundos que se encuentran discursivamente: el mundo premoderno y el mundo moderno. Luego, se explicó (en el capítulo 3) cómo el encuentro de dos mundos se da en los elementos que nutren el concepto de la brujería; por un lado, la comprensión sobre la brujería que viene de la Europa cristiana, con una carga sumamente significativa de la cultura grecolatina; y por otro lado, los contenidos que nacen en la Mesoamérica prehispánica, que conforman una idea de brujería muy diferente a la europea.

Igualmente, se expuso (en el capítulo 4) que los mundos que se encuentran pertenecen a la cuestión simbólica. Uno de ellos está constituido por lo que es el símbolo en sí, con sus referentes en la realidad y la cultura que lo produce. Y el otro, es el mundo del imaginario y de las

experiencias de las que los sujetos echan mano para leer e interpretar el símbolo, pero que no puede alejarse del mundo de la realidad, a riesgo de deshacer el acto simbólico, como en el ritual de las *Doce Verdades* (capítulo 5).

También se enunció (en los capítulos 2 y 6) que los mundos que se encuentran son: el de la realidad y el de la ficción, y su unión acontece en el ámbito de lo retórico y lo pragmático, es decir, en el lenguaje.

Ahora, se propone un estudio donde dicho encuentro de dos mundos se da en el corazón mismo de la producción de sentido, es decir, en la estructuración semiótica de aquello que se denomina *realidad*: lo propio y lo ajeno.

7.1.1. Lo propio y lo ajeno

Los discursos han sido considerados en esta investigación como textos, a partir de la definición que Lotman (1996) propone de este concepto:

[...] un complejo dispositivo que guarda variados códigos, capaz de transformar los mensajes recibidos y de generar nuevos mensajes, un generador informacional que posee rasgos de una persona con un intelecto altamente desarrollado [...] (Lotman, 1996: 82).

Esta definición lleva necesariamente a la consideración de que un texto, para serlo, requiere de dos condiciones: 1) estar codificado dos veces y 2) estar inmerso en una *semiosfera* que lo dota de sentido.

Con Lotman (1996: 83), se enuncia que el segundo de esos lenguajes corresponde al modelo estructural del espacio, ya que toda actividad del ser humano está marcada por la clasificación del espacio en que se mueve, y su división elemental en propio y ajeno. A partir de esta división, de la traducción de los variados vínculos sociales, religiosos, políticos, de

parentesco, y del lenguaje de las relaciones espaciales *propio-ajeno*, los seres humanos han construido lo que hoy se denomina cultura, y dentro de ésta, las distintas *semiosferas*.

Este proceso es descrito en profundidad por Eliade (2001):

[...] todo territorio que se ocupa con el fin de habilitarlo o de utilizarlo como “espacio vital” es previamente transformado de “caos” en “cosmos”; es decir, que, por efecto del ritual, se le confiere una “forma” que lo convierte en *real*. Evidentemente, la realidad se manifiesta, para la mentalidad arcaica, como fuerza, eficacia y duración. Por ese hecho, lo real por excelencia es lo *sagrado*; pues sólo lo sagrado es de un modo absoluto, obra eficazmente, crea y hace durar las cosas. Los innumerables actos de consagración — de los espacios, de los objetos, de los hombres, etcétera — revelan la obsesión de lo real, la sed del primitivo por el ser (Eliade, 2001: 11.12).

Así pues, en todo grupo humano —arcaico o contemporáneo—, texto, cultura y *semiosfera* son categorías en relación de *continuum*. Además, esta habilitación del espacio vital como lo *propio* es importante, pues es el punto de partida para lo religioso, como sistematización de lo sagrado, y para la construcción de las nociones de *bien* y *mal*, que nacen como extensión de la oposición caos-cosmos.

De acuerdo con De Sahagún (1999: 94), la religión es el reconocimiento consciente y operante de una verdad sagrada, y por ello, absoluta, de la que el ser humano acepta que depende su existencia. Esa verdad sagrada y absoluta se aloja, como potencia extraordinaria, en realidades del entorno humano, constituyendo así el carácter esencial de lo divino, que se da a conocer bajo un aspecto doble: el positivo o *mana*¹⁷⁸ y el negativo o *tabú* (De Sahagún, 1999: 96).

¹⁷⁸ Según van der Leeuw (1964: 14), *mana* es una palabra melanesia que significa infinito, y que refiere al poder o influjo no físico y, en cierto sentido, sobrenatural, pero que se revela en la fuerza corporal o en cualquier clase de fuerza y capacidad de un hombre; no está ligado a un objeto pero puede ser transmitido por cualquier objeto.

Así, la estructura *propio-ajeno* se convierte en *cosmos-caos*, y éste se vive como *sagrado-profano*¹⁷⁹. De lo *sagrado-profano* se derivan los binomios *bien-mal* y *mana-tabú*. De acuerdo con Cardero (2016: 157-158), esa división es falsa y engañosa, pues el mal no es derrotado por el bien, y ni siquiera es controlado por éste. Al contrario, aparece y actúa en cualquier momento e instancia. Esta condición está presente en la dinámica de la brujería, a través del *hecho anómalo*.

Es importante señalar que el binomio *bien-mal* implica la parte de la conciencia del *homo religiosus*, pues conforme a las tradiciones religiosas mundiales, la ética nace de la obligatoriedad de seguir la propia conciencia por encima de cualquier ley positiva. Al respecto, el Parlamento de las Religiones del Mundo declaró, en 1993, que “todo ser humano, dotado de razón y de conciencia, está obligado a actuar de forma realmente humana y no inhumana, a hacer el bien y a evitar el mal” (Stiftung Weltethos, 1993: 4). Para el mismo Parlamento (Stiftung Weltethos, 1993: 10), este señalamiento es significativo, dado que la clave de un *ethos* mundial implica, como base común, afrontar el sentido de la vida y de la muerte, el problema del dolor, la necesidad de la compasión y la alegría.

También hay que destacar, junto con Montero (2010:6-7), que el mal aparece en los mitos antiguos como una potencia cuyas raíces se encuentran en un caos primordial o en los dominios de lo divino, y que el ser humano habita un mundo donde el mal existe, como opuesto al bien o a la divinidad, y de éste pueden reconocerse varios tipos: trascendental, físico o moral, pero siempre ligado a la libertad del mismo ser humano.

El sentido de destacar estas nociones de: vida, muerte, dolor, compasión y alegría, está en que la brujería las pone en juego en los

¹⁷⁹ Sobre este tópico y su construcción cultural puede ampliarse suficientemente en el libro de Mircea Eliade: *Lo sagrado y lo profano* (1981).

sujetos que enuncian. Por eso, condiciona la comprensión y la práctica del bien y del mal.

7.1.2. Bien y Mal en la brujería: los intersignos de los estados emocionales

Ya se explicó ampliamente¹⁸⁰ la cuestión de la frontera semiótica y la intersemiosis. Al abordar estas nociones, se señaló el concepto de *intersigno*, referido por Cardero (2009), y empleado originalmente por Anatole Le Braz, en la *La légende de la mort en Basse-Bretagne* (1893), para traducir tres expresiones bretonas: *seblanchou*, semblante; *de sinaliou*, señales de advertencia; *de traou spont*, cosas que dan miedo (Le Braz, 1893: 57). Esta acepción de intersignos remite al plano vivencial de las culturas donde *lo propio y lo ajeno* no sólo se tocan en la frontera –frontera apenas perceptible–, sino que se traspasan de tal manera que *lo ajeno* puede irrumpir en *lo propio* confundiéndose con éste¹⁸¹.

Esta condición, específica de las edades premodernas, es la que se manifiesta en estos discursos. El espacio *propio* (antropológico y, por ende, semiótico) se diluye y se une al *ajeno*, sin un límite claramente establecido. El desvanecimiento de la frontera resulta significativo, ya que están en juego los conceptos de *bien* y de *mal*. Tal condición lleva también, en este estudio, a la consideración de categorías como terror y horror, que están más allá del miedo, y que se sostienen, en la conciencia del sujeto, por las nociones de bien y mal.

Rosas (2003: 25) distingue jerárquicamente entre susto, miedo, terror y horror. La distinción de estos cuatro estados humanos tiene como base la distinción *bien-mal*, no sólo conceptual, sino también a nivel vivencial, siendo una extensión del binomio *propio-ajeno*.

¹⁸⁰ En el capítulo 3.

¹⁸¹ Sobre el tema de los intersignos y su interpretación, puede profundizarse aquí: https://issuu.com/cadernodecampo/docs/saga_revista_de_investigaci_n/s/12493728

a) El susto. El susto está anclado al factor sorpresa. Se produce con una acción que rompe el orden cotidiano o el esquema de pensamiento de alguien en un momento específico. Desde este punto de vista, comparte ciertos rasgos de sentido con el concepto de impredecibilidad de Lotman (1999: 82), explorado anteriormente¹⁸², como cuando una ventana se cierre de golpe por el aire o un ruido fuerte rompe el silencio de improviso. La reacción del sujeto es rápida y violenta, para ponerse en alerta ante una posible amenaza, con reacciones fisiológicas intensas también, como la descargas de adrenalina. Sin embargo, el ánimo puede ser dispuesto por el contexto o excitado previamente, y la reacción ante algo inesperado puede ser sobredimensionada. Por ejemplo, alguien que está escuchando historias de aparecidos en la noche, con la luz apagada, puede asustarse mucho más ante algo inesperado que alguien que no tiene esa ambientación.

b) El miedo. De acuerdo con Lotman (2006: 20), el miedo es una reacción ante una amenaza o un peligro, visible u oculto, que hunde sus raíces en el instinto de supervivencia. Lo relevante aquí es que el miedo puede ser provocado por algo imaginario, no sólo porque la amenaza que causa el miedo así lo sea, sino porque a la amenaza real se le agregan elementos subjetivos que la hacen más intensa y, siguiendo a Lovecraft (1989: 117), de esta situación ya no se puede escapar, pues la amenaza la alimenta el mismo sujeto. El miedo aparece entonces como una emoción donde lo *ajeno* –la amenaza– irrumpe en lo *propio* del sujeto.

El miedo, intensificado, provoca imágenes grotescas que implican las cargas morales y las concepciones de bien y mal del sujeto –y del grupo– y, de acuerdo con Rosas (2003: 27), se generan así los iconos de terror que tienen, como antecedente, discursos e imágenes anteriores. En

¹⁸² En el capítulo 3

este punto se inscriben los arquetipos descritos por Jung (1970 y 1995), que impactan en la producción simbólica en toda cultura.

c) El terror. Se está de acuerdo con Rosas (2003: 28) en cuanto que las imágenes creadas a partir de aquello que trastorna y que puede hacer daño, individual o colectivo, y que están en un plano consciente, es el terror (Rosas 2003: 28). El concepto terror, conforme a Pimentel (2002: 786), del latín *terreo*, tiene detrás la idea del *temblor*, de ahí que originalmente significara temblar, ya fuera referido a la tierra que se mueve o al sujeto que tiembla por un miedo intenso.

El terror surge por la percepción de algo activamente dañino, implacable y que incluso puede causar la muerte. Por eso también se considera un mal. Y no hay que pensar solamente en fantasías del tipo del vampiro o la bruja. Históricamente el ser humano ha generado estructuras sociales que han derivado en situaciones denominadas como *Terror*, como el terror de la revolución francesa a fines del siglo XVIII, la solución final nazi o las purgas stalinistas en la URSS; o bien, su uso sistemático como coacción social que se ha denominado terrorismo.

Estas condiciones del terror generan condiciones propicias para que se provoquen sustos y se cause un miedo “estable”, dado que hay una amenaza mortal tras él. Aquí lo *ajeno* aparece como irrupción en lo *propio*, en los ámbitos de intimidad del sujeto. Por eso, la muerte, como consecuencia de la amenaza, se ve como un mal, pues lo *propio* es la vida.

d) El horror. Finalmente, cuando lo *ajeno* no sólo irrumpe en lo *propio*, sino que también se confunde con él y hasta lo sustituye, aparece el punto más alto de la jerarquía de los estados humanos: el horror. La palabra horror se deriva del verbo latino *horreo*, que significa *erizar los vellos* (Pimentel, 2002: 337), y que describe la reacción fisiológica de la

descarga de adrenalina ante el miedo sumamente intenso; aunque no se descarta que el susto, el miedo y el terror puedan tener expresiones fisiológicas. En el horror, la irrupción violenta de lo *ajeno* paraliza al sujeto, lo fascina¹⁸³.

Paz (1986) señala que:

[...] el horror nos paraliza. Y no porque la Presencia sea en sí misma amenazante, sino porque su visión es insoportable y fascinante al mismo tiempo. Y esa presencia es horrible porque en ella todo se ha exteriorizado. Es un rostro al que afluyen todas las profundidades, una presencia que muestra el verso y el anverso del ser [...] (Paz, 1986: 131).

Esta fusión y confusión de ser-no ser, de propio-ajeno, de bien-mal, de vida-muerte, repele y atrae. Esta contradicción nace del mismo ser humano y se explica desde la perspectiva del binomio *propio-ajeno* en que se han estructurado el espacio y las relaciones, es impuesta por el grupo humano de pertenencia, como una forma arcaica de asegurar la supervivencia del mismo grupo. De esta forma, de acuerdo con Rosas (2003: 29), el horror implica que el sujeto acepta lo que conscientemente rechaza –la experiencia religiosa del mal como lo opuesto a la vida, a la compasión, a la alegría o a la solidaridad–, porque implica todo aquello que rompe y deshace la seguridad del grupo, haciendo real esa misma amenaza.

Así, queda claro que los cuatro estadios emocionales –susto, miedo, terror y horror– no están relacionados exclusivamente con lo extraño, sobrenatural o fantástico, sino que nacen de lo real y se alimentan de la imaginación. Pero en el horror, además, se pone en juego la experiencia de *bien-mal*, donde ambas nociones se trastocan, y la escala de valores tradicional se invierte.

¹⁸³ El verbo latino *fascino* implica la idea de encantar, hechizar o embrujar (Pimentel, 2002: 291), y detrás tiene la idea de paralizar o “congelar” al sujeto encantado.

Los discursos sobre brujería dan razón de esta situación donde lo *ajeno* irrumpe en lo *propio*. Para reconocer esa irrupción, que se ha señalado (en el capítulo 4) como *lo impredecible*, es importante considerar qué es lo “propio”.

Se indicó anteriormente (en el capítulo 6) cómo ocurre la esquematización de la realidad en los discursos sobre brujería¹⁸⁴. En la figura expuesta se había representado una realidad dual, maniquea, donde bien y mal son dos cosas contrapuestas radicalmente y sin puntos medios. A partir de esta esquematización se organiza el espacio en propio-ajeno. Lo *propio* tiende a identificarse con el bien y todo aquello que lo genera y mantiene en lo cotidiano: vida, salud, alegría, trabajo, familia, etcétera. En contraparte, el mal tiende a identificarse con lo *ajeno*, no porque haya una noción ingenua de ello, y se piense que el mal está fuera de la realidad, sino porque lo que implica el mal en la experiencia cotidiana (muerte, enfermedad, tristeza, abandono, pobreza, etcétera), aparece como ajeno por su misma negatividad, aunque forme parte de la vida diaria.

Es precisamente esta condición la que abre la puerta a la irrupción de lo *ajeno* en lo *propio*, pues el límite entre uno y otro no está definido, es imperceptible, como se indicó anteriormente. Esta *confusión* de propio-ajeno, esta difuminación de fronteras se nota en los siguientes ejemplos:

(244) E5: [...] el domingo **amaneció con mucha gripa** / y el lunes que se iba de vuelta pa’ la mina / ya no se pudo ir porque **estaba enfermo de la gripa** / y ya no se levantó de la cama y **nomás de la gripa se murió** [...] y no se levantó ya de la cama y lo llevaban con doctor y doctor y doctor [...] allá murió en San Luis / y... y decía güelita que todas las noches iba ese pájaro a chiflar ahí a caj... a carcajearse / este de... de pos si yo creo / a reírse de que ahí **lo tenía enfermo** / [...] y que él

¹⁸⁴ Figura 6.2. Esquematización de la realidad en los Discursos sobre Brujería.

decía oi oi / y pues como era muy maldi... - / era muy maldiciente si es esa quién sabe qué / que agarré / allá en la mina / esa es / qué cruz mejor la hubiera quemao con leña verde [...]

(245) E6: [...] **tenía su cara la piel ha' de cuenta las víboras** ya ve las víboras en qué condiciones están que tienen como escamas así estaba ella / la señora desde su cara / hasta los pies tenía como escamas y haga de cuenta que se le hacía como haga de cuenta el cuero de la víbora [...] pero este **la señora nunca se alivió** [...] y hace poquito falleció pero así le digo ya ella sí siguió y así murió haga de cuenta que su piel pos si pos decían que **era un mal puesto que le 'bía hecho una hermana de su esposo** [...]

(246) E12: [...] y como pos **siempre yo estaba mala de los pies** nunca he estado que digo güena güena no/ y ella me dijo y con eso te vas aliviar [...]

En E5 y E6 las enfermedades no son normales, no pertenecen al ámbito de lo *propio*, son males que han sido puestos por las brujas y por ello ningún doctor las puede curar. Por el contrario, la enfermedad de los pies de la informante de E6, se describe como algo normal, que corresponde con el fluir ordinario de la vida. Si bien, ambos son *males*, uno se considera normal, aunque siempre haya padecido eso, y el otro no, aunque sea una gripa.

La irrupción de lo *ajeno* en lo *propio* se reconoce en ese carácter *anómalo* de la enfermedad, que, como ya se señaló (en el capítulo 4), es la clave de la brujería.

La idea de la muerte también es leída bajo esta doble comprensión. Así aparece en los siguientes ejemplos:

(247) E5: [...] **duró dos meses** [...] el domingo amaneció con mucha gripa / y el lunes que se iba de vuelta pa la mina / ya no se pudo ir porque estaba enfermo de la gripa / y ya no se levantó de la cama y **nomás de la gripa se murió** [...]

(248) E21: [...] Doña Tere le preguntó / que... **qué se necesitaba para que le... / l-la pensionaran / entonces pos ella le- / que porque su esposo ya no tardaba en caer** por ejemplo **que el trabajador haya... fallecido** / y este... y que deje los papeles con el nombre de la persona a la que... a la que quiere... dejar la pensión / y como a la semana / este... **el esposo de esta señora / sufrió un accidente / y se murió** [...] cuando... la señora Susana la amiga de esta señora / se enteró / de eso / ella comentó / dice ¿qué le habrá hecho? porque... este... / el día que yo la vi / ella dijo que ya... Raúl no tardaba en caer / y no tiene no ocho días que... que se habían visto / entonces empezaron así e- los comentarios / y sup- se supo que la señora hacía brujerías / entonces / **no saben qué le habrá hecho a... / para que el señor se hubiera accidentado y se hubiera muerto** [...]

En estos dos ejemplos se aborda el tema de la muerte y se aprecia claramente cómo la muerte ha sido causada por un agente *anómalo*, y no por un proceso normal. La muerte es así *ajena*, porque no se experimenta como parte del proceso de vida de la persona. El ya citado ejemplo de E5, se refiere a la consecuencia de una enfermedad *anómala*, y ésta es una muerte que se supone a destiempo.

El caso de Don Raúl en E21 es semejante. Un accidente automovilístico fatal puede ser normal en un contexto urbano, pero con el antecedente de “*no tarda en caer*”, ese suceso ya no es leído como algo casual y posible, en el sentido de lo *propio* del espacio semiótico urbano, sino como algo *ajeno*, por la clave de interpretación que la esposa da ocho días antes.

Ahora se revisan los siguientes ejemplos, donde la presencia de la muerte aparece como previsible:

(249) E12: [...] él / él se me cayó un / un doce de diciembre / y murió el / el / veintisiete creo de diciembre no me duró mucho malo [...] pero esa vez que se me cayó / como ahí se me cayó a medio patio y yo no lo pude levantar / como pos siempre ya después de que sus hijas se casaron siempre viví yo sola aquí / nomás con mis hijos y esa vez

no había naiden y él se me cayó / yo no lo pude levantar hasta que jui y le hablé a un vecino / que vivía aquí atrás que me viniera ayudarlo y en eso llegó mi esposo y entre los dos lo levantaron / pero en esos mismos díasn / le ma / **le mandamos decir a su hija** [...] que se me había cáido y que yo no podía y que se viniera que se viniera pa acá pa que / pos si se nos llega a caer entre las dos era más fácil [...] no no se quiso venir **se lo llevó p'allá p'al Plan**¹⁸⁵ [...] **y allá murió**[...]

(250) **E21:** [...] [...] **la que se murió fue ella** / y desde entonces / yo ya no quise saber / más de ella / cuando / vinieron a ocupar la casa una familia que la compró [...]

En estos dos ejemplos se muestra cómo la muerte se da como un proceso normal de las personas. En **E6**, muere el suegro de la informante, de edad ya avanzada, al parecer a causa de una caída. La muerte se ve como algo normal, dados los antecedentes. El ejemplo de **E21**, si bien se refiere a la señora que hace la brujería al esposo, en ningún momento se sospecha que su muerte esté relacionada con la brujería.

Ahora se presentan tres ejemplos donde la muerte aparece en ese umbral semiótico de la frontera entre lo propio-ajeno, donde difícilmente se puede decantar la opinión y decir, una de dos, que la muerte se dio por un proceso normal o por un elemento anómalo:

(251) **E6:** [...] háblale a Rito y dile que se traiga la pistola y que aquí está el pajarito parao que cree que **le tiró el balazo mi esposo** y que cree que se oyó 'llá entre las pencas del nopal [...] como a los tres días vino la s... / la viejita y era una viejita y ya **venía amarrada de su pie** de aquí y luego le dijimos doña Dominga que s'hizo dice nada no m'hice nada y **tenía nomás el puro bujero** donde le había entrado la bala [...] ese y ella sabe con qué se curaba / **se se rellenaba de tierra / de tierra el pocito** [...] pos esa **jué su muerte de la viejita** [...] porque se le **cangrenó** pos se lavaba con pura tierra y le digo pos se llenaba el pocito **porque como le supuraba** y se llenaba el pocito de tierra de tierra y hasta que ya no pudo andar y esa fue su muerte de la señora **le subió la cangrena p' arriba** [...]

¹⁸⁵ Se refiere al ejido Plan de Ayala, del municipio de Saltillo.

(252) E8: [...] **sacó su azadón y... de... e... este al maguey lo... / lo destrozó lo destrozó e... en pedacitos [...] había una gran conmo...- conmoción en este... / en el... en... en aquellos tiempos ranchito porque... habían descubierto que la señora... **habían descubierto a esta señora en su casa descuartizada [...]****

(253) E10: [...] van unas muchachas que la vaya- que me pidieron que la... fuer'auxiliar que 'staba... **agonizando [...] esta señora estaba inconsciente** ya no pudo hablar / le di la absolución y la ungué bajo condición en caso de que se arrepintiera ps' le daba el perdón / pero no pude poner- ni siquiera un ti- un gesto externo d'ella que manifestara su... arrepentimiento [...] 'ora- ella **no pudo tener misa / de cuerpo presente** porque al día siguiente era viernes santo y es- e- sábado santo nton'se ofreció la misa por su- pero ya nil cuerpo seguía'incerrada hasta el domingo cuando se pidió por ella por su descanso / este... pues **la gente que fue al... al velorio dicen que se deformó el cuerpo que sobre todo la cabeza se le hizo... chiquita y le creció la nariz [...]**

En E6, a la viejita identificada como bruja, la muerte le viene a causa de una herida mal cuidada –*se curaba con tierra*–, pero la herida se atribuye al balazo que le dan cuando se transforma en pájaro. En el caso de E8 es claro que la mujer descuartizada aparece así porque han descuartizado el maguey en que ella se convirtió o que representa su nahual; la relación de su muerte con la brujería es clara, y enlaza con lo que se describió en el capítulo 3. Y en E10 se describe que la viejita que dicen era una de las brujas del pueblo está agonizando y muere. No se especifica de qué muere, pero se insiste en que no tenía las piernas, lo que en consejas y cuentos de brujas, se dice, es un gran daño el que tienen las brujas si no recuperan sus piernas o su estado normal, después de transformarse otra vez de animal a persona. Además, se describe una serie de sucesos *anómalos* tras su muerte.

De esta forma, la muerte en estos tres ejemplos aparece como semióticamente *ajena* al proceso normal de vida de una persona. Sin

embargo, las formas de las muertes en **E6** y **E10** parecen pertenecer al ámbito de lo *propio*, pues morir a causa de una herida gangrenada, o la muerte de alguien de avanzada edad, puede ser visto como algo normal. Incluso, que alguien sea asesinado –en el caso de la descuartizada–, puede ser una situación no dramática, es decir, normal en cualquier sociedad humana, si se acepta que la violencia es inherente al ser humano.

Así, los binomios *salud-enfermedad* y *vida-muerte*, en virtud de su radicalidad existencial, aparecen con mayor claridad en los discursos sobre brujería, particularmente en esta irrupción de lo *ajeno* en lo *propio* o en su confusión.

Hay otros elementos de lo cotidiano en estos discursos, no tan radicales, que permiten mostrar cómo en lo *propio* irrumpe lo *ajeno* como anomalía, como se ha señalado ya. Así, en **E1**, **E4**, **E5**, **E6**, **E9**, **E13**, **E14**, **E16** y **E17**, el espacio donde ocurre la irrupción de lo *ajeno* es la casa, que no sólo es el espacio *propio* por excelencia, sino también es símbolo de la intimidad del sujeto o de la familia. Dicha irrupción supone la generación de terror en los sujetos, dado que lo *ajeno* y amenazante se presenta en el espacio *propio* que simboliza la seguridad. Por extensión de lo anterior, **E18** podría entrar en estos casos, sólo que en lugar de la casa, es el automóvil familiar donde ocurren las cosas. En el caso de **E17**, la irrupción es en los sueños, lo que implica el seno mismo de lo íntimo.

La *anomalía* como parte de esa irrupción de lo *ajeno* está en que en todos los ejemplos referidos, excepto **E14** y **E18**, es un pájaro grande, fuera de lo normal, que como ya se ha señalado en muchas ocasiones, representa a la bruja o el brujo transformado. En **E14** sólo se menciona la cara de la bruja en la ventana; y en **E18**, lo anormal es la viejita volando tras el auto.

En **E2, E3, E6, E11, E15, E19**, la irrupción de lo *ajeno* se da en el espacio laboral. La amenaza que implica dicha irrupción hay que considerarla desde el hecho en el que el trabajo simboliza el sostén de la vida propia y familiar. El *hecho anómalo* con que se da la irrupción es, otra vez, la presencia de los pájaros grandes, en **E2, E6 y E15**. En los casos de **E3 y E11**, la anomalía se muestra como ruidos extraños que provocan miedo en los sujetos que los escuchan, pues lo *ajeno y desconocido* se vuelve amenazante. En el caso de **E19**, el *hecho anómalo* –los policías no pueden levantarse del sillón– ocurre como parte de su trabajo, pero acontece en la casa misma de la mujer que hace brujería, es decir, lo *propio* de la mujer es lo *ajeno* de los policías. Este último caso resulta significativo, pues anuncia ya lo que implicará la brujería como inversión de la realidad.

7.1.3. Susto, miedo, terror y horror

En el *corpus*, si bien no se detallan emociones al nivel del terror o del horror, sí se describen sustos y reacciones de miedo –como se detalló en el capítulo 5, con ocasión de la argumentación visceral, e igualmente se apuntó algo más en el inciso anterior–.

Sobre sustos, hay algunos ejemplos:

(254) **E1**: [...] salió / como algo negro p'arriba / y / donde tronaron las alas / muy fuerte pos **yo me asusté** [...]

(255) **E6**: [...] le decíanos no yo ya no la quiero ahí yo porque esa viejita **nos asusta a media noche** mejor llévesela y se la trajo mi suegro pa' su cuartito este que se cayó [...]

(256) **E18**: [...] nos encontramos a una viejita **en la carretera** [...] **nos aventó una muñeca** (risas) **chingas / ah cabrón** y la muñeca quedó en el limpiabrisas [...]

(257) E20: [...] ella me dice ya se terminó dice ahora vas a tener un cambio / muy fuerte en / en tu persona y en tu familia / dice / **pero no te vayas a asustar** / dice yo ya terminé con mis curaciones / dice pero / a ti se te va a empezar a / a caer el / el pellejito dice como si fuera una ampolla gigante se va a empezar a caer [...]

Los cuatro ejemplos anteriores destacan la idea del susto, y el contexto de cada uno de estos segmentos permite el reconocimiento del factor sorpresa que genera el propio susto, en primera instancia. Así, en E1, es el ruido repentino; en E6, son ruidos que rompen la tranquilidad de la noche; en E18, es una situación inesperada en la carretera; y E20, es el aviso para evitar el susto ante lo repentino del cambio de piel en la persona. Es importante destacar que ese factor sorpresa no necesariamente exige el *hecho anómalo*. Éste aparece después y vinculado al miedo. Pues, como ya se señaló, el susto ocurre como respuesta a un suceso inesperado, repentino o sorpresivo.

El miedo aparece explícitamente en E4, E6, E11, E13, E18, E19 y E20:

(258) E4: [...] él... voltea a ver qu'era era **el pájaro** que iba / volando [...] y era... 'pos **muy grande** porque dice'él que **se le veían los ojos muy feos** y que le dio pos mucho escalofrío / se puso a barrer el agua y se bajó / pero **ya con mucho miedo** [...]

(259) E6: [...] se levantaba usté a ver a su cama no había nada la viejita p' aque'o las tres de la mañana **ollía otro ruido usté** [...] como que movían las... / cuero duro y las tijeras y se levantaba a ver prendía la luz y estaba ahí acostada / fíjese que así nos pasó muchas veces y luego ya después ya no la quisimos ahí **nos entraba miedo** [...] que voló de las capías del DIF p' allá / dice un animal dice haga de cuenta que **era un cócono dice y lo vimos que venía aliando** y dice y vino y se paró pa' acá pal otro techo / y le digo ay no le digo sabe le digo y **me da mucho miedo** [...] nos metimos todos para dentro **con mucho miedo** / si le digo yo no le digo mucha gente / pos si cree en eso y mucha gente no cree en eso [...] nosotros **lo vimos como un animal ha**

de cuenta que era un cócono / y ya cuando ella / ahí lo tenía amarrada allí era un señor / y le digo y ay no le digo pues si verdá le digo a uno que / pues **le entra miedo** [...] le digo y **a uno le entra miedo** le digo por eso yo / muchas cosas sí **tengo miedo** / le digo muchas cosas sí **tengo miedo** y ya le digo ese día / dice mi muchacho y mi nuera y el señor dice lo vimos dice **fíjate ese cuervo el animalote así volando** [...]

(260) E11: [...] **escucho un golpe muy fuerte en el vidrio** y pues me dicen/ los guardias es que fue un pájaro/y digo no /**el ruido de un pájaro es diferente** a lo que yo escuché /entonces pues ni cómo asomarme porque fijarme hacia afuera la luz de aquí encandila allá adentro/ y este... pues **sí me dio miedo** [...]

(261) E13: [...] **el pájaro pues ya se tenía que transformar** y se dejó caer cerca de ahí de su casa y lo vio cua- la vio cuando salió ya caminando de la... de la pila a su casa y él pues... **estaba muy asustado** [...]

(262) E18: [...] entonces mi sobrina dice **no me dio miedo** tío **no me dio miedo** no me dio lo que hice yo con mis hijos los agarré dice con el asiento/ así los agarré / **no me dio miedo** la viejita ni nada de eso [...] **sí sentimos así**, vedá [...]

(263) E19: [...] **los dos e... sintieron miedo cuando no se podían levantar** y que... cuando les dijo que sí... cuando aceptaron a no... a no detenerlo al muchacho que se pudieron levantar ps' todavía se sorprendieron aún más y que todo el camino además de que venían muy rápido porque todo el camino venían platicando de eso y de... y de... pos el **miedo** que les... que les dio esa experiencia [...]

(264) E20: [...] **le pides al niño / al niño Fidencio que vaya ayudarte con tu hijo** / dice porque él va a ser el protector de tu hijo [...] **me dice m'ijo** / mamá a viene / a viene un niño [...] dice el niño que **no tengas miedo** me vino a cuidar [...] **ya no tengas miedo** no va a pasar nada [...]

Estos siete ejemplos muestran las expresiones que implican el miedo de los sujetos como reacción ante el *hecho anómalo* de la brujería,

que manifiesta la irrupción de lo *ajeno* en lo *propio*. Únicamente en **E13** no aparece la palabra *miedo*, sino que se describe al protagonista del relato como *asustado*. No se considera este ejemplo como *susto* porque se describe la emoción como un estado anímico de mayor duración: *estaba muy asustado*, como ocurre en el resto de los ejemplos.

En el caso de **E18**, llama la atención que *la sobrina* niega en tres ocasiones que le haya dado miedo el hecho de que la viejita fuera volando tras el auto, pero luego afirma: *sí nos hizo así*, remitiendo a la seña que denota miedo, y que ya se ha comentado en el capítulo 5. Podría ser que el miedo no surja por la viejita y sí por la amenaza sobre los hijos.

Y el caso de **E21** implica, como en el susto, un aviso de advertencia ante lo que vendrá, *el niño* –lo ajeno– no irrumpe como amenaza, sino como protección de lo propio. De ahí que se invite a no tener miedo, pues no se descarta que, por pertenecer al ámbito de lo *ajeno*, pueda provocar dicha emoción.

En estos discursos no parece haber ejemplos explícitos de terror o de horror, aunque sí hay expresiones que denotan miedo intenso, descrito en expresiones fisiológicas, que remiten al concepto originario –latino– del horror. Aquí los ejemplos:

(265) **E2**: [...] él ve que es una persona pero era un pájaro con la cara de una persona / entonces él **dice que es una bruja / y se desmaya** entonces él ya no sabe nada de sí / [...]

(266) **E3**: [...] cuando Toño el tepo se iba para'llá a las meras doce escuchaba pero / enormes ruidos y **lo hacían correr** de ahí / con los ritos de... de esas personas [...]

(267) **E4**: [...] voltea a ver qu'era era el pájaro que iba / volando / y era... 'pos muy grande porque dice'l que se le veían los ojos muy feos que **le dio pos mucho escalofrío** [...]

(268) E6: [...] le digo yo / y ahora no ya tenemos mucho tiempo que que no oyemos esas cosas / si pero ay no le digo nombre le digo a veces hasta les digo yo estoy platicando y **hasta parece que fue ayer le digo [...] hasta se me enchina el cuero le digo [...]** I: si le digo yo no le digo entonces si le digo **se nos enchinaba el cuero bien feo [...]**

En el caso de E2, la intensidad del miedo llega al punto de provocar un desmayo en el policía que chocó con la bruja. La visión de lo *anómalo* lo conduce a ese estado: un pájaro con la cara de una persona. El desmayo es aquí una forma de *fascinación* que provoca el horror.

En E4 y E6, la manifestación física podría ser la misma, y se remite al concepto latino de *horreo* como erizarse los vellos, pues es claro que los escalofríos de E4 no son por enfermedad ni por condiciones climáticas, por eso pueden ser equiparables con la expresión “enchinar el cuero” de E6, aunque técnicamente no sean lo mismo. Por último, el caso de E3 sólo describe que el miedo *hacía correr* a Toño el Tepo. Quizá no se considere el correr necesariamente como expresión física del miedo, pero sí aparece como una reacción instintiva de huir ante el peligro que supone, en ese caso, el hecho anómalo, y que es un peligro desmesurado que no se puede enfrentar, siendo la única solución escapar de él.

Finalmente, las expresiones físicas aquí descritas implican la experimentación de un miedo sumamente intenso, que bien podría equipararse con el horror, pues podría implicar: a) la confirmación de la existencia de un realidad negada que, de pronto, se impone por sí misma –irrupción violenta de lo *ajeno* en lo *propio*–; b) la actualización de una amenaza que puede ser fatal y se suponía lejana; c) la visión del mal en todo su esplendor.

7.2. La oscilación de la realidad: entre la verdad y la ficción

A partir de lo señalado líneas arriba, queda de manifiesto que lo *propio* y lo *ajeno* pueden ser distinguidos conceptualmente, pero en la práctica sus límites se pierden. En consecuencia, las categorías que se derivan de esa esquematización suelen confundirse, como ya también se señaló anteriormente.

Esta confusión de planos permite ahora contemplar la producción simbólica desde otra perspectiva, diferente a la ya estudiada (en los capítulos 3 y 4), y que es la que refiere Ortiz-Osés (2013: 133) al señalar al símbolo como “la figura que expresa la escisión (compartición) de una realidad, tratando de suturarla místicamente por coparticipación”. Es decir, en el caso de la realidad, como se perfila en los discursos sobre brujería, el símbolo es expresión de esa unión de la partición de la realidad *–propio/ajeno–*, en donde se mezclan y confunden ambas partes.

Ahora bien, los símbolos se narran. El símbolo requiere de la narración para que exponga su sentido, hace memoria de los acontecimientos que le han dado origen e involucra a los oyentes en su dinámica, al modo de un memorial. De esta forma, símbolo y discurso se unen indisolublemente en el lenguaje, y en/son quienes conservan viva la memoria implicada en el símbolo.

Pero, como ya se señaló (en el capítulo 4), el símbolo va más allá de los límites del sentido *–los límites de la cultura–* y los transgrede. Esa ruptura y transgresión de límites se manifiesta al hablar del *hecho anómalo* en la concepción de la brujería.

Conforme a Ortiz-Osés (2013):

[...] el recurso al símbolo, a lo simbólico y al simbolismo recubre en principio la necesidad humana de lograr las precisas mediaciones de un

interlenguaje implicativo de la identidad y la diferencia, la inmanencia y la trascendencia, lo exterior y lo interior, la realidad y su idealidad. Filosóficamente, el simbolismo realizaría la “conexión” del hombre y su mundo con el ser como “engrama¹⁸⁶” de su existencia; o, si se prefiere, con las estructuras de sentido [...] (Ortiz-Osés, 2013: 133-134).

Así, la producción simbólica está en el umbral de lo *propio* y lo *ajeno*, el símbolo es al mismo tiempo propio y ajeno, lejano y cercano, diáfano y oscuro. El símbolo es entonces el medio adecuado para expresar esta condición de la realidad latente en los discursos. Como lo ha señalado Beuchot (2004: 144), con rotunda pertinencia, en el símbolo se unen lo conocido que nos pertenece y lo que falta, lo universal y abstracto, y el límite donde se conectan es el límite analógico.

Por ello, Ortiz-Osés (2013) señala que:

[...] el simbolismo afirma una fundación cuasi líquida o acuática de la existencia: esta fundamentación insólida no es sin embargo aérea, deletérea o evanescente, como en el caso del desfundamentalismo posmoderno, sino que obtiene una vertebración configurativa o imaginal. El símbolo, en efecto, dice esencialmente con-figuración y, por tanto, figura o imagen mediadora entre la realidad y su significatividad profunda [...] (Ortiz-Osés, 2013: 134).

Es por ello por lo que se considera que los símbolos son una muestra discursiva de la confusión de los límites de la realidad y de su trastrocamiento. Y esa fundación cuasi líquida, conecta con la imagen que ha manejado Bauman (2004), acerca de la *Modernidad líquida*¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Es un término de uso corriente en neuropsicología que remite a una estructura de interconexión neuronal estable. Tiene como efecto la activación en red de un sistema de neuronas, producida por efecto aferente de la excitación de las terminaciones del sistema nervioso en el medio interno o externo, de tal manera que, mediando o no un correlato psíquico, se estimula la activación de estructuras neuronales estables eferentes, engramas eferentes, que producen respuestas de regulación automáticas del organismo (Monserrat, 2001: 191).

¹⁸⁷ La idea original la planteó Marx en el *Manifiesto comunista*: “Todo lo que era sólido y estable es destruido” (2000: 31), y es trabajada y ampliada, con el sentido que la dará Bauman, por Marshall Berman, en 1982 en el libro *All that is solid melts into air. The experience of modernity* (Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad).

La *liquidez* de la que habla Bauman se inserta en una crítica a la Modernidad y su proyecto inacabado (como se señaló en el capítulo 1), pero sin romper con ella, sino como un ir más allá de la misma Modernidad. Esta postura la explica Rodríguez Magda (1989, 1997 y 2004) al señalar que la afirmación postmoderna de la imposibilidad de grandes relatos no es precisa, pues sí existe un nuevo gran relato que es la globalización. Pero este es producto, no de movimientos sociales emancipatorios, sino del efecto inesperado de las tecnologías de la comunicación, de la nueva dimensión del mercado y de la geopolítica. Por eso, más que post-moderno, habla de trans-moderno¹⁸⁸, dado que connota la forma actual de transcender los límites de la Modernidad, alude a un mundo en constante transformación, basado en el primado de la transmisibilidad de información en tiempo real, atravesado de trans-culturalidad, en el que la creación remite a una trans-textualidad y la innovación artística se piensa como trans-vanguardia (Rodríguez Magda, 2004: 28-29).

La idea de Bauman se basa en que los líquidos, a diferencia de los sólidos, no conservan fácilmente su forma. Los fluidos no se fijan al espacio ni se atan al tiempo; los fluidos no conservan una forma durante mucho tiempo y están constantemente dispuestos y proclives a cambiarla; por consiguiente, para ellos lo que cuenta es el flujo del tiempo más que el espacio que puedan ocupar; ese espacio que, después de todo, sólo llenan por un momento (Bauman, 2004: 8). Así es la época en que se vive y así son los sujetos que viven en ella.

Si bien, en esta investigación se ha aceptado que el sureste del estado de Coahuila no se puede considerar Moderno, en el sentido estricto de la expresión (*cfr.* capítulo 1), tampoco es enteramente ajeno a las

¹⁸⁸ A diferencia del empleo del mismo término por Dussel, que se expuso en el capítulo 1.

tendencias globales, sobre todo en el área urbana. Por eso, para examinar esa condición, se considera pertinente el uso de algunas categorías que Bauman emplea para describir esa *Modernidad líquida*: desvinculación y desregulación.

Dada esa “instantaneidad” que supone la época *líquida*, a los sujetos se les exige flexibilidad, fragmentación y compartir intereses y afectos, así como estar siempre dispuesto a cambiar de tácticas, a abandonar compromisos y lealtades. Esa es la desvinculación (Vásquez, 2008: 312). Y si esto viven los sujetos, las estructuras sociales, especialmente las económicas, se atienen a la dinámica de la desregulación, es decir, la supresión de las normas que controlan la economía para posibilitar la libre competencia y, en consecuencia, la regulación de la actividad por el mercado (Vásquez, 2008: 310).

Pero como la época es líquida y volátil, se va y se viene de un lado a otro, como un péndulo que nunca se detiene. De manera semejante, los sujetos de estos discursos oscilan entre lo *propio* y lo *ajeno*, se mueven en el umbral, en el símbolo, oscilan entre *la verdad* y *la ficción*.

De aquí se infiere que en los discursos sobre brujería, el mundo es una realidad que no se considera como la única existente y verdadera, sino que se transforma en otra realidad, en la ficción (Gómez Redondo, 2008: 238). Ya se explicó el concepto de ficción (en el capítulo 2), y se señaló que se entiende por ficción la reconstrucción semiótico-discursiva de los objetos reales, percibidos y representados en un marco contextual y cultural específico, que los dota de sentido.

Así, desde esta perspectiva, se entienden las palabras de Asensi (1998):

[...] un mundo sin ficción es una cosa inimaginable, y no porque la gente se fuera a morir de aburrimiento, lo cual es rigurosamente cierto,

sino porque lo que denominamos ficción, fábula, apariencia, etcétera, forma parte consustancial e la realidad, por no decir que configura la realidad misma [...] (Asensi, 1998: 29).

Por esta condición, en los discursos la ficción es la única imagen de la realidad que puede conocerse. A través de la ficción, el sujeto entra en contacto con la realidad que le rodea, puede vivir en ella, tolerarla e intentar manipularla. Pero es una realidad-ficción que no se deja asir tan fácilmente, pues la irrupción de lo *ajeno* en lo *propio*, la impredecibilidad que eso supone, y los hechos anómalos que aparecen en ella, diluyen el concepto preconcebida de verdad, aunque los hechos tampoco se ajustan a la pura ficción como invención. Nuevamente, el umbral y la delgada frontera entre las partes de la realidad se manifiestan. A esta condición responde de modo especial la carga simbólica de estos discursos, como ya se apuntó anteriormente, y que no sólo colocan al sujeto en ese límite analógico, sino que también, por equivalencia, permite entender la brujería como una realidad opuesta o un mundo “al revés”.

7.3. El mundo al revés

En todas las culturas, una de las principales distinciones de la separación *propio-ajeno* es la que refiere a lo divino o a los dioses y al destino de las personas después de la muerte. Así, todos los mitos y leyendas suelen referir al mundo de los dioses y al mundo de los muertos. Incluso, ahora, se sigue diciendo, cuando alguien muere, que ya se fue al “otro mundo”¹⁸⁹.

Este tipo de expresiones denota dos situaciones: se piensa en esas cosas a partir de las categorías en que se vive normalmente (por eso se le llama *mundo*) pero se reconoce una diferencia con la vida normal (por

¹⁸⁹ Sobre el mundo al revés en el pensamiento nahua: <https://youtu.be/xxWJTBC0f8A>

eso es *otro*). Esta expresión “*otro mundo*” implica, en sí misma, una forma de comprensión de esa dimensión de lo humano.

En el mundo maya antiguo, por ejemplo, la construcción de los edificios ceremoniales reflejaba esa cosmovisión en la que el mundo está conectado con el mundo de los dioses y con el inframundo. Por citar sólo un caso, el llamado “Templo de las Inscripciones”, de Palenque, en Chiapas¹⁹⁰, está construido con esa estructura triple, como se muestra en la Imagen 7.1:

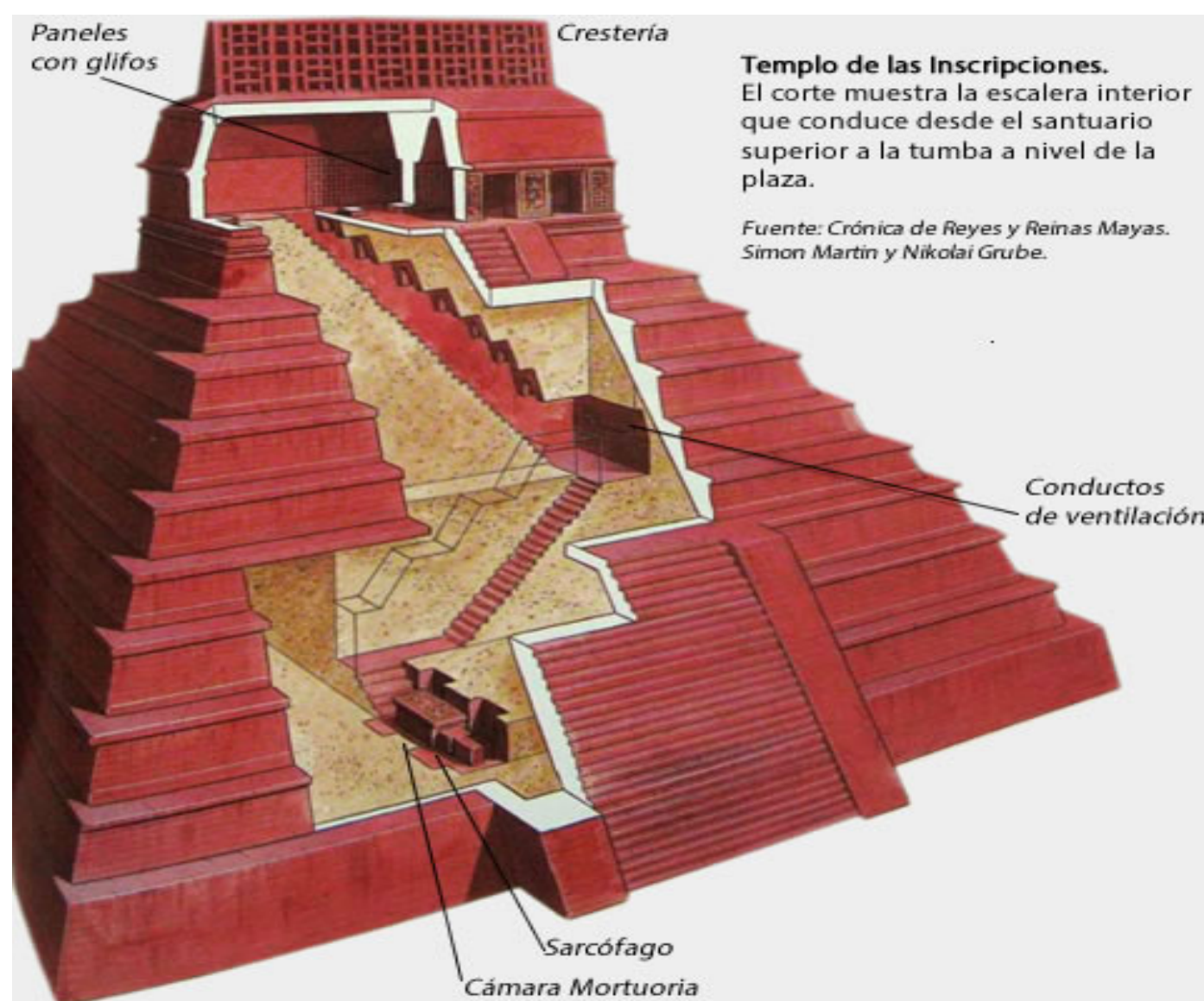


Imagen 7.1. El Templo de las Inscripciones de Palenque. Fuente: http://pueblosoriginarios.com/meso/maya/sitios/tumba_pacal.html

Con base en los estudios arqueológicos, el “Templo de las Inscripciones” es como una representación del universo. La parte del santuario representa a la tierra, el mundo de los hombres. La crestería, hoy desaparecida, representa el cielo, que se compone de 13 estratos, el último descansa sobre la tierra. Cada estrato está gobernado por un

¹⁹⁰ Sobre la estructura interior del Templo de las Inscripciones, puede verse el siguiente video: <https://youtu.be/HoXQ3reXgRc>

dios. El conjunto de estos dioses forma el *Oxlahun-ti-Kú*, los 13 dioses. Debajo de la tierra está el inframundo o *Xibalbá*. Compuesto de 9 niveles presididos, cada uno, por uno de los Nueve Señores de la Noche, los *Bolon-ti-Ku*. Por eso, el basamento del edificio está hecho de nueve niveles y tiene dentro la cámara mortuoria de Pakal, señor de Palenque (Ruz, 1980: 76-90).

También entre los mexicas, siglos después, la estructura del universo es pensada de manera semejante. El cosmos está organizado con una

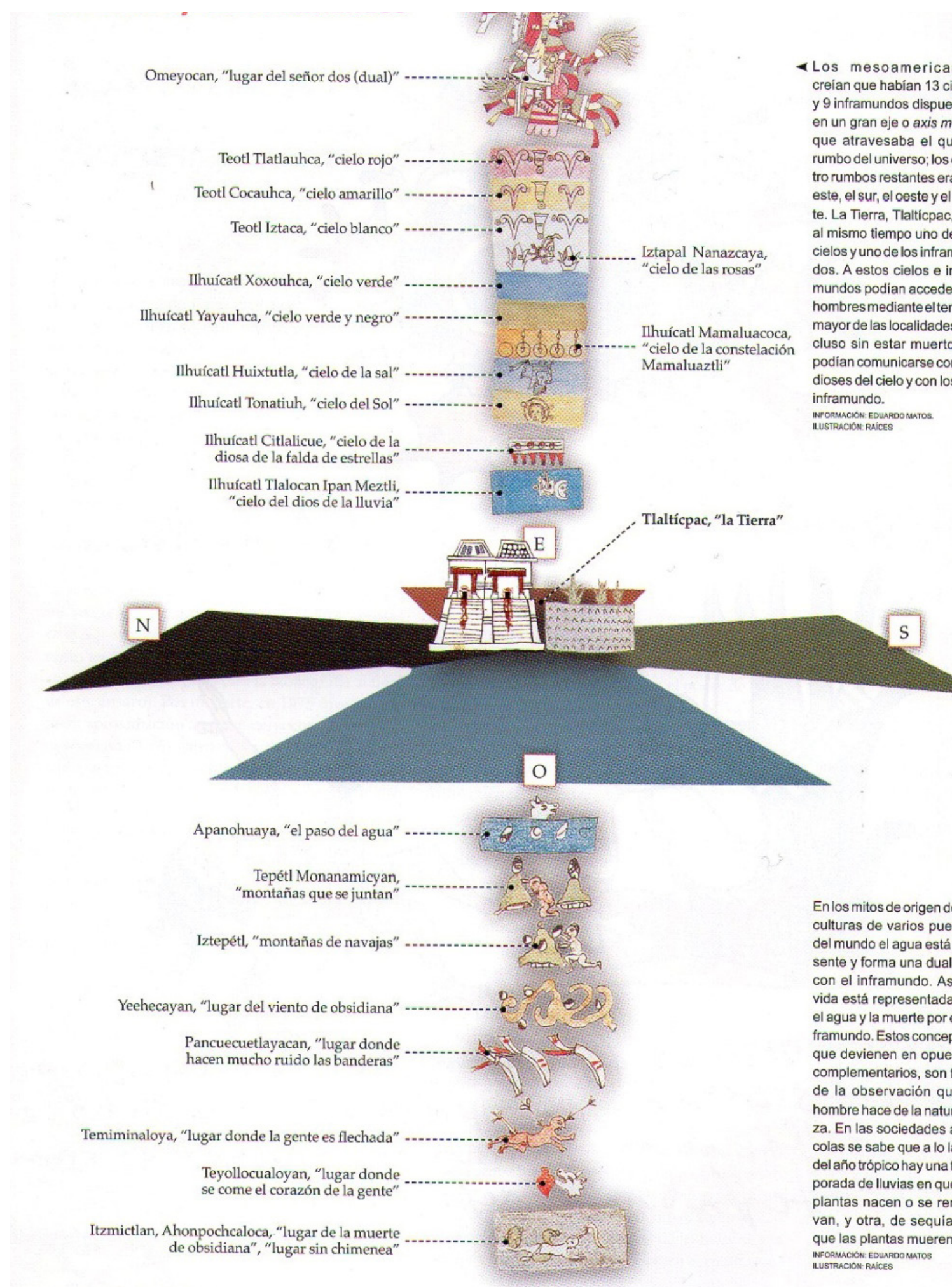


Imagen 7.2. Los cielos y los inframundos mexicas. Fuente: Matos, 2013: 10.

estructura parecida, semejante al triple plano del universo. Así se muestra en la Imagen 7.2, tomada de Matos (2013: 10):

En la Imagen 7.2 se muestra que al centro de los cuatro rumbos del universo está *Tlatícpac* o la tierra, el mundo de los hombres. Arriba, los cielos, el mundo de los dioses. Abajo, el inframundo y sus 9 lugares¹⁹¹.

Esta cosmovisión se comprende, de acuerdo con López Austin (2008), como:

[...] la lucha de los opuestos, los ciclos de la existencia, la separación y la intercomunicación del ecúmeno y el ancúmeno requieren de un gran aparato que regule el movimiento. El mesoamericano imaginó este aparato como un gigantesco cuerpo geométrico. Tres grandes segmentos horizontales marcan las capas del espacio subterráneo (Chicnauhmicltan), la superficie terrestre con sus cielos próximos (Tlaltícpac) y los cielos superiores (Chicnauhtopan). Son nueve las capas del espacio inferior, cuatro los cielos bajos de las criaturas y nueve los cielos altos. Recurriendo a los números sagrados, la fórmula sería 9+4+9 o, si se toma como base la superficie de la tierra, 9+13, correspondiendo el primer número a lo femenino y el segundo a lo masculino. Los cielos altos son exclusivos de los dioses; en los cielos bajos están los caminos de los astros [...] (López Austin, 2008: 32-33).

También, la imaginería cristiana desarrolló esta comprensión del cielo y del mundo de modo semejante. Ya se refirió, en el capítulo 5, que el Pseudo Dionisio organiza el cielo en nueve coros o jerarquías (*Liber de mortalitate* XXVI, 1844: 602).

Siglos después, Dante hará algo semejante en la *Divina Comedia*, al organizar el infierno, el purgatorio y el cielo con estructuras semejantes a las del mundo de su época¹⁹², como se muestra en la Imagen 7.3, tomada de Matos (2013: 11):

¹⁹¹ Puede ahondarse sobre este tema aquí: <https://youtu.be/m2F6XIIc6bA>

¹⁹² Sobre el infierno de Dante: <https://youtu.be/xUx0EG3w-iA>

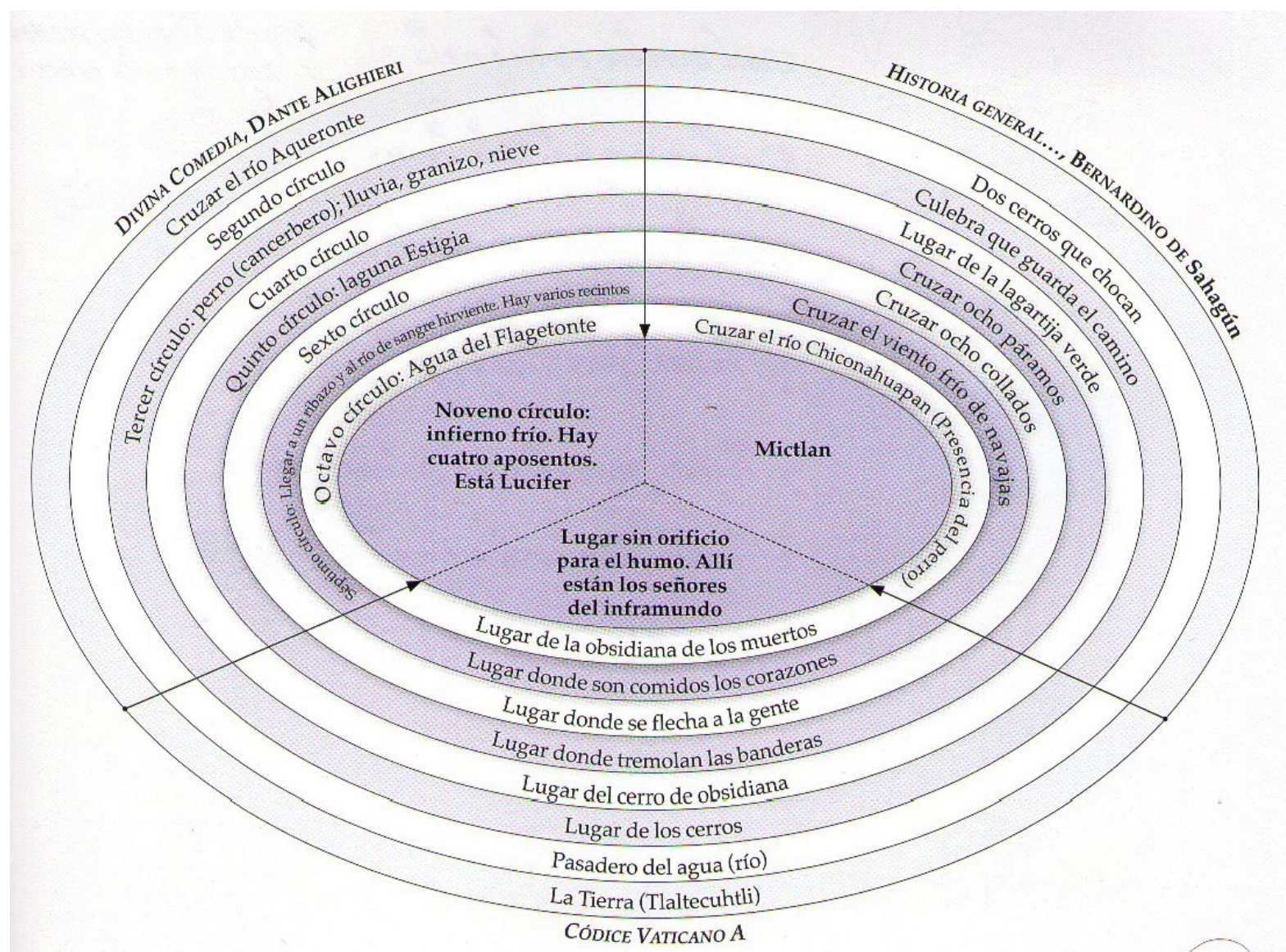


Imagen 7.3. Comparativo de los caminos del inframundo en el cristianismo y la cosmogonía mesoamericana. Fuente: Matos, 2013: 11.

En la Imagen 7.3 se hace un comparativo entre la concepción mesoamericana del *Códice Vaticano A*, el infierno de la *Divina Comedia*, de Dante, y la relación del inframundo que hace Sahagún en el *Códice Florentino*. Estos tres esquemas del inframundo reflejan, no sólo una organización al modo del mundo de la época de los sujetos que lo imaginaron, sino también aparecen seis elementos en común: a) una esencia que se separa del cuerpo tras la muerte; b) la presencia del agua en el inframundo; c) pasajes peligrosos en el inframundo; d) la presencia de animales, como el perro; e) hay seres que rigen esos pasajes; y f) no se puede regresar del inframundo, salvo algunos personajes (Matos, 2013: 14).

Este comparativo y el señalamiento de los puntos comunes, resultan significativos para esta investigación porque permite identificar el esquema imaginario de lo *ajeno* como semejante al esquema de organización de lo *propio*. Pero al mismo tiempo, aparece lo diferente, y por ello lo desconocido en cuanto a su funcionamiento real, y eso lo

vuelve amenazante y peligroso. Es decir, es igual, pero distinto al mismo tiempo, como si lo *propio* y lo *ajeno* estuvieran frente a un espejo, donde se reconoce al que está enfrente como idéntico y diferente al mismo tiempo. Por ello, resulta importante revisar la propuesta semiótica sobre el enantiomorfismo.

7.3.1. El enantiomorfismo

Enantiomorfismo es una palabra que se deriva del griego ἐναντίος, de frente, opuesto, contrario; y μορφή, forma o figura (Pabón, 2007: 202. 401), y se emplea para señalar las estructuras de cosas formadas por dos lados opuestos, simétricos de sí mismos, como la imagen de un objeto reflejada en un espejo¹⁹³.

De acuerdo con Lotman (1996), la diversidad estructural de la semiosfera constituye la base de su mecanismo, pues “la disimetría sólo puede ser provocada por una causa que ya posea, ella misma, esa disimetría” y el caso más simple y más extendido, de unión de la identidad y la diferencia estructurales es la simetría especular, en la cual ambas partes son especularmente iguales, pero son desiguales cuando se pone una sobre otra, o sea, se relacionan entre sí como derecho e izquierdo. La ley de la simetría especular es uno de los principios estructurales básicos de la organización interna del dispositivo generador de sentido (Lotman, 1996: 36). De esta forma, la simetría especular es la base de la estructura semiótica. De acuerdo con Lotman, solamente desde una estructura así, es posible el diálogo entre lo semióticamente propio y ajeno, ya que permite caracterizar el mecanismo del pensamiento –en el caso de la asimetría de los hemisferios cerebrales–, pero al mismo tiempo, no predetermina el contenido de éste, ellas determinan la situación semiótica, pero no el contenido de tal o cual mensaje (Lotman, 1996: 40).

¹⁹³ Sobre el enantiomorfismo: <https://youtu.be/IvjVvPSBIG4>

La lectura semiótica en la dirección opuesta a lo *propio* activa el mecanismo de la otra conciencia, es decir, la transformación enantiomórfica del texto/cultura cambia el tipo de conciencia correlacionada con él. Y explica Lotman (1996) que:

[...] a la lectura contraria se le atribuye una significación mágica, sacra, secreta. En la lectura “normal” el texto es identificado con la esfera “abierta” de la cultura, y en la inversa, con la esotérica. Es indicativa la utilización de los palíndromos en los conjuros, las fórmulas mágicas, las inscripciones en puertas y tumbas, o sea, en los lugares fronterizos y mágicamente activos del espacio cultural: regiones del choque de las fuerzas terrenales (normales) y las infernales (inversas) [...] (Lotman, 1996: 39).

Así, la simetría enantiomórfica permite entender, desde otra perspectiva, el mundo de la brujería como el opuesto del mundo ordinario, cada uno como sistema de sentido. Como puede inferirse, estos mundos-sistemas no son idénticos y emiten textos diferentes y se transforman fácilmente uno en otro (Lotman, 1996: 37).

Esta simetría de mundos está ya expresada en el infierno y el purgatorio de la *Divina Comedia*, que no sólo reflejan estructuras organizativas del mundo real, sino que entre ellas existe una relación enantiomórfica de cóncavo-convexo; y en esta investigación, se verificó en el análisis de las *Doce Verdades*. Esa configuración existe en todas las culturas, y no sólo como la oposición de *propio-ajeno*, sino también desde sus posibles derivaciones, como se muestra en la Tabla 7.1:

La Tabla 7.1 muestra que de la esquematización semiótica básica e inicial del espacio y las relaciones de lo *propio-ajeno*, se derivan los demás binomios en los que se concretiza la vida y la dinámica cotidiana y se condiciona su percepción. Pero además, hay una relación enantiomórfica entre ellos, es decir, el opuesto es simétrico, pero simétrico especular.

PROPIO	AJENO
cosmos	caos
sagrado	profano
mana ¹⁹⁴	tabú
bien	mal
verdad	mentira
derecha	izquierda ¹⁹⁵
diestro	sinistro
vida	muerte
salud	enfermedad
alegría	tristeza
familia	abandono
trabajo	pobreza

Tabla 7.1 Campos de lo propio y lo ajeno en la realidad tras los discursos sobre brujería. Fuente: Elaboración propia.

Ahora bien, no sólo es su opuesto, sino también su contrario¹⁹⁶. De esta manera, todo lo que entra en el campo de *propio*, de la Tabla 7.1, puede caracterizarse como divino o celestial, y su opuesto y contrario (≠) –lo *ajeno*– aparece como infernal o diabólico.

Finalmente, los planos de asimetría devienen el rasgo distintivo estructural fundamental. Por eso, con Lotman (1996) se asevera que la condición de pareja simétrico-especular es la base estructural elemental

¹⁹⁴ Mana y tabú son categorías empleadas por van der Leeuw (1964: 14).

¹⁹⁵ Derecha e izquierda son categorías incluidas por Toporov e Ivanov (2002: 84-85).

¹⁹⁶ Para los fines de este libro, se consideran los conceptos *opuesto* y *contrario* como diferentes, para insistir en que hay una tensión dinámica entre los opuestos que supone cierta intencionalidad que deviene en exclusión. Así, amigo y no-amigo son opuestos, pero no contrarios. Amigo-enemigo son opuestos y contrarios, y se excluyen recíprocamente.

de la relación dialógica y es la base del diálogo semiótico, fundamento de todos los procesos generadores de sentido (Lotman, 1996: 42).

7.3.2. El símbolo del espejo

La relación enantiomórfica no se queda únicamente en un plano de caracterización de la realidad o de las estructuras que subyacen a ella y la dotan de sentido. Esa relación, como ya se mencionó, es además de una simetría especular. Y en todas las culturas, a esta condición de simetría enantiomórfica se liga la función mágica del espejo.

El espejo, culturalmente, es un objeto al que se ha concebido con una rica y fuerte carga simbólica. Gheebrant (2000) agrupa los simbolismos del espejo en nueve posibilidades: 1) como reflejo de la verdad, la sinceridad, el contenido del corazón y de la conciencia; 2) símbolo de la inteligencia como reflejo de la inteligencia creadora; 3) símbolo solar y lunar, así como entre ellos se refleja la luz en la tierra; 4) el espejo da una imagen invertida de la realidad, es el reflejo invertido del principio de todo; 5) símbolo lunar y femenino; 6) revelador de la naturaleza real de las influencias maléficas, al tiempo que las aleja y protege contra ellas; 7) el espejo mágico corresponde a una de las más antiguas formas de adivinación, inversa de la necromancia, pues hace aparecer a hombres que no existen aún; 8) símbolo del alma considerada como espejo, dispuesta a recibir la influencia de su modelo; 9) símbolo del simbolismo, su aspecto numinoso inspira el terror del conocimiento de sí, permite leer el pasado, el presente y el futuro, símbolo del corazón y de las cosas vistas según su realidad esencial (Gheebrant, 2000: 474-477).

Por su parte, Biedermann agrega que el modelo real y la imagen están unidos en una correspondencia mágica (1993: 178). Y también Tello (2009: 80) especifica que en los mitos aparece el espejo, a veces, como puerta por la cual el alma puede separarse y pasar al otro lado, a lo *ajeno*.

Es importante destacar, desde la perspectiva de esta investigación, el hecho de que varios símbolos del espejo estén relacionados con ese *otro mundo*, que se ha venido revisando aquí. Especialmente resulta significativo el que, ligado al orden del conocimiento, el espejo revele la verdad –desconocida simplemente u oculta intencionadamente–, pero nunca sea ella misma; hay que ser cuidadosos, porque puede invertir lo que ahí se muestra. De esto último resulta que si se refleja lo *propio*, aparecerá como *ajeno*, y lo *ajeno* como propio.

También conviene destacar el hecho de que los espejos mágicos son instrumentos degenerados de la revelación de la palabra de los dioses. Además, la revelación de la identidad en el espejo es el origen de la caída luciferina en los mitos judeocristianos y, como ya se señaló, es la manifestación invertida de la divinidad, pero siempre muestra la realidad según su esencia; por ello, demonios y seres sobrenaturales traicionan su presencia al no tener imagen en el espejo, “porque hacen visible algo a manera de ‘antimundo’” (Biedermann, 1993: 178), por lo que un espejo funciona como conjuro.

Aunque en el caso de los discursos sobre brujería al espejo no se le menciona de forma explícita ni aparece alguna relación con él, es desde una mirada transversal, global y reflexiva, que se puede advertir la dinámica de simetría especular en la realidad ahí narrada, con respecto al contexto vital y cultural de los informantes.

La única referencia directa al mundo al revés o a la simetría especular, está en E5, cuando se hace referencia al ritual de las *Doce Verdades*, cuya simbólica se expuso en el capítulo 5:

(269) E5: [...] primero las rezan / tienen un cordón / él siempre usaba ese cordón aquí / cordón grandote / aquí en la cintura / aquí lo acostumbraba / y cuando se van rezando decía él que se va echando

un nudo un nudo y luego se rezan al revés / y se viene echando un nudo al revés al revés al revés y así [...]

En dicho capítulo, se expuso cómo es que el derecho y el revés del rezo y del anudar-desanudar es un simbolismo del movimiento de vida-muerte, de todo lo que nace, muere y renace. Pero desde la perspectiva enantiomórfica, aparece como la influencia mágica del ritual que posee eficacia en este mundo –derecho– y en el otro –revés–. Por eso es que puede *tumbar*¹⁹⁷ a las brujas y volverlas indefensas, inocuas y completamente vulnerables.

Esta idea es sumamente conocida por la tradición popular. Un buen ejemplo al respecto, lo tenemos con la obra de Gaspar (2013: 39-47), quien escribe el cuento de “Ortseun erdap, que se caiga la bruja”. En este cuento se narra que las brujas, transformadas en enormes y horripilantes pájaros, vuelan sobre los poblados para robarse a los niños para sus rituales. La defensa que tiene la gente es un ritual de conjuro que consiste en rezar la oración del Padre nuestro al revés -*Ortseun erdap*-, y que a fuerza de repetir la oración sin errores, la bruja termina cayendo al suelo y se encuentra a completa merced de los conjuradores.

También Palafox (1990: 50) hace referencia a estas inversiones, al señalar que las brujas, para adquirir sus poderes, exclaman en varias ocasiones: “Sin Dios y sin Santa María”, así como el conjuro para atrapar a las brujas que es rezar el credo al revés. Así la brujería invierte las leyes de funcionamiento del mundo y para desarticularlas hay que invertir lo que han alterado. En opinión de la misma Palafox (1990: 49), la inversión original radica en la oposición simbólica primitiva mujer-tierra-espacio interior ≠ hombre-cielo-espacio exterior.

¹⁹⁷ Coloquialmente se emplea el verbo *tumbar* y no tirar, ya que supone no solo el que caigan al suelo cuando van volando, sino que implica también el deshacer su magia.

Este cuento posee muchos de los elementos presentes en los discursos sobre brujería. Además, es una muestra –reelaborada literariamente– de lo que se consigna en la tradición popular. El cuento puede servir de ejemplo para lo que ya se ha mencionado en el capítulo 2 sobre la transición literaria de la *memorata* a la *fabulata*.

En la Imagen 7.4, “Linda maestra” de Goya, se muestra un ejemplo de dicha inversión, aplicada ya a la brujería¹⁹⁸:



Imagen 7.4. Capricho 68 de Francisco de Goya: Linda maestra. Museo del Prado, Madrid. Fuente: <http://www.realacademiabellasartessanfernando.com/es/goya/goya-en-la-calcografia-nacional/caprichos/>

¹⁹⁸ Puede verse este y todos los demás “Caprichos” de Goya aquí: <https://www.realacademiabellasartessanfernando.com/es/goya/goya-en-la-calcografia-nacional/caprichos>

En la Imagen 7.4 se aprecian dos mujeres montadas a horcajadas en una escoba, volando por encima del campo. La mujer de adelante (la maestra) está representada como una vieja, como lo muestra su rostro ajado y la piel flácida. Atrás de ella, la otra mujer (la discípula), sujeta a los hombros de la vieja, se adivina más joven y firme de carnes. Este grabado, de acuerdo con Callejo (2008: 31), tiene como pie el siguiente texto: “Quizá sea la escoba la herramienta más importante para una bruja, pues aparte de servirle para barrer, puede transformarse, según cuentan, en una mula que corre tanto que ni el Diablo puede alcanzarla”. Por su parte Lara (2016: 67-68) añade que “la escoba suele servir a algunas de mula de paso: enseña a las mozas a volar por el mundo”.

Pero lo curioso es que la escoba aparece dibujada al revés de lo acostumbrado. Según el mismo Callejo (2008:31), supondría el simbolismo de la brujería como realidad invertida.

Ahora bien, como se señaló en el capítulo 3, la brujería, sobre todo en la Europa medieval, pasó de mera superstición a ser considerada una herejía, al describirse como una realidad opuesta y contraria a la realidad de la época, que tenía como modelo la organización y funcionamiento de la iglesia romana. Esta consideración según Harris (2007), en un primer momento, está en el orden social, pues la brujería aparece como una forma de organización popular alternativa que socava la organización de tipo feudal en la que se sostienen los reinos y la Iglesia (Harris, 2007: 127).

Un ejemplo de estas creencias, arraigadas con el tiempo en el imaginario popular occidental, es el soneto XIII “Las brujas”, de Manuel José Othón¹⁹⁹, en el libro *Noche rústica de Walpurgis*²⁰⁰ (1907: 18):

¹⁹⁹ Este escritor, poeta y político mexicano, también escribió cuentos sobre espantos y brujas, recopilados en 1995 por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

²⁰⁰ Se pueden escuchar algunos poemas de este libro aquí: https://www.palabravirtual.com/index.php?ir=ver_voz.php&wid=1005&t=Noche+rustica+de+Walpurgis&p=Manuel+Jose+Othon

–Todas las noches me convierto en cabra
para servir a mi señor el chivo,
pues, vieja ya, del hombre no recibo
ni una muestra de amor, ni una palabra.

–Mientras mi esposo está labra que labra
el terrón, otras artes yo cultivo.
¿Ves? Traigo un niño ensangrentado y vivo
para la cena trágica y macabra.

–Sin ojos, pues así se ve en lo oscuro,
como ven los murciélagos, yo vuelo
hasta escalar del camposanto el muro.

–Trae un cadáver frío como el hielo.
Yo a los hombres daré del vino impuro
que arranca la esperanza y el consuelo.

Como puede verse, el soneto recoge varios elementos que están presentes en los discursos, como la transformación de la bruja, los ojos cambiados, el esposo campesino y los males que causa la bruja. Pero también se describen otras cosas, propias de la tradición medieval de la brujería: el chivo (el Macho Cabrío), el niño, la sangre y la cena trágica.

Así, la celebración del aquelarre o *sabbath* se considera el opuesto y contrario de la celebración de la misa, como se indicó en el capítulo 3. A partir de esta consideración, es posible elaborar una síntesis de elementos enantiomórficos entre el cristianismo y la brujería, y su respectivo opuesto-contrario, que se presenta en la Tabla 7.2:

	CRISTIANISMO	BRUJERÍA
Celebración	Eucaristía o Misa	Aquelarre o <i>sabbath</i>
Símbolo	Alianza con Dios	Pacto con el Diablo
Día	Domingo (resurrección de Cristo)	Viernes (muerte de Cristo) o Sábado (relación al judaísmo como nefasto)
Adoración	a Dios	al Diablo
Preside	Sacerdote <i>in persona Christi</i>	el diablo como <i>Macho Cabrío</i>
Asamblea	los bautizados	las brujas y brujos –renegados del bautismo-
Ofrendas	pan y vino	niños y doncellas vírgenes
Banquete	el cuerpo y la sangre de Cristo	la sangre de los niños y doncellas
Comunión	de forma sacramental con Cristo y los bautizados	el <i>osculum infame</i> y la orgía
Frutos	santidad y salvación eterna	revelación de recetas diabólicas secretas para pócimas, sortilegios, etcétera

Tabla 7.2. Síntesis de elementos enantiomórficos. Fuente: Elaboración propia.

En el Esquema anterior se muestra con claridad en dónde radica el opuesto y el contrario de esta relación: Dios ≠ Diablo. Los demás elementos comprendidos aquí, están en relación con ellos, a partir de la relación que guardan los sujetos, a nivel personal, ya sea con Dios o con el Diablo. Y esas relaciones son concebidas como realidades excluyentes entre sí, así que se pertenece y se vive en una o en otra.

En la tradición oral de México existen seres maléficos que están representados con estas características de lo inverso. Así, la *Xtabay* de Yucatán²⁰¹, la *Bruja de Mazatlán* (Trejo, 2009: 45. 219-220) y la *Mujer del cerro* (Trejo, 2008: 95-96), por citar algunos casos, son discursos donde las brujas se presentan a los hombres como mujeres bellísimas para atraerlos, y una vez que lo han hecho, muestran su verdadero ser horrible para

²⁰¹ Una historia de la Xtabay puede verse aquí: https://youtu.be/Kbb_irsfelg

desaparecerlos y matarlos. También está el *Junchuch, Cha' To* o Señor de la Noche, un ser que tiene los pies al revés para despistar a la gente, pues creen que se está alejando cuando en realidad se está acercando a sus víctimas (Trejo, 2008: 50-51)²⁰². Esta misma característica suele ser atribuida a los *chaneques* del sur del país²⁰³. Algunas consejas populares sobre la Llorona dicen que si su lamento se escucha cerca, es porque ella anda lejos, y al revés, si su quejido lastimero se escucha lejos, hay que tener cuidado porque entonces ella está cerca de quien la escucha²⁰⁴.

Ahora bien, en el *corpus*, la brujería se muestra como una degeneración de la revelación divina, que simboliza el orden, lo derecho, lo recto o lo normal. Si conforme al contexto cristiano, la revelación es que el ser humano es imagen de Dios y está destinado a la vida (*cfr.* Gn. 1, 26. Jn. 10, 10), desde su simétrico especular, el lugar de Dios lo ocupa el Diablo, y el lugar de la vida, lo ocupa la muerte. Esta mención al diablo conecta con la caída luciferina, que en el mito judeocristiano ha querido hacerse igual a Dios y pretende ocupar su lugar, pero de una manera deforme, incompleta y degenerada (*cfr.* Gn. 3, 5; Ap. 13), y que, al final, termina descubriendo su verdadero rostro (*cfr.* Ap. 20, 10).

En los relatos, la única referencia explícita al Diablo aparece en E6:

(270) E6: [...] él nos platicaba que ya eso ellos como que le dan su alma al **diablo** / me platicaba él que porque él vía / vía y se le afiguraban cosas de esas de malas [...] del **demonio** y se le vían se le atravesaban y que dice que él nunca se dejaba que le ganara el / **el mono prieto** que está ahí dice que le seguía dice pero se te ponen muchas trabas dice pa que ya no sigas rezando tú eso / porque como esas cosas / del **diablo** decía él [...] entonces se te ponen muchas apariencias dice y si tú no te dejas tú le sigues / dice no dice a mí no me vas a ganar tú dice tú le sigues dice y a mí nunca me ganaba dice [...]

²⁰² Puede leerse sobre este ser aquí: <http://afrarodriguez.blogspot.com/2012/03/junchuch-o-chato.html>

²⁰³ Sobre los chaneques: <https://www.mexicodesconocido.com.mx/chaneques-duendes-mexicanos.html>

²⁰⁴ La historia de la Llorona puede escucharse aquí: <https://youtu.be/ujM-ro4AyY0>

Si bien, este ejemplo es el único donde explícitamente se menciona al diablo o demonio, queda claro, como se ha mencionado a lo largo de la investigación, que la expresión *cosas malas*, que aparece en este mismo ejemplo y en otros más –E3, E4, E5, E6, E12, E15, E20, E21–, son manifestaciones que constituyen una expresión de convicción de los sujetos productores de estos discursos de que se trata de un mal no-natural, y por ello, atribuible sin duda al Diablo, como ocurre con toda la tradición de creencias sobre la brujería.

Por el contrario, las referencias explícitas a Dios aparecen en E5, E20 y E21:

(271) E5: [...] Una casa de Jerusalén dos... dos... las...[...] Tablas de Moisés tres las tres trinidades cuatro los cuatro eva... - evangelios cinco las cinco llagas seis los seis candeleros / siete las siete palabras ocho los ocho altares nueve los nueve coros / diez los diez mandamientos once las once mil vírgenes doce los doce apóstoles [...]

(272) E20: [...] dejó a dos señoras cuidándome **cada una con un Cristo** y yo en medio / y dijo ella este hoy / toca la / la quema de los aceites con los que te he estado barriendo / dice se va a poner muy fuerte dice pero vas a tener que aguantarte / y haz de cuenta que / al / eran las doce de la noche la hora de / de la quema de los aceites / y empezaron todos a rezar / y ahí me imagino yo que a la hora de la señora aventar el cerillo para quemar los aceites yo me quemaba ha'de cuenta / yo les decía no no y me estoy quemando y me estoy quemando y **me acercaban los Cristos** al cuerpo y todo [...] y me acosté y yo le decía / no / aquí yo no me voy a acostar / porque / pos quítenme lo que está abajo del cojín / un **Cristo** chiquito / pero yo sentía mucho peso [...] él andaba con un **Cristo** / y empezábamos a rezar [...] y te ponía el **Cristo** y a rezar todos y / y así [...]

(273) E21: [...] y luego ya saqué... **agua bendita** / y le estuve echando a la banqueta... / eché en toda la casa... / arriba abajo... / -n todos lados / y le estuv- le estuve pidiendo a **Nuestro Señor** que no pasara nada / aquí en la casa ni a mi familia ni a mí [...]

En estos tres ejemplos, el recurrir a la divinidad, en este caso al Dios cristiano, tiene el valor simbólico de conjuro para deshacer cualquier intención mala de la brujería. Pero también implica la invocación de la divinidad como forma de enderezar las cosas. Coloquialmente se dice que cuando alguien pretende o hace cosas malas es porque tiene intenciones *torcidas*. Esta idea de recurrir a Dios como una forma de enderezar las cosas, es de raigambre bíblica. Sirva como ejemplo el texto de Isaías 40, 3-5, entre muchos otros:

[...] En el desierto **abran camino** a Yahvé, **tracen** en la estepa una **calzada recta** a nuestro Dios. Que **todo valle sea elevado, y todo monte y cerro rebajado; vuélvase lo escabroso llano, y las breñas planicie**. Se revelará la gloria de Yahvé, y toda criatura a una la verá [...]

Este texto, y sus versiones neotestamentarias de Mt. 3, 3 y Lc. 3, 4: “preparen el camino del Señor, **enderecen** sus senderos”, implica la actitud de conversión y la práctica de la compasión y la justicia, es decir, de todo aquello que entra en el ámbito de lo *propio*.

Pero también, en el pensamiento judeocristiano, que está detrás de los discursos sobre brujería, Dios endereza lo torcido de los buenos y no de los malos, y los salva de cualquier peligro. En los salmos, hay numerosos casos que muestran esta convicción. Por ejemplo, el Salmo 91:

Tú que habitas al amparo del Altísimo,
que vives a la sombra del Omnipotente,
di al Señor: “Refugio mío, alcázar mío.
Dios mío, confío en ti”.

Él te librá de la red del cazador,
de la peste funesta.
Te cubrirá con sus plumas,
bajo sus alas te refugiarás;
su brazo es escudo y armadura.

No temerás el espanto nocturno,
ni la flecha que vuela de día,
ni la peste que se desliza en las tinieblas,
ni la epidemia que devasta a mediodía.

Caerán a tu izquierda mil,
diez mil a tu derecha;
a ti no te alcanzará.

Tan sólo abre tus ojos
y verás la paga de los malvados,
porque hiciste del Señor tu refugio,
tomaste al Altísimo por defensa.

No se te acercará la desgracia,
ni la plaga llegará hasta tu tienda,
porque a sus ángeles ha dado órdenes
para que te guarden en tus caminos;

te llevarán en su palma,
para que tu pie no tropiece en la piedra;
caminarás sobre áspides y víboras,
pisotearás leones y dragones.

“Se puso junto a mí: lo libraré;
lo protegeré porque conoce mi nombre,
me invocará y lo escucharé.

Con él estaré en la tribulación,
lo defenderé, lo glorificaré;
lo saciaré de largos días,
y le haré ver mi salvación”.

De esta forma, la tradición, recogida y condensada en los discursos sobre brujería, tiene detrás esta convicción: Dios ayuda y endereza lo torcido. Es decir, es el único que puede restablecer el orden o la separación

entre lo *propio* y lo *ajeno*, como lo dice el Génesis (1, 4): “separó Dios la luz de la oscuridad”.

Ahora bien, no sólo se consideran en esta cuestión especular a las cosas y los constructos humanos, sino a los sujetos mismos. De esta forma, conforme a Lotman (1999):

[...] el análogo literario del motivo del espejo es el tema del doble. Así como el mundo más allá del espejo es un extraño modelo del mundo conocido, el doble es un reflejo extraño del personaje. Mudando la imagen del personaje según las leyes de la reflexión especular (enantiomorfismo), el doble representa una combinación de rasgos, que permite ver su base invariable, y de restos (el cambio de la simetría derecha-izquierda puede ser interpretado a través de las propiedades más diferentes: el muerto es el doble del vivo, el auténtico el del falso, el deforme el del bellísimo, el criminal el del santo, la nulidad el de grande, etcétera), que crea un campo de amplias posibilidades para la modelización artística [...] (Lotman, 1999: 105).

Así, los sujetos de la relación especular del Esquema 1, son el doble del otro, con todas esas características descritas por Lotman: el sujeto de adoración (Dios \neq Diablo); el que preside la celebración (el sacerdote \neq el Macho Cabrío); la asamblea de esa celebración (bautizados \neq brujas y brujos). Con esta perspectiva pueden leerse también a las brujas como el doble de la gente normal, o más aún, del mismo sujeto productor del discurso en cuestión.

La bruja o el brujo, como doble, aparece con claridad en E3, E5, E6, E19 y E21.

(274) E3: [...] **la señora** esa... la esposa de... del viejo Triana / en una ocasión se vino **un aguacerazo** pero / fuerte / fuerte / y salió la señora con una vela de parafina así están las más o menos así está larguito encendida mira / **en... medio del aguacerazo sin cubrirse con nada / y la vela no se li apagaba** [...] la vela no se li apagaba le daba la vuelta al corral y venía y la ponía en la ventana en la repisita que quedaba así pa'l lado de afuera [...] y la vela no se apagaba [...]

(275) E5: [...] **la señora** con quien taba junto / **sabía hacer brujería** / decía que / decía que tenía este / que le decían / mira pa' que sepas de veras que tu mujer sabe hacer brujería / ponle / las tijeras donde se sienta [...] en forma de cruz / y luego ai' que se siente / **y si de veras sabe hacer brujería** / no se va a poder parar / y dijo ah bueno / se llamaba la señora **doña Paz / María Paz Peña** [...]

(276) E6: [...] siempre andaba **la viejita** así y cada que íbanos nosotros a pasar p allá y ella estaba en la puerta de su casa y que cree que pa' pronto hacía un bote / un bote de esos de cuatro hojas que antes había muchos de lámina [...] tenía muchos le digo a estas niñas muchos monos de trapo de los que ella hacía / aquí esto de aquí lo tenía con un pedacito negro que era pelo fíjese [...] pero nosotros decíamos y que será algún mal verdá [...] cuando venía le decíanos a pos **se llamaba Dominga** le decíanos ay **doña Dominga ¿por qué usted no viene a vernos?** dice ¿creen que yo no vengo a verlos? dijo yo todas las noches vengo yo todas las noches vengo a verlos a ustedes [...]

(277) E19: [...] abrió **una señora ya grande** / que después supieron era **la mamá del muchacho** / y **amablemente los... invitó a pasar** a él y a su compañero policía y... los... les pidió que se sentaran en... en... ps' en un sillón que había ahí en la... en la casa [...] la señora les dijo ¿pero cómo? no no no se lo van a llevar y él le dijo bueno ps' ese es nuestro trabajo nos lo tenemos que llevar nos lo vamos a llevar la señora les repitió que no se lo iban a llevar y obviamente pos eso provocó que... Monjarás intentara levantarse del asiento donde donde estaba y comenta que no pudo o sea que... / que no podía moverse de... del sillón ni él ni su... ni su compañero no se podían levantar del sillón entonces.../ dice que la señora les dijo ¿verdad que no se van a llevar a mi hijo? Entonces / él intentó pararse otra vez que ya se quería ir / y no se podía parar y **la señora les dijo mientras no me digan que no se van a llevar a mi hijo no se van a poder levantar de ese... de ese sillón** entonces pos los dos / los dos voltearon a verse y ps' le dijeron verdad no ps' no nos lo vamos a llevar entonces les dijo bueno ps' ya se pueden ir / entonces hicieron el intento de levantarse y ps' si se levantaron [...]

(278) E21: [...] **Doña Tere... una vecina** que viv-vía en frente de la casa [...] se supo que la señora **hacía brujerías** [...] esta señora María

me platicó / que... era ella / la que... la... **doña Tere la que hacía esas cosas / y después me dijeron que porque andaba- atrás de mi esposo** / pero que no le había salido el... / la brujería [...] **había frascos con cosas adentro** / enterrados en las macetas [...]

Se eligieron estos ejemplos porque en ellos se identifica claramente a la bruja, incluso con su nombre (E5, E6, E21). Esto significa que la persona que el informante conoce, sabe dónde vive y cómo se llama, tiene la condición de doble y esa condición permite destacar las propiedades más diferentes de ellos: autenticidad \neq falsedad (Doña Tere, la vecina que hace brujerías a su otra vecina; o Doña Paz, la *esposa* que es una muy buena bruja); debilidad \neq fuerza (la viejita que parece indefensa y puede retener a dos policías sin tocarlos); ausencia \neq presencia (Doña Dominga, que parece que nunca va a ver a sus vecinos y toda la noche va a verlos); normal \neq anormal (la esposa del viejo Triana, que puede mantener encendida una vela en medio de un aguacero).

El papel del doble no se puede conocer a simple vista, aunque pueda sospecharse de ello, como en las funciones descritas en el capítulo 2. El doble queda descubierto por el *hecho anómalo*, que se ha identificado como la clave de la brujería.

Finalmente, esta condición especular permite reconocer otra perspectiva de la relación *realidad-ficción*. De acuerdo con Lotman (1999):

[...] la naturaleza sígnica del texto artístico es fundamentalmente doble: por un lado, el texto simula la misma realidad, se finge una cosa entre las cosas del mundo real, con una existencia autónoma, independiente del autor. Por otro lado, constantemente nos recuerda el hecho de ser la creación de alguien y de significar algo. En esta doble interpretación surge el juego, en el campo semántico, entre “realidad y ficción” [...] La unión retórica de “cosas” y “signos de cosas” (collage) en un único conjunto textual genera un doble efecto, donde destaca al mismo tiempo tanto la convencionalidad de lo convencional como su

autenticidad incondicional. En función de “cosas” (*realia* tomadas del mundo externo, y no creadas por la mano del autor del texto) pueden aparecer documentos-textos, cuya autenticidad, en el contexto cultural dado, no se pone en duda [...] Más complejo es el caso en el que el rasgo de “autenticidad” no surge de la naturaleza misma del subtexto o incluso la contradice y, a pesar de ello, en el conjunto retórico del texto, es a este subtexto al que se le adscribe la función de auténtica realidad [...] (Lotman, 1999: 105-106).

Los discursos, en su totalidad, describen el *hecho anómalo* con categorías de ficción –explicadas en el capítulo 2–, y en una dinámica de vaivén con la verdad –como se señaló al inicio de este capítulo–. Sin embargo, a la luz de este texto, difícilmente los sujetos productores aceptarían que hay verdad y ficción mezcladas en sus propios discursos, pues por el contexto mismo es posible poner en duda lo dicho, o no es imposible, y más aún, la contradicción latente que lleva consigo el mismo discurso, representada en el *hecho anómalo*, es lo que le distingue como esa *auténtica realidad* que refiere Lotman.

Este vaivén, esa contradicción, aparece de forma clara en **E10** y en **E19**.

(279) **E10:** [...] **lo que a mí me consta** es qu’ estaba’ costada en la cama / **no se le veían piernas** ‘sea no tenía una cobija que la cubriera ni nada d’eso sino ‘tons yo nomás vi el puro tronco no vi que tuviera piernas esta señora [...] luego otras personas decían ya después de que murió quera de las brujas del pueblo **que a ella la bajaban de los árboles y que tenía las dos piernas-** que- me... este testimonio de un día antes **la habían visto caminar / a mí me consta que no tenía piernas** [...] por eso de que dicen que cuando... las brujas vuelan... dejan las piernas a mi nomás me consta que las piernas no las tenía cuando la fui atender / y lo extraño que la gente me ha dicho que un día antes estaba caminando [...] **si le cortaron las piernas no yo no me puedo dar otra explicación a eso** [...]

En este ejemplo, el informante está completamente seguro de lo que vio. Pero lo que le han dicho otras personas le lleva a considerar la posibilidad de existencia del *otro* mundo, de lo que suena a ficción, pero no se atreve a afirmarlo. En la introducción ya se apuntó algo desde la perspectiva de las formaciones imaginarias, pero en este caso, parece quedar en el implícito la aceptación del *hecho anómalo* como parte de lo normal. Así, es como si el sujeto se moviera de la verdad a la ficción, pero se queda en el umbral sin animarse a entrar del todo en ese otro mundo.

Ahora, en E19 se muestra lo siguiente:

(280) E19: En... el año dos mil dos mil uno aproximadamente / e.... el **oficial Monjarás que trabajaba en la policía municipal de Saltillo / y que había trabajado en la policía ministerial / me platicó / e... una experiencia que tuvo** precisamente cuando fue policía ministerial [...] eran policías que estaban... / digamos este e... asignados al grupo de aprehensiones que son los policías que se dedican a... pos andar buscando y andar... deteniendo a todos los que tienen... una orden de aprehensión y que normalmente pos no son este... unas personas que... que se dejen detener o que... o que no se resistan entonces pos digo Monjarás era un oficial o es un oficial ya tengo muchos años de no verlo este.../ digamos robusto o sea no no es gordo pero tampoco es una persona esbelta y este y es una persona este... fuerte / e...eso pu's también **yo creo que... gran parte de lo que a ellos les... les sorprendía que estando acostumbrados a tratar con... con todo tipo de delincuentes ps' no pudieran levantarse de un sillón.**

En el ejemplo de E19, el informante no pone en duda la experiencia que le fue contada por el oficial Monjarás, pero no se atreve a reconocer que el *hecho anómalo*, pese a las características que él mismo le da al mencionado oficial, no dan una explicación suficiente y lógica –de acuerdo con el mundo real y verdadero– de lo que ha ocurrido: no se puede levantar de un sillón aunque lo intente una y otra vez. La explicación se encuentra en el mundo de la *ficción*, pero el informante no parece estar dispuesto a

reconocerla. La contradicción es notoria, aunque tampoco se reconozca expresamente como tal, sólo se afirma que es un hecho sorprendente.

7.4. Conclusiones parciales

La estructuración fundamental del espacio en *propio* y *ajeno*, y todos los constructos humanos que se derivan de ella, condicionan radicalmente la producción de sentido en los discursos, pues a partir de allí se puede entender el simulacro y el mundo al revés. Esa estructura es dual, donde *bien* y *mal* son las categorías de mayor significación.

Las entrevistas pueden ser consideradas como *relatos de horror*, dado que exhiben la inversión de los valores de la cultura en la que se producen.

La difuminación de la frontera entre lo *propio* y lo *ajeno* es la condición para la irrupción de lo *ajeno* en lo *propio*. Dicha irrupción se da como el *hecho anómalo*.

La brujería perfilada en los discursos sobre brujería aparece en relación enantiomórfica con el *mundo real*, pues se estructura y organiza de la misma forma, pero sus características son opuestas y contradictorias a las de ese mundo real.

La estructura semiótica del contexto de cada sujeto, y el sentido que produce, depende del lugar en que dicho sujeto se coloque con respecto al *anverso* o *reverso* del mundo en que se halla.

Los sujetos, el lenguaje, los símbolos, los valores y, en general, la cultura, no son lo que parece desde la perspectiva del mundo al revés de la brujería. Y ésta es una clave semiótica fundamental para leer los discursos del *corpus*.

CONCLUSIONES GENERALES

A fines de los años 70s escuché por vez primera la “Canción de las brujas²⁰⁵” de Cri-Cri²⁰⁶. Las imágenes de la canción no solo resonaban en mis oídos. En mi infantil imaginación aparecían las brujas volando en escobas, escondiéndose bajo las camas, lanzando risotadas y chispas por los ojos para castigar a los niños.

Las brujas, desde entonces, se convirtieron en un enigma que al mismo tiempo provoca curiosidad y miedo. ¿De verdad son así las brujas? ¿Qué es una bruja? Al respecto, dice Lisón (2004):

[...] Todo un universo simbólico caracterizado por sutil permanencia y variación. El término opera como forma simbólica, lo que equivale a decir que es, simultáneamente, evocador, flexible y ambiguo, universal y particular, específico y local, pero también anulador de tiempo y espacio, diáfano y tenebroso, prepotente y a la vez inútil y confuso [...] (Lisón, 2004: 51)

Al llegar al final de esta investigación se pueden confirmar las palabras antes citadas de Lisón Tolosana pues, los discursos sobre brujería son un fenómeno sumamente complejo. Señalar esta condición no es por obviedad. Es una afirmación que requiere considerarse porque el acercamiento para su análisis ha requerido de una minuciosa observación que evite la impresión de que sólo se está diciendo lo mismo.

Por eso, al finalizar esta investigación, para ponderar los alcances y logros, se hace en primer lugar un balance de la teoría empleada en su construcción.

²⁰⁵ Puede escucharse aquí: https://youtu.be/BLNK_hZ2Pbk

²⁰⁶ Sobre Francisco Gabilondo Soler “Cri-Cri”: https://es.wikipedia.org/wiki/Francisco_Gabilondo_Soler

En primer lugar, hay que destacar que el empleo de la fundamentación teórica de la Escuela Francesa de Análisis del Discurso permitió un acercamiento al objeto de estudio desde perspectivas diversas y, al mismo tiempo, dio la oportunidad de contemplarlo de forma integral, como ese *continuum* complejo y recursivo que es.

Además, resultó sumamente significativo estudiar a las personas entrevistadas, en cuanto productores de los DSB, desde la óptica de esta propuesta, ya que se pudo reconocer en ellos rasgos y condiciones claves a explorar y estudiar en momentos posteriores y que, en un primer momento, no parecían significativos.

Otro elemento teórico para destacar por su utilidad y pertinencia es el referente a las materialidades semiótico-discursivas planteado por Julieta Haidar. Esta teoría permite trabajar el objeto de estudio desde la complejidad que se descubrió con la teoría de la Escuela Francesa, afinando la perspectiva bajo la cual se estudian estos discursos y desde la cual, también, un mismo aspecto resulta adoptar características diversas.

Las siete materialidades empleadas en el desarrollo de esta investigación, cuando son vistas desde el sujeto, se convierten en competencias semiótico-discursivas. Esta afirmación resultó sumamente significativa en la construcción de esta investigación, pues explica también el papel del sujeto en medio de la compleja red de sentidos en la que vive inmerso y a la que, las más de las veces, se le da un papel secundario en esta dinámica.

El reconocimiento de las competencias semiótico-discursivas facilitó así la tarea de reconstruir al sujeto desde la recursividad entre lo subjetivo y lo objetivo, y desde lo objetivo a lo subjetivo.

La afirmación anterior enlaza necesariamente con la teoría de Iuri Lotman, que ha sido de amplísima utilidad en esta investigación. La densa producción de Lotman en el campo de la semiótica de la cultura facilitó, en esta investigación, ubicar el papel de los símbolos en los discursos sobre brujería y la dependencia que tienen para con la memoria de la cultura.

Además, unido a lo señalado con respecto a las competencias semiótico-discursivas, la riqueza de sentidos latente en un texto, no se activa a discreción o por azar, sino que son las condiciones del sujeto así dotado, quien es capaz de activar esos sentidos. Podría decirse que el sujeto esbozado por las materialidades semiótico-discursivas es el habitante ideal de la *semiosfera* de Lotman. Y así apareció en esta investigación.

Siguiendo con los aportes teóricos de Lotman, resultó también importante el empleo de la teoría semiótica del enantiomorfismo, que además resultó sorprendentemente grata. Esta propuesta permitió explicar los elementos semióticos, simbólicos, axiológicos y religiosos, gracias a la idea de simetría especular. La percepción popular de la brujería como una inversión de lo real, halló aquí su soporte teórico-conceptual.

Otro elemento lotmaniano que es necesario destacar por la significatividad e importancia que tomó en esta investigación –más como un hallazgo coyuntural que como algo planeado previamente– es, curiosamente, la teoría sobre la impredecibilidad.

La explicación de la explosión impredecible en el sistema semiótico estable facilitó la identificación y caracterización del elemento nuclear de la brujería: el *hecho anómalo*.

En el campo de la pragmática, hay que destacar también un punto que resultó de sorpresiva utilidad en el desarrollo de esta investigación. Esta es la argumentación multimodal de Michael Gilbert, especialmente lo referente a las argumentaciones visceral y *kisceral*.

El tabú y los prejuicios que existen con respecto al tema de la brujería, como se muestra en el estudio piloto (Anexo 3), exigían dar razón del proceso que emplean los sujetos productores de los discursos, del por qué consideran real y efectiva a la brujería. La complejidad de este hecho encontró en esta teoría un apoyo sumamente útil.

También se considera pertinente señalar el papel de la teoría de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot pues jugó un rol significativo dado que la lectura del símbolo desde la analogía evita la semiosis infinita de Peirce, tan a flor de piel en la Posmodernidad, más no así en los sujetos productores de los discursos.

Esta relectura asegura la presencia de la tradición oral y de los sentidos contenidos en estos discursos, ocultos para unos y sumamente vivos para otros.

Finalmente, se destacan dos propuestas teóricas que entran en la categoría de hallazgos, y que hicieron que algunos elementos de esta investigación fueran pertinentes y teóricamente soportados.

Dichas propuestas son: 1) las clasificaciones de los cuentos tradicionales que hizo Carlos Montemayor, y que a su vez condujo al conocimiento de 2) la vastísima clasificación que realizaron para los cuentos tradicionales europeos Aarne, Thompson y Uther.

En la adaptación que hace Montemayor, además de las referencias pertinentes a los cuentos sobre hechicería, refiere las nociones de *memorata* y *fabulata*, que en esta investigación resultaron de suma importancia para la caracterización del tipo discursivo de las entrevistas.

El recorrido de los aportes teóricos más significativos permite afirmar sin ambages que los discursos del *corpus*, en cuanto fenómeno semiótico-discursivo, son poliédricos. Es decir, son un fenómeno que presenta muy diversas caras, y dependiendo de la herramienta teórica que se emplee para su estudio, será la cara que se muestra y podrá entonces caracterizarse.

Al tomar otra herramienta de análisis, el fenómeno presenta otra cara, que puede ser parecida a la anterior, porque, a final de cuentas, son elementos de una misma realidad, pero al mismo tiempo muestra otros atributos.

Sirva la del icosaedro para ejemplificar lo descrito anteriormente.

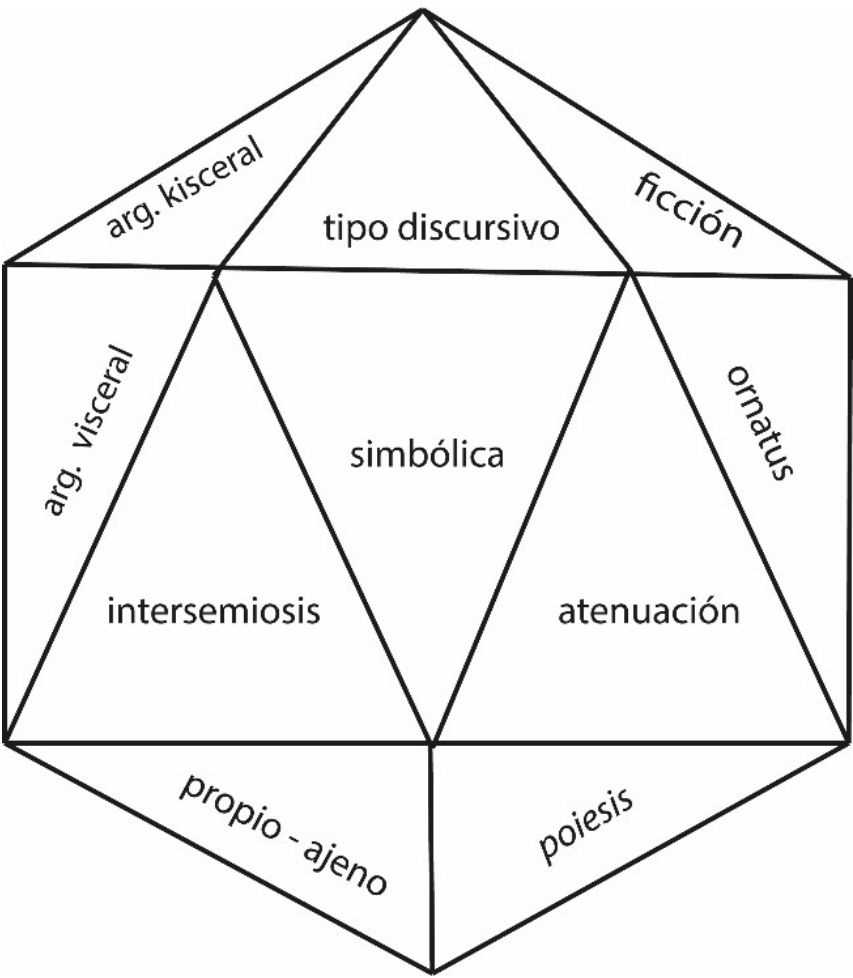


Imagen A. Icosaedro. Dimensiones de estudio de los discursos sobre brujería.
Fuente: Elaboración propia.

En la Imagen A, el icosaedro representa los discursos sobre brujería. Cada una de las caras del polígono muestra las perspectivas distintas desde las que pueden ser observados y estudiados los discursos. Las líneas negras que suponen la división de las caras implican la dinámica

de *continuum* de las perspectivas del fenómeno complejo. Y si el lector imagina al icosaedro girando 360°, de arriba abajo y de un lado a otro, se apreciará la recursividad del fenómeno semiótico-discursivo²⁰⁷.

Ahora bien, además del recuento de los aportes teóricos más significativos, se presentan las siguientes conclusiones a partir de los “varios rostros” explorados de este fenómeno.

En primer lugar y con base en el objetivo que la investigación se propuso, **se consiguió** lo siguiente: Se logró exponer los rasgos específicos de los discursos sobre brujería del sureste de Coahuila, al caracterizar y analizar la relación entre el contexto vital de los informantes y la producción simbólica.

Entre estos rasgos, se comprobó que las condiciones geográficas del sureste de Coahuila han constituido su cultura. Hasta finales de los años 70, la agricultura y el mundo rural eran el motor de la economía en la región, luego, la paulatina industrialización de la región ha ido desplazando gradualmente la población a los centros urbanos e industriales.

Si a lo anterior se añade la geografía agreste de buena parte de la región –sierras, arroyos y el semidesierto–, así como los climas extremos, se puede entender que en las zonas rurales hubiese una mayor dificultad para la presencia de médicos y de profesores, lo que favoreció que se mantuvieran mucho más arraigadas las tradiciones y las prácticas “clandestinas” vinculadas a creencias como el curanderismo, la superstición y la brujería. Y el éxodo del campo a la ciudad ha permeado en el ambiente urbano, dotándolo de rasgos que eran propios de lo rural.

Por tanto, los otrora habitantes rurales, comienzan a mostrar características de quienes viven en ciudades.

²⁰⁷ Un icosaedro animado puede verse aquí: <https://3.bp.blogspot.com/-Aujfj1GOZuY/WlzJh-sPa3I/AAAAAAAAAAw/ATWAsH8H4T89TTOQ9lF7wmidUocfnUTBQCLcBGAs/s200/icosaedro.gif>

Hay que agregar que, como parte del análisis del contexto vital, se logró determinar que las formaciones imaginarias y los mecanismos de control discursivo son elementos imprescindibles para el análisis de las condiciones de producción, circulación y recepción del discurso y, de forma significativa, explican buena parte de la estructura de los mismos (Anexo 2).

En esta investigación, las formaciones imaginarias se relacionan significativamente con el nivel educativo y socioeconómico de los informantes.

En cada uno de los grupos de clasificación del *corpus*, la imagen del sujeto productor del discurso es directamente proporcional a su nivel educativo y socioeconómico e inversamente proporcional para con el sujeto receptor.

En el Grupo 1, donde los entrevistados tienen un menor nivel educativo y socioeconómico, se muestran con una imagen que busca acercarse socialmente al investigador y tienden a alejarse del objeto discursivo.

En el Grupo 2, en el que los informantes poseen un nivel medio, el entrevistado no se acerca tanto al investigador como en el grupo anterior, y tampoco se distancia mucho del objeto discursivo.

En el Grupo 3, donde los sujetos tienen un mayor nivel socioeconómico y educativo, pareciera que se da por hecho la cercanía e identidad entre ellos para con el investigador. Además, la distancia con el objeto discursivo es completa.

Otro elemento de la caracterización de la relación entre contexto vital y producción simbólica es la consideración de los mecanismos de control discursivo.

Estos mecanismos aparecen relacionados al bagaje religioso cristiano tradicional de México. Además, el hecho de que los discursos estén producidos en el marco de una entrevista relaja significativamente los límites de lo permitido y lo prohibido con respecto al objeto tabú de la brujería.

También se logró reconocer que existe una relación estrecha entre las macrorreglas de proyección semántica propuestas por van Dijk y algunos mecanismos de control del discurso planteados por Foucault.

A partir del análisis realizado, la regla de la supresión va de la mano con el mecanismo de la palabra prohibida, y las reglas de generalización y construcción están relacionadas íntimamente con el mecanismo del comentario.

De esta forma, las macrorreglas no sólo se activan en función de procesos psicológicos de comprensión y sentido, sino que están condicionadas por los mecanismos de control, volviendo a los discursos no sólo semánticamente adecuados, sino también políticamente correctos.

A partir del análisis de los mecanismos de control discursivo, se concluyó que los sujetos entrevistados evidencian estos mecanismos, y que condicionan las formaciones imaginarias en ellos.

Las distintas posiciones con respecto a la brujería están condicionadas por el poder, por los mecanismos de control discursivo, y por las formaciones imaginarias.

Además, se pudo determinar que la brujería del sureste de Coahuila posee elementos culturales específicos, condicionados por los atributos espacio-temporales que les han dado origen, generando un concepto complejo de ella.

Y es que los discursos de esta investigación muestran rasgos premodernos, como el pensamiento mitológico, la creencia en seres sobrenaturales y la consideración de la brujería como real.

Paradójicamente también poseen algunos rasgos transmodernos, como su origen en la periferia geográfica y social; la consideración de ciertas prácticas mágicas como funcionales, alternativas a prácticas modernas científicamente aceptadas²⁰⁸. Además, de la convivencia sin conflicto de elementos tecnológicos modernos con elementos tradicionales.

Por ello, se considera que los relatos de esta investigación son muestra evidente de la pervivencia del pensamiento mágico en la memoria de la cultura del sureste de Coahuila.

También en estos discursos se encuentran rasgos de Modernidad, principalmente en los informantes de nivel socioeconómico y educativo alto, que toman distancia ante los elementos mágicos y mitológicos de la brujería.

Se determinó que no muestran evidencia de tratar temas posmodernos como la identidad o el género, ni tampoco parecen tener una intencionalidad de conciencia emergente o alternativa.

Sin embargo, hay una fuerte tendencia, quizá condicionada por esta época actual, a la interpretación de la verdad a la luz del arte y la retórica, y a presentar la realidad como fábula, para dar a los sujetos una oportunidad de sentirse libres. Esta condición posmoderna está en la base de la tolerancia, e incluso, de la conveniencia, de la generación de dos mundos culturales en los sujetos.

²⁰⁸ Si bien estos dos conceptos premoderno (desde el punto de vista de la modernidad occidental) y transmoderno (es decir, un tipo diferente de modernidad, que no coincide con la modernidad occidental) parecen estar en contradicción, hay que entender este fenómeno como un rasgo de su complejidad.

Por ello se ha establecido que evidencian un origen multicultural al mostrar elementos mesoamericanos, cristianos y modernos en ellos. Además de que hay evidencia de interculturalidad en los discursos del *corpus* al presentar mezcla e integración de esos elementos culturales diversos.

Otro elemento a destacar es que la imagen típica de la bruja, como suele representársele en cuadros, cuentos y películas, entre otros, corresponde con la figura europea generada a partir de la Edad Media y consolidada en el siglo XVI por Brueghel, junto con otros pintores y grabadores.

Esta figura llegó a América con otros elementos del imaginario popular europeo y se mezcló con elementos nativos que caracterizaron la hechicería, el chamanismo y el nahualismo. La imagen de la bruja nacida después de la Conquista y con la Colonia, combinó los elementos europeos con los indígenas, haciendo una imagen nueva y original. La brujería del sureste de Coahuila se nutre de estas imágenes.

El concepto de brujería de esta investigación incluye elementos culturales europeos, judeocristianos y prehispánicos, sincretizados de una forma peculiar, en donde destacan: a) la figura de la lechuza – *Nictimene* griega-; b) la transformación en animales ligada al nahualismo mesoamericano, especialmente con las figuras de *Tezcatlipoca* y de *Tlantepuzilama*; y c) la vinculación a lo maligno por influencia del judeocristianismo.

La figura de la bruja o del brujo se distancia de la figura tradicional de la bruja europea, de los chamanes y de los hechiceros.

Así entonces, la caracterización de las brujas y los brujos del sureste de Coahuila es:

hombres y mujeres comunes, cuya habilidad para la brujería se mantiene oculta, aunque sus vecinos suelen sospechar de ellos y de las acciones perjudiciales que practican; aunque no todos los discursos explicitan daños realizados por brujas o brujos, incluso, en ocasiones parece que realizan acciones de protección y cuidado.

Por otro lado, se logró localizar y explicar la relación entre contexto y producción simbólica en los discursos a partir del proceso intersemiótico.

Se considera a la brujería del sureste de Coahuila es una práctica semiótica discursiva porque en ella funcionan reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas y de cohesión y coherencia; implica condiciones de producción, circulación y recepción; contiene varias materialidades y funcionamientos; es un dispositivo de la memoria de la cultura; es generadora de sentidos; es heterogénea y políglota; es un soporte productor y reproductor de lo simbólico; materializa cambios socio-cultural-históricos; es una práctica socio-histórico-cultural ritualizada y regulada; es subjetiva y polifónica.

A partir del análisis semiótico, se ha definido a la brujería del sureste de Coahuila como:

una práctica semiótico-discursiva ritual de hombres y/o mujeres iniciados en ella, que se presenta ordinariamente como perjudicial –o al menos como una amenaza que puede ser conjurable–, y que se evidencia por hechos que son considerados como anómalos de acuerdo con la realidad habitual.

Se concibe fundamental la consideración del *hecho anómalo*, dado que éste es el elemento semiótico que transforma lo incompatible en adecuado, lo intraducible en traducible, que crea una cadena de acontecimientos predecibles, y que hace que lo imposible sea posible.

La enunciación de los discursos depende directamente del contexto socioeconómico, político, cultural que lo estructura. Y de aquí, necesariamente se abre el horizonte para la consideración de las condiciones de producción, circulación y recepción, que posibilitan las aproximaciones desde la semiótica de la cultura. Así, el discurso exige la revisión del *cómo* de la enunciación de estos relatos.

El esquema de enunciación, al modo de círculos concéntricos, contenido previamente en el análisis sociológico del *habitus*, lleva al análisis del discurso/texto desde los horizontes semióticos. Ahí aparece el concepto lotmaniano de frontera semiótica, que al mismo tiempo se revisó aquí desde la perspectiva de la distancia, de las líneas diegéticas y de la dinámica de intersemiosis.

también se consiguió particularizar el rasgo semiótico característico de la brujería del sureste de Coahuila. El fenómeno de intersemiosis aquí analizado se da en un triple plano: 1) en el soporte del discurso; 2) en la información contenida en los símbolos y 3) en las materialidades semiótico-discursivas.

- a. La intersemiosis en el plano del soporte aparece cuando el discurso original se produce, por ejemplo, en el pictograma. De ahí pasa al discurso oral y de ahí al escrito. Cada soporte, en virtud de su propia especificidad, resalta elementos contenidos en el símbolo narrado que el otro soporte no puede destacar con igual fuerza o que tiene de forma latente. Así, los colores del pictograma no tienen la fuerza de la entonación de lo oral. Ni lo escrito puede impactar como la hace la imagen.
- b. El símbolo contenido en el discurso original funciona como ancla para los demás contenidos que se van desarrollando en la medida en que el discurso avanza en el tiempo y se traduce en información para una cultura diferente a la que lo produjo. Esa nueva información puede establecer tres formas de relación con el “ancla”: a) se desdobla de ella a partir de algún elemento contextual que la vuelve de mayor significatividad; b) se agrega a ella procedente de otra cultura y se hibridiza, manteniendo ambas informaciones; c) la irrupción de nueva información recubre a la original al punto que la

relega al olvido cultural, aunque ésta pueda permanecer latente en el símbolo narrado, quizá “esperando” a que nueva información la active de nuevo.

- c. La intersemiosis en el plano de las materialidades resulta un hallazgo significativo con respecto a las dos formas anteriores, que de alguna manera son más evidentes. Este plano de intersemiosis no cancela las dos anteriores, sino que puede ir de la mano con ellas. Lo interesante aquí es que no es simplemente el cambio de materialidad sígnica, que correspondería al plano a), señalado con anterioridad, sino que el objeto deja de ser un signo y se vuelve uno con el referente.

Ahora bien, se explicaron los símbolos que conforman las *Doce Verdades del Mundo*, en cuanto texto sobre brujería y su contexto ritual que les da sentido.

El contexto de origen de cada versión de las *Doce Verdades* condiciona los contenidos de cada “verdad” en ellas, resaltando el aspecto religioso, el lúdico o el de los conocimientos empíricos, según el caso.

Todas las versiones estudiadas, salvo la denominada en la investigación “Cristo Rey”, conservan el estilo semítico de la acumulación numérica, que remite también a un contexto de transmisión oral.

El papel de conjuro le vendría dado a las *Doce Verdades*, en virtud de su capacidad de introducirse en el misterio divino por su origen doctrinal, basado a su vez, en la sacralidad de la palabra revelada por el mismo Dios, siempre conforme al judeocristianismo.

Además, el hecho de narrarse al derecho y al revés, junto al ritual de los nudos, implica la simbólica de la magia simpática, donde, gracias a la semejanza del objeto mágico, el ritual se apropia de la fuerza de aquello a lo que se asemeja.

Y no se puede ignorar el hecho de que la brujería sea considerada, desde la Edad Media, una oposición o remedo de la creación de Dios; una especie de revés deforme. Y ahí estribaría la parte mágica del conjuro.

En cuanto a la propuesta de versión de las *Doce Verdades*, parece sumamente plausible que esté en un contexto iniciático y simbólico, dado que el cristianismo es, en su origen, una religión misteriosa que supone la iniciación de sus miembros. Además, el origen judío, tanto en estilo como en contenidos, permite señalar que se esté ante su probable formación originaria.

Otro logro de la investigación fue localizar los mecanismos de la oralidad en estos discursos, pues el concepto de tradición y de oralidad se exigen mutuamente.

Estas dos realidades aparecen juntas cuando los informantes insisten en que lo que narran les ha sido contado previamente a ellos, aunque no exista la intención expresa de transmitir formal o ritualmente estas historias de brujería.

Además, la oralidad está fuertemente vinculada a la práctica coloquial y no formal, en virtud del aspecto conversacional de los modos de obtención de las entrevistas.

Entre los recursos de la oralidad, y de los que se sirve la ficción, destacan en los discursos de este *corpus* la referencia al contexto vital y al conflicto, principalmente.

Se pudo determinar también el tipo discursivo al que pertenecen estos discursos, cuyas características principales son las siguientes: son relatos orales del subgénero *memorata*; el tipo narrativo es de estilo simple, en el que predomina la primera persona, propio de la conversación coloquial informal. Se centran en el *motivo* mágico y maravilloso, especialmente en el de las transformaciones y en el de daño; se ubican en tiempo y espacio concretos y delimitados, fácilmente reconocibles; no presentan moralejas explícitas y su narración no reporta necesariamente alguna

utilidad. No están vinculados a rituales, aunque pueden referir algunos; aunque no son transmitidos como tradición establecida, sí se enmarcan y adquieren sentido desde una tradición oral mucho más amplia.

Se explicó cómo se estructura la realidad a partir de los procesos de *poiesis* y ficción. Esta situación estriba en que los discursos muestran de manera peculiar el poliglotismo cultural, no sólo de la construcción del discurso, sino también de los diversos contextos o modelos estructurales de espacio que subyacen al tema de la brujería y lo nutren con imágenes y símbolos.

Dentro del poliglotismo cultural, el tabú forma parte fundamental del modelo estructural de espacio, al menos en los contextos occidentales modernos.

La pertinencia de destacar este aspecto está en que el tabú determina radicalmente el proceso *poiético* ficcional en los discursos sobre brujería, al menos, mediante silencios significativos y sobreentendidos recurrentes.

El proceso *poiético* ficcional recurre, en estos segmentos, a la búsqueda de una veracidad o de una verosimilitud más que en otros segmentos del mismo relato, dada la narración de hechos que son considerados imposibles o fantásticos por el sentido común y el saber compartido por el mundo.

También, el proceso de ficcionalización en los relatos de brujería, como lo muestran los segmentos seleccionados, no sólo re-crea universos simbólicos y busca en el imaginario de lo mágico-religioso (que ya de por sí se mueve en un plano de mera posibilidad), sino que además emplea significativamente el recurso de lo implícito y del sobreentendido en el proceso de enunciación.

Otro punto para destacar es que se caracterizó la representación de un universo y del funcionamiento socio-cognitivo del mismo. Estas representaciones aparecen esquematizadas mediante las funciones semiótico-discursivas descritas en la investigación. Ahora bien, no hay evidencia de que esas funciones sean calcadas de un sujeto productor a otro, al menos intencionadamente.

Habría que explicar la “coincidencia” de un esquema así, desde el concepto de la recursividad entre lo subjetivo y objetivo y viceversa, en el sujeto.

Además se establecieron cuáles son los recursos retóricos, persuasivos y pragmáticos que plantean la verosimilitud en los discursos sobre brujería. Esta investigación afirma que el *ornatus* no tiene un aspecto meramente ornamental, sino que juega un papel persuasivo importante, dado que el uso de ciertas figuras concretas se explica por esa necesidad.

La singularidad de estos discursos y los recursos que en ellos aparecen, se explican por la naturaleza de sus materialidades. Por esta razón, se les caracterizó como discursos *imposibles* y simbólicos, cuyos sujetos productores los argumentan y desarrollan exponiendo hechos y situaciones, que aparentan ser en sentido figurado, pero que desde la consideración de la brujería se asumen como reales.

Además, estas figuras se encuentran íntimamente vinculadas a la emoción y a los modos argumentativos revisados. El nivel sociocultural e instruccional de los sujetos, los condiciona significativamente, favoreciendo la aparición de vicios del lenguaje y muletillas.

El examen de los procesos persuasivos estuvo centrado en lo emocional, dado que en el *corpus* aparecen sensaciones y expresiones corporales relacionadas con el miedo, la sorpresa o el estupor. Este

modo argumental –visceral– no parece tener relación directa con el nivel socioeconómico y cultural de los informantes.

Por otro lado, el modo de argumentación *kisceral*, aparece como intuición del hablante de nivel socioeconómico bajo, o como elemento solamente contenido en la narración, cuando el sujeto tiene un nivel socioeconómico alto.

También se reconoce que existe relación entre la argumentación *kisceral* y algunas estrategias de atenuación del discurso en las entrevistas.

Al distinguir las estrategias de atenuación discursiva se descubrió que la combinación de poder y rol situacional genera mayor acercamiento con el entrevistador cuando el poder disminuye y el rol aumenta. Por lo tanto, parece haber una relación directamente proporcional entre la formación imaginaria –poder– y el uso de atenuantes lingüísticos, e inversamente proporcional entre la formación imaginaria –poder– y el uso de atenuantes sociales.

La explicación podría radicar en la idea de ‘sí mismo’ que tiene el entrevistado, quien, condicionado por su estatus socioeconómico y educativo, puede aceptar sin problemas la realidad o veracidad de la brujería sin sentirse afectado en ese estatus, o a la inversa.

También resulta significativo que la mayoría de las estrategias empleadas se centren en la no responsabilización de lo dicho.

Se demostró que la brujería proyecta un “mundo al revés”, en el que los símbolos y las estructuras discursivas apelan a la conciencia religiosa de los sujetos involucrados. Esta demostración es posible a partir de la validación de que los sujetos, el lenguaje, los símbolos, los valores, y, en general, la cultura, no son lo que parecen desde la perspectiva del mundo al revés de la brujería. Y esta es una clave semiótica fundamental para leer estos discursos.

Dado que se identificó una estructura fundamental del espacio en *propio* y *ajeno*, todos los constructos humanos que se derivan de ella condicionan radicalmente la producción de sentido.

Esa estructura es dual, donde *bien* y *mal* son las categorías de mayor significación. Y a partir de la inversión de los valores de la cultura en la que se producen, estos discursos pueden ser considerados como *relatos de horror*.

También se reconoció que la difuminación de la frontera entre lo *propio* y lo *ajeno* es la condición para la irrupción de lo *ajeno* en lo *propio* como un *hecho anómalo*.

Esta afirmación remite a lo considerado con anterioridad como elemento característicamente específico de la brujería.

Además, la brujería aparece en relación enantiomórfica con el *mundo real*, pues se estructura y organiza de la misma forma, pero sus características son opuestas y contradictorias.

Así, se estableció que la estructura semiótica del contexto de cada sujeto, y el sentido que produce, depende del lugar en que dicho sujeto se coloque con respecto al *anverso* o *reverso* del mundo en que se halla.

A partir de lo explicado anteriormente y del amplio elenco de conclusiones recogidas de cada uno de los capítulos desarrollados, se explicita la afirmación central de esta investigación:

Los sujetos involucrados en el proceso de discurso están situados en un momento y espacio específico y están dotados de competencias semiótico-discursivas a partir de las cuales viven y reconocen los sentidos generados por los textos complejos que conforman la memoria de la cultura de la región en la que están inmersos, y que reproducen y reconstruyen.

Estos sentidos son empleados para producir los discursos sobre brujería, recurriendo a la narración de símbolos que revisten la descripción de un *hecho anómalo* e impredecible (en su momento real), como su característica distintiva y esencial, y conllevan el conflicto de la inversión/confusión entre el bien y el mal, con abundantes marcas retórico-pragmáticas y persuasivas que denotan los elementos contextuales y personales de los mismos sujetos.

Esta afirmación da cumplimiento cabal al objetivo, que está relacionado con la pregunta de la investigación: explicar la relación entre contexto vital, lenguaje y producción simbólica en la tradición oral sobre la brujería en el sureste del estado de Coahuila; siendo así la interrogante principal: ¿cómo ocurre la relación entre contexto vital, lenguaje y producción simbólica en la tradición oral sobre la brujería en el sureste del estado de Coahuila?

Además, la relación entre contexto vital, lenguaje y producción simbólica en la tradición oral sobre la brujería se da de manera natural, inconsciente y como parte de la realidad cotidiana de los sujetos que habitan en el sureste del estado de Coahuila, pues se reconoce que en la interacción entre los sujetos inmersos en el proceso discursivo se ha asumido la cultura, a tal punto, que los elementos de la cosmovisión que dota de sentido al propio discurso se han vuelto parte de ellos mismos y son vividos de forma natural, cotidianamente, por lo que pueden considerarse como elementos inconscientes en los sujetos.

Una vez mostradas las conclusiones generales del trabajo, se señalan algunos de los **alcances de la investigación**, sus aportes más significativos y también sus limitantes:

Hay que señalar que no existe antecedente alguno de una investigación de este tipo, centrada en discursos sobre brujería en el sureste de Coahuila. Este es uno de los rasgos de originalidad de la investigación presente.

El planteamiento inter y transdisciplinario de la investigación permite un acercamiento más amplio a un objeto de estudio complejo, que suele ser estudiado solamente desde la etnografía, la historia o como tópico literario.

El trabajar con formas discursivas orales, lo que permite observar la espontaneidad y viveza del habla de la región sureste del Estado de Coahuila. También se aborda la temática de la brujería desde la perspectiva de testigos, principalmente. Este rasgo, de la mayoría de las entrevistas, permite un acercamiento más directo al objeto de estudio, a diferencia de los cuentos o relatos escritos.

El hecho de que los sujetos entrevistados pertenezcan a diferentes niveles socioeconómicos y a diferentes contextos otorga una riqueza peculiar al mismo.

Finalmente, uno de los aportes teóricos relevantes es la aplicación de la argumentación *kisceral*.

En cuanto a las **limitantes** de la investigación, se puede señalar lo siguiente:

El soporte de las entrevistas del *corpus* solamente es en audio, lo que impide el estudio de los elementos paraverbales, no verbales y hasta visuales en los discursos. El uso de la transcripción de los audios, si bien facilita su trabajo, por otro lado impide apreciar la riqueza expresiva del habla oral, como la kinesis, la proxémica y el cromatismo que complementarían el mensaje.

Una limitante significativa fue la imposibilidad de entrevistar, con las condiciones exigidas para esta investigación, a algún habitante del ejido La Biznaga, del municipio de Arteaga. Se considera una limitante dado que este ejido es conocido en la región como el “ejido de las brujas”.

Sus habitantes son reacios para hablar de este tema abiertamente, y mucho más, para dejarse grabar al respecto. Y aunque hay algunos trabajos periodísticos al respecto, distan mucho de los objetivos de esta investigación.

En cuanto a las **perspectivas** abiertas por esta investigación, se señalan aquí las siguientes:

En primer lugar hay que señalar que la tercer limitante descrita anteriormente es al mismo tiempo la oportunidad de ampliar el *corpus* con entrevistas a habitantes del ejido “La Biznaga”. El autor sigue en búsqueda de personas de este lugar que acepten hablar del tema y dejarse grabar.

Esta condición peculiar del ejido y sus habitantes abre la puerta a la indagación de cómo se asumen los procesos de decolonialización del imaginario social popular y se plantea la posibilidad de esbozar una epistemología regional no colonial con respecto a las prácticas de curanderismo, hechicería y brujería.

En segundo lugar, se considera viable un estudio desde la perspectiva de género y la violencia simbólica. Si bien existen trabajos desde esta orientación al tema de la brujería, están centrados en el análisis de procesos judiciales e inquisitoriales en el periodo de la Colonia. Ya se ha empezado a hacer una primera revisión de los comportamientos verbales sexistas relacionados con prejuicios culturales asociados a disvalores en la identidad del género femenino. Desde esta perspectiva se abren las posibilidades de análisis de la relaciones tabú-poder-género, de la violencia y discriminación normalizadas desde el horizonte cultural judeocristiano así como la exploración de las estrategias discursivas descorteses y sexistas.

También parece interesante ampliar la exploración de los recursos de la persuasión a las otras formas de la argumentación multimodal que plantea Gilbert, además de ubicarlas en la búsqueda de la coalescencia entre los sujetos participantes en el proceso del discurso.

Además se considera una ampliación del estudio de los discursos sobre brujería, a los elementos sujetos de exploración desde la semiótica de lo visual, por ejemplo los lugares, los objetos, las fotografías, etcétera, así como la consideración de un análisis desde la semiótica de lo invisible.

Desde la consideración de la brujería como práctica semiótico-discursiva se abre la posibilidad de profundizar en el aspecto de la relación tricotómica entre discurso-cognición-emoción. El aspecto emocional aparece no solo en la voz de los entrevistados, sino que está operando significativamente en el primer destinatario y en los subsecuentes posibles.

Finalmente, resulta pertinente analizar desde las perspectivas de la complejidad y la transdisciplina, la teoría de la eficacia simbólica, propuesta por Claude Lévi-Strauss para explicar la vigencia de la brujería, especialmente a partir del contraste con algunos hallazgos de esta investigación, como los de la kisceralidad y lo impredecible. Este punto de discusión teórica se considera pertinente dado que introduce la pregunta de por qué funcionan y son eficaces los discursos y las semiosis, a pesar de las contradicciones.

Para entender la eficacia semiótico-discursiva hay que considerar la utilización de mecanismos retóricos de persuasión, los funcionamientos de la ideología; y la presencia continua del inconsciente, entre otros. ¿Pero cómo se vuelven eficaces a pesar de que algunos de los sujetos desconocen que dichos mecanismos se han echado a andar? ¿Cómo

explicar una vela que no se apaga bajo la lluvia, un hombre que puede pegarse al techo o una mujer que vuela tras un automóvil? Al menos en esta investigación no está la respuesta.

De esta forma, el trabajo concluye con la certeza de que la brujería, pese a los prejuicios y tabúes que se han construido históricamente sobre ella, es una realidad viva y funcional en la región sureste de Coahuila. Los discursos que la abordan, repletos de símbolos, son la evidencia elocuente de que se está ante un fenómeno significativo para los habitantes de estos rumbos de México, y quizá más.

Se cierra esta investigación con un fragmento poético del *Libro de los libros del Chilam Balam*, que aparece como una metáfora de las densas producciones y recepciones de las palabras, del lenguaje, de los discursos y de las semiosis de los seres humanos.

[...] *Dispersados serán por el mundo
las mujeres que cantan
y los hombres que cantan
y todos los que cantan.
Canta el niño,
canta el viejo,
canta la vieja,
canta el hombre joven,
canta la mujer joven [...].*

Chilam Balam.

Solo me queda dejar por aquí, en forma de *playlist* las canciones que me han inspirado y acompañado a lo largo de esta investigación.

Así suenan las brujas...



REFERENCIAS

-ABBAGNANO, N. (1994): *Historia de la Filosofía Volumen 2: La filosofía del Renacimiento. La filosofía moderna de los siglos XVII y XVIII*, [trad. Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar], Barcelona: Hora.

-ABBAGNANO, N. y FORNERO, G. (2007): *Diccionario de Filosofía*, [trads. José Esteban Calderón y Alfredo N. Galleti], México: Fondo de Cultura Económica.

-ACADEMIA MEXICANA DE LA LENGUA (2013): *Diccionario de mexicanismos*, México: Siglo XXI.

-ADAMS, A. y ADAMS, M. (2007): *Brujas y magos. Historias, tradiciones y prácticas de la magia blanca*, [trad. Nuria López], Madrid: EDAF.

-AGUILERA, A. y CONTRERAS, J. (2011): «Un Modelo Lógico-Formal para el Estudio de los Argumentos Emocionales en los Procesos de Construcción de Acuerdos» en *Revista Colombiana De Psicología* Vol. 20, N° 2 Julio-Diciembre, Bogotá. pp. 219-231. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

-ALAVEZ, A. (2014): *Interculturalidad*, México: Ediciones Mesa Directiva-Cámara de Diputados.

-ALBALADEJO, T. (1991): *Retórica*, Madrid: Síntesis.

-ALBELDA, M., BRIZ, A., CESTERO, M., KOTWICA, D. y VILLALBA, C. (2014): «Ficha metodológica para el análisis pragmático de la atenuación en corpus discursivos del español (es.por.atenuación)» en *Oralia: Análisis del discurso oral*, N° 17, Madrid: Arco Libros, pp. 7-62.

-ALCOCER, P. y NEURATH, J. (2004): «La eficacia de la magia en los ritos coras y huicholes» en *Arqueología mexicana*, núm. 69, pp. 48-53. México: Raíces.

-ALOJADO PUBLISHING (1996): «Guter Freund, ich frage dich» en *Das große Alojado Lieder-Archiv*, disponible en <http://www.lieder-archiv.de/guter_freund_ich_frage_dich-notenblatt_300786.html> [fecha de consulta: 27 de abril de 2012].

-ALVARADO, N. (2007): *Mexicaneros*, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

-AMALADOSS, M. (1998): «La misión en un mundo posmoderno: una llamada a ser contracultural» en *Selecciones de Teología* 37, Abril – Junio, pp. 106-112 Recuperado de http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/l-lib/vol37/146/146_amaladoss.pdf. Barcelona: Facultad de Teología de Cataluña.

- AMORTH, G. y TOSATTI, M. (2010): *Memorias de un exorcista. Mi lucha contra Satanás*, [trad. Helena Aguilà Ruzola], Barcelona: Indicios.
- ANÓNIMO (s/a): *Alabanzas que se cantan en el Santuario de Nuestro Padre Jesús de Atotonilco*, Guanajuato, Atotonilco: Edición privada.
- ANÓNIMO (s/a): *Las doce verdades del mundo. Con licencia eclesiástica*, Monterrey: Casa Cristo Rey.
- ANÓNIMO (1997): «La Baraja Bendita» en *LOS TIGRES DEL NORTE* [Comps.], *Así como tú*, México: Universal Music.
- ANÓNIMO (2002): *Zohar*, [trads. Esther Cohen y Ana Castaño], México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- ANÓNIMO (2002): *El libro de los libros del Chilam Balam*, [trad. Alfredo Barrera y Silvia Rendón], México: Fondo de Cultura Económica.
- ARGUETA, J: (2005): *Crónicas y leyendas mexicanas*, México: Lectorum.
- ARISTÓTELES (1999): *Retórica*, [trad. Quintín Racionero], Madrid: Gredos.
- (2012): *Poética*, Recuperado de http://www.ugr.es/~encinas/Docencia/Aristoteles_Poetica.pdf.
- ARNAL, M. (1998): «Tradición» en *El almanaque*, disponible en <<http://www.elalmanaque.com/navidad/temas/TRADICION.htm>> [fecha de consulta: 12 de septiembre de 2010].
- ARRIARÁN, S. y HERNÁNDEZ, E. (2010): «El paradigma del multiculturalismo frente a la crisis de la educación intercultural» en *Cuicuilco*, núm. 48, (enero-junio), pp. 87-105. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- ASENSI, M. (1998): *Historia de la teoría de la literatura: Desde los inicios hasta el siglo XIX. Vol. I*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- ASOCIACIÓN CULTURAL SIERRA DE SEGURA (2008): «Las Palabras Retornadas» en *El Ojuelo* (canciones y coplas), disponible en <<http://asociacionsierradesegura.blogspot.com/2008/10/cortijos-nuevos-el-ojuelo-canciones-y.html>> [fecha de consulta: 20 de septiembre de 2010].
- AUERBACH, E. (2011): *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, [trads. Ignacio Villanueva y Eugenio Ímaz], México: Fondo de Cultura Económica.
- BAJTÍN M. (1970): *Estética de la creación verbal*, México: Siglo XXI.

-BARTOLOMÉ, M. Y BARABAS, A. (2013): *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, vols. 1-5, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

-BAUVAL, R. y GILBERT, A. (1995): *The Orion Mystery: Unlocking the Secrets of the Pyramids*, New York: Three Rivers Press.

-BAUDEZ, C. (2007): «Los dioses mayas. Una aparición tardía» en *Arqueología mexicana*, núm. 88, pp. 32-41. México: Raíces.

-BAUDRILLARD, J. (1978): *Cultura y simulacro*, [trad. Pedro Rovira], Barcelona: Kairós.

-BAUMAN, Z. (2004): *La modernidad líquida*, [trad. Mirta Rosenberg], México: Fondo de Cultura Económica.

-BAYLON Ch. y FEBRE, P. (1994): *La semántica (con ejercicios prácticos y soluciones)*, [trad. Ma. Teresa Balbuena], Barcelona: Paidós.

-BECERRA, R. (1998): *Teología pastoral hermenéutico-analógica (el estatuto epistemológico de la teología pastoral en contexto de posmodernidad)*, México: Universidad Pontificia de México.

-BENVENISTE, C. (1998): *Estudios lingüísticos sobre la relación entre oralidad y escritura*, Barcelona: Gedisa.

-BENVENISTE, E. (1991): *Problemas de lingüística general II*, [trad. Juan Amela], México: Siglo XXI.

-BERGER, P. y LUCKMANN, T. (2001): *La construcción social de la realidad*, [trad. Silvia Zuleta], Buenos Aires: Amorrortu Editores.

-BERISTÁIN, H. (1997): *Diccionario de Retórica y Poética*, México: Porrúa.

-BERMAN, M. (1988): *All that is solid melts into air. The experience of modernity*, New York: Penguin Books.

-BERNAL, S. (2010): *Valtorres, Música y tradición*, Valtorres: Aladrada.

-BERNSTEIN, B. (1971): *Class, codes and control, Volume I. Theoretical Studies towards a Sociology of Language*, New York: Routledge.

-BERRUTO, G. (1988): *La semántica*, [trad. Silvia Tabasnik], México: Patria.

-BEUCHOT, M. (1996): *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México: Universidad Intercontinental-Miguel Ángel Porrúa.

(2004): *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Querétaro: Herder.

- (2005): *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM-Itaca.
- (2011): *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*, México: Fondo de Cultura Económica.
- BIEDERMANN, H. (1993): *Diccionario de símbolos* [trad. Juan Godo Costa], Barcelona: Paidós.
- BLASCO, T. y OTERO, L. (2008): «Técnicas conversacionales para la recogida de datos en investigación cualitativa: La entrevista (I)» en *Nure investigación* n° 33, Marzo-Abril. Recuperado de <http://www.nureinvestigacion.es/OJS/index.php/nure/article/view/408/399>. Madrid: Fundación para el Desarrollo de la Enfermería.
- BLECUA, A. (1983): *Manual de crítica textual*, Madrid: Castalia.
- BORDES, F. (2006): *Brujos y brujas. Procesos de brujería en Gascuña y en el País Vasco* [trad. Ramón García Pradas], Madrid: Jaguar.
- BORDIEU, P. (1989): «La ilusión biográfica», en *Historia y Fuente Oral*, No. 2, Memoria y Biografía, pp. 27-33. Recuperado de <http://www.jstor.org/discover/10.2307/27753247>. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- (2007): *El sentido práctico*, [trad. Ariel Dilon], Madrid: Taurus.
- BOROBIO, D. (2000): *Eucaristía*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BRINTON, D. (1894): *Nagualismo: Un Estudio sobre el Folklore e Historia Nativa de América*, disponible en <<http://www.esquinamagica.com/articulos.php?idar=289&id1=35>> [fecha de consulta: 19 de agosto de 2009].
- BRIZ, A. (1998): *El español coloquial en la conversación. Esbozo de pragmagramática*. Barcelona: Ariel.
- (2002): «La atenuación en una conversación polémica» en BLAS J. L. et al. [Eds.]: *Estudios sobre Lengua y Sociedad*, Universidad Jaume I. Servicio de comunicación y publicaciones, pp. 87-103.
- (2003): «La estrategia atenuadora en la conversación cotidiana española», en BRAVO D. [Ed.]. *Estudios de la (des)cortesía en español. Categorías conceptuales y aplicaciones a corpora orales y escritos*. Buenos Aires: Dunken, pp. 17-46.
- (2012): «La (no) atenuación y la (des) cortesía, lo lingüístico y lo social: ¿son pareja?» en ESCAMILLA, J y HENRY G.: *Miradas multidisciplinares a los fenómenos de cortesía y descortesía del mundo hispánico*, pp. 33-75. Barranquilla: Universidad del Atlántico/Universidad de Estocolmo.

-BRIZ, A. y ALBELDA, M. (2013): « Una propuesta teórica y metodológica para el análisis de la atenuación lingüística en español y portugués. La base de un proyecto en común (ES.POR.ATENUACIÓN)» en *Onomázein* 28 (diciembre de 2013): 288-319.

-BUBNOVA, T. (2002): *Entre Poética, Retórica y Prosaica: de la Teoría literaria al Diálogo entre culturas*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Coordinación de Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México.

-BUNGE, M. (1992): *La ciencia. Su método y su filosofía*. Ed en línea [http://www.maestriaoeapifj.org/maestria/curso/material/u6/Lecturas/La_ciencia_Mario_Bunge.pdf].

-CALLEJO, J. (2008): *Breve historia de la brujería*, Nowtilus: Madrid.

-CÁRDENAS, M. (2011): «La semiosfera del imaginario. Una Ecología de metáforas en la frontera estética ritual de Oaxaca» en *Entretextos Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura*, N° 17-18. Granada: Universidad de Granada.

-CARDERO, J. (2008): *De lo Numinoso, a lo Sagrado y lo Religioso. Magische Flucht, Vuelo Mágico y éxtasis como experiencias con lo Sagrado*, Madrid: Instituto de Ciencias de las Religiones.

- (2009): «Intersignos y premoniciones», en Blog de José Luis Cardero López, disponible en <<http://www.joseluiscardero.com/pivot/entry.php?id=37>> [fecha de consulta: 29 de mayo de 2012].

- (2016): *50 grandes enigmas de la prehistoria*, Porriño: Cydonia.

-CARRILLO, S. (1992): *El evangelio de san Juan*, México: Instituto de Sagrada Escritura.

-CASADO, M. (2015): «El arte rupestre en México. Norte.» en *Arqueología mexicana*, núm. especial 61, pp. 38-53. México: Raíces.

-CASTEL, E. (2001): *Gran diccionario de mitología egipcia*, Madrid: Aldebarán.

-CASTILLO, A. (1990): «El estudio de relatos orales desde la perspectiva semiótica» en *Escritos* 6, Enero-Diciembre pp. 49-73. Puebla. Benemérita Universidad de Puebla.

- (1994): *Encantamiento y apariciones. Análisis semiótico de relatos orales recogidos en Tecali de Herrera, Puebla, México*: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

-CENTINI, M. (2012): *Las brujas en el mundo. Creencias populares. Ritos y simbología. Los grandes procesos* [trad. Gustau Raluy Bruguera], Barcelona: De Vecchi Ediciones.

-CHATMAN, S. (1990): *Historia y discurso. La estructura narrativa en la novela y el cine*. Madrid: Taurus.

-CHARAUDEAU, P. y MAINGENEAU, D. [Dirs.] (2005): *Diccionario de análisis de discurso* [trad. Irene Agoff], Buenos Aires: Amorrortu.

-CHAROLLES, M. (1978): «Introduction aux problemes de la coherence des textes» en *Langue Française*, num. 38, pp. 7-42. Paris: Larousse.

-CHARTRES, I. (2006): *Panormia*, disponible en <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1040-1116,Ivo_Carnotensis,Panormia,LT.pdf> [fecha de consulta: 1 de noviembre de 2015].

-CHAUVET, L. (1991): *Símbolo y sacramento*, [trads. Joan Llopis y María Colom], Barcelona: Herder.

-CHÁVEZ, X. (2007): *Sacrificio humano y tratamientos mortuorios en el Templo Mayor de Tenochtitlán*, Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos Inc., disponible en <<http://www.famsi.org/reports/05054es/05054esChavezBalderas01.pdf>> [fecha de consulta: 12 de noviembre de 2015].

-CHOZA, J. (1988): *Manual de antropología filosófica*, Madrid: Rialp.

-CLIFFORD, R. (1990): «Exodus» en BROWN, R., FITZMAYER, J. y MURPHY, R., Eds.], *The New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey: Prentice Hall.

-COLOMBRES, A. (1998) «Oralidad y literatura oral» en *Revista Oralidad, Lengua, identidad y memoria de América*, N° 9, pp. 15-21. Recuperado de http://www.lacult.org/docc/oralidad_09_15-21-oralidad-y-literatura-oral.pdf. La Habana: Oficina Regional de Cultura de la UNESCO para América Latina y el Caribe.

-COLUNGA, A. y TURRADO, L. [Dirs.] (1953): *Biblia Sacra iuxta Vulgatam clementinam*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

-CONDE, N. (2004): «Breve historia del movimiento de la hermenéutica analógica (1993–2003)» en *Diánoia*, vol. XLIX, número 52 (mayo 2004): pp. 147–162. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México.

-CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (2003): *Globalización y Nueva Evangelización en América Latina y el Caribe. Reflexiones del CELAM 1999-2003*, México: Ediciones Conferencia Episcopal Mexicana.

-CONSORCIO DE SALAMANCA (2002): «Las Doce Palabras» en *Música Tradicional Salmantina*, disponible en <<http://perso.wanadoo.es/charrito/cancionero/cancion94.html>> [fecha de consulta: 9 de septiembre de 2009].

-COPLESTON, F. (2000): *Historia de la Filosofía. Tomo II: de san Agustín a Escoto*, [trad. J. C. García Borrón], Barcelona: Ariel.

-CORBETTA, P. (2007): *Metodología y técnicas de investigación social*, [trad. Marta Díaz y Susana Díaz], Madrid: McGraw-Hill

-CORDERO, R. (2005): *Mitos y leyendas de Xochimilco*, México: Ediciones Leyenda.

-COSERIU, E. (1962): *Teoría del lenguaje y lingüística general*, [trad. Juan Alínela], Madrid: Gredos. Recuperado de: <http://es.scribd.com/doc/56606843/51-480-Coseriu-1962#download>.

-CROWLEY, V. (1991): *La antigua religión en la nueva era. La brujería a examen*, [trad. Alejandro Pareja], Arias Montano: Madrid.

-CUELLAR, J. (2005): «Doce verdades» en *The Nino Fidencio Research Project at The University of Texas at Brownsville*, disponible en <<http://groups.yahoo.com/group/fidencio/message/116>> [fecha de consulta: 9 de septiembre de 2009].

-CYPRIANUS CARTHAGINENSIS (1844): «*Liber de mortalitate*» en MIGNE, J. [Ed.]: *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Paris: D'Amboise.

-DALY, K. (2010): *Norse Mythology A to Z*, New York: Chelsea House.

-DÁVILA, R. (1998): *Leyendas de Saltillo. Antología*, Saltillo: Consejo Editorial del Estado.

-DENZINGER, H. y HÜNERMANN, P. (2000): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, [trads. Bernabé Dalmau, Constantino Ruíz-Garrido y Eva Martín-Mora], Barcelona: Herder.

-DE HERRERA, A. (1601): *Historia general de los hechos castellanos en las islas y tierra firme del mar océano. Década Tercera*, disponible en <<http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0012406.pdf>> [fecha de consulta: 20 de febrero de 2012].

-DE LA SERNA, J. (2003): *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Edición electrónica disponible en <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/89613.pdf>> [fecha de consulta: 14 de noviembre de 2015].

- DEMARTINO, E. (1985): *El mundo mágico*, [trad. Guillermo Fernandez], México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- DE SAHAGÚN, J. (1999): *Fenomenología y Filosofía de la Religión*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- DE SAUSSURE, F. (1945): *Curso de lingüística general*, [trad. Amado Alonso], Buenos Aires: Losada. pp. Recuperado de <http://www.ziddu.com/download/10236209/FerdinandSussure-CursodeLinguisticaGeneral.zip.html>.
- DE VICENTE, E. y FERNÁNDEZ, L. [Eds.] (2005): «Curanderos, el poder de la tradición», disponible en <<http://www.akasico.com/noticia/1291/>> [fecha de consulta: 20 de septiembre de 2010]. Madrid: Prisma Publicaciones.
- DE WITT, R. (2010): *Cosmovisiones. Una introducción a la historia y a la filosofía de la ciencia*, [trad. Josep Sarret Grau], Barcelona: Biblioteca Buridán.
- DÍAZ, P. (2008): «Cosmología geocéntrica» en *Astrocómo*, disponible en <http://www.astrocómo.cl/h-foton/h-foton-02_02.htm> [fecha de consulta: 22 de noviembre de 2010].
- DILTHEY, W. (1949): *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, [trad. Eugenio Ímaz], Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- DUARTE, R. (1996): «El lector recrea el texto (El lector también cuenta)» en CASTILLO, E., MENDOZA, C. y MERLOS, F. [Coords.], *Los desafíos contextuales de la teología latinoamericana*, México: Universidad Pontificia de México.
- DUCROT, O. (1984): *El decir y lo dicho*, [trad. Sara Vasallo], Buenos Aires: Hachette.
- DUCROT O. y TODOROV, T. (2009): *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, [trad. Enrique Pezzoni], México. Siglo XXI.
- DURÁN, D. (1967): *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* [Ed. Ángel María Garibay], México: Porrúa.
- DURAND, G. (2007): *La imaginación simbólica*, [trad. Marta Rojzman], Buenos Aires: Amorrortu editores.
- (2012): *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*, [trad. Víctor Goldstein], México: Fondo de Cultura Económica.
- DUSSEL, E. (1984): *Filosofía de la producción*, Bogotá: Nueva América.
- (2006): *Filosofía de la cultura y la liberación*, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

- (2015): *Filosofía de la cultura y transmodernidad. Ensayos*, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- ECO, U. (1988): *Cuatro textos*, Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
 - (1990): *Semiótica y Filosofía del Lenguaje*, [trad. Helena Lozano], Barcelona: Lumen.
 - (1993): *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, [trad. Ricardo Pochtar], Barcelona: Lumen
 - (1994): *Signo*, [trad. Francisco Serra Cantarell] Bogotá: Labor.
 - (2009): *Cultura y semiótica*, [trad. Mario León y Consuelo Vázquez de Parga], Madrid: Círculo de Bellas Artes.
 - (2011) *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, [trad. Francisco Serra Cantarell], México. Debolsillo.
 - (2012): *Tratado de semiótica general*, [trad. Carlos Manzano], México. Debolsillo.
 - EISENSTADT, S. (2000): «Multiple Modernities», en *Daedalus*, Vol. 129, No. 1, (Winter, 2000), pp. 1-29.
 - ELIADE, M. (1974): *Imágenes y símbolos*, [trad. Carmen Castro], Madrid: Taurus.
 - (1981): *Lo sagrado y lo profano*, [trad. Luis Gil], Barcelona: Guadarrama/Punto Omega.
 - (1991): *Mito y realidad*, [trad. Luis Gil], Barcelona: Labor.
 - (2001): *El mito del eterno retorno* [trad. Ricardo Anaya], Buenos Aires: Emecé.
 - ELIAS, N. (1994): *Teoría del símbolo*, [trad. José Manuel Álvarez Flores], Barcelona: Península.
 - FAGETTI, A. (2007): *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, México: Plaza y Valdés.
 - FERNÁNDEZ, C. (2005): «Estrategias de intensificación y de atenuación en el español y en el italiano coloquiales» en *L'insula del Don Chisciotte Linguistica contrastiva tra italiano e lingue iberiche. Atti del XXIII Convegno, Palermo, 6-8 Ottobre 2005 della Associazione Ispanisti Italiani*. pp. 187-201. Palermo: Rettorato dell'Università degli Studi di Palermo, Facoltà di Lettere e Filosofia, Società Siciliana per la Storia Patria.

- FERRARIS, M. (1998): *La hermenéutica*, [trad. José Luis Bernal], Madrid: Taurus.
- FERRER, J. (2001): *Filosofía de la religión*, Madrid: Palabra.
- FLORES, G. (2013): *Leyendas de mi pueblo: Arteaga, Coahuila, Saltillo: Consejo Editorial del Estado.*
- FLORES, M. (2012): «Estudio de las peculiaridades de bastante en dos corpora orales. Investigación en progreso» en CESTERO, A., MOLINA, I. y PAREDES, F. [Eds.]. *Actas del XVI Congreso Internacional de la Asociación de Lingüística y Filología de América Latina: La lengua: lugar de encuentro*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares.
- FLORES, J. (2012): «Narigua: Al Otro Lado de La Cuenca» en *El periódico de Saltillo*, núm. 283, Septiembre 2012. Recuperado de: <<http://www.elperiodicodesalttillo.com/2012/2012%20septiembre/ventura.html>>. Saltillo: El periódico de Saltillo.
- FOUCAULT, M. (1992): *El orden del discurso* [trad. Alberto González Troyano], Barcelona, Tusquets. Recuperado de <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/tallfouc>.
- FRASSINETI, C. (2001): *La globalización, vista desde los últimos*, [trad. Alfonso Ortiz García], Santander: Sal Terrae.
- FRAZER, J. G. (2006): *La rama dorada. Magia y religión*, [trads. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano], México: Fondo de Cultura Económica.
- (2011): *La rama dorada. Magia y religión. Nueva edición a partir de la versión original en 12 vols.*, [trads. Elizabeth Campuzano, Tadeo I. Campuzano y Óscar Figueroa Castro], México: Fondo de Cultura Económica
- FUCHS, F. (2001): «Is das net die Hobelbank?» en *Volksmusik und Volkstanz im Alpenland*, disponible en <<http://www.volksmusik.cc/lieder/isdasnetdiehobelbank.htm>> [fecha de consulta: 25 de abril de 2012].
- FUENTES, A. (2004): «Las Doce Verdades. ¿Habrá tantas en este mundo mentiroso?» en *Presente (lo tengo yo)*, Periódico Palabra, Saltillo Coahuila 11 mayo p. 4A.
- GADAMER, H. G. (1993): *Verdad y Método*, [trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito], Salamanca: Sígueme.
- GÁLVEZ, T. (2007): «Corona Franciscana de los Siete Gozos. El Rosario franciscano» en [FrateFrancesco.org](http://www.fratefrancesco.org) La web de s. Francisco y los franciscanos, disponible en <<http://www.fratefrancesco.org/orac/7gozos.htm>> [fecha de consulta: 20 de septiembre de 2009].

- GARIBAY, A. (2003) *Mitología griega. Dioses y héroes*, México: Porrúa.
- GASPAR, S. (2013): *Cuentos mexicanos de horror y misterio*, México: Editores Mexicanos Unidos.
- GEERTZ, C. (2003): *La interpretación de las culturas*, [trad. Alberto L. Bixio], Barcelona: Gedisa.
- GENÉTTE, G. (1989): *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, [trad. Celia Fernández Prieto], Madrid: Altea/Taurus/Alfaguara.
- (1998): *Nuevo discurso del relato* [trad. Marisa Rodríguez], Madrid: Cátedra.
- GEVAERT, J. (2003): *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- GHEERBRANT, A. y CHEVALIER, J. [Dirs.] (2000): *Diccionario de los símbolos*, [trads. Manuel Silvar y Arturo Rodríguez], Barcelona: Herder.
- GILBERT, M. (1994): «Multi-modal argumentation» en *Philosophy of the Social Sciences*, Vol 24, Number 2. pp. 159-177. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, and Washington, D.C: Sage Publications
- (1995): «Coalescent argumentation» en *Argumentation*, Vol. 9 pp 837-852. New York: Springer.
- (2010): «Emoción, argumentación y lógica informal» en *Versión 24*, pp. 95-122. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.
- (2011a): «Multi-Modal Multi-Modal Argumentation 15 Years Later» en *Actas II Conferencia Internacional: Lógica, Argumentación Y Pensamiento Crítico*, pp.22-31. Santiago: Centro de Estudios de la Argumentación y el Razonamiento de la Facultad de Psicología de la Universidad Diego Portales.
- (2011b): «The Kisceral: Reason and Intuition in Argumentation» en *Argumentation* 25, pp.163–170, New York: Springer.
- GIRARD, R. (1983): *La violencia y lo sagrado* [trad. Joaquín Jordá], Barcelona: Anagrama.
- GOFFMAN, E. (2006). *Frame analysis. Los marcos de la experiencia*, [trad. José Luis Rodríguez], Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas-Universidad Complutense de madrid/Siglo XXI.
- GOLDSCHMITH, D. (1960): *Haggadah shel Pesa□, Mekoroteha ve-Toledoteha*, consultado en formato electrónico, disponible en <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0006_0_05592.html> [fecha de consulta: 20 de abril de 2012].

-GÓMEZ, J. (1996): «Dios en la Filosofía de la Religión» en MARTÍN, J., GÓMEZ, J. y SAVATER, F.[Eds.], *Interrogante: Dios. XX Foro sobre el hecho religioso*, consultado en formato electrónico, disponible en <http://books.google.com.mx/books?id=fAZFEveAH9EC&pg=PA59&hl=es&source=gbstoc_r&cad=4#v=onepage&q&f=false> [fecha de consulta: 16 de agosto de 2012]. Madrid: Cuadernos Fe y Secularidad/Sal Terrae.

-GÓMEZ, F. (2008): *Manual de crítica literaria contemporánea*, Madrid: Castalia.

-GÓMEZ, H. (2007): *Águila de obsidiana. Cuentos y leyendas de por acá y por allá*, México: Compañía Editorial Impresora y Distribuidora.

-GONZÁLEZ, M. y CÍRIGO, A. (2009): *Leyendas mexicanas de todos los tiempos*, México: Editores Mexicanos Unidos.

-GOUDGE, T. (1950): *The thought of C. S. Peirce*, Toronto: University of Toronto Press

-GRAVES, R. y PATAI, R. (1969): *Los mitos hebreos. El libro del génesis* [trad. Luis Echávarri], Buenos Aires: Losada.

-GREIMAS, A. y COURTÉS, J. (1979): *Dicionário de semiótica*, [trad. Tieko Yamaguchi et al.], São Paulo: Cultrix.

- (1982): *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, [trad. Enrique Ballón], Madrid: Gredos.

-GRICE, P. (1975): "Logic and conversation" en COLE et al. [Eds.], *Syntax and semantics 3: Speech arts*, pp. 41-58. Recuperado de <<http://www.ucl.ac.uk/ls/studypacks/Grice-Logic.pdf>>. London: Univesity College London.

-GRIMM, J. (1966): *Teutonic Mythology Vol. I* [trad. James Steven Stallybrass], New York: Dover.

-GRIZE, J. B. (1982): *De la logique a l'argumentation*, Genève: Libraire Droz.

-GUIRAUD, P. (1999): *La semiología*, México, Siglo XXI.

- (1994): *La semántica*, México: Fondo de Cultura Económica.

-GUIROY, P. (2009): «Vampiros rumanos», en [joseluiscordero.com](http://www.luiscordero.com), disponible en <http://www.luiscordero.com/vampiros/vampiros_rumanos/> [fecha de consulta: 16 de octubre de 2009].

-GUSDORF, G. (1960): *Mito y metafísica* [trad. Néstor Moreno], Buenos Aires: Nova.

- HABERMAS, J. (1984): *Teoría de la acción comunicativa I*, [trad. Manuel Jiménez Redondo], Taurus: Madrid.
- (1988): «La modernidad, un proyecto incompleto» en FOSTER, Hal [Ed.], *La posmodernidad*, [trad. Jordi Fibla], Barcelona-México: Kairós-Colofón.
- (1993): *El discurso filosófico de la modernidad*, [trad. Manuel Jiménez Redondo], Taurus: Madrid.
- HAIDAR J. (1992): “Las materialidades discursivas: un problema interdisciplinario” en ALFA Revista de Lingüística núm. 36, pp. 139-147. Sao Paulo: Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho.
- (1998): “Análisis del discurso” en GALINDO, J. [Comp.], *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Addison Wesley Longman.
- (2006): *Debate CEU-Rectoría. Torbellino pasional de los argumentos*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2013): “De la argumentación verbal a la visual: lo emocional y la refutación en la argumentación visual” en GIMATE-WELSH, A. y HAIDAR, J. (Coords.), *La argumentación. Ensayos de análisis de textos verbales y visuales*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- HALLIDAY, M. (2001): *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del Lenguaje y del significado*, [trad. Jorge Ferreiro Santana], México: Fondo de Cultura Económica.
- HAMBLIN, C. (1970): *Fallacies*, London: Methuen & Co. LTD.
- HAROCHE, H. y PÊCHEUX, M. (1971): “La sémantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours”, en *Langages* 6, pp. 93-106. Paris. Larousse.
- HARPUR, P. (2007): *Realidad daimónica*, [trad. Isabel Margelí], Girona: Atalanta.
- HARRIS, M. (2007) *Vacas, cerdos guerras y brujas* [trad. Juan Olivier Sánchez Fernández], Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, M. (2002): *Ser y tiempo*, [trad. Jorge Eduardo Rivera], Edición digital de: <http://www.philosophia.cl>. Recuperado de <http://ir.nmu.org.ua/bitstream/handle/123456789/133547/84adb28abdfb74f7cf4884e11780742b.pdf?sequence=1>

-HERNÁNDEZ, E. y ARRIARÁN, S. (2014): «Identidad e interculturalidad en la narrativa de Enrique Serna y Carmen Boullosa» en *Lengua y Literatura Indoamericana* núm. 16, pp. 51-65. Temuco: Departamento de Lenguas, Literatura y Comunicación de la Universidad de La Frontera

-HERRERO, J. (2002): «Superación del “pensamiento mágico”. Necesaria clave hermenéutica en toda religión», en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, disponible en <<http://servicioskoinonia.org/relat/324.html>> [fecha de consulta: 18 de mayo de 2008].

-HIDALGO, V. (2005): «Cultura, multiculturalidad, interculturalidad y transculturalidad: evolución de un término» en *Universitas tarraconensis: Revista de ciències de l'educació*, num. 1, pp. 73-82, Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.

-HÖFFDING, H. (1906): *The philosophy of religion*, [trans. B. E. Meyer], London: Macmillan.

-HOLMAN, B. (2002): *Curanderismo*, disponible en <http://ojinaga.com/curandero/Part_Eight/part_eight.html> [fecha de consulta: 9 de septiembre de 2009].

-HOLMLANDER, D. (2008): «Atenuación con y sin cortesía. Un estudio de conversaciones interculturales entre españoles y suecos» en BRIZ, A., HIDALGO, A., ALBELDA, M. CONTRERAS J. y HERNÁNDEZ, N. [Eds.], *Cortesía y conversación: de lo escrito a lo oral. III Coloquio Internacional del Programa EDICE*, pp. 730-753. Valencia: Universidad de Valencia.

-HOMERO (1927): *Obras completas* [trad. Luis Segalla], Barcelona: Montaner y Simón.

-HUCKERT, C. (2009): «Nopiloa y la representación de la tierra fecunda» en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 94, pp. 5-26.

-INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA (2011): *Diseño de la muestra en proyectos de encuesta*. Aguascalientes: Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática.

-INSTITUTO NACIONAL PARA EL FEDERALISMO Y EL DESARROLLO MUNICIPAL, GOBIERNO DEL ESTADO DE JALISCO (2005): «Zapotitlán de Vadillo» en *Enciclopedia de los municipios de México*, disponible en <<http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/jalisco/mpios/14122a.htm>> [fecha de consulta: 9 de septiembre de 2009].

-IRUEGAS, G. (2015): *La complicidad de Coahuila*, Saltillo: Gobierno del Estado de Coahuila de Zaragoza.

-ITURRIOZ, J. y RAMÍREZ, X. (2007): «La literatura huichola, entre la oralidad y la escrituralidad» en FÁBREGAS, Andrés y NÁJERA M. [Coords.], *Diversidad cultural y sobrevivencia. La frontera chichimeca, una visión desde el siglo XXI*, Guadalajara: Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca.

-JACOBO, H. [comp.] (1991): *La semana santa del pueblo*, México: Ediciones Paulinas.

-JAKOBSON, R. (1981): *Ensayos de Lingüística general*, Barcelona: Seix Barral.

-JIMÉNEZ, I. [Dir.] (2006): «El terror japonés. Tradiciones y leyendas de espectros orientales» en *Milenio3*, núm. 414, 5ª Temporada. Madrid: Cadena Ser 18 de febrero de 2006, 1:16'37''.

-JUNCO, C. (2008): *La Biblia, libro sagrado*, Estella: Verbo Divino.

-JUNG, C. (1970): *Arquetipos e inconsciente colectivo*, [trad. Miguel Mermis], Barcelona: Paidós.

- (1995): *El hombre y sus símbolos*, [trad. Luis Escolar Bareño], Barcelona: Paidós.

-KANT, I. (2008): *Filosofía de la Historia. ¿Qué es la Ilustración?*, [trad. Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa], La Plata: Terramar.

-KAUL, S. (2005): «Descortesía de fustigación por afiliación exacerbada o refractariedad» en BRAVO D. [Ed]. *Estudios de la (des)cortesía en español. Categorías conceptuales y aplicaciones a corpora orales y escritos*. pp. 299-318. Buenos Aires: Dunken.

-KERBRAT-ORECCHIONI, C. (1980): *La enunciación de la subjetividad en el discurso*, [trad. Gladis Anfora y Emma Georges], Buenos Aires: Hachette.

-KERBRAT-ORECCHIONI, C. y PLANTIN, C. [Eds.] (1995): *Le trilogue*, Lyon: PUL.

-KERNYI, K. y JUNG, C. (2004): *Introducción a la esencia de la mitología*, [trad. Brigitte Kiemann y Carmen Gauger], Madrid: Siruela.

-KIRK, G. (1985): *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, [trad. Teófilo de Loyola], Barcelona: Paidós.

-KLENICKI, L. (1994): *Celebración de Pesaj*, Buenos Aires: Paulinas.

-KLUCKHOHN, C. (1942): «Myths and Rituals: A General Theory» en *The Harvard Theological Review*, vol. 35, núm. 1, pp. 45-79, consultado en formato electrónico, disponible en <<http://links.jstor.org/sici?sici=0017->

[8160%28194201%2935%3A1%3C45%3AMARAGT%3E2.0.CO%3B2-J>](#)
[fecha de consulta: 9 de marzo de 2011].

-KOIKE, D. (2003): “La co-construcción del significado en español: elementos pragmáticos de la interacción dialógica” en KOIKE, D. [Ed.], *La co-construcción en el español de las Américas. Acercamientos discursivos*, Toronto: Legas.

-KRAMER, H. y SPRENGER J. (1956): *Malleus maleficarum* [trad. Floreal Maza], Buenos Aires: Orión.

-KRISTEVA, J. (1970): *El texto de la novela* [trad. Jordi Llovet], Barcelona: Lumen.

-LARA, M. (2016): *Pasaporte de bruja: volando en escoba, de España a América, en tiempo de Cervantes*, Madrid: Alderabán.

-LATOURELLE, R. (1974): «Critères d’authenticité historique des Evangiles» en *Gregorianum*, num. 55, pp. 609-637, consultado en formato electrónico, disponible en <http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol15/58/058_latourelle.pdf> [fecha de consulta: 27 de abril de 2012]. Roma: Pontificia Università Gregoriana.

-LAUSBERG, H. (1983): *Elementos de retórica literaria* [trad. J. Pérez Riesco], Madrid: Gredos.

-LE BRAZ, A. (1893): *La légende de la mort en Basse-Bretagne. Croyances, traditions et usages des bretons armoricains Vol. I*, Paris: Libraire Honoré Champion.

-LELAND, C. (1990): *Aradia: Gospel of the Witches*, Washington: Phoenix Publishing.

-LEÑERO, V. y MARÍN C. (1986): *Manual de periodismo*, México: Grijalbo.

-LÉON-DUFOUR, X. (1992): «Los evangelios sinópticos» en GEORGE, A. y GRELOT, P. [Dirs.], *Introducción crítica al Nuevo testamento Vol. I*, [trads. Jem Cabanes y Marciano Villanueva], Barcelona: Herder.

-LEÓN-PORTILLA, M. (2006): *Poesía náhuatl*, México: Diana.

- (2013): *El destino de la palabra*, México: Fondo de Cultura Económica.

-LEONARDO, F. (1989): *Leyendas de Saltillo*, Saltillo: Espigas.

-LEVI, P. (1989): *Lilit y otros relatos* [trad. Bernardo Moreno Carrillo], Barcelona: Edicions 62

-LÉVI-STRAUSS, C. (1995): *Antropología estructural*, [trad. Eliseo Verón], Buenos Aires: Paidós.

(2002): *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, [trad. Juan Almela], México: Fondo de Cultura Económica.

(2008): *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, [trad. J. Almela], México. Siglo XXI.

-LEWIS, C. (1964): *The discarded image*, Cambridge: University Press.

-LIBURA, K. (2004): *Los días y los dioses del Códice Borgia*, México: Tecolote.

-LIMÓN, F. (2008): «Alteridad y autoridad. Palabra y esperanza entre los Chuj» en MARTÍNEZ, R. [Comp.], *Los movimientos sociales del siglo XXI. Diálogos sobre el poder*, Caracas: Fundación editorial el perro y la rana-Ministerio del poder popular para la Cultura.

-LISÓN, C. (1992): *Las brujas en la historia de España*, Madrid: Temas de hoy.

- (2004). *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid: Akal.

-LÓPEZ, A. (1967): «Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl» en *Estudios de cultura Náhuatl*, núm. 7, pp. 88-117. México: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Autónoma de México.

- (2004): «La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana» en *Arqueología mexicana*, núm. 69, pp. 20-29. México: Raíces.

- (2008): «Los mexicas ante el cosmos» en *Arqueología mexicana*, núm. 91, pp. 24-35. México: Raíces.

-LÓPEZ, R. y DESLAURIERS J. (2011): «La entrevista cualitativa como técnica para la investigación en Trabajo Social» en *Margen. Revista de trabajo social y ciencias sociales*, N° 61. Junio. Recuperado de <http://www.margen.org/suscri/margen61/lopez.pdf>. Buenos Aires: Margen, Portal de Trabajo Social y Ciencias Sociales.

-LÓPEZ, J. (1998): «Santísimo y milagroso Cristo de la llaga de la espalda» en *Web católico de Javier*, disponible en <<http://webcatolicodejavier.org/cristollaga.html>> [fecha de consulta: 8 de agosto de 2010].

-LÓPEZ, H. (2009): *Los Niveles Socioeconómicos y la distribución del gasto*, México: Asociación Mexicana de Agencias de Inteligencia de Mercado y Opinión-Instituto de Investigaciones Sociales.

- LOTMAN, I. (1996): *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, [trad. Desiderio Navarro], Madrid: Cátedra.
- (1998): *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, [trad. Desiderio Navarro], Madrid: Cátedra.
- (1999): *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, [trad. Delfina Muschietti], Barcelona: Gedisa.
- (2000): *La semiosfera III. Semiótica de las artes y de la cultura*, [trad. Desiderio Navarro], Madrid: Cátedra.
- (2003): «La semiótica de la cultura y el concepto de texto», [trad. Desiderio Navarro] en *Entretextos. Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura*, núm. 2, pp. 121-127. Granada: Universidad de Granada.
- (2003): «El símbolo en el sistema de la cultura» [trad. Desiderio Navarro], en *Entretextos. Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura*, núm. 2, pp. 149-160. Granada: Universidad de Granada.
- (2006): «La caza de brujas: semiótica del miedo» [trad. Desiderio Navarro], en *Criterios. Estudios de teoría de la literatura y las artes; estética y culturología*, núm. 35, pp.17-36. La Habana: Criterios.
- LOVECRAFT, H. (1989): *El horror sobrenatural en la literatura*, [trad. José Álvaro Garrido], México: Premia.
- LURKER, M. (2000): *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones* [trad. Claudio Gancho], Barcelona: Herder.
- LYONS, J. (1980): *Semántica*, Barcelona: Teide.
- LYOTARD, J. (1986): *La condición posmoderna* [trad. Mariano Antolín Rato], Madrid: Cátedra.
- MACIEL, C. y LUGO, R. (1999): *Los primeros profetas cristianos*, México: Universidad Pontificia de México.
- MAINGUENEAU, D. (1976): *Introducción a los métodos de análisis del discurso*, Buenos Aires: Hachette.
- MALINOWSKI, B. (1986): *Magia, ciencia y religión* [trad. Antonio Pérez Ramos], Barcelona: Planeta-Agostini.
- MANSILLA, H. (1988): «Aspectos rescatables de la cultura premoderna» en *Revista de Filosofía de la Universidad Costa Rica*, núm. 63-64, pp. 41-48. San José: Universidad de Costa Rica.

- MARDONES, J. (1988): *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander: Sal Terrae.
- MARIÑEZ, P. y HAIDAR, J. (2016): *Modelo proyecto de investigación. Revisado 2016*, México: Edición particular.
- MARTÍNEZ, F. (2001): *La ficción narrativa. Su lógica y ontología*. Santiago de Chile: Lom.
- MARTOS, E. (1988): *La poética del patetismo*, Mérida: Editora Regional de Extremadura.
- MARX, C. Y ENGELS, F. (2000): *Manifiesto comunista*, [trad. M. P. Alberti] Buenos Aires: El Aleph.
- MATOS, E. (2013): «La muerte entre los mexicas. Expresión particular de una realidad universal» en *Arqueología mexicana*, Edición Especial núm. 52, pp. 8-35. México: Raíces.
- MEIER, J. (1998): *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Las raíces del problema y de la persona Vol. I*, [trad. Serafín Fernández Martínez], Estella: Verbo Divino.
- MERCADER, Y. (2001): «Iuri M. Lotman y la recepción cinematográfica» en *Anuario de investigación 2000 Vol.I*, pp. 115-130. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco-Ciencias Sociales y Humanidades, Depto. de Educación y Comunicación.
- MERLEAU-PONTY, M. (1984): *Fenomenología de la percepción* [trad. Jem Cabanes], Barcelona: Planeta.
- MESTRE, M. (2006): «Antropología filosófica y teoría de la literatura en el siglo XVI: la Filosofía antigua poética de Alonso López Pinciano» en *Criticón*, 97-98, pp.75-88. Toulouse: Université de Toulouse II-Le Mirail.
- METZ, J. (2007): *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista* [trad. José Manuel Lozano Gotor], Santander: Sal Terrae.
- MICHELET, J. (2006): *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media* [trads. Rosina Lajo y Ma. Victoria Frígola], Madrid: Akal.
- MICHELINI, D. (2002): «La modernidad ilustrada. Críticas y contracríticas» en *Diálogo Filosófico* 52, (enero-abril), pp. 43-60. Colmenar Viejo: Diálogo Filosófico.
- MIER, F. (1937): *Leyendas de Saltillo*, Saltillo: Universidad de Coahuila.
- MIKULSKA, K. (2001): «Tlazoltéotl, una diosa del maguey» en *Anales de Antropología*, Vol 35, (Diciembre 2001) pp. 91-133. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

-MONDRAGÓN, C. y PÉREZ, S. (2001): «Cactus (*Opuntia Spp.*) as Forage» en FAO [Ed.] *Plant production and protection paper*, Vol. 169. Rome: Food and Agriculture Organization.

-MONSERRAT, J. (2001): «Engramas neuronales y teoría de la mente» en *Pensamiento*, Vol. 57 Núm. 218, pp. 177-211. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

-MONSONYI, E. (1990): «La oralidad» en *Oralidad. Anuario para el rescate de la tradición oral de América Latina y el Caribe*, núm. 2, pp. 5-19. La Habana: Oficina Regional de Cultura de la UNESCO para América Latina y el Caribe.

-MONTEMAYOR, C. (2011): *Arte y trama en el cuento indígena*, México: Fondo de Cultura Económica.

-MONTERO, S. (2010): «Presentación» en INSTITUTO UNIVERSITARIO DE LAS CIENCIAS DE LAS RELIGIONES: *Los rostros del mal*, Madrid: Khaf.

-MORALES J. (2011): «Fenomenología y hermenéutica como epistemología de la investigación» en *Revista Paradigma*, Vol. XXXII, N° 2. Diciembre. pp. 7-22. Recuperado de <http://www.scielo.org.ve/pdf/pdg/v32n2/art02.pdf>. Maracay: Universidad Pedagógica Experimental Libertador-Centro de Investigaciones Educativas Paradigma.

-MOROTE, P. (1993): «Las creencias y supersticiones de Jumilla» en ÁLVAREZ, L., FLORES, F. y GONZÁLEZ A. [Eds.], *Cultura y sociedad en Murcia*, Murcia: Universidad de Murcia.

- (2005): «Las leyendas y su valor didáctico» en SAZ, S. [Ed.], *Actas del XL Congreso Internacional de la Asociación Europea de Profesores de Español. 400 Años de Don Quijote: pasado y perspectivas de futuro*, pp. 391-403. Madrid: Universidad de Valladolid.

-MYER, A. (2007): «Holda, Holle» en *Grimm's Teutonic Mythology Translation Project*, disponible en <http://www.northvegr.org/lore/grimmst/013_05.php> [fecha de consulta: 2 de septiembre de 2009].

-NAKAMURA, K. (2009): *Bushido: el origen de la virtud japonesa*, Habana: Cátedra de Estudios Japoneses del Instituto Superior de Arte, consultado en formato electrónico, disponible en <http://www.monbuchile.cl/files/68ea4e_ISA%20Conferencia%20Bushido%20en%20Cuba.DOC> [fecha de consulta: 16 de febrero de 2010].

-NATHAN, E. (1998): *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, México: Instituto de Investigaciones Filológicas Universidad Nacional Autónoma de México.

-NAVARRO, D. (Selección y trad.) (1997): *Intertextualité. Francia en el origen de un Término y el desarrollo de un concepto*. La Habana: Unión de Escritores y Artistas de Cuba/Casa de las Américas/Embajada de Francia en Cuba.

-NICOLESCU, B. (1996): *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, [trad. Norma Núñez-Dentin y Gérard Dentin], Paris: Du Rocher.

-OGDEN, C. y RICHARDS, I. (1923): *The meaning of meaning*, New York: Harvest Book. pp. 1-23. Recuperado de: <http://s-f-walker.org.uk/pubsebooks/pdfs/ogden-richards-meaning-all.pdf>

-OLIPHANT, S. (1913): «The story of the Strix: Ancient» en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 44, pp. 133-149, consultado en formato electrónico, disponible en <<http://www.archive.org/details/transactionsproc44ameruoft>> [fecha de consulta: 16 de octubre de 2009]. Cleveland: Adelbert College.

-OLIVARES, R. (2009): *Leyendas del norte*, México: Selector.

-OLIVIER, G. (2004): *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca* [trad. Tatiana Sule], México: Fondo de Cultura Económica.

- (2005): «Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica» en *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 36, pp. 245- 271. México: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Autónoma de México.

-ONG, W. (2006): *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* [trad. Angélica Scherp], México: Fondo de Cultura Económica.

-OÑATIBIA, I. (2000): *Bautismo y confirmación*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

-ORTIGUES, E. (2007): *Le discours et le symbole*, Paris: Editions Beauchesne.

-ORTIZ-OSÉS, A. (2008): «Final. Mitología de la cultura» en ÁLVAREZ, Á. [Ed.], *Mito, religión y cultura*, Barcelona: Anthropos.

- (2013): «La simbólica religiosa» en GÓMEZ, J. [Ed.], *Religión*, Madrid: Trotta.

- OTHON, M. J. (1907): *Noche rústica de Walpurgis*, México: Imprenta de Ignacio Escalante.
- OYERVIDES, J. (1997): *Detalles y leyendas del Saltillo antiguo*, Saltillo: Valle de Cándamo.
- PABÓN, J. (2007): *Diccionario manual Griego clásico-Español*, Capellades: Vox.
- PALAFOX, E. (1990): «Mito y permanencia en seis historias mexicanas de brujas» en *Revista Oralidad, Lengua, identidad y memoria de América*, núm. 2, pp. 48-52. La Habana: Oficina Regional de Cultura de la UNESCO para América Latina y el Caribe.
- PANIKKAR, R. (2004): «Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo» en KERÉNYI, K., NEUMANN, A., SCHOLEM, G. y HILLMAN, J. [Coords.], *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculos Eranos I*, Barcelona: Anthropos.
- PANIZIO, J. (1988): «Expresiones de folklore vallisoletano» en *Revista de folklore*, núm. 88, pp. 143-144, consultado en formato electrónico, disponible en <<http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.cfm?id=741>> [fecha de consulta: 9 de septiembre de 2009]. Valladolid: Fundación Joaquín Díaz.
- PASCUAL, A. y SERRANO, A. (2007): *Diccionario de los símbolos*, Madrid: LIBSA.
- PAZ, O. (1986): *El arco y la lira*, México: Fondo de Cultura Económica.
- PÊCHEUX, M. (1970): *Hacia el análisis automático del discurso*, [trad. Manuel Alvar Ezquerro], Madrid: Gredos.
- PEIRCE, C. (1965): *Collected Papers. Vol II*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University.
- (1974): *La ciencia de la semiótica*, [trad. Beatriz Bugni], Buenos Aires: Nueva Visión.
- PENICHE, R. (2005): *Mitología mexicana*, México: Panorama.
- PEÑALOSA, J. [Ed.] (1995): *Cuentos completos*, San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- PERELMAN C. y OLBRETCH-TYTECA, L. (1969): *Tratado de la argumentación. La nueva Retórica* [trad. Luis Díez Picazo], Madrid: Gredos.
- PÉREZ, F. (2005): «La entrevista como técnica de investigación social Fundamentos teóricos, técnicos y metodológicos» en *Extramuros* vol. 8 núm. 22 Mayo. pp. 187-210. Caracas: Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.

-PÉREZ, H. (2000): *En pos del signo. Introducción a la semiótica*, México: El Colegio de Michoacán.

-PFISTER, M. (1994): "Concepciones de la intertextualidad" en *Criterios. Estudios de teoría de la literatura y las artes; estética y culturología*, [trad. Desiderio Navarro], No. 31, 4ª. Época, enero-junio, pp. 85 -108. La Habana: Criterios.

-PIMENTEL, J. (2002): *Diccionario Latín-Español, Español-Latín*, México: Porrúa.

-PISTOLAS, R. (2009): *Las Doce Verdades*, disponible en <<http://tequilabajocero.wordpress.com/2009/01/11/las-doce-verdades-del-mundo/>> [fecha de consulta: 9 de septiembre de 2009].

-PLANTIN C. (1996): «Le trilogue argumentatif. Présentation de modèle, analyse de cas» en *Langue française*, n. 112. L'argumentation en dialogue, pp. 9-30.

-PLATÓN, (1988) «Banquete» en *Diálogos III*, [trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo], pp. 143-288. Madrid: Gredos.

(2001) «Cratilo» en *Diálogos A*, [trad. Francisco Larroyo], pp. 349-413. México: Porrúa.

-PONCELET, A. (1999): «Santa Úrsula y las Once Mil Vírgenes» en *Enciclopedia católica*, disponible en <<http://ec.aciprensa.com/s/sanursu.htm>> [fecha de consulta: 20 de septiembre de 2009].

-PORTOLÉS, J. (2007): *Marcadores del discurso*, Barcelona: Ariel.

-PRAT, J. (2007): «La tradición histórico-geográfica y la clasificación de los cuentos» en *Revista de Folklore*, Tomo 27a. Núm. 313. pp. 15-28, disponible en <<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-tradicion-historico-geografica-y-la-clasificacion-de-los-cuentos/html/>> [fecha de consulta: 13 de mayo de 2016]. Valladolid: Fundación Joaquín Díaz.

- (2008): *Bajo el árbol del paraíso. Historia de los estudios sobre el folclore y sus paradigmas*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

-PREUSS, K. (1982): *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental* [ZIEHM, E. Ed.], México: Instituto Nacional Indigenista.

-PROPP, V. (2009): *Morfología del cuento*, [trad. F. Díez del Corral], Madrid: Akal.

-PSEUDO DIONISIO AEROPAGITA (2007): «La jerarquía celeste» en MARTÍN, T. [Ed.], *Obras completas: Los nombres de Dios, Jerarquía celeste, Jerarquía eclesiástica, Teología mística, Cartas varias*, [trads. Hipólito Cid Blanco y Teodoro H. Martín], Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

-RADECKI, F. (1995): ¿Cuán antiguo es el canon de la Misa?, disponible en <<http://www.cmri.org/span-08-ancientcanon.html>> [fecha de consulta: 15 de septiembre de 2009].

-RAMÍREZ, G. (2006): «El ornatus en la retórica griega clásica» en *Nova Tellus* Vol. 24, núm. 2, pp. 147-165. México: Centro de Estudios Clásicos.

-RANGEL, R. (1979): «El nagual» en *Versiones*, núm. 2, pp. 67-96. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León.

-REBOUL, O. (1980): *Lenguaje e ideología*, [trad. Milton Schinga Prósper], México: Fondo de Cultura Económica.

-RECIO, M. (2005): *Entre la realidad y el mito*, Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila.

-REY, J. (1986): *Preceptiva Literaria*, Santander: Sal Terrae.

-RICOEUR, P. (1967): *Symbolism of evil* [transl. Emerson Buchanan], Boston: Beacon Press.

-ROBELO, C. (2001): *Diccionario de mitología nahua*, México: Porrúa.

-RODARI, G. (2011): *Gramática de la fantasía* [trad. Mario Merlino], México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

-RODRÍGUEZ, L. (1999): *Polifonía discursiva de distintos grupos sociales. Argumentación sobre la crisis. La función adjetiva*. Tesis para obtener el título de Doctora en Lingüística Hispánica, México: Universidad nacional Autónoma de México.

-RODRÍGUEZ, M. (2010): *Leyendas mexicanas*, México: Editores Mexicanos Unidos.

-RODRÍGUEZ, R. (1989): *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*, Barcelona: Anthropos.

- (1997): *El modelo Frankenstein. De la diferencia a la cultura post*, Madrid: Tecnos.

- (2004): *Transmodernidad*, Barcelona: Anthropos.

-ROMERA, A. (2005): *Retórica. Manual de retórica y recursos estilísticos*, disponible en: <http://retorica.librodenotas.com/>.

- ROSAS, S. (2003): *El cine de horror en México*, Buenos Aires: Saga.
- RUIZ, F. (2002): *Telares*, México: Era.
- RUIZ, H. (1629): *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, disponible en <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/03693951900225939732268/index.htm>> [fecha de consulta: 21 de mayo de 2009].
- RUZ, A. (1995): *Los antiguos mayas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- SAHAGÚN, B. (2002): *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- SÁNCHEZ, J. (2003): *Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca: Secretariado Trinitario.
- SANTOSCOY, M., GUTIÉRREZ, L., RODRÍGUEZ, M. y CEPEDA, F. (2000): *Breve historia de Coahuila*, México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.
- SAPIR, E. (1994): *El lenguaje*, [trad. Margit y Antonio Alatorre], México: Fondo de Cultura Económica.
- SAUSSURE, F. (1979): *Curso de Lingüística general*, [trad., prólogo y notas de Amado Alonso], Buenos Aires: Losada.
- SCHEFFLER, L. (2009): *Magia y brujería en México*, México: Panorama.
- SCHMITZ, J. (1987): *Filosofía de la religión*, Barcelona: Herder.
- SEARLE, J. (1990): *Actos de habla. Ensayos de filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra.
- SEVERI, C. (2008): «Autorités sans auteur. Formes de l'autorité dans les traditions orales» en COMPAGNON, A. [Dir.], *De l'autorité. Colloque annuel du Collège du France*, pp. 93-122. Odile Jacob: Paris.
- SHURPIN, Y. (2009): «Echad Mi Yodea. Who Know's One?!» en [Chabad.org](http://www.chabad.org/multimedia/media_cdo/AID/255529/ShowFeedback/true), disponible en <http://www.chabad.org/multimedia/media_cdo/AID/255529/ShowFeedback/true> [fecha de consulta 26 de abril de 2012].
- SOCA, R. (2015): *La fascinante historia de las palabras*, Bogotá: Rey Naranjo.
- STERN, G. (1931): *Meaning and Change of Meaning*, Bloomington, Indiana University Press.
- STIFTUNG WELTETHOS (1993): *Hacia una ética mundial: Una declaración inicial. Declaración del II Parlamento de las Religiones del Mundo*,

Chicago 1993, disponible en <www.weltethos.org/1-pdf/10-stiftung/declaration/declaration_spanish.pdf> [fecha de consulta: 17 de junio de 2016].

-STUBBS, M. (1987): *Análisis del discurso. Análisis sociolingüístico del lenguaje natural*, [versión de Cecilia González], Madrid: Alianza Editorial.

-STRAUBINGER, J. [Ed.] (1958): *Diccionario católico de información bíblica y religiosa*, Chicago: Prensa Católica.

-TAYLOR, C. (2004): *Las variedades de la religión hoy*, [trad. Ramón Vilá Vernis], Barcelona: Paidós.

-TAYLOR, S. J. y BOGDAN, R. (1994): *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*, [trad. Jorge Piatigorsky], Buenos Aires: Paidós.

-TELLO, N. [Comp.] (2009): *Diccionario de símbolos*, Buenos Aires: Kier.

-TENA, R. [Ed.] (2002): *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- (2009): «Religión mexicana. Catálogo de dioses» en *Arqueología mexicana*, Edición especial núm. 30, pp. 6-94. México: Raíces.

-THEVET, A. (2002): «Histoire du Mechique, manuscrit français inédit du XVI^e siècle» en TENA, Rafael [Ed.], *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

-THORN, T. (2006): «Holda» en *Odinismo visigodo*, disponible en <<http://odinismovisigodo.blogspot.com/2006/11/holda.html>> [fecha de consulta 2 de septiembre de 2009].

-TIME-LIFE BOOKS [Ed.]. (1990): *Witches and Witchcraft*, Alexandria VA: Time-Life Books.

-TOMASINI, A. (2008): *Nuevos Ensayos de Filosofía de la Religión*, México: Plaza y Valdés.

-TOPOROV, V., IVANOV, V., MELETINSKI, E. et al. (2002): *Árbol del mundo. Diccionario de imágenes, símbolos y términos mitológicos*, [trad. Rinaldo Acosta y Desiderio Navarro], La Habana: Criterios-Casa de las Américas-UNEAC.

-TOROP, P. (2002): «Intersemiosis y traducción intersemiótica» en *Cuicuilco*, vol. 9, núm. 25, (Mayo-Agosto 2002), pp. 9-38. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

-TORRES-QUEIRUGA, A. (2000): *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Santander: Sal Terrae.

- TOURAINÉ, A. (1998): *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*, [trad. Ricardo González], México: Fondo de Cultura Económica.
- TREJO, M. (2008): *Monstruos mexicanos*, México: Diana.
- (2009): *Fantasmario mexicano*, México: Trillas.
- ÜBELGOTT, I. (2013): «La escoba de la bruja» en *Algarabía*, año XIII, núm. 102 (28 de febrero). México: Otras Inquisiciones. Recuperado de: <http://algarabia.com/desde-la-redaccion/la-escoba-de-la-bruja/>
- UBIETA, J. [Dir.] (1994): *Nueva Biblia de Jerusalén*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- ULLMANN S. (1978): *Significado y estilo*, [trad. Juan García-Puente], Madrid: Aguilar
- URBAN, W. (1979): *Lenguaje y realidad: La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo*, [trad. Carlos Villegas y Jorge Portilla], México: Fondo de Cultura Económica.
- VALDÉS, I. (2007): «Las doce palabras retornadas» en *Musical Blogies*, disponible en <<http://blog.educastur.es/musical/2007/05/09/las-doce-palabras-retornadas/>> [fecha de consulta: 9 de septiembre de 2009].
- VALENCIA, R. (2011): «La abundancia y el poder real: el dios K'awiil en el posclásico» en MIKULSKA, K. y CONTEL, J. [Coords.], *Encuentros 2010. De dioses y hombres. Creencias y rituales mesoamericanos y sus supervivencias*, VOL. 5, pp. 67-96, Varsovia: Universidad de Varsovia.
- VALVERDE, J. (2011): *Breve historia y antología de la estética*, Ariel: Barcelona.
- VAN DER LEEUW, G. (1964): *Fenomenología de la religión*, [trad. Ernesto de la Peña], México: Fondo de Cultura Económica.
- VAN DIJK, T. (1985): *Texto y contexto (Semántica y pragmática del discurso)*, [trad. Juan Domingo Moyano], Madrid: Cátedra.
- (1989): *La ciencia del texto*, [trad. Sibila Hunzinger], Barcelona: Paidós.
- (1999): *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, [trad. Lucrecia Berrone de Blanco], Barcelona: Gedisa.
- (2012): *Estructuras y funciones del discurso*, [trads. Myra Gann, Martí Mur y Josefina Anaya], México: Siglo XXI.
- VAN GENNEP, A. (1982): *La formación de las leyendas*, [trad. G. Escobar], Barcelona: Alta Fulla.

-VÁSQUEZ, A. (2008): «Zygmunt Bauman: modernidad líquida y fragilidad humana» en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Vol. 19. Núm. 3. pp. 309-316. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

-VATTIMO, G. (1994): « Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?» en VATTIMO, G. et al., *En torno a la posmodernidad*, Barcelona: Anthropos.

(1998): *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, [trad. Alberto L. Bixio], Barcelona: Gedisa.

-VÉLEZ, J. (1996): «El nahualismo y los tapahtiani/nahualmej de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla» en *Alteridades*, núm. 6, pp. 33-38. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

-VIGNAUX, G. (1976): *La argumentación: ensayo de lógica discursiva*, [trad. Cecilia Hidalgo y Oscar Traversa], Buenos Aires, Hachette.

-VILLA, E. (1989): «Literatura oral: Mito y leyenda», en *IADAP: Revista del Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello*, núm. 12, pp. 37-42. Quito: Instituto Andino de Artes Populares.

-VIZCARRA, F. (2002): «Premisas y conceptos básicos en la Sociología de Bourdieu» en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, Época II*, Vol. VIII. Núm. 16, Diciembre, pp. 55-68. Universidad de Colima-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

-VON WINNING, H (1987): *La iconografía de Teotihuacan. Los dioses y los signos*, vol. II, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

-VOYE, L. (1999) «Secularization in a context of advanced modernity», en *Sociology of Religion*, Vol. 60, No. 3 (Autumn, 1999), pp. 275-288.

-WECKMANN, L. (1996): *La herencia medieval de México*, México: El Colegio de México- Fondo de Cultura Económica.

-WEITLANER, R. J. (1977): *Relatos, mitos, y leyendas de la Chinantla*, México: Instituto Nacional Indigenista.

-WILLARD, C. A. (1989): *A theory of argumentation*, Tuscaloosa: University of Alabama Press.

-ZENGER, E. (2000): «El significado fundamental del Primer Testamento. Interpretación cristiano-judío de la Biblia después de Auschwitz», en *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, disponible en <<http://servicioskoinonia.org/relat/286.html>> [fecha de consulta: 27 de mayo de 2008].

ANEXO 1.

Corpus de trabajo.

Entrevista #1: Sujeto del sexo masculino; edad 15 años; estado civil soltero; lugar de origen: municipio de Saltillo; colonia donde reside: Ejido Hediondita del Lobo; Contexto: rural; nivel de escolaridad: secundaria; nivel socioeconómico Bajo/C.

E: Gabriel Ignacio Verduzco Argüelles

I: Manuel

I: E... - / estábamos yo y mi hermano allá en... / en un cuarto / enton's el salió a / al baño / y yo estaba en / en un sillón sentado / cuando él / abrió la puerta / enton's... salió / como algo negro p'arriba / y / donde tronaron las alas / muy fuerte pos yo me asusté / me quedé impresionado y una señora de allá'bajo le había platicado a mi mamá / que un día estaba / asomándose por la ventana / este... / pos nos reímos vedá / porque / pos como stábamos viendo 'na película y dice mi he'mano mira que lista estaba viéndola con nosotros / y yo así me quedé / y... a él también... dice que que a veces como el traí una cadenita y traía un corazón que le dieron los misioneros

E: Mjm

I: Este... se la quitaban / en la... en la noche / y él me platicó a mí que lo había visto allí en / en la ventana / porque antes aquí era un cuarto y ahí estaba una... una ventana / si... y ahí era... una cama de él y la mía y la de mi otro hermano

E: Mjm

I: Y si yo nadamás tuve la oportunidad pero nada mas de ver dónde voló / hacia'riba

E: Muy grandote si según lo que nos...

I: Si si más o menos por aquí

E: Órale / no pos'ta muy grande

Fin de la entrevista.

Entrevista #2: Sujeto del sexo femenino; edad 61 años; estado civil casada; lugar de origen: municipio de Saltillo; colonia donde reside: Centro; Contexto: urbano; nivel de escolaridad: secundaria; nivel socioeconómico Medio/C+.

E: Gabriel Ignacio Verduzco Argüelles

I: Yolanda

I: Bueno / hace... hace un me... hace tres meses fui a Monterrey / porque iban a... íbamos a solicitar la mano de una... de la novia de mi sobrino / ento'es cuando estábamos ya... en la cena / estábamos en... la plática de sobremesa y estábamos platicándonos que cuántos hijos teníamos cada una de las que estábamos ahí / entonces a mí me contó una señora / que ahorita no recuerdo el nombre pero después se los consigo / que ella tenía varios hijo... - tres hijos y uno era un patrullero / que ese es... / el día que andaba él trabajando en uno de esos días an... en este mismo año creo fue o el año pasado / este andaba él trabajando y recibieron una llamada de auxilio/ de que... les estaban notificando que's... que fueran a tal domicilio porque había problemas / entre pandilleros / entonces él estaba en... en el recorrido estaba cerca de donde era el domicilio / y se reportó de que él iba a ir / ento'es al dar re... reversa al... la patrulla para tomar la calle de'onde era el problema /

él choca con algo / al dar vuelta / a él lo chocan de frente / pero él creyó que había tropellado una persona / entonces cuando él voltea porque se le vino en... en el parabrisas de su lado / él ve que es una persona pero era un pájaro con la cara de una persona / entonces él dice que es una bruja / y se desmaya entonces él ya no sabe nada de sí / cuando llegan a darle el auxilio lo llevan al hospital él dice que vio la bruja que chocó con él / claro nadie le creía pero... la mamá de él / me lo contó de... de su voz vedá de su boca

E: Sí sí

I: Creo yo que no esté mintiendo

E: Mjm

I: Pero si... / pues esa es la historia

Fin de la entrevista.

Entrevista #3: Sujeto del sexo masculino; edad 58 años; estado civil casado; lugar de origen: municipio de Arteaga; colonia donde reside: Ejido Arteaga; Contexto: rural; nivel de escolaridad: primaria; nivel socioeconómico Bajo/D+.

E: Gabriel Ignacio Verduzco Argüelles

I1: Genaro

I2: Cristina

I: Recuerdo de niño / este... que estábamos hablando ya casi de... no sé cincuenta años por decirlo así / a mejor cincuenta y dos cincuenta y cuatro años hasta... / de... de que yo recuerdo / este... este señor

Feliciano Sánchez / vivía en las casas del molino viejo / el molino...
sí...s'í se ubican dónde

E: El que está aquí a la entrada de...

I1: si... si unos tubos grandotes

E: Mjm

I1: Ahí había unas casas / y ahí vivía esta familia de Feliciano Sánchez
/ y vivía / la Casimba / si conoces la Casimba / vivía la Casimba enfrente
vivía doña Gume y... doña... Mariana... / Méndez

I2: Que son los molinos de trigo que empezaron a operar

I1: Si... doña Mariana Méndez / to'ces yo recuerdo en es...- en ese
tiempo / de que... pasaban haz de cuenta que / como zopilotes e... /
nomás empezaba a pardiarse a oscurecer y pasaban pero muchísimo' al
molino / muchos muchos y chiflando y les gritaban hey que... / y te
contestaban hasta con groserías los / eran...

I2: Los pájaros

I1: Eran pájaros como... los zopilotes

E: Mjm

I1: Así / decían que eran lechuzas / yo no sé qué serían

I2: Así se escuchaban

I1: Que eran lechuzas no sé / pero eran unos pájaros enormes como
los zopilotes / entonces estas familias allí vivían / y tenían un... / había
un patio grande / este... y en la noche / se bajaban a pelearse / los
animales esos / pero... cantidad así eh... / que porque / doña Gume
y doña... más que nada doña Mariana / que era la mamá de Gume y
don Nacho... Martínez el pinto el papá de Chon Martínez el esposo de

doña Cuca Ávila / eso / los convocaban a esos animales / y como ellos vivían enfrente y ellos... hacían tanto mal de que a una persona la... / hechizaban o no sé / en... / e... un vecino el viejo Triana que le nombran si lo conoces

I2: Si aí' anda...

I1: Bueno / que tenían... ritos ahí en la... en la casa / la casa del viejo Triana era...

I2 (inaudible)

I1: de doña Inés / y que hacían al viejo que / se pegara como lagartijo en el techo oye...

I2: Si si si

I1: Sí

E: Órale

I1: Sí... / así así como lagartijo en el techo... / este / que salía para'trás y la barda / estaba una bardita ahí de... no sé's como unos sesenta centímetros di alto y era puro coyonoste / y salía el hombre aquel / jovencito 'taba joven el viejo Triana / e... salía por ahí por entre el coyonostal y no se le pegaba ni'uno / ni un coyonoste se le pegaba

I2: Ahí se metía uno a (inaudible) y salía de calentura se moría de todas las espinas

E: Mjm

I1: No se espinaba / y yo lo vi en una ocasión con la señora esa... la esposa de... del viejo Triana / en una ocasión se vino un aguacerazo pero / fuerte / fuerte / y salió la señora con una vela de parafina así están las más o menos así está larguito encendida mira / en... medio del

aguacerazo sin cubrirse con nada / y la vela no se li apagaba

I2: (inaudible)

I1: En serio

E: Ajá si si

I1: La vela no se li apagaba le daba la vuelta al corral y venía y la ponía en la ventana en la repisita que quedaba así pa'l lado de afuera

E: Mjm

I1: Y la vela no se apagaba / pero esas gentes se tenían eso / de que cuando... e...- este señor Nacho Martínez / tenía su parcela aquí en el puerto / El Indio / y allí hacia sus ritos en un... en una piedra grande / la cubría alrededor de puras veladoras

I2: Hacía ritos

I1: Y hacía ritos allí entonces cuando Toño el Tepo se iba para'llá a las meras doce escuchaba pero / enormes ruidos y lo hacían correr de ahí / con los ritos de... de esas personas / pero el señor este haz de cuenta se... se desnudaba y se tiraba sobre las piedras con las manos abiertas invocando no sé qué...

I2: Pos no ha de ser cosa buena

Fin de la entrevista.

Entrevista #4: Sujeto del sexo femenino; edad 48 años; estado civil casada; lugar de origen: municipio de Saltillo; colonia donde reside: Ejido Hediondita del Lobo; Contexto: rural; nivel de escolaridad: analfabeta funcional; nivel socioeconómico Marginal/D.

E: Gabriel Ignacio Verduzco Argüelles

I: Josefina

I: Que andaba mi vecina allá en el... en el / esperando el camión y... y vio que venía el pájaro dele... derecho donde estaba ella / y ella le le... para que no se le parara le hizo *kshu* y se fue el pájaro y luego se iba a parar en la piedra que'sta grande y ella le dice... y ella dice ay María Purísima para que se... se fuera y se fue y ella se cayó y se... se lastimó su pie / y luego ya / 'pos ya / y la otra es que pues el... aquí el vecino que se subió arriba de la azotea a barrer el agua / y vio el... / oyó que tronó como unos huesos y cuando él... voltea a ver qu'era era el pájaro que iba / volando

E: Mjm

I: Y era... 'pos muy grande porque dice'él que se le veían los ojos muy feos y que le dio pos mucho escalofrío / se puso a barrer el agua y se bajó / pero ya con mucho miedo

E: Él es el que le dice que como / del tamaño de un becerro / el pájaro

I: No / es otro señor de acá abajo que dice que está grande como un becerro que él lo ha visto cuando llega del Moral / que'sta parado allí en el...acá'trás en el parque

E: Mjm

I: Y que'sta grandote como un becerro que está muy...muy feo dice'él / si... / y de qué más le conté (risas)

E: Del... rosario...

I: Ah... del rosario ya le conté

E: De... la ventana de...

I: Ah si

E: De que estaban...

I: Si / que estábamos rezando el rosario y... y mi vecina estaba viendo de su casa qu'el pájaro estaba en la ventana viendo 'pa dentro / le digo ay si yo lo hubiera (risas) per...- dice y... y le tiraron la piedra y él brincó p'arriba de l'azotea pero nadie sentimos nada ni vimos nada se fue'el... / el pájaro / no... no nos dimos cuenta se debe de ir 'pal... 'deber ido pal corral / y.../ y no yo no lo quiero ver (risas) y del... del... de acá del corral / le digo que hace muchos años / este que le estaba arremedando mis... cuñados al... al tecolote pero era al tecolote y... y... y luego mi suegro salió con la tina del agua a bañarse ac'atras al otro cuarto y ya cuando iba el de aquí p'allá con la tina se l'echó encima lo... lo patalió lo... lo... lo aventó y él se lo quitó con la... con la tina / y ya cuando... se metió él p'atrás p'atrás ya 'nojado y les dijo por andarle / arremedando al tecolote / por andarle / cocoriando / si / ya todo lo que le había contado

E: Sí (risas).

Fin de la entrevista.

Entrevista #5: Sujeto del sexo femenino; edad 82 años; estado civil viuda; lugar de origen: San Luis Potosí; colonia donde reside: El Olmo, municipio de Saltillo; Contexto: urbano; nivel de escolaridad: primaria; nivel socioeconómico Medio/C+.

E: Claudia Salas Méndez

I: Esperanza

E: ¿cómo la agarró?

I: Por un rancho / en... unas minas que andaba trabajando / lo... la... / la agarró con las doce verdades del mundo / y este y jue como un miércoles / la agarró / pero pos la soltó / jué lo malo.

E: Y por qué la soltó

I: Porque le pidió muchoa... mucho de favor y le dijo que juera a su casa a San Luis

I2: Mami te hablan (grito)

E: Y luego

I1: Y le dio el domicilio y todo para que juera para darle dinero / darle ropa / le daba / que le daba unos trajes / zapatos y todo lo que le pidiera le daba / pero la soltara decía él que era una muchacha joven como de unos quince años / que le dijo que nomás que ella... se habíao este... estudiado eso / para venir a ver a su novio que estaba aquí en Torrión / este... que sí porque aquí lo tenía enfermo en Torrión porque ya no la había querido / allá la había dejado en San Luis / y ella se vengó a... / enfermándolo y que por eso venía a darle güeltas

E: O sea / ella había enfermado a su novio

I: De coraje porque el novie - / porque la... se había venido y la había dejado allá

E: Y luego

I: Este / y por eso se vengó enfermalo / dijo hizo todo todo porque ya venía para acá / y aquí pero eh... / y aquí estaba el novio / y ella era de San Luis / y estudió / nomás pa hacer la maldad de enfermarlo / pero... le prometió que si la soltaba... lo aliviaba al novio / y pos mi tío

se creyó porque llorando y se le hincaba de rodillas que la dejara ir / y la soltó / y para nada pues / él llegó aquí el sábado y ya pa'l lunes que se iba... luego luego el domingo amaneció con mucha gripa / y el lunes que se iba de vuelta pa la mina / ya no se pudo ir porque estaba enfermo de la gripa / y ya no se levantó de la cama y nomás de la gripa se murió

E: Cuánto tiempo duró enfermo

I: Dos meses

E: De gripa se murió

I: Nomás de pura gripa y no se levantó ya de la cama y lo llevaban con doctor y doctor y doctor

E: Y en ese... o sea cuando hizo las doce verdades del mundo cómo se hacía la bruja

I: Él platicaba no nomás esa había agarrado decía que m... / por m... curiosidad no agarraba donde quiera pero las soltaba pero ninguna le hizo nada como / esa / se vengó / porque decían que / bueno después al último se fue a San Luis aquí estaba con güelita / se cambiaron de ahí de con nosotros / se fue güelita y se lo llevó / era el hermano de güelita y luego ya de con güelita se fue a San Luis / allá tenía otra hermana / y se fue con ella y allá murió en San Luis / y... y decía güelita que todas las noches iba ese pájaro a chiflar ahí a caj... a carcajearse / este de... de pos si yo creo / a reírse de que ahí lo tenía enfermo / y mi tía creo platicaba también que aí en San Luis tenía un arbolito / y ahí todas las noches iba a pararse a ese arbolito a chiflar y a / cantar y cuanto y más / y que ella salía y lo corría con pura agua bendita / lo lo espantaba / y que él decía oi oi / y pues como era muy maldi... - / era muy maldiciente si es esa quién sabe qué / que agarré / allá en la mina / esa es / qué cruz mejor la hubiera quemao con leña verde / porque si la asustaba que le decía no

no te voy a dejar ir te voy a quemar con leña verde / es lo que te mereces / ahorita voy hacer una lumbré y ahí te voy a echar / no señor se lo ruego con todo mi corazón que no me haga eso / yo soy buena yo soy buena déjeme ir / que vaya hasta mi tierra / líbeme le doy mi domicilio vaya / y allá yo le doy el dinero que me pida / le doy ropa / le doy zapatos lo que usted quiera / lo que usted me pida le doy / y este no / pos ya mi tío de / tanto que me rogó / no le dijo yo no me vendo con nada / nomas lo único que te pido que alivies ese muchacho que dices que tienes enfermo / eso es l'único que te pido / si se lo prometo que lo voy a aliviar pero déjeme ir / porque mis padres me van a... buscar y no me van hallar / y se fue / la dejó ir se fue

E: Pero cuando decía las doce verdades del mundo así una casa de Jerusalén dos tablas de Moisés...

I: Una casa de Jerusalén dos... dos... las...

E: Tablas de Moisés

I: Tablas de Moisés tres las tres trinitades cuatro los cuatro eva... - evangelios cinco las cinco llagas seis los seis candeleros / siete las siete palabras ocho los ocho altares nueve los nueve coros / diez los diez mandamientos once las once mil vírgenes doce los doce apóstoles

E: Y a poco así hacía / en ese momento cuando él las decía

I: No primero las rezan / tienen un cordón / él siempre usaba ese cordón aquí / cordón grandote / aquí en la cintura / aquí lo acostumbraba / y cuando se van rezando decía él que se va echando un nudo un nudo y luego se rezan al revés / y se viene echando un nudo al revés al revés al revés y así y ya cuando van cayendo / que ya viene cayendo la bruja se viene transformando en gato / y hace maúlla como un gato ladra como... ladra como un perro / gruñen así los animales viene transformando y

transformando / y ahí pero sin perturbarse / porque si se perturban / baja
y los ap... - los ap...orrear / los / la arañan los hacen cuánto los picotean
/ baja el animal pero en la forma todavía de animal / eso debe ser sin...
perturbarse nada nada / tan rece y rece las trece verdades al revés y al
derecho al revés y al derecho al revés y al derecho y al revés y al derecho
/ hasta el último que ya caen / cae la mujer o el hombre porque pos son
hombres a veces son / también mi agüelito dice que vio allá en un rancho
habían agarrado uno también / en un rancho no no un rancho en un
camino porque él era caminante / e...l surtía mercancía para los ranchos
/ y decía que una vez este / apenas un hombre se andaba enseñando /
un muchacho / se andaba enseñando / se equivocó / de palabras que
van diciendo cuando ya van en el viento / y y que dijo no no dijo como
debía de decir / se equivocó y se cayó / y cayó en una / entre un monte
muy espeso muy lleno de... puro no... un nopal que se llama cuija y / y
este / cegadora todo eso / y ellos iban pasando cuando o... - oyeron /
eran varios los que iban con sus burros cargados de mercancía / y se oía
que decían auxilio... / auxilio... / como que lloraban / y empezaron a
que / paraban los burros / se quedaron oyendo a ver de dónde / oían
aquel grito / y ya se fijaron de dónde / y que usaban unos huapales
/ unas cuchillotas / y y ya oyeron más o menos de dónde se fueron /
abriendo paso con las cuchillas cortando todo el nopalero que había ahí
/ la la cegadora es un nopalillo chaparrillo como la punta también / y
ai' van y ai' van haciendo paso y entre más iban / haciendo paso más se
iban oyendo / hasta que dieron con el hombre / con el muchacho / todo
espinado todo... ai' estaba todo / lo... escurriendo de sangre y todo / y ya
le preguntaron que cómo había / se había metido allí / y ya les dijo la
verdad / se andaba enseñando a volar / pero / se había perturbado se
había caído / y ya lo sacaron de ahí / y y ya les confesó todo / también

lo dejaron ir igualito que / y ya lo sacaron de ahí lo curaron con lo que ellos cargaban en pa'l monte pa' su camino / y se fue / dice ni se encontraron que señas de él se fue / y / pero también dice que una vez también / a con las doce verdades también agarró uno / también a otro muchacho pero ese era de mucho para allá de México / enton's también lo agarró con las doce verdades / que más antes ps a la mayoría de la gente se sabía las doce verdades / y / pero mi tío (inaudible) este... mi tío ya staba grande y y ya estaba casado / cuando él agarró a esa mujer / se iba cada ocho días / venía igualita / como se había casado pero la mujer se / lo dejó / no estaba casado nomás no / estaba junto / pero ya tenía rato / la señora con quien taba junto / sabía hacer brujería / decía que / decía que tenía este / que le decían / mira pa' que sepas de veras que tu mujer sabe hacer brujería / ponle / las tijeras donde se sienta

E: En forma de cruz

I: En forma de cruz / y luego aí' que se siente / y si él de veras sabe hacer brujería / no se va a poder parar / y dijo ah bueno / se llamaba la señora doña Paz / María Paz Peña / la señora / tenía una silla chaparrilla / y y a tenía un cojincito que ahí se sentaba a tejer / era muy buena pa' tejer yo ya me acuerdo yo estaba como / Mari / y que ahí se sentó a tejer / era muy buena pa' tejer / siempre estaba tejiendo o bordando / y luego / él jué y le metió las tijeras ahí abajo del cojín

E: Y luego qué le dijo

I: Oye... tráeme un jarro di'agua / si / si Juan orita te lo traigo / oye tráeme un jarro di'agua / me estoy muriendo de se' y tú no me traes l'agua / ah pues si... / por eso por / a qué hora me vas a dar l'agua / ay si / y se quería parar y no se podía parar / por eso que a qué hora me traisl'agua vieja / pues por qué no me traisl'agua / con una quién sabe.../

ah pues es que no me puedo parar Juan / cómo que no te puedes parar
vieja chueca pos qué tienes en las patas / no dijo no es que no puedo
parar / por qué no te puedes parar / no dijo / con no sé por qué no me
puedo parar mire / 'ice abajo 'taba el acostado y que se para / y que le
agarra la mano cómo que no te puedes parar y que se para con todo y la
silla pegada y la (inaudible) vieja tal por cual por eso no te puedes parar
/ la aventó de boca y le dio el tirón a la silla y dijo mira / por eso no
te podías parar / así te quería agarrar y orita te me largas a quién sabe
dónde / y la agarró la agarró la aventó para acá / y dijo y estoy bueno y
sano como pudo ver / pero si pa' mañana o al rato me pasa'lgo ya sé que
tú fuiste / y orita pongo en aviso a todos los de los de mi casa que si me
llega a pasar algo tú... me me lo mandastes hacer o me lo hicistes porque
eres de las buenas vieja / bruja / hija de quién sabe cuántas madres y
ahí le dio una buena tranquiza y la corrió y la aventó a la calle / y la dejó

Fin de la entrevista.

Entrevista # 6: Sujeto del sexo femenino; edad 73 años; estado civil
casada; lugar de origen: Saltillo; colonia donde reside: Ejido El Mezquite,
municipio de Saltillo; Contexto: rural; nivel de escolaridad: analfabeta
funcional; nivel socioeconómico Marginal/D.

E: Gabriel Ignacio Verduzco Argüelles

I. Rosa

I: Es primero que le digo que... que... que...que una vez / este pues
vivía yo siempre todo el tiempo he vivido con mi suegra / y de esa vez
estaban mis hijos de... pos la mas chiquilla yo creo tendrían algunos dos
años / entonces le digo como son tres historias entonces esa vez este...

salimos yo y mi suegra pues entonces nomás ‘taban aquellas casitas de allá y salimos yo y mi suegra y mi cuñada / y oímos / como de acá teníamos el corral de las chivas pa’ lado de la lomita / ‘tonces dijimos un chivo / y venía el chivo grite y grite taba camino ahí viene todo el camino grite y grite ese chivo / y al llegar allá al cruce del camino / volvió a balar y luego le decimos a mi esposo ándale Rito mira allá va el chivo yo creo se salió del corral y no jaya entonces ya salimos todos y nos paramos allá así / pos no va a creer que nomás vimos como una cosa blanca / que se paró en el mero filito de la loma / y allí ya empezó a tirar ya no baló solo que tiró unos chiflidotes / pero chiflidotes tiró como unos tres este chiflidos entonces dijimos nosotros porque era mi suegra y mi cuñada y mi esposo entonces le dije no ese no es un chivo es una cosa mala / ‘tonces le dice mi suegra a mi esposo dile a tu papá que te de la pistola para que le avientes unos balazos en eso salió mi suegro con la pistola le estuvo jalando y nunca tronó

E: la pistola nunca...

I: la pistola nunca le funcionó / él hizo y luego le dijo no le daré si hizo tres veces l’intentó y la pistola no tronó y que cree que el animal se miraba ahí en la puntita de la loma y que cree que ya cuando intentó que cree que tiró una carcajeada pero carcajeada vea haga de cuenta que eran tres mujeres / no entonces si como que a todos se nos enchinó el cuero le digo yo no entonces este y ya de allí voló ya cuando iba ahí en frente de la casa de esa de block que está

E: mhm

I: que cree que tiró un chiflidote pero chiflidote hasta como que que le quiero decir como que pajueleó el chiflido y lo más allá y esa fue una vez luego le digo yo que ahí teníamos a una viejita allá en unos jacales este pos nosotros aquí en nuestra casa y ella allá y siempre andaba la

viejita así y cada que íbanos nosotros a pasar p allá y ella estaba en la puerta de su casa y que cree que pa' pronto hacía un bote / un bote de esos de cuatro hojas que antes había muchos de lámina

E: mhm

I: y que cree que pa' pronto lo arrastraba así bien rápido la viejita y lo tapaba y no pos que así quedó tonces una vez la vimos anda uno con la vimos que iba a la leña allá pa' allá y le avisamos que allá andaba y nos fuimos su jacalito y le abrimos la puerta le digo ahí no en el bote no lo ha de creer que tenía muchos le digo a estas niñas muchos monos de trapo de los que ella hacía / aquí esto de aquí lo enía con un pedacito negro que era pelo fíjese

E: mhm

I: como los cosía y luego a veces los tenía así al matrimonio pegados así con alfileres y veces los tenía aquí y veces acá y veces así o a veces aquí las hundíase las colturas los tenía clavados / a las personas digo a los monos verdá

E: si si

I: pero nosotros decíamos y que será algún mal verdá que les hacía a los demás matrimonios y siempre frascos ya sea como con un agua o unos aceites metidos los monos de cabeza / fíjese y así estuvo mucho tiempo la viejita y si iba a Saltillo y a veces duraba ocho días a veces duraba dos tres días y que cree que pos iba y cuando venía le decíanos a pos se llamaba Dominga le decíanos ay doña Dominga por qué usted no viene a vernos dice creen que yo no vengo a verlos dijo yo todas las noches vengo yo todas las noches vengo a verlos a ustedes y yo sí las miro y les digo a las muchachas como aquí eran los nopales pos al tamaño de la casa 'taban bien grandes los nopales le digo y sí a nosotros pos

entonces no teníamos baño ni nada hacíamos acá por libre 'tonces como a veces estaba (risas) la luna bien bonita por nos escondíanos debajo de la sombra de los nopales y ese día apenas íbanos y vimos un pajarito blanco blanco y se paró en medio de los cocos del nopal y hasta le hacía y le hacía y movía su cabeza pa' todos lados y entonces una vez un día le dije este un día le dijimos al señor este mira ahí a la noche te pones listo ahí ispiarlo a ver si es cierto que que es un pajarito no pues entonces ya salimos las tres juntas al baño pero no nos sentamos entonces le dice mi suegra a una de las muchachas le dijo háblale a Rito y dile que se traiga la pistola y que aquí está el pajarito parao que cree que le tiró el balazo mi esposo y que cree que se oyó 'llá entre las pencas del nopal como que no eran muchos nopales

E: ajá

I: Y se oyó ca donde voló el animal pos si le había dado y voló pa' entre los nopales y ahí andamos buscándolo con unas baterías por entre el nopal nunca pudimos jayar nada de pajarito y otro día nos levantamos bien temprano a buscar...

E: mjm

I: Plumas el pajarito porque si tantiamos que le había dado y créame que no veíamos nada / no jayamos nada del pajarito y como a los tres días vino la s... / la viejita y era una viejita y ya venía amarrada de su pie de aquí y luego le dijimos doña Dominga que s'hizo dice nada no m'hice nada y tenía nomás el puro bujero donde le había entrado la bala

E: a...

I: y y le dijimos no s'hizo nada dijo no no me hice nada y no me hice nada y nunca me hice nada y me lo ha de creer que nosotros en la noche se acostaba en el mismo cuarto en ese cuarto grande y la cama de

nosotros taba así como está esta niña y ella se acostaba como aquí en los pies de la cama y me lo ha de creer que todas las noches todas las noches se oía haga de cuenta que sonaba un cuero duro sonaba tijeras y como ta tiene la puerta ahí un agujerito no pos 'ta casi así el agujerito de la puerta y que cree que se ollía que sonaba / allí se ollía yo creo que salía por ese agujerito cómo salía por ese agujerito se levantaba usted en ese rato que ollía la cosa que salía

E: mhm.

I: Se levantaba usted a ver a su cama no había nada la viejita p' aque'o las tres de la mañana ollía otro ruido usted

E: ajá

I: como que movían las... / cuero duro y las tijeras y se levantaba a ver prendía la luz y estaba ahí acostada / fíjese que así nos pasó muchas veces y luego ya después ya no la quisimos ahí nos entraba miedo y le decíanos no yo ya no la quiero ahí yo porque esa viejita nos asusta a media noche mejor llévesela y se la trajo mi suegro pa' su cuartito este que se cayó

E: mhm

I: Y dice que le hacía lo mismo / dice que lo hacía lo mismo que lo vin la vían que sonaban ahí en la cama donde se acostaba y de rato ya ollían como que sonaba y se paraban a buscar y en la cama ya no había nada ice y ya pal amanecer ya estaba de vuelta / entraría por onde entraría la puerta nunca se abría

E: ah

I: Y ya le digo este a ella a la señora a pos creímos que era señora como era viejita de las de más antes y creíamos nosotros que era mañosita

mañosita y le digo yo yo y yo si le decía y viera que me entraba pos ella vivió siempre venía uno haga de cuenta que era un di conoce las blancas esas que hay cuando llueve que hace frío unas pájaras grandes que tienen un pescuezote grande

E: Sí

I: Así siempre de mientras ella vivió siempre víamos ese esos animales que volaban así del techo o así o a veces a penas nos acabábamos de meter y ya le gritaban como un cócono como un gato / como un perro a los perros cuando ladraban los arremedaba también / y por eso digo muchas cosas / mi suegro era el que decía bueno nos platicaba a nosotros nombre ahora veras dice que les voy a rezar que las doce verdades del mundo

E: mjm

I: y agarraba un cordel / grandote y en cada rezo que iba echando echaba un ñudo echaba otro rezo y echaba otro ñudo y una vez dijo dijo este / nos levantamos y tenía una señora y esta señora quen es pos no la oyeron anoche como estaba chifle y chifle y búrlese y búrlese dice y me puse y la agarré / lloraba la señora porque no la quería soltar mi suegro dice no no la voy a soltar dice yo no la voy a soltar y dice que / y l'ó ya después de tanto dijo yo que voy a hacer con esta mujer

E: (risas)

I: y y estuvo res / soltando todos los ñudos todos los ñudos y se desapareció la señora / les digo y aquí abajo más aquí a más abajo había unas tapias de pura piedra y y de ahí dicen que era la señora / pero él nos platicaba así fíjese cuando quieran ustedes que agarre yo a una persona y que lo oigan nomas háblenme y yo se las agarro y ya él decía que con las doce verdades del mundo

E: mjm

I: le digo sabe al fin una vez le digo yo que tenía mi niño chiquito y que cree que andaba un animal alrededor de la casa y mi niño pero a grito abierto llore y llore pero ese día no estaba mi señor se había ido con su padrino de bautismo que le mucha.../ le gustaba mucho que el juego del beisbol y se jue y si iba y el niño toda la noche lloro y haga de cuenta que ella hasta le aba así 'onde 'onde se oía que quería meterse a quitarme el niño y yo con él aquí mire abrazado y el pero que no se quería contentar llore y llore y llore otro día le dije a mi suegro ay mi suegro usté que no se para a ayudarme oyó al animal como andaba que quería quitarme a mi hijo dice no hijita pos yo creo dicen que esos vencen a los demás pa' que no sientan que le agarre dice pero como tú no te dormías dice no le digo pos yo lo oyí la primer vez y luego él empezó a llore y llore y ya no lo solté yo lo tenía aquí abrazado y así la hice sentada en la cama abrazado y el llore y llore hasta después de las doce ya como quien dice cuando iba a ser la una

E: mjm

I: mi hijo se quedó dormido y ya no se oyó el animal / y digo / les digo yo en antes a lo mejor si había esas personas verdad que iban que hacían mal le digo porque ya ahorita pos verdad no se

E: no se oye

I: ya casi no se oye y así que en antes pos se oyían en la noche arriba en el techo porque a mi precisamente nosotros cuando acabamos de hacer este haga de cuenta que arrastraba un cuero y se oyía que que chiflaban que se riian que gritaban como un gato le digo en aquel tiempo le digo y ora viera que ya tenemos tiempo unos cinco años que viera que no oye uno ruido de nada y le digo ahí porque lo estaba platicando

mi hermana mi mi señor y mi mi nuera y mi muchacho que ese día que estaba tendido mi hermano dicen que de las capías ya ve ahí están las capías del DIF y lo velaron y dicen que voló / un animal del techo de las capías voló hacia l'otra a l'otra este cuadra

E: ajá

I: ya ve que así que pasa la carretera y está l'otra así dice que voló de las capías del DIF p' allá / dice un animal dice haga de cuenta que era un cócono dice y lo vimos que venía aliando y dice y vino y se paró pa' acá pal otro techo / y le digo ay no le digo sabe le digo y me da mucho miedo

E: (risas)

I: pero ya le digo / esa... esa vez así nos pasó con ese y ella sabe con qué se curaba / se se rellenaba de tierra / de tierra el pocito

E: ajá

I: pos esa fue su muerte de la viejita le decimos a mi esposo tú la matastes

E: (risas)

I: porque se le cangrenó pos se lavaba con pura tierra

E: sí

I: y le digo pos se llenaba el pocito porque como le supuraba

E: sí

I: y se llenaba el pocito de tierra de tierra y hasta que ya no pudo andar y esa fue su muerte de la señora le subió la cangrena p' arriba / pero le digo yo pos en antes dicen que si había personas y a esa señora no crea que le gustaba tener un gato pos tenía pero muchos gatos / y tú porque

dicen que esas personas les quitan los ojos a los gatos pa ponérselas ellas pa' salir a a andar de mal y le digo yo nosotros bueno pos eso si pasamos pero le digo pues como eso del chivo pos nosotros si creíamos que era un chivo y no lo era porque nosotros lo oyímos de allá balar y todo camino y todo el camino y al llegar allá le digo nomás vimos como una cosa blanca que se paró en el filito de la loma y ya de ratito ahí ya le digo después esta chiflando y después tira unas carcajeadotas y ya cuando mi suegro salió que l'iba a disparar con la pistola y q'hizo el intento tres veces / y la pistola nunca disparó y ella / haga de cuenta que era una dos tres cuatro mujeres tiró unas carcajeadotas / pero carcajeadotas y ya le digo y l'o se fue chiflando y ganó pa' allá

E: mjm

I: por eso le digo no yo creo en antes a la mejor si había personas de esas verdad

E: mjm

I: le digo yo / y ahora no ya tenemos mucho tiempo que que no oyemos esas cosas / si pero ay no le digo nombre le digo a veces hasta les digo yo estoy platicando y hasta parece que fue ayer le digo

E: (risas)

I: hasta se me enchina el cuero le digo no / le digo no le digo si usted de en antes si había

E: mucho de eso

I: mucho de eso porque yo me acuerdo cuando yo estaba niña tendría algunos doce / no menos algunos seis años y había otras más grandecías y como mi papá siempre / iba / compraba leche por los ranchos / y a las meras doce de la noche andaba ensiando los burros porque iba traía a

comprar leches compraba lo suficiente y llevaba hasta cuatro cinco ollas de esas ollas que había lecheras antes

E: mjm

I: y que cree que el ensillando los burros y que cree que los animales brincaban allí como / haga de cuenta que eran unos cóconos / y ya cuando s'iba él que montaba su burro y arriaba los otros por delante y que cree que ellos s'iban atrás de él pero con unas carcajeadotas y unos chiflidotes / y le el otro día le decíamos apá y hasta dónde te fueron a encaminar dice no ya nomás subo la cuesta y como él subía de ahí del rancho onde nosotros vivíamos y subía una cuesta como el cerro este dice no nomás subo empiezo a subir la cuesta y de ahí se regresan ya no oigo nada / y le hablaban por su nombre fíjese que ese si de eso si me acuerdo yo que le decían Valeriano Valeriano / fíjese

E: orale (risas)

I: y nombre pero le digo entonces si había

E: mjm

I: personas digo yo creo que había personas que sabían hacer

E: hacer eso

I: hacer eso y andar pos nomás en la maldad le digo por fin ese rancho yo creo quedó salado

E: en qué rancho era

I: aquí en la Chancaca

E: aaahh

I: en la Chancaca y pos como en antes en ese tiempo

E: mjm

I: había muchos árboles y había bastante gente / no y ya después nomás se empezaron a peliar y a peliarse entre los mismos este y se quedó el rancho con tres personas y ora pos ya después empezó a juntarse más gente pero el rancho cuando nosotras éramos niñas quedó el rancho solo porque ellos mismos se empezaban a peliar hubo una vez que hubo como unos dos tres heridos y ya desde entonces los demás no volvieron al rancho porque eran bien pelioneros y se a quedó pura familia / de los mismos

E: mjm

I: y todos los demás nos salimos de allá porque pos ese rancho era muy pelionero le digo las gentes eran muy pelioneras

E: mjm

I: le digo ahora no le digo pos ahora ya está la gente vieja y enferma pos ya es muchos de mi edá / pos también ya están como yo ya muy enfermos bien / delgados y todo le digo ya no es igual

E: mjm

I: por eso le digo yo no si le digo bueno en antes si su / vio uno cosas digo como eso de que yo decía / va gritando como un chivo va gritando como un chivo y ya cuando usted lo ve / pos es un cócono / grande y / le digo y l'ó que se ríe y que y que chifle le digo no ya eso es una cosa pos mala verdá

E: mjm.

I: si le digo yo no le digo entonces si le digo se nos enchinaba el cuero bien feo le digo porque pos no / no este / dicen que tienen un pelo del diablo esas personas / pos le digo sabe le digo esa vez que lo oyímos ya le digo ha de cuenta que nos echaban agua fría en la espalda todos

nos metimos haga de cuenta que era una habían dicho una misa no se oía ruido yo creo nomás en lo que resollábamos / porque nos metimos todos para dentro con mucho miedo / si le digo yo no le digo mucha gente / pos si cree en eso y mucha gente no cree en eso

E: m

I: le digo yo / al principio no creyía yo en eso pero ya después / si creí en pos que en personas que si no había porque una vez fíjese le digo yo hay personas que si saben yo conocí una señora de aquí de Tina Verde estaba mi esposo mu / mal o que no cami / nomás caminaba y decía que le dolía la planta del pie y haga de cuenta que era una / el duró casi como seis meses bien malo de sus pies entonces donde se le pierde una yegua / y fue a buscarla / y entonces no pos que no la encontraba y se topó con esa señora y como mi esposo ya nomás caminaba y como que le aflojaba los pies pos empezaba a chuequiar y le dijo que tienes / le dijo fíjese que tengo tiempo muy malo de los pies pero nomás en la pura planta del pie y me duelen mis pies que le di / y le dijo nombre ven ven y yo te curo que nomás así de buenas a primeras le dijo ven y yo te curo / y nunca jue nunca jue no quiso / tons era tiempo de sembrar y le dijo oyes tienes maíz para sembrar le dijo si dijo si tengo maíz dijo pero si quiere vaya a la casa al cabo si no estoy yo ta la mujer dijo y que se lo dé / entonces ya llegó y me dijo vengo por un maíz que me iba a vender tu hombre dijo y ónde está le digo no no está aquí le digo fíjese que anda pa' Saltío dijo anda muy malo de los pies erdá dije sí fíjese que tiene tiempo que dice que no aguanta un calor y que le duelen muncho los pies / dijo yo te lo voy a curar / dijo yo te lo voy a curar / dijo y vas a ver que pa de aquí en ocho días él va a cambiar / fíjese que sabrá dios / cómo lo curaría ella / nosotros aquí / y ella allá le digo allá en la Tina Verde

E: mjm

I: y no me lo he de creer que de repente / se alivió el señor y dijo nomás pa darte la última curada / vas a mi casa yo allá en casa te doy l'última curada que cree que nunca quiso nunca quiso ir a curar dijo aaaah dijo ya mi alivié ya me curo haiga sido como me haiga curado dijo yo ya me alivie ya y nunca jue nunca jue a que lo curara la señora por fin de tiempo murió la señora y el no jue a que lo curaran por eso digo hay señoras que si sabían curar

E: mjm

I: y sabían hacer el mal / porque / a una / a una cuñada de ella / estaba casado con un hermano de ella y y entonces la mujer le gustaban los hombres pos andar con el que le hacia el favor erdá

E: pos si

I: y que no me va a creer que la viejita / le puso un mal / le puso un mal yo supe porque aquí esta señora de aquí que es dotora

E: mjm

I: y que es dotora y que cura este fíjese que vino la señora a que la curara entonces les dijo a mis muchachos estaban mis muchachos solos y le di / la señora haga de cuenta que tenía su cara la piel ha de cuenta las víboras ya ve las víboras en que /

E: mjm

I: condiciones están que tienen como /

E: como escamas

I: escamas así estaba ella / la señora desde su cara / hasta los pies tenía como escamas y haga de cuenta que se le hacía como haga de cuenta

el cuero de la víbora y l'ó dijo esta señora que le digo que era la dotora dicen que es dotora yo nunca la he tratado como dotora vedá pero casi mucha gente venía a que la curara y / y ella le dijo yo te curo yo te curo dijo y y este pero vienes y seguido venía la señora a que la curara y le dijo a mis muchachos les encargo un lagartijo / pero un lagartijo del más grande que puedan ver

E: mjm

I: y entonces ahí de onde vive ella entre el arroyo hacen como piedras y se junta como agua y estos pos como andaban con los animales agarraron un lagartijo rasposo de'sos que tienen las corbatas veces unos negros y otros verdes

E: ajá

I: ay así le agarraron un animal grandote así apenas cabía en un frasco y ella misma les dio el frasco / pa que se lo agarraran y sabrá dios como lo agarrarían los muchachos y y lo echaron en el frasco y se los dio bueno les pago

E. mjm

I: verdá les dio buen dinero pero este la señora nunca se alivió y y ella le les traiba chivas y todo les acabó buen retacito de chivas la dotora y que la iba a dar güena y sana ya cuando los muchachos vieron que no tenía cambio y ellos ya habían acabado los poquitos animales de abajo no la trajieron y hace poquito falleció pero así le digo ya

E: y así siguió ella

I: ella si siguió y así murió

E: a

I: haga de cuenta que su piel pos si pos decían que era un mal puesto

E: mjm

I: que le bía hecho una hermana de su esposo pero ella le digo yo pos ya pa que hacen eso veda le digo de ponerla en enfermedad pos quítele que no / no ande con los hombres verdá y no ponerles una enfermedad ya le digo le puso una enfermedad a la señora y así murió la señora haga'e cuenta que era su piel era como una víbora / y le digo ay no le digo yo oye no muchas pláticas verdá oye muchas pláticas y digo y uno se se le graban verdá

E: sí

I: y le digo no le digo no se crean le digo si / a veces que muchas señoras / si platican de sus anteriores como le digo yo le digo a mi suegro así decía que las doce verdades del mundo y cuando yía así en la noche se agarraba y con su este y cada rezo era un ñudo y cada rezo era un ñudo y le digo yi el nos decía apréndaselos hijas pa' que ustedes también / sepan agarrar esas personas no no le digo nosotros no tenemos el / le digo el valor pos dicen que pa' eso necesita tener la gente valor porque ya en eso dicen bueno él nos platicaba que ya eso ellos como que le dan su alma al diablo / me platicaba él que porque él vía / vía y se le afiguraban cosas de esas de malas

E: mjm

I: del demonio y se le vían se le atravesaban y que dice que él nunca se dejaba que le ganara el / el mono prieto que está ahí dice que le seguía dice pero se te ponen munchas trabas dice pa que ya no sigas rezando tú eso / porque como esas cosas / del diablo decía él

E: sí

I: entonces se te ponen muchas apariencias dice y si tú no te dejas tú le sigues / dice no dice a mí no me vas a ganar tú dice tú le sigues dice y a mí nunca me ganaba dice siempre le digo ya le digo esa vez era como un animal nosotros lo vimos como un animal ha de cuenta que era un cócono / y ya cuando ella / ahí lo tenía amarrada allí era un señor / y le digo y ay no le digo pues si verdá le digo a uno que / pues le entra miedo

E: mjm

I: le digo y a uno le entra miedo le digo por eso yo / muchas cosas si tengo miedo / le digo muchas cosas si tengo miedo y ya le digo ese día / dice mi muchacho y mi nuera y el señor dice lo vimos dice fíjate ese cuervo el animalote así volando salió del lao de ls / del techo de las capías dice y se jue dijo acá ya ya otro / dice pero haz de cuenta que era un cócono / dice lo vio volar dice yo vía brazado al muchacho bien juerte ay dios de mi vida

E: (risas)

I: le digo no pero pos esos andan y en otras cosas vedá le digo ya no van con uno van / andan en otras cosas

E: mjm

I: y por eo le digo yo / no yo así nos pasó cosas de ese chivo y después de ese pajarito que aquel que no nos dejaba

E: y era grande / ese pajarito era grande o o un pájaro así normal o cómo era

I: un pájaro normal como es como le digo como haga de cuenta los pajaritos que vuelan como cuando hace f / garzas no sé muy blancas blancas

E: ajá sí sí

I: así se miraba el pajarito que se paraba y no lo / y luego le digo atirantaba el pescuezo y le hacía porque a veces pos ya nosotros ya ibanos al baño ya ibanos y nos sentábanos pero no le perdíanos de vista porque hasta le hacía y como que / nos yo creo que alguna vez nosotros / no nos alcanzaba a ver a debajo de los nopales y se atirantaba y se atirantaba y ya le digo esa señora nos dijo / que ella venía todas las noches a vernos dice pero ustedes no me ven y ya jue cando agarramos nosotros en la mente que ella era la que se estaba trasformando en pajarito

E: mjm

I: pero estaba / pos ya le digo como esasn que se paran así que tiran el pescuezo pos no sé

E: sí

I: como gatos garzas algo así

E: sí

I: así se paraba ella en el nopal / y ya le digo nosotros teníamos días viéndolo pero / este que haga de cuenta que hasta se atirantaba el pescuezo a vernos / y entonces nosotros entrábamos y yo y yo y / le platicaba a mi señor y mi suegra a su esposo fíjate que tiene días ese pajarito viniendo y fíjate que hasta atiranta el pescuezo / como que no alcanza a ver a una

E: mjm

I: le digo y hasta atiranta el pescuezo pa verla / le digo y como mi cuñada siempre había sido bien miedosa siempre se metía más pa adentro del nopal para que no le diera luz dice pos le decíamos nosotros pa que te escondes si aquí no hay más personas pero no había personas nomás nosotros

E: mjm

I: pues el / le digo pos ahora ya sobran casas por donde quiera y entonces nomás la casa de nosotros no había más casas o que usted dijiera / vienen hombres / más gente que vive / nomás éramos nosotros le digo pa que te escondes le digo a la luz de la luna le decíanos nosotros / y decía no es que el pajarito me ve / ella decía es que el pajarito me ve y porque primero si se sentaba así más juera de los nopales y ya cuando le decíanos le decíanos mira rique como atiranta el pescuecito el / pajarito a verte le digo mira hasta se agacha a verte / dice a pero ya me le voy a esconder y ya le digo se metía más pa onde / le diera la sombra de los nopales

E: mjm

I: y ella hasta se agachaba / y ya le digo / mi esposo le tiró un balazo y si oyímos le digo nosotros que voló por entre los nopales y hay andamos por la batería / buscando plumitas o a ver si lo hallábamos / y otro día hicimos lo mismo y nunca lo puímos hallar / pero ya le digo de días que vino ella

E: mjm

I: venía con su balazo en el pie

E: oye y cuando se murió luego lo que tenía en el bote ya no supo qué hicieron con eso

I: vino un hijo / un hijo de ella de la señora porque tenía un único hijo

E: ajá

I: y vino un hijo y le hizo limpieza en el cuarto y ese bote nos platicaba él / como tenían / como tenía / monos / lagartijas así de garrita

E: ajá

I: dice los lagartijos los tenía con sus cuatro patitas su cola su cabeza / los ojitos que le formaba con / mismas hilazas

E: mjm

I: le digo y él nos enseñó y tenía muchos y los quemó el señor / el señor los quemó y le decíamos nosotros oiga y si eso es un mal de las personas que ella haiga puesto dice no dice / este / pos / yo como voy a saber dice pero yo los voy a quemar y los quemó

E: mjm

I: todos vino y vació fue / pal bote así luego le echó un chorro de gas pos en ese tiempo se utilizaba mucho el gas

E: mjm

I: y le echó gas que los quemó / y decíanos nosotros / pos eso si se a la mejor les tenía una enfermedá o algo le digo / se van a morir / o sabrá dios que irá a pasar con ellos los salvará o sabe

E: sí

I: porque ya le digo hasta / había veces que hasta los tenía aquí con / alfileres o espinas aquí así le digo yo / pos sabe le digo yo y nosotros decíanos así porque a veces habíanos que decían / fíjate que julana está muy mala de la cabeza dice que siente aquí como que tra / tiene clavadas de la espina y después decíanos nosotros a la mejor si era verdá

E: ajá

I: pero esa viejita cómo duró / años de ahí del / sabe si sabrá El Sauz

E: me suena / pero si no / no ubico bien

I: El Sauz así vivía y como siempre vivía al pie de las sierras / así hacían sus jacalitos entonces tenía su esposo y vivía / luego le hacían

sus jacalitos de piedra / así pero al pie del cerro / y ya le digo siempre que la conoció usted desde que yo me acuerdo haber sido niña / siempre tenía pero muchos gatos / en perros no le conseguía pero gatos si tenía muchos luego ya se vino de allá que quedó viuda / se vino de allá de la sierra onde vivía y se vino y ya le digo aquí l'hizo mi suegro un cuartito

E: mjm

I: y allí vivió / y allí duró muchos años sabe cuántos años tendría ya más arriba de cien años / pero viera que lista que viva andaba la viejita si ya después

E: ajá

I: jue la que trazó / la bala que le / le dieron

E: sí / y murió aquí

I: sí / sí porque ella no quiso ir con doctor ni nada / le decía / venía su hijo a cada rato a vela vámonos mamá pa Saltío y vámonos pa Saltío allá te llevo y dijo no / yo ya estoy más pa allá y déjenme aquí me muero / y ya cuando murió / este / vino su hijo y se la llevó pa saltío ya en la caja y en todo

E: mjm

I: se la llevó pa Saltío y allá la veló / allá la sepultó / pero ella aquí murió / por eso le digo hay gente que es de mucho valor y tiene valor ya le digo ella se vía muy mala / ya como ya este lao ya se le pudrió hasta acá

E: mjm

I: lo de aquí se le pasó pa acá y ya l'iba cundiendo pa l'otra pierna lo de que le había dado en esta pierna se l'iba cundiendo pa l'otra pierna / y dicen que si se le llegó la esta hasta acá

E: ajá

I: le digo pos yo creo que hasta que ya les llega la enfermedad a su corazón

E: mjm

I: ya que llega ya de plano ya no resisten y ya ahí murió y ahí tan todavía las señas nomás de las tapiécitas ya las / piedras cáidas pero / ella'lli murió por eso le digo no le digo / había muncha gente / mi agüelita jijese mi amia güelita murió de ciento tres años / mi aguelita / ella se ponía y cosía muy bien su vista que le ayudaba

E: mjm

I: se sentaba en el suelo / y le compraba su nuera le compraba juguetitos y haga de cuenta que era una niña se jun / sentaba con muchos juguetitos y güelita que estás haciendo aquí 'stoy jugando si también soy niña si 'stoy jugano / y duró ocho días / muy mala ya en esos ocho días acabó / pero ella cosía muy bien todo

E: mjm

I: por eso digo en antes si duraba mucho

E: sí

I: la gente muchos años como de muy buena meda / algo así

E: sí

I: digo y ahora ya no dura uno yo ya ahora ya casi no / y le digo al señor y si duramos ya nos duele una cosa nos duele otra le digo y total / ya no estamos güenos

E: mm

I: si

E: pos si

I: por eso le digo no //

Fin de la entrevista

Entrevista #7: Sujeto del sexo masculino; edad 58 años; estado civil casado; lugar de origen: municipio de Arteaga; colonia donde reside: Ejido Arteaga; Contexto: rural; nivel de escolaridad: primaria; nivel socioeconómico Bajo/D+.

E: Gabriel Ignacio Verduzco Argüelles

I. Genaro

I: Del zopilote, que las doce verdades para, para poder dominarlo y como las gentes estas, no sé se sabían tanta cosa de que este, hacían hasta lo imposible, yo no sé cosas, cosas increíbles como le nombran así, y lo hacían realidad, lo hacían realidad, porque de, de mi esposa, había un tío de mi esposa de que tenía, tenía un don con él, con el péndulo, o sea tenía un don con el péndulo, y esta persona se comunicaba hasta Monterrey, por decir, con los parientes que salía en la mañana, se levantaba rezando y con su péndulo este, viendo a ver qué estaba pasando. Que desde allá, desde allá, desde el rancho, sabía quién estaba enfermo de sus familiares en Monterrey, fíjate, en Monterrey, o sea, tanta sabiduría tenía que sabía exactamente qué día iba a empezar a llover en la temporada de verano pa' las siembras, que decía alístense, porque vamos a ir a sembrar una semana antes para que ya el agua agarre la besana, o sea la semilla enterrada, y que se venía con una fuerza la esta, pero que en una ocasión platican de que mordió la víbora a un buey, y que ya estaba el buey tirado, tenía todo

el día, y que se fue, se fue con su Biblia y saco no sé qué, no recuerdo, pero hay un d'este en la Biblia (un pasaje) muy poderoso, este, y empezó a rezarlo, empezó a rezarlo, y el animal se levantó como si no tuviera nada, con eso, pero o sea rezándole, la, más que nada la, pues no sé la mentalidad, o sabiduría que tenían estas gentes, para dominar eso, qué él le decía 'onde había tesoro, sin moverse de ahí decía, en tal parte está un tesoro, pero yo no puedo sacarlo, o sea en el ejido El Fraile estaba un tesoro enterrado en las vías del tren, por donde pasaron las vías del tren ahí estaba el tesoro enterrado y no podían sacarlo, por decir, en la iglesia de Tinajuela ¿si sabes por allá? En la mera puerta de la iglesia allí está el tesoro enterrao, en la mera puerta de la iglesia, y las gentes han visto la lumbré en la mera puerta, en la iglesia, y no lo han sacado.

I: O sea te dominaba ya te digo tanto el péndulo este, para el agua, para las perforaciones, sí, pero, pero ya te digo se ponía nada más a rezar el péndulo porque tenía mucha, no sé, mucha sabiduría, yo platicaba con el señor este, el papá de Pedro García Cortés, son originarios de Zacatecas, y ellos siempre fueron mineros, el señor este siempre fue minero, y este, platicando con él un día estábamos en la cocina y tenía un péndulo en la mesa, y me acordé yo de eso, y le preguntaba, no recuerdo cómo se llamaba el señor, le preguntaba, ¿oiga y usted sabe trabajar esto? Dijo sí lo se trabajar, sí lo se trabajar, dice pero me pasé, no sé, a lo mejor treinta, cuarenta años para poder dominarlo, ¿sí? Que le ponía monedas de todas al péndulo, y el movimiento que hacía el péndulo, pues este, eh, allí iba haciendo memoria el, que movimiento hacía el péndulo para poder identificar que era lo que, lo que le anunciaba vamos, o sea el movimiento que hacía que era lo que le anunciaba, era como los telégrafos aquellos que había del ferrocarril, digo ya los quitaron, pero eran nada más las dos hebras de alambre y el telegrafista, ahí le mandaba el sonido hasta

la otra estación, estuviera donde estuviera, y era la comunicación que tenían, y las gentes sin estudio eh, y eran telegrafistas, ¿cómo dominaban eso? Si hay, hay veces que no nos entendemos ni hablando ¿verdad? Es lo que te digo.

Fin de la entrevista.

Entrevista # 8: Sujeto del sexo femenino; edad 25 años; estado civil casada; lugar de origen: Tacámbaro Michoacán; colonia donde reside: Centro, municipio de Parras; Contexto: urbano; nivel de escolaridad: Licenciatura; nivel socioeconómico Medio/C+.

E: Gabriel Ignacio Verduzco Argüelles

I: Zulema

I: En mi familia cuentan que... e... a... hubo una vez e... en la familia de parte de mi a...- de mi abuelita un tío que ella tenía que vivía en el real de catorce y ese tío era un... este... era un como granjero un campesino muy guapo y / este... era un señor e... muy bien portado y respetable en el pueblo de real de catorce hace... / hace muchos años como por e... / como por la época después de la revolución este... y... en ese pueblo vivía una señora que decían que era una bruja o que practicaba la magia pero en realidad las personas la conocían como la curandera del lugar / esta señora se... y el... el tío de mi abuela tuvieron este un amorío pero el señor era muy / e... vividor y... y amante de las mujeres y la dejó / entonces esta señora le juró que iba a vengarse de él / y resulta que él comenzó a tener alucinaciones de gen...- de que de cosas que lo perseguían / de cosas que lo perseguían y cuenta la leyenda que una

vez e... él iba paseando por las c- él iba paseando por el campo e... cerca del real de catorce por afuera y vio un maguey este... atrás de él que no estaba en el lugar donde debía de estar / y e... y siguió caminando y cada vez que volteaba el maguey estaba a un metro de él / 'sea que lo estaba siguiendo / entonces este señor comenzó a desesperarse porque sabía acerca de la reputación de esta mujer / y... sacó su azadón y... de... e... este al maguey lo... / lo destrozó lo destrozó e... en pedacitos pero luego siguió andando y el maguey lo volvió a seguir / y cue...- y cuentan que cuando el señor llegó.. al pueb...- este... llegó otra vez al real de catorce al pueblo había una gran conmo...- conmoción en este... / en el... en... en aquellos tiempos ranchito porque... habían descubierto que la señora... habían descubierto a esta señora en su casa descuartizada / y.. mi tío bueno el... el tío de mi abuela se volvió loco

Fin de la entrevista

Entrevista # 9: Sujeto del sexo femenino; edad 61 años; estado civil casada; lugar de origen: municipio de Saltillo; colonia donde reside: Centro; Contexto: urbano; nivel de escolaridad: secundaria; nivel socioeconómico Medio/C+.

E: Gabriel Ignacio Verduzco Argüelles

I: Yolanda.

I: Ahora voy a contar una / que me contó la persona directamente / esto sucedió en el valle de las flores / recién que se formó la es... la... la colonia valle de las flores de... INFONAVIT / ellas se cambiaron y estaban tomando el fresco en la noche / estaba e... la señora Margarita

se llama y su hija / entonces estaban viendo hacia el oriente la casa da hacia el oriente y e... y dice que estaban platicando muy a gusto ya eran cerca de las doce de la noche / entonces vieron a lo lejos e... la luna llena y vieron el reflejo de una... de una bruja que pasa / enton's la señora dice que ella es muy perceptiva y que voltea y la vio la bruja / entonces ella muy asustada le dice a la hija ¡métete! ¡rápido! vamos a meternos porque se va a venir la bruja con nosotros y se meten a la casa / y... muy apenas alcanzan ellas a cerrar la puerta cuando sienten el choque de.. y el aleteo de... un pájaro grande entonces se tiraba varias veces el pájaro a... chocando la puerta queriéndola abrir y dice que ella la vio que era una bruja y... pues hasta'ahí

Fin de la entrevista

Entrevista #10: Sujeto del sexo masculino; edad 49 años; estado civil soltero; lugar de origen: municipio de Saltillo; colonia donde reside: Centro, municipio de General Cepeda; Contexto: semirrural; nivel de escolaridad: Licenciatura; nivel socioeconómico Medio/C+.

E: Gabriel Ignacio Verduzco Argüelles

I: Fernando Aguirre

E: Oye y una última y la señora de las piernas / la que fue inte-

I: (balbuceos) (risas) Bueno ella... esa señora, fue jueves santo esa si... fue la que más me pidió (balbuceos) que fue d'este... la semana santa del dos mil siete / este... van unas muchachas que la vaya- que me pidieron que la... fuera auxiliar que 'staba... agonizando / y viví- vive en contra lo que sería el molino colora- en contraesquina del molino colora' / ahí para

la referencia / entonces yo llego y me acerco está... agonizando lo que se me hizo 'straño es qu'el esposo no quería que l'atendiera que el esposo no hablaba no no'as me 'ecia que no me trataba d'empujar para que no la viera / lo que a mí me consta es qu'estaba'costada en la cama / no se le veían piernas 'sea no tenía una cobija que la cubriera ni nada d'eso sino 'tons yo nomás vi el puro tronco no vi que tuviera piernas esta señora estaba inconsciente ya no pudo hablar / le di la absolución y la ungué bajo condición en caso de que se arrepintiera ps' le daba el perdón / pero no pude poner- ni siquiera un ti- un gesto externo d'ella que manifestara su... arrepentimiento / lo extraño es que la gente dicen que... un día antes la vieron caminar / y luego otras personas decían ya después de que murió quera de las brujas del pueblo que a ella la bajaban de los árboles y que tenía las dos piernas- que- me... este testimonio de un día antes la habían visto caminar / a mí me consta que no tenía piernas fue 'onde l'atendí / de lo demás que si... caminaba no caminaba que si estaba s'friendo paro (risas) que si volaba como bruja pus eso ya- eso no me consta / por eso de que dicen que cuando... las brujas vuelan... dejan las piernas a mí nomás me consta que las piernas no las tenía cuando la fui atender / y lo extraño que la gente me ha dicho que un día antes estaba caminando / si le cortaron las piernas no yo no me puedo dar otra explicación a eso / y también unos vecinos qu'ecían que la bajaban de los árboles cercanos los quera bruja / y otros la gente que la ten- mej/ 'ora- ella no pudo tener misa / de cuerpo presente porque al día siguiente era viernes santo y es- e- sábado santo 'ntons se ofreció la misa por su- pero ya nil cuerpo seguía enterrada/ hasta el domingo cuando se pidió por ella por su descanso / este... pues la gente que fue al... al velorio dicen que se deformó el cuerpo que sobre todo la cabeza se le hizo... chiquita y le creció la nariz / i'e que la'n visto pegada así con cristal de la... de la caja / digo- e- peroso dice la gente q' no me consta / la gente que...

E: Que fue al...

I: Que fue y dice / y también una gente que ya me- que ya llevaños viendo ahí que noes el primer caso que les toca esto / dicen que siempre que mueruna dellas hay manifestaciones en la naturaleza y es cierto ese día había mucho viento había mucho polvo mucha tiega / y... gente... senoja disembre que nuera unadellas vacer / hay mucha tierra hay... mucho aire / pero ig'l' es's ya son... detalles que que yo no puedo confirmar / pero... yo- a mí el cue- yo nomás me consta que no tenía...

E: Piernas

I: Piernas / que me consta / de lo demás / pero ahí te pueden pregunt'r los vecinos

E: No pos muy bien

Fin de la entrevista

Entrevista #11: Sujeto del sexo femenino; edad 52 años; estado civil casada; lugar de origen: municipio de Saltillo; colonia donde reside: Zaragoza, municipio de Saltillo; Contexto: urbano; nivel de escolaridad: secundaria; nivel socioeconómico Bajo/D+.

E: Gabriel Ignacio Verduzco Argüelles

I: María Lourdes Herrera

I: Soy María Lourdes Herrera este... trabajo aquí en la infoteca, en la infoteca de la universidad este/ andando yo trabajando un lunes en la noche estaba aspirando el departamento de usos múltiples / de repente escucho un golpe muy fuerte en el vidrio y pues me dicen/ los guardias es que fue un pájaro/ y digo no /el ruido de un pájaro es diferente a lo que yo escuché /entonces pues ni cómo asomarme porque fijarme hacia afuera la luz de aquí encandila allá adentro/ y este... pues

sí me dio miedo pero a fin de cuentas terminé mi trabajo me salí de ahí como quien dice corriendo/ pero este... ahí nada más y/ pues ahora sí de repente van los guardias y me cuidan ahí un rato mientras aspiro ese departamento pero/ pues también este muchacho también escuchó los guardias también han escuchado los ruidos los guardias/ cualquiera que le pregunte ha escuchado acá abajo también en la planta baja y al parecer han visto/ sombras/ sí/ no sé en realidad si sea cierto el ruido que yo escuché allá arriba sí sí fue mucho muy fuerte y fue de que se le pone a uno la piel de gallina (risas) pero no / de ahí nada más

E: Me contaban por ejemplo algunos algunos que decían los guardias que le movían los libros bueno los señores de los libros que a veces les movían los...

I: A lo mejor sí no no eso no he escuchado yo porque como yo trabajo de noche/ casi nunca tengo contacto con ellos en el día cuando yo vengo de día pues ellos están de vacaciones/ pero no ya eso es todo lo que he escuchado yo sí hay departamentos que están medio sombríos que vienen siendo aquí usos múltiples este videoconferencias/ de la planta baja/ pues que re' que otro departamento donde anteriormente estuvo inglés/ y así así varios departamentos que están medio sombríos

E: Usted ¿Su horario es?

I: Es de diez de la noche a seis de la mañana

E: Y esto más o menos ¿cómo qué... hora sería?

I: Como a las entre una y dos de la mañana

E: A estas horas los pájaros no...

I: Yo les digo no pudo haber sido un pájaro/ a lo mejor fue un pájaro/ les digo no fue una cosa buena para mí/ aja pero no sé qué más pueda decirle

E: No está bien

I: mjm

E: Muchas gracias

Fin de entrevista

Entrevista # 12: Sujeto del sexo femenino; edad 73 años; estado civil casada; lugar de origen: Saltillo; colonia donde reside: Ejido El Mezquite, municipio de Saltillo; Contexto: rural; nivel de escolaridad: analfabeta funcional; nivel socioeconómico Marginal/D.

E: Gabriel Ignacio Verduzco Argüelles

I. Rosa

I: Estaba diciendo le digo que me hablas / y yo / yo le rezo / y y eso / este / yo te voy agarrar la persona / y jue cuando te digo que agarró a la persona la señora / pero yo tenía mi hijo en los brazos / y ye yel animal terco a quitármelo / pero como yo no me dormía / yo me daba mucho valor / y por eso digo que jue cuando la agarró él / en esos mismos días la agarró él / pero era una señora ya te digo vivía aquí abajo / y y ella tenía una muchacha y dicían que esa muchacha / la chupaba de onde quiera a la señora para sacarle la sangre

E: Ay

I: Fíjese

E: Ajá

I: Y mi suegro no platicaba porque le miraba / ya después cuando se volvió mujer / onde quera le miraba / los chupetones aquí bien feos

onde quiera le miraba los chupetones y dicen bueno pos sabe quién sería platicaba que dicen que nomás llegó la mujer / y que se arrimó a la chimenea / y que se quitó sus ojos / los que llevaba ella se quitó sus ojos / y los puso que debajo en los / pos en antes ya ve que / prendíanos lumbre y le nombraban

E: Mjm

I: Que los tenomastliz

E: Ajá

I: Así dicen que llegaba / y se quitó sus ojos y los metió que debajo del / del este de la lumbre / y que dice que de ahí mismo sacó otros / y que se los puso ella / les digo pos yo no / eso si no creo / y dicen que sí que porque esas son cosas que hacían ellas / que así lo mismo dicen que salía las horas de la noche y salían montadas en una escoba / le digo yo no creo y dicen que que muchas que andan así que salen montadas en una escoba

E: Mjm

I: Le digo no pos yo no creo yo / a mí se me hacen raro que / que los ojos de uno / se los vaya a quitar y se ponga que se ponían los del gato / pos esa viejita decían que se ponía los ojos del gato que por eso siempre le gustaba tener los gatos / que porque se quitaba los d'ella y se ponía los de los gatos / y le digo y así me platicaba mi suegro

E: Mjm

I: Que dice que hubo ese día / que él las juntó / y otra persona / que llegó pero dicen que ella no llegó y entró por la puerta que entró por la tronera / icen que la / que lo estaba viendo allí / ella vio dice que no estaba dice que ella estaba con la muchacha porque ya la muchacha

ya'sia día estaba preocupada porque no vía llegado

E: Mjm

I: Y que dice quel / el no vio ni por donde entró / que hasta cuando / ya la vio / parada un lado de la chimenea / y decía que entraba por la tronera y salía por la tronera / yo no creo

E: Y ya no volvió a oír el animal ni llorar su hijo después de eso

I: Jamás se oyó nada ya / ya después no oyimos nada nada / ni / no ni siquiera / y y ahora ya no le digo que ya tenemos muchos años de que mi suegro vivía / cuando mi suegro vivía viera que casi todas las noches / todas las noches de un modo / o de otro / y él mismo nos platicaba / oyeron las quién sabe qué como andaba / dijo gritando y orando ahí en el patio que ya ve aquí así largo el patio

E: Mjm

I: A de cuenta que andaba ahí el animalero se oyía donde tiraban las carcajeadotas los chiflidotes le arrema / le arremedaban al perro / al gato / entonces viera como oyíamos en en la noche cuando mi suegro vivía

E: Mjm

I: Si oyianos muchas cosas en las ca / arriba de las casas y así en el patio / a lo más murió mi suegro / jamás volvimos a oír / le digo yo sabe te en esos días porque él / él se me cayó un / un doce de diciembre / y murió el / el / veintisiete creo de diciembre no me duró mucho malo

E: Mjm

I: Pero esa vez que se me cayó / como ahí se me cayó a medio patio y yo no lo pude levantar / como pos siempre ya después de que sus hijas

se casaron siempre viví yo sola aquí / nomás con mis hijos y esa vez no había naiden y él se me cayó / yo no lo pude levantar hasta que jui y le hablé a un vecino / que vivía aquí atrás que me viniera ayudalo y en eso llegó mi esposo y entre los dos lo levantaron / pero en esos mismos diasn / le ma / le mandamos decir a su hija

E: Mjm

I: que se me había cáido y que yo no podía y que se viniera que se viniera pa acá pa que / pos si se nos llega a cae entre las dos era más fácil

E: Mjm

I: No no se quiso venir se lo llevó pa allá pal Plan

E: Ah

I: Y allá murió pero y le digo en el mismo mes de diciembre que se me cayó / en ese mismo mes murió ya no duró él mucho pero cuando él vivía oyíamos / pos muchas cosas verdá

E: Mjm

I: De esas que se oyían los animales y todo ya le digo en el patio haga de cuenta que a lo menos el día jueves y el día viernes con más ganas haga de cuenta que oyíanos que reyían que jugaban que volaban y así le digo y ya fue murió él / jamás hemos oído ruido / jamás hemos oído ruido le digo sabe y esa viejita que le digo que curó a mi señor de los pies ella me dijo tú todo el tiempo vas a estar mala de tus pies le digo a ti te tienen una enfermedad en tus pies / digo y pero yo no tengo permiso de curarte cúrate tu sola dijo cúrate tú sola dice mira vas a juntar / este doce / chiles pero uno de uno y otro de otro que no sean de los mismos tienes que juntar doce

E: Mjm

I: Dijo y l'ó compras una cazuela nueva / compras una cazuela nueva y un litro de alcohol y luego ya cuando tengas todo eso / en la cazuela te limpias los pies con unas ramas de pirul / todo dijo todo lo que es los pies / te limpias con una rama de pirul y ahí mismo onde echas la la cazuela nueva dijo pero que esté nueva dijo y ahí echas el / el pirul y los chiles y le echas el alcohol y le prendes fuego y con eso te vas aliviar / yo nunca lo hice

E: Mjm

I: Nunca lo hice eso y ella me dijo y como pos siempre yo estaba mala de los pies nunca he estado que digo guena guena no y ella me dijo y con eso te vas aliviar pero mi sabe lo que se me diculta son los nombres de los chiles

E: Ajá

I: Cada chile que chile / guajío y que chile / quién sabe qué total tenía que ser uno de cada y / uno pero tenía que juntar doce chiles y a mí se me olvidaban los nombres de los chiles como pedirlos

E: Mjm

I: Y l'ó me decía mi esposo pos ve dile que te los apunte cada uno cada uno porque ella si me mentó los nombres de cada / chile y le digo yo nunca me acordé le digo nunca me acordé y y pos no francamente que uno no agarra fe en eso dice / serán mentiras vedá le digo

E: Mjm

I: Uno juzga a la gente que son mentiras y le digo ya les decía yo (musita) ay a que le ya's enfermedad de dios nuestro señor / que le duelan a uno los huesos y yo nunca lo hice y ella ta s'iva y me encargaba mucho has eso hija y has eso hija y y verás como tú te vas a componer de los pies / no yo nunca lo hice y nunca lo he hecho

E: Mjm

I: Ora que estoy mala me dice una viejita / una viejita que vive al otro lado de / mi muchacha / me dice mira hija ahorita que vas al rancho agarras un limón y un chile y pirul y vete al montesito al / campo libre dice y date una barrida de todos tus pieses pa'abajo y vas a ver que te vas a componer / viera que yo no creo

E: Mjm

I: Yo no creo le digo yo no creo en / en maldá

E: Ajá

I: Cuando estu / empecé mala que porque me dio un paralis facial / nomás el puro palo / no / yo / nomás esto haga de cuenta lo que no movía

E: Mjm

I: Pos jui con un dotor / y / ya me mandó que al crea

E: Mjm

I: Duré como unos ocho meses yendo al crea y yo no me compuse yo sentía / me sentía igua l'o le dijeron a mi yerno que juera con un / que da toques / con aparatos

E: Mjm

I: Pero que le ponen un / no yo le digo duré como cinco meses yendo con ese que me daba / a los aparatos / no yo me ponía muy mala / le digo pos ya verán bien fuerte pos usté ya ve cuando le dan a uno un toque pos

E: Mjm

I: Pos más que el que me los ponía aquí onde quiera me los ponía los toques

E: Ajá

I: Me faltaban dos meses dotor / para y seguir que me acabara de dar las

E: Los toques

I: Los toques ya no aguanté le dije m / me lleva lo último me llevaba este muchacho todos los días porque era en la tarde / de las cinco a las ocho / y me llevaba el muchacho / yo dije yo ya no guanto dotor y ya no voy a venir le digo que ta te faltan dos meses nomás con otros dos meses que venga le dije sabe que dotor yo ya no aguanto los toques que me da yo me siento muy mal / pos me lo ha de creer que duré / pos sería'lgunos dos meses que no me dieron los toques ni nada en eso jue / ya jue diciembre / y ya jue cuando me daban nomás los dolores / me aban los dolores pero bien fuerte ya le digo todo diciembre / y enero / que me aban los dolores pero bien fuerte que me aban los dolores todo lo que era la / mitá de la cabeza / ya de ese día que m pasó esto ya nomás esto me dolió

E: Mjm

I: Un pedacito y ya pa acá haga de cuenta no sentía yo tenía muerto / pero mire esto jue lo que me creció la cabeza / así / porque tú si me viste verdá ella si me vio que / que / porque yo me la llevaba / aquí / como así siempre a veces me han ayudado y en esos días que iba a ver al dotor me la llevaba ella y ya le digo yo esta era mi / esta era mi cara yo / lo que / tenía inflamado me lo vía con este ojo así

E: Mjm

I: Aquí esto de aquí ya mi iba llegando a este lado / y por eso le digo no / viera que / le he'stado muy mala y gracias a dios que ahí en

el seguro / en el hospital / me atendieron muy bien

E: Mjm

I: Muy bien / duraron cinco días para encontrarme onde traiba la infesión / porque se a me hicieron los analisis y lo dejaron / los dejaron cinco días / para yo creo para sería para que funcionara onde los tenían lo quién sabe duraron cinco días para decirme donde traiba la infesión / porque ellos no jayaban qué curarme

E: Mjm

I: pos que será / pos qué será / hasta que ya le digo / me hicieron esos analisis y duraron cinco días / y entonces en esos analisis fue cuando resulté que / tengo la infesión en la sangre

E: Ah

I: Tengo la infesión en la sangre pero les digo / yo me pego gripa haga de cuenta que era una gripa //

Fin de la entrevista

Entrevista #13: Sujeto del sexo femenino; edad 61 años; estado civil casada; lugar de origen: municipio de Saltillo; colonia donde reside: Centro; Contexto: urbano; nivel de escolaridad: secundaria; nivel socioeconómico Medio/C+.

E: Gabriel Ignacio Verduzco Argüelles

I: Yolanda

I: bueno / este... hace tiempo me contaron la... se- una señora que se llama Lulú me contó la historia de una... quinta que está en el parque

ecológico / en La Aurora / se dice que... que en ese parque ella trabajaba cuando estaba pequeña / y que una vez el dueño de la quinta se llamaba Plácido / este... lo habían encontrado en la mañana muy asustado porque en la noche había oído en... e... cerca de la quinta en una pila que aleteaba mucho un... un animal / entoces el salió a la terraza para ver que era y se encontró de que cayó un pájaro muy grande en color negro / y cayó en la orilla de la alberca entonces / donde estaba cerca del agua pues con el aleteo chapoteaba mucho el agua verda' / entonces él vio cuando el pájaro voltea a verlo y le ve la cara de una persona y esa persona era una bruja / decían que curaba pero era su vecina que vivía enfrente del parque / entonces él cree que... él creía porque ya murió / que al... al... amanecer ya, el pájaro pues ya se tenía que transformar y se dejó caer cerca de ahí de su casa y lo vio cua- la vio cuando salió ya caminando de la... de la pila a su casa y él pues... estaba muy asustado / eso se cuenta y todavía existe la casa que son dos casas que están abandonadas enfrente del parque / hasta'ahí

Fin de la entrevista

Entrevista # 14: Sujeto del sexo femenino; edad 43 años; estado civil casada; lugar de origen: municipio de Arteaga; colonia donde reside: Centro; municipio de Arteaga; Contexto: semirrural; nivel de escolaridad: bachillerato; nivel socioeconómico Medio/C.

E: Gabriel Ignacio Verduzco Argüelles

I: Cristina

I: tenía como doce años y en esa misma casa / me dejaron a cuidar a Brenda mi sobrina la hija de Yolanda / y ah que güerca tan chillona / y chiflada y llore y llore y llore y llore que quería a mi mamá y a

mi mamá y yo no hallaba con que callarla estaba desesperada ¡lepa! La quería 'orcar / y entonces la encerré adentro del ropero / y estaba llore y llore y llore y grite y grite y entonces yo estaba bien desesperada que no llegaban mis papás / y... y sabe como sentí la presencia de algo en la ventana una ventana que daba hacia una terraza que tenía acceso libre para la calle y entonces me asomé corrí la cortina y me asome así a... pegada hacia el vidrio / y donde voy viendo una cara espantosa de una bruja horrible / horrible y así así bien fea pegada también a la ventana así bien fea / y no 'pos gri...- grité bien feo y fui y me encerré con mi sobrina ahí en el ropero también hasta que llegaran mis papás / pero era una bruja horrible / así eso fue lo que- y ya no salimos hasta que llegaron mis papás y les contamos y no 'pos decían que'ran mentiras que porque estaba justificando que había encerrado a mi sobrina en el ropero / pero si horrible / es que e... en esa partecita e... e.. era característico ese tipo de cosas / en la otra sesión que estuvieron aquí grabando los señores también e... varios coincidieron sin ponerse de acuerdo de un niño que se aparecía ahí / un niño de entre ocho y diez años que se les aparecía en ese sector enton's por e...- por ese sector se aparecen muchas cosas.

Fin de la entrevista

Entrevista #15: Sujeto del sexo masculino; edad 58 años; estado civil casado; lugar de origen: municipio de Arteaga; colonia donde reside: Ejido Arteaga; Contexto: rural; nivel de escolaridad: primaria; nivel socioeconómico Bajo/D+.

E: Gabriel Ignacio Verduzco Argüelles

I: Genaro

I: platican este... / de un regador / y... esta persona / pues la señora siempre lo traía / eh... a como ella quería / y que en la casa / bueno el jacal / tenía la señora una canasta colgada / 'onde el señor no pudiera alcanzarla / entonces al señor lo traía clavado de una... pierna con la... / con la corva 'sea un alfiler aquí / y andaba... pos en muletas el señor andaba regando / donde andaba regando trabajando se le aparecía un coconote / sí / un coconote y que... pos este cojeando y... y desesperao' con el azadón y ahí anda detrás del cócono pa' matarlo pa' venir a... a comérselo y que no podía alcanzar / no podía alcanzar hasta que ya en una ocasión se dio habilidad y le dio dos tres azadonazos al... al cócono / si y entonces que llegó a la casa y que la señora estaba muy mala 'taba golpiada / 'taba golpiada la señora este y se dio habilidad el señor aquél a ver que tenía en la... en la canasta porque pos' la señora ya estaba tirada en la cama toda golpiada / y... y no podía este... ver a ver que andaba haciendo / no pos' que el señor con el azadón le levantó y le dio el tirón a la canasta y que tenía puros monos clavados / con alfileres y que empezó a... a quitárselos los alfileres a los monos / hasta que... en una de'sas ya / estiró su pierna / estiró su pierna / pero que era la señora la que lo tenía así pero la señora se le aparecía en... en en el cócono en la labor / sí un pavo...

Fin de la entrevista

Entrevista #16: Sujeto del sexo masculino; edad 25 años; estado civil soltero; lugar de origen: municipio de Frontera, Coahuila; colonia donde reside: Saucillo de Enmedio, municipio de Ramos Arizpe; Contexto: urbano; nivel de escolaridad: Licenciatura; nivel socioeconómico Medio/C+.

E: Gabriel Ignacio Verduzco Argüelles

I: Francisco

I: Bueno e... es una historia que nos la contaban desde que estábamos chiquitos mi abuela / que le sucedió a la hermana de mi abuelo que ya falleció / resulta qu'en una ocasión una boda en La Madrid Coahuila / en donde... / es como un vocear el evento 'tonces mi ... la tía / la hermana de mi abuelo no qui... no quiso ir por cuestiones particulares y se queda en casa / estando sola allá en casa y no podía dormir por la música / escucha ruidos en la banqueta desde... su casa / ella se asoma y... ve dos pájaros bastante grandes este... que en un principio / ahí los dejó al día siguiente le platica a la fa... a la familia y no le creen / se empieza a hacer seguido estos... esta aparición de los pájaros grandes que eran dos / siempre dos y caminaban y se encontraban y lo extraño es que cuando se encontraban e... unos lo preguntaba al otro ¿Cómo te llamas? / y el otro le contestaba Filomeno / decía yo también me llamo Filomeno / 'tonces la situación fue que... al fastidiarse la hermana de mi abuelo sale a espantarlos con... con la escoba e... bue... al día siguiente e... ella amanece rasguñada tanto del cuello de la cara y con la ventana abierta que era por donde comúnmente ella veía... veía a... a esos pájaros grandes

E: ¿Y se murió?

I: y se murió / se murió esa señora / y le echan o le dicen que es porque la mataron porque los corrió de su casa

Fin de la entrevista

Entrevista #17: Sujeto del sexo masculino; edad 30 años; estado civil soltero; lugar de origen: municipio de Saltillo; colonia donde reside: Magisterio, municipio de General Cepeda; Contexto: semirrural; nivel de escolaridad: Licenciatura; nivel socioeconómico Medio/C.

E: Gabriel Ignacio Verduzco Argüelles

I: Aarón

I: Pues de pequeño solía tener un sueño muy recurrente de... que... en el pasillo que está anexo al cuarto un pájaro 'norme se aparecía y me ponía algo histérico y a gritar y mi hermana que vive en el cuarto con.../ de al lado e... iba a tranquilizarme ella no prestaba atención al pájaro no sé si ella lo veía o no pero si su atención se dirigía para conmigo para... para tranquilizarme pero era algo que... que solía pasarme mucho y... hasta la fecha ya no... ya no he vuelto a saber nada de ese pájaro pero de algo que tengo presente todavía

E: de...de niño... ¿Cuántos años tenías?

I: de niño... tenía alrededor de siete años

Fin de la entrevista

Entrevista #18: Sujeto del sexo masculino; edad 48 años; estado civil soltero; lugar de origen: municipio de Saltillo; colonia donde reside: El Escorial, municipio de Ramos Arizpe; Contexto: urbano; nivel de escolaridad: secundaria; nivel socioeconómico Medio/C.

E: Gabriel Ignacio Verduzco Argüelles

I: Carlos

I: También iba a General / la otra sobrina / pero ella iba con el esposo y los dos niños atrás en el carro / parece que iban a una fiesta o algo así / (tos) Iban pa' General dice no pos íbamos platicando aquel y yo / dice y nos encontramos a una viejita en la carretera / del lado / donde maneja el el esposo

E: Mjm

I: De este lado / taba una viejita parada dice mira una viejita / a chingá / dice pero al momento que ibanos llegando con la viejita así nos aventó una muñeca (risas) chingas / ah cabrón y la muñeca quedó en el limpiabrisas / qué pasó no nada / ice y le seguimos ice y yo volteo / y le digo a mi esposo ya viste la señora la viejita dice la vengo viendo por el espejo / que la viejita venía volando así (risas)

E: Uuuy uyyy weeeey

I: Por la carretera / entonces mi sobrina dice no me dio miedo tío no me dio miedo no me dio lo que hice yo con mis hijos los agarré dice con el asiento / así los agarré / no me dio miedo la viejita ni nada de eso

E: Mjm mjm

I: Sí sentimos así, vedá (risas) pero / ice a mi me preocupaban mis hijos / y yo los agarré así los niños / 'taban yo creo que los niños tenían / ahorita tienen / ocho años / bueno yo creo que tenían unos dos años / tan seguiditos / tenían como cuatro o tres años / dijo yo los agarré así con la mano / y aquel qué hacemos y la chingá y empezó el limpiabrisas a moverlo

E: Ajá

I: Dijo y no que no se soltaba la chingada muñeca porque taba agarradilla za za za za zaz hasta que soltó la muñeca / soltó la muñeca y ya la viejita se paró

E: Sí

I: Dije y qué onda dijo nada

E: Ah

I: Dije ay caón y ya dije no no puras cositas así

Fin de la entrevista

Entrevista #19: Sujeto del sexo masculino; edad 40 años; estado civil casado; lugar de origen: México, D. F.; colonia donde reside: San Isidro, municipio de Arteaga; Contexto: urbano; nivel de escolaridad: Licenciatura; nivel socioeconómico Alto/A-B.

E: Gabriel Ignacio Verduzco Argüelles

I: Ramón

I: En... el año dos mil dos mil uno aproximadamente / e.... el oficial Monjarás que trabajaba en la policía municipal de Saltillo / y que había trabajado en la policía ministerial / me platicó / e... una experiencia que tuvo precisamente cuando fue policía ministerial que antes se llamaba policía judicial / dice que en alguna ocasión les... tocó ir a detener a una persona que tenía una orden de... de aprehensión en... la Biznaga / a... al sur de... e... en Arteaga

E: en la sierra

I: sí sí en la sierra este... al sur de Coahuila / y... entonces dice

que llevaban la orden ps' obviamente e...el nombre de la persona a la que estaban buscando / y ps' no fue difícil llegar a la casa de... del muchacho al que iban a detener / tocaron y abrió una señora ya grande / que después supieron era la mamá del muchacho / y amablemente los... invitó a pasar a él y a su compañero policía y... los... les pidió que se sentaran en... en... ps' en un sillón que había ahí en la... en la casa y les preguntó que que es lo que... que que estaban haciendo que a que se debía que estuvieran ahí y... ps' el... el oficial Monjarás le dijo que iban e... a detener a su hijo porque un juez había pedido que lo detuvieran y que lo llevaran a... que lo pusieran a disposición de él / entonces la señora les dijo ¿pero cómo? no no no se lo van a llevar y él le dijo bueno ps' ese es nuestro trabajo nos lo tenemos que llevar nos lo vamos a llevar la señora les repitió que no se lo iban a llevar y obviamente pos eso provocó que... Monjarás intentara levantarse del asiento donde donde estaba y comenta que no pudo o sea que... / que no podía moverse de... del sillón ni él ni su... ni su compañero no se podían levantar del sillón entonces.../ dice que la señora les dijo ¿verdad que no se van a llevar a mi hijo? Entonces / él intentó pararse otra vez que ya se quería ir / y no se podía parar y la señora les dijo mientras no me digan que no se van a llevar a mi hijo no se van a poder levantar de ese... de ese sillón entonces pos los dos / los dos voltearon a verse y ps' le dijeron verdad no ps' no nos lo vamos a llevar entonces les dijo bueno ps' ya se pueden ir / entonces hicieron el intento de levantarse y ps' si se levantaron este.../ ps' ya salieron se subieron a... al... a la camioneta en la que iban y se regresaron a Saltillo sin... sin haber detenido al muchacho / y eso fue lo que... lo que a mí me comentó que le... que le sucedió

E: ¿no le dio miedo?

I: sí pos dice que... los dos e... sintieron miedo cuando no se podían

levantar y que... cuando les dijo que sí... cuando aceptaron a no... a no detenerlo al muchacho que se pudieron levantar ps' todavía se sorprendieron aún más y que todo el camino además de que venían muy rápido porque todo el camino venían platicando de eso y de... y de... pos el miedo que les... que les dio esa experiencia

E: ¿y ya era una señora grande?

I: sí... o sea ya era una señora... ya era una señora grande / este... no me dijo la edad pero pero era una señora grande/ él cuando me lo platicó tendría unos... cincuenta y cinco años entonces ps' a lo mejor una persona de... de sesenta o más

E: y o...obviamente si son policías así pues no son / o sea tienen... son gente fuerte vamos

I: ah claro eran policías que estaban... / digamos este e... asignados al grupo de aprehensiones que son los policías que se dedican a... pos andar buscando y andar... deteniendo a todos los que tienen... una orden de aprehensión y que normalmente pos no son este... unas personas que... que se dejen detener o que... o que no se resistan entonces pos digo Monjarás era un oficial o es un oficial ya tengo muchos años de no verlo este.../ digamos robusto o sea no no es gordo pero tampoco es una persona esbelta y este y es una persona este... fuerte / e...eso pu's también yo creo que... gran parte de lo que a ellos les... les sorprendía que estando acostumbrados a tratar con... con todo tipo de delincuentes ps' no pudieran levantarse de un sillón

Fin de la entrevista.

Entrevista # 20: Sujeto del sexo femenino; edad 60 años; estado civil casada; lugar de origen: Saltillo; colonia donde reside: Centro, municipio de Saltillo; Contexto: urbano; nivel de escolaridad: analfabeta funcional; nivel socioeconómico Medio/C.

E: Gabriel Ignacio Verduzco Argüelles

I¹: Francisca

I²: Carlos

I³: Aidée

I⁴: Ana

I²: Lo tuyo

I¹: Tengo muy presente

I²: Lo tuyo en el ochenta y seis

I¹: Si

I²: Lo de acá fue en el / hace como / quince años no / más o menos

I¹: Más o menos

I²: (no se entiende)

I¹: Si fue como / iba a ser semana santa / y vivíamos en un / en ya vez que / antes las casas eran antiguas

E: Mjm

I¹: La parte de aquí hacia allá eran cuartos antiguos y si escuchábamos ruidos y / de repente sentíamos que alguien se asomaba a verte y cosillas así / y luego cuando fincamos esta casa / nos venimos para acá / pos la curiosidad / vamos a decirle a una señora que venga a checar a ver

si hay dinero y esto y lo'tro / y este / y vino la señora y dice nada más que necesito / necesito gente que nos ayude a rezar / velas benditas agua bendita y todo / dice porque no sé cómo esté aquí la / la cosa / y compramos / de esos que le llaman somerios

E: Mjm

I¹: Que se prende el carbón y vas echando los / los polvitos y se va formando el humo y vas rezando y todo y empezamos de afuera hacia adentro / y todos rezando muy bien tranquilos y wa wa wa / y aquí el patiesito de la otra casa era la cocina

E: Mjm

I¹: Y este / y a la hora de / de entrar a esa cocinita / entramos rezando y la señora aventó el el polvito / y empezó a formarse el humo muy negro / íbamos adelante / iba la señora / iba yo y no sé quién más iba / y yo llevaba mi niño el mayor / tenía como cuatro años / y lo agarré y lo / me lo puse detrás de la espalda / y dice la señora no se suelten y sigan rezando / total que ese humo negro se convirtió en algo que salió / y teníamos nosotros un pastor alemán / aquí en el patio / había un lavadero y ahí dormía abajo el perro / y total que terminamos de rezar y todo y ya nos venimos para acá y a la hora de ir pasando la señora por donde estaba el / el lavadero / empezó el perro aullar / y lo dijo no dijo esto está mal / y llegamos y ahí donde está sentada Ana Lilia / se sentó la señora / una señora gorda morena / y yo estaba aquí enfrente y lo le digo señora que cree que la veo y me duele mucho la cabeza / y me dice eso no es nada dice mírenme mírenme los brazos / este / me están agarrando / y haz de cuenta que se le veía así como cuando te aprietan / y lo dice / van a tener que ir a mi casa / dice para para checarlos bien / ella tenía su casa aquí en la colonia la Madrid / iba a/

I²: Cómo se llamaba la señora

I¹: La señora Eva

I²: Eva

I¹: Iba mucha gente y todo y ella curaba por medio del niño Fidencio

E: Mjm

I¹: Total que / si pos vamos a echarnos la botana a ver qué onda / y ya llegas tú la señora se cubre con una toalla y empieza yo soy el niño Fidencio y wa wa wa y esto y l'otro / y a l'hora de acercarme yo me dice ven acércate / haz de cuenta que me acerqué / y / yo nomás voltíe a ver a Juanal / uno de los señores que le ayudaban y le dije me siento bien mal / dijo no no / cálmate y haz de cuenta que / pues dicen que / me cambió la voz y todo lo que tú quieras y entre cuatro no me podían levantar del piso / era Carlos el gordo Juan y creo el esposo de la señora Eva

I²: Un / sobrino algo así

I¹: Sí

I²: Hijo / so/

I¹: Y este / dijo la señora no dijo esto está bien mal dijo porque lo que salió de ahí lo que se formó con / con el humo / se le metió a ella / dice y va a tener que estar viniendo a / a hacerle limpias y todo para / para sacarle ese no sé que tanto que son tantos espíritus y lo que tú quieras / y pues ya nos venimos para acá / y haz de cuenta que entraba yo aquí a la casa / y teníamos los mentados chismosos / en la puerta

E: Mjm

I¹: Si te acuerdas

E: Sí

I¹: De campanitas y todo / y entraba yo y empezaban a moverse y las mecedoras / se movían solas / y este / y dijo la señora no / van a tener que / conseguir agua bendita / y que les bendizcan un cirio para cuando lleguen a la casa echan agua y prenden el cirio para que / para que estén protegidos supuestamente / y haz de cuenta que / le dijo la señora al gordo cuando tú te vayas a trabajar que se salga tu esposa con tu hijo de la casa / porque yo no respondo quieren al niño / yo golpeaba mucho a m'ijo / y yo no reaccionaba hasta que lo veía / sangrando / y total que / ya iba el gordo y me dejaba en la alameda y pasaba por mí y todo / y pues / en aquel tiempo estaba la película del exorcista / con nosotros vivía un hermano mío / y él se quedaba en el primer cuarto de allá que todavía no / pues todavía estaba habitable / y ese día en la noche llegaron / Juanita y Hugo unos amigos de nosotros / y entrando ellos aquí a la puerta dijeron qué dice la poseída y que no sé qué tanto / echándose la botana / y yo les pedí que me dieran a / mi niño / decía dame a mi hijo pero (tos) me cambió la voz / y el gordo agarró a Josafat y se lo llevó allá con mi hermano / y me llevaron aquí al otro cuarto que es la recamara de nosotros y me acostaron y haz de cuenta que Juanita / se subió aquí en la parte de arriba / el Hugo en la parte de los pies y el gordo rezando y con la vela bendita / y este me ponía yo muy mal / yo haz de cuenta que cuando me aventaban el agua yo sentía que me quemaba / y este en un movimiento que hice yo de los pies / aventé a Hugo teníamos un librero grande el librero rojo y lo aventé y dices tú cómo es posible que con un movimiento de pies lo haya aventado para allá / y este no pues total que

I²: Le dejaron cerrado

I¹: Le dejaron el niño a mi hermano y nos fuimos con la señora eran como las nueve de la noche / y estaba la señora en la puerta / y le dice

mi esposo le dice aquí le traemos esta mujer / dijo si ya los estábamos esperando / pásenle / y haz de cuenta que en las curaciones que ella hacía siempre eran con rezos y todo / pero a la persona que estaban curando / dependía de lo que tuvieras / este te agarraban / con una jarilla / no sé qué / no sé si sabes qué es una jarilla / son unas varas largas que se dan en el campo

E: Ah, ya, sí, sí, sí

I¹: Y haz de cuenta que con esa me pegaban a mí y todo y pos yo no sentía nada

E: Ajá

I¹: Pero me agarraban entre todos con las jarillas y rezo y rezo y nada / y la persona que supuestamente me había / había pedido eso para mí / haz de cuenta que ella estuvo en cama mucho tiempo no se podía mover y este / ya este siguieron las curaciones y todo y dijo la / a porque cuando íbamos a las curaciones eran en la noche / y yo no podía / voltear para ningún lado porque yo veía cosas feas / y ese día haz de cuenta que estábamos en la cocina / y dejó a dos señoras cuidándome cada una con un Cristo y yo en medio / y dijo ella este hoy / toca la / la quema de los aceites con los que te he estado barriendo / dice se va a poner muy fuerte dice pero vas a tener que aguantarte / y haz de cuenta que / al / eran las doce de la noche la hora de / de la quema de los aceites / y empezaron todos a rezar / y ahí me imagino yo que a la hora de la señora aventar el cerillo para quemar los aceites yo me quemaba ha'de cuenta / yo les decía no no y me estoy quemando y me estoy quemando y me acercaban los Cristos al cuerpo y todo y / y bien feo / horrible horrible / y decía la señora no se pueden ir hasta / hasta que cante el primer gallo tienen que quedarse aquí porque / te asomabas y estaba / un perro negro siempre en la puerta de la (carraspera) de la casa / y no

pos ya / ya cantaba el gallo lo que tú quieras 'ora sí ya se pueden ir a su casa / y así fue transcurriendo / las curaciones / y este y dijo la señora sabes que dijo / ustedes no están casados por la iglesia no pos que no dice van a tener que casarse por la iglesia / digo es que yo no puedo ir a la iglesia porque haz de cuenta que íbamos a la iglesia y nada más pisaba yo dentro de la iglesia / y me ponía bien mal / y me salía / dijo la señora no dijo aquí los vamos a / a casar / fulanita es / de lazo y esto y l'otro / puros / puras personas que ella había curado

E: Mjm

I¹: Y total / dijo ya este / ya puedes entrar en la iglesia / ya todo va a estar muy bien / ahorita que / en la curación de la noche / cuando venga el niño Fidencio / dice tú ya vas a poder / vas a poder hablar normal y todo y ya no te va a pasar nada / porque haz de cuenta que terminaba las / ella sus curaciones y a mí me pasaban / y que acércate y cómo te llamas y que / y yo decía / muchas maldiciones / y / y no decía mi nombre ni nada / y haz de cuenta que esta vez este me dice ya vas a poder entrar / y total que / ya me habló / y que cómo te llamas no pos que Francisca González y / eres católica pos que sí / que reza el padre nuestro o así cosas / y ella me dice ya se terminó dice ahora vas a tener un cambio / muy fuerte en / en tu persona y en tu familia / dice / pero no te vayas a asustar / dice yo ya terminé con mis curaciones / dice pero / a ti se te va a empezar a / a caer el / el pellejito dice como si fuera una ampolla gigante se va a empezar a caer dice eso va a querer decir que ya estás bien / pues haz de cuenta que nos casamos por la iglesia / y después de que nos casamos haz de cuenta que / sentía yo así / como ampollitas y me jalaba y se me venía así el pellejito del cuerpo y todo / y la señora no nos cobró por / por la curación / ella decía el cobro que yo (carraspera) les pido es que vengan a ayudar a curar a otras personas

/ el día que sea y / y ya saben que es en la noche a partir de las doce de la noche / pero si / había curaciones muy fuertes /

E: Y ya no volvió a pasarle nada de eso

I¹: Ya no volvió a pasarme nada / mira cuando / me decía la señora cuando / tu esposo no pueda llevarte a la alameda / te quedas tú en la casa / y le pides al niño / al niño Fidencio que vaya ayudarte con tu hijo / dice porque él va a ser el protector de tu hijo él te lo va a cuidar para que no le hagas daño / y un día / haz de cuenta que no sé qué pasó / y no me jui yo con el gordo / y y me dice / me dice mijo / mamá a viene / a viene un niño

I³: Hola buenos días

Todos: Buenos días

I¹: Buenos días / dice ahí viene el niño / dije a pues que pase y haz de cuenta el chismoso

E: Mjm

I¹: A todo vuelo / y luego me dice dice el niño que no tengas miedo me vino a cuidar dije a si pásale / y me decía la señora que cuando él llegara / llenara una tina con agua / para que estuviera entreteniéndose / mi hijo / y este / y haz de cuenta que me dice / me dice Josafat / dice mamá dice el niño que si podemos jugar con el agua si jueguen con el agua llené una tina del número dieciocho de las de lámina / de las de antes

E: Mjm

I¹: Y había preparado yo pastel de plátano / y llega un momento en que me dice mijo / dice el niño que le des pastel / y que le des café con leche / dije a bueno haz de cuenta que partías la rebanada de pastel y le

preparabas el café con leche / pero tú así si te quedas como que / qué onda no

E: Mjm

I¹: Y este / ya terminó / terminaron de jugar y todo y me dice Josafat mamá dice el niño que ya se tiene que ir / pero que / ya voy a estar bien / dije a bueno / le digo dile que ahorita tiro yo l'agua / dijo no nosotros la tiramos / ves un niño de cuatro años levantando / la tina con agua llena y vaciándola con aquella facilidad / dices / qué

E: Mjm

I¹: Llega mi esposo del trabajo y le dije fíjate que / la señora / mandó al niño Fidencio y pasó esto y esto otro / le dije no le vamos a comentar nada a ella en la tarde que vayamos (carraspera) nos tocaba ir a / a curación / y pos ya empezó a pasar la gente y todo y a l' hora de de pasar yo / me dice / estaba muy rico tu pastel de plátano / dice y el café con leche muy bonita tu casa ya no tengas miedo no va a pasar nada / le digo al gordo nosotros no le dijimos nada

E: Ajá

I¹: Pero así te pasaban cosas / mientras de que / haz de cuenta que ella cuando empezó las curaciones me dice van a pasar muchas cosas en tu casa / vas a preparar la comida y a l' hora de ir a comer / va 'star en mal estado / no se la vayan a comer / y así cosillas / haz de cuenta que compraba yo las tortillas en la mañana / a l' hora de calentarlas llenas de moho / preparaba sopa o lo que fuera / igual con espuma muy feo / y / pasaron muchas cosas / y haz de cuenta que / ella me dice cuando terminaron las curaciones / dice a tu hijo ya no le va a pasar nada / dice el ya va' estar protegido y todo y ustedes también / ya no pasa nada / y le pregunta mi esposo / le dice / y cómo nos vamos a dar cuenta de

quién / de quién hizo esto / dijo mira fue alguien de tu familia dice pero / esa persona les va a pedir perdón a los dos / algún día / dice no te puedo decir quién es pero / les va a pedir perdón

I²: Y si le preguntas a este se acuerda / a tu hijo

I¹: No

I²: No se acuerda de nada

I¹: No se acuerda / y haz de cuenta / pos tenía cuatro años

I²: Si pero a lo mejor que tenga / nociones o que se le haya quedado algo de que

I¹: No no lo creo / y haz de cuenta que / eso pasó en el lapso de semana santa a diciembre las curaciones y todo eso / y en diciembre en casa de mi suegra siempre acostumbrábamos que pedir posada y wa wa wa / y estábamos el gordo y yo en la puerta recibiendo a la gente que llegaba / y llegó una tía / y haz de cuenta que me abre / me abraza y me dice / perdóname yo no sabía lo que hacía / (maullidos) y así fíjate

I⁴: Ma y qué cosas veías cuando te hacían las curaciones en la casa de la señora

I¹: Cuando me hacían las curaciones yo me sentía / con mucha fuerza con mucho coraje con / no nos me podría explicar

I²: Mmm / la veías acostada / y la volteabas a ver ay wey / y ah cabrón / o sea no te le quedabas mirando porque no podías / se te quedaba mirando así (risas)

I¹: Si pero donde me aventaban el agua bendita haz de cuenta que se me hacían ampollas

I²: Tuvo feo / no a mi lo

I¹: Y me acostaban y una vez taba yo acostada y ya este / yo creo fue de las veces que estaba más fuerte / acuéstate ahí / y me acosté y yo le decía / no / aquí yo no me voy a acostar / porque / pos quítenme lo que está abajo del cojín / un Cristo chiquito / pero yo sentía mucho peso / mucho haz de cuenta así bien / bien feo / bien mal y la si / pérate la señora te digo no nos cobró por eso pero teníamos quír a / ayudarle con las curaciones / y me hablaba Juan / un una persona que le ayudaba él a / a curar y todo / y me decía e Mary el viernes paso por ti a las once y media porque a las doce empieza la curación / va'star bien feo / venía gente de muchos ranchos y de muchas partes (carraspera) Zacatecas y todo / y haz de cuenta que ese día llegué / y habían puesto una cama en medio de un cuarto / lo desocuparon todo / y éramos yo creo como veinte gentes y todas agarradas de la mano a rezar / y Juan / que era el que nos cuidaba supuestamente que no se nos metiera el mal que tuviera la / la señora que iban a curar / él andaba con un Cristo / y empezábamos a rezar / y tenía la señora te digo la cama en medio y en un rincón había una mesita con un vaso con agua / y llevaron a una muchacha de un rancho / y dijo bueno dijo vamos a empezar / a rezar / no se van a soltar esto está muy fuerte porque a ella la tienen enterrada en el panteón y no sé qué tanto vamos a tratar de / de sacarla del panteón / y quitar los alfileres que ella / le tienen en / en la fotografía enterrada con su ropa / pos total nosotros rezando y todo / y haz de cuenta que ella se acercaba a la muchacha / estaba la muchacha acostada en la cama / y ella nomás le hacía así y aventaba en el / en el vaso con agua y así y aventaba y aventaba / y este si había veces que estábamos rezando y de repente se / te sentías que te desmayabas / y no no lo dejen entrar y / supuestamente el mal se te subía a ti

E: Ajá

I¹: Sentías el peso aquí en los hombros y se acercaba este Juan y te ponía el Cristo y a rezar todos y / y así / y lo ya terminaba eso y decía la señora bueno vamos a / vámonos de aquí / vámonos a la cocina / y regresamos como en media hora / a cuando decía vamos a sacar este / lo que está enterrado en el panteón / haz de cuenta que / se sentían los olores así a /

I⁴: A yerba

I¹: No

I²: Feo

I¹: Como a caño / donde están sacando la / la ropa echada a perder y todo / y cuando decía voy a empezar a quitar los alfileres que tiene la foto supuestamente la persona era la foto y te decía te te tienen aquí y acá y todo eso y los echaba ella en un frasquito y nos íbamos al otro cuarto / tomábamos café y lo que tú quisieras y decía hora si vamos a ver que / que fue lo que le quitó el niño Fidencio a la señora / haz de cuenta que el frasquito lleno de alfileres oxidados y todo / pero tú no veías que salían los alfileres

E: Ajá

I¹: Y así / si estuvo muy fuerte

I²: No yo l'última / creo que fue l'última que me pasó esa de / hace / hace quince años

Fin de la entrevista.

Entrevista # 21: Sujeto del sexo femenino; edad 75 años; estado civil casada; lugar de origen: México, D.F.; colonia donde reside: Topochico, municipio de Saltillo; Contexto: urbano; nivel de escolaridad: Técnico; nivel socioeconómico Medio/C+.

E: Gabriel Ignacio Verduzco Argüelles

I: María

I: Este... / Doña Tere... una vecina que viv-vía en frente de la casa / tenía a... a su esposo / este... / y ella fue a una oficina de dond'el trabajaba / que era una cuestión... de gobierno / porque... este... para tramitar... el... la pensión / que fuera para ella / y entonces ahí en... esa oficina s... se encontró a otra señora amiga / Susana que su papá había trabajado / en esa... en esa dependencia / muchos años y- se conon-se conoció con esta familia / pero el señor... ya se había muerto / y entonces su hija iba... / Susana / iba a ver... / la cuestión de la pensión porque era la única hija / y este... / iba a ver la pensión para... su mamá / entonces ahí se encontraron y se saludaron / estuvieron platicando / y Doña Tere le preguntó / que... qué se necesitaba para que le... / l-la pensionaran / entonces pos ella le- / que porque su esposo ya no tardaba en caer / y Susana pues... le dijo no pos lo primero es que... que... por ejemplo que el trabajador haya... fallecido / y este... y que deje los papeles con el nombre de la persona a la que... a la que quiere... dejar la pensión / y como a la semana / este... el esposo de esta señora / sufrió un accidente / y se murió / mmmm... vinieron los patrulleros a avisarle a la señora / y este... / y bueno pos ya lo... / lo fueron a... / a sacar de donde... lo tenían / ahí en el SEMEFO / y... este... / ya e- arreglaron los... / los papeles pero / cuando... la señora Susana la amiga de esta señora / se enteró / de eso / ella comentó / dice ¿qué le habrá hecho? porque... este... / el día que yo la ví / ella dijo que ya... Raúl no tardaba en caer / y no tiene no ocho días que... que se habían visto / entonces empezaron así e- los comentarios / y sup- se supo que la señora hacía brujerías / entonces / no saben que le habrá hecho a... / para que el señor se hubiera accidentado y se hubiera muerto / y para que le dieran la pensión a ella / que por cierto / nunca se la dieron / porque ella tenía una sirvienta / que la sirvienta había tenido un niño que no tenía papá / y le había platicado a don Raúl / que...ese niño pos

no tenía papá... y que... necesitaba el acta de nacimiento / y entonces él como ya tenían muchos años de conocerla a la sirvienta / él / le dijo / qu- q- ps q- que lo registrara con su nombre / lo registró con su nombre / y entonces la pensión pasó a la- al-al niño de la... de la sirvienta / y la esposa no... / doña Tere nunca... nunca tuvo... pensión.

E: ¿Y cómo supieron lo de... / la brujería?

I: Porq-

E: ¿Decía cosas?

I: Porque... / cuando se fue... / esta señora que tenía como sirvienta / después de la muerte de don Raúl que se- ella se fue / llegó otra señora / María / que... ya'n- antiguamente había trabajado con ella / y luego llegó a trabajar otra vez y estuvo... tiempo con ella así este... trabajando / y a mí en lo personal me comentó / que abajo de la señora Tere / tenía muchas cosas con las que hacía brujerías / no me dijo qué tenía / pero que tenía muchas cosas / y me dijo / pues ya ve / tantos años que trabajé con ella / y luego que m... mm... me... me corrió / que vino la otra señora / y ora volví porque no puedo estar sin ella / ¿qué me hizo a mí? No sé / y después de... / de ese tiempo de... / de que falleció su esposo / pues ella... no sé a los cuantos años seri-serían / serían dos años o... o cuántos / murió la señora / en... / la llevaron al hospital porque se sentía mal / y la iban a operar / y ahí tuvo un paro cardiaco y se murió / entonces... / la señora María la que trabajaba con ella / comentaba / porque estaba muy... / triste porque se había muerto la señora / que decía que el día que ella se muriera la enterraran ahí con ella / y decía / es que no sé qué me hizo / o sea no sé qué me hizo / qué me dio / pero no la- no la- no no no la puedo dejar / y yo la siento mucho / y pues... bueno / cuando yo me enteré de eso / fue / porque en una ocasión / en la orillita de la banqueta de aquí de la casa / había así un cerrito de sal / primero había limones / todos los días había limones /

tres cuatro limones / en l'acequia / los limones estaban... / no estaban exprimidos ni maltratados ni nada ee... / estaban / pero todos los días amanecían ahí / tres o cuatro limones / y después / la sal / entonces esa vez que salió la- que apareció la sal / yo saqué la manguera y... / con el agua / hasta que se fuera la sal / y luego ya saqué... agua bendita / y le estuve echando a la banqueta... / eché en toda la casa... / arriba abajo... / -n todos lados / y le estuv- le estuve pidiendo a Nuestro Señor que no pasara nada / aquí en la casa ni a mi familia ni a mí / y cuando yo hice eso / fue cuando esta señora María me platicó / que... era ella / la que... la... doña Tere la que hacía esas cosas / y después me dijeron que porque andaba- atrás de mi esposo / pero que no le había salido el... / la brujería q- que estaba tratando de hacer para que... mi esposo la... / l- pues no sé la-la... conquistara la... no sé

E:mmju

I: este... / y me dijeron que le había salido mal... esa brujería pero... / la que se murió fue ella / y desde entonces / yo ya no quise saber / más de ella / cuando / vinieron a ocupar la casa una familia que la compró / sus hijas estuvieron regalando todas la macetas que tenía / con muchas flores y muchas plantas / que cuando las empezaron a- a pasar / de una maceta a otra / las personas que se las llevaron / dicen que había frascos con cosas adentro / enterrados en las macetas / y en el jardín también / entonces la familia que compró la casa en el jardín que tenían atrás / lo quitaron / escarbaron y luego volvieron a echar tierra y... pusieron cemento / y todas la macetas que tenía arriba las tiraron / a la calle / y... este... y el jardín lo dejaron... así... ya sin arreglar... y sin nada.

Fin de la entrevista.

ANEXO 2.

Estudio piloto.

El corpus lo conforman 21 entrevistas, obtenidas de manera directa por el investigador, con informantes del sureste del estado mexicano de Coahuila y que han sido transcritas conforme a los criterios del proyecto de “El Habla de Monterrey”²⁰⁹. La selección del corpus se realizó en base a cinco variables que permiten reconstruir las formaciones imaginarias de los entrevistados y evidenciar mejor los mecanismos de control discursivo

La variable municipio refiere al municipio donde vive el entrevistado. Esta variable resulta pertinente dado que algunos municipios del sureste de Coahuila son eminentemente urbanos y otros completamente rurales.

La variable edad se refiere al número de años del sujeto al momento de la entrevista. Se considera pertinente este dato porque los sujetos se muestran diferentes en su forma de expresar los discursos sobre brujería dependiendo de la edad.

La variable nivel socioeconómico es una variable compleja que, de acuerdo con la guía sobre los niveles socioeconómicos AMAI²¹⁰ 10x6 (López, 2009), toma en cuenta la infraestructura básica de los hogares, la infraestructura práctica, la infraestructura sanitaria, la tecnología y el capital humano en 10 indicadores que permiten calificar el nivel socioeconómico.

La variable nivel educativo refiere al nivel de educación formal, con base en la clasificación mexicana, que tiene el informante al momento de la entrevista.

²⁰⁹ Para mayor información se puede consultar la página: <http://www.hablademonterrey.org/>

²¹⁰ Asociación Mexicana de Agencias de Investigación de Mercado y Opinión Pública, A.C.

Finalmente, la variable contexto se refiere al contexto vital general donde vive el informante: urbano, semirrural o rural, que son los que prevalecen en el sureste del estado de Coahuila.

En la Tabla 1 se presenta la relación de cada una de las entrevistas, con las variables para la caracterización de los sujetos informantes.

NÚMERO DE ENTREVISTA	MUNICIPIO	EDAD	NIVEL SOCIOECONÓMICO	NIVEL EDUCATIVO	CONTEXTO
1	Saltillo	15	Bajo	Secundaria	Rural
2	Saltillo	61	Medio	Secundaria	Urbano
3	Arteaga	58	Bajo	Primaria	Rural
4	Saltillo	48	Marginal	Analfabeta funcional	Rural
5	Saltillo	82	Medio	Primaria	Urbano
6	Saltillo	73	Marginal	Analfabeta funcional	Rural
7	Arteaga	58	Bajo	Primaria	Rural
8	Parras	25	Medio	Superior	Urbano
9	Saltillo	61	Medio	Secundaria	Urbano
10	General Cepeda	49	Medio	Superior	Semirrural
11	Saltillo	52	Bajo	Secundaria	Urbano
12	Saltillo	73	Marginal	Analfabeta funcional	Rural
13	Saltillo	61	Medio	Secundaria	Urbano
14	Arteaga	43	Medio	Bachillerato	Semirrural
15	Arteaga	58	Bajo	Primaria	Rural
16	Ramos Arizpe	25	Medio	Superior	Urbano
17	General Cepeda	30	Medio	Superior	Semirrural
18	Ramos Arizpe	48	Medio	Secundaria	Urbano
19	Arteaga	40	Alto	Superior	Urbano
20	Saltillo	60	Medio	Analfabeta funcional	Urbano
21	Saltillo	75	Medio	Técnico	Urbano

Tabla 1. Relación de entrevistas en el corpus. Fuente: Elaboración propia.

La Tabla 1 muestra que hay 16 informantes, de los cuales 4 informantes (25 %) son de contexto rural, 2 de contexto semirrural (12 %) y 10 de contexto urbano (62 %).

Hay 2 informantes en situación marginal, 3 de condición socioeconómica baja, 10 son de nivel medio y uno es de nivel alto. Hay 3 analfabetas funcionales, 2 que solo tienen estudios de primaria, 4 solo cuentan con secundaria, 1 con bachillerato, 1 técnico y 5 con estudios de nivel superior.

El rango de edad va de los 15 años a los 82, sin embargo predominan los informantes de 40 años o mayores (75 %); solo hay un informante de 15 años y uno de 30 años de edad; dos más tienen 25 años.

En cuanto a los relatos y su procedencia: 11 relatos (68.7%) son del municipio de Saltillo, 5 de Arteaga (31.2%), 2 de General Cepeda (12.5%), 2 de Ramos Arizpe (12.5%) y 1 de Parras (6.2%).

Por los criterios mencionados, se puede inferir que la mayoría de los entrevistados son cercanos a las creencias sobre la brujería y tienen poca formación académica. Además, por su edad, poseen un mayor conocimiento de las costumbres tradicionales e historia de sus lugares. Esta información resulta relevante cuando se considera que el nivel económico y educativo son parámetros del poder que una persona puede poseer, desde la dimensión sociocultural.

Estos rasgos favorecen al propósito de la investigación ya que posibilitan una mayor cantidad de información con respecto al objeto de estudio, además de que se asegura una mayor cercanía con las características de la oralidad que con las de los grupos de mayor influencia de los medios masivos de comunicación.

Ahora bien, para los fines analíticos, se clasificaron las entrevistas en tres grupos. El Grupo 1 son informantes de contexto rural, analfabetas funcionales o con algunos años de primaria y edades entre los 48 y 73 años. El Grupo 2 son informantes de contexto urbano, con un nivel educativo más alto que el grupo anterior y con edades entre los 61 y 82 años. El Grupo 3 son informantes con estudios de educación superior y edades entre los 25 y 49 años.

La distribución de las entrevistas por grupo queda de la siguiente forma:

GRUPO 1	GRUPO 2	GRUPO 3
E1	E2	E8
E3	E5	E10
E4	E9	E14
E6	E11	E16
E7	E13	E17
E12	E18	E19
E15	E21	
E20		

Tabla 2. Distribución de entrevistas por grupo. Fuente: Elaboración propia.

Con base en esta clasificación, se analizan el funcionamiento del poder y de las distintas formaciones imaginarias presentes en los relatos mencionados.

Discurso sobre brujería y formaciones imaginarias

Conforme a lo desarrollado por Pêcheux (1978: 48-49), en las entrevistas realizadas el sujeto productor asume un lugar en el discurso

IA(A), además, tiene una imagen del sujeto receptor, IA (B), y la formación imaginaria sobre el objeto discursivo, IA (R). En la situación comunicativa de la entrevista, como en todo proceso discursivo existen anticipaciones de las formaciones imaginarias que se articulan con las estrategias discursivas (Pêcheux, 1978: 50).

En estos términos, las formaciones imaginarias están pensadas desde la clave de poder, que se conecta con el rol que juega el entrevistado en la entrevista: si ésta se realiza en casa del informante -rol situacional de anfitrión- la formación imaginaria es de mayor poder sobre el entrevistador; pero si la entrevista se desarrolla en un lugar neutro -rol situacional neutro-, la formación imaginaria ligada al poder se basa en el nivel socio económico y/o educativo: el poder del entrevistado suele estar al mismo nivel que el del entrevistador. Además, las formaciones imaginarias del entrevistado sobre sí mismo, y el poder que posee, condicionan la mayor o menor distancia social con el entrevistador.

En la mayoría de los casos, los entrevistados señalaron, *off the record*, el temor a ser juzgados, o considerarse como ignorantes frente al entrevistador, cuando se les indicaba que la entrevista tenía como fin un trabajo académico. Sin embargo, durante la entrevista dejan sentir cómo dominan el ambiente al emplear vocablos y referencias propias de su contexto de vida cotidiana, lejanas al mundo de los libros y de la academia. Al mismo tiempo, como investigador uno se muestra con una actitud afable y abierta para evitar malentendidos y sospechas sobre malas intenciones de esta situación comunicativa de la entrevista.

Así pues, el modelo de formaciones imaginarias propuesto por Pêcheux (1978: 49), puede concretarse de varias; pero para este trabajo solo se van a considerar las formaciones del sujeto productor y su punto de vista sobre la brujería. El sujeto productor (el entrevistado) es A, y B el sujeto receptor (el entrevistador) y R es el objeto discursivo la brujería.

Grupo 1

Expresión	Pregunta implícita	Grupo 1
Imagen del lugar de A para el sujeto colocado en A	¿Quién soy yo para hablarle así?	No tengo mucha escuela. Espero que no me juzgue mal, tengo que “quedar bien”
Imagen del lugar de B para el sujeto colocado en A	¿Quién es él para que yo le hable así?	Es el profesor, conoce y sabe, a lo mejor no me cree
Punto de vista de A sobre R.	¿De qué le hablo así?	Hablo de lo que conozco y/o de lo que viví acerca de la brujería

Tabla 3. Formaciones imaginarias en el Grupo 1. Fuente: Elaboración propia.

En la Tabla 3, se muestra que la concretización de las formaciones imaginarias en el Grupo 1 se mueve hacia una valoración poco positiva de A y demasiado positiva para B, como elemento más significativo. Así aparecen en los siguientes ejemplos del corpus:

E3: /yo recuerdo en es...- en ese tiempo / de que... pasaban haz de cuenta que / como zopilotes [...] y yo lo vi en una ocasión con la señora esa... la esposa de... del viejo Triana /

E4: estábamos rezando el rosario y... y mi vecina estaba viendo de su casa que’el pájaro estaba en la ventana viendo ‘pa dentro / le digo ay

E6: salimos yo y mi suegra pues entonces nomás taban aquellas casitas de allá y salimos yo y mi suegra y mi cuñada / y oímos / como de acá teníamos el corral de las chivas pa lado de la lomita / tonces dijimos un chivo / y venía el chivo grite y grite /

En los ejemplos anteriores, los tres informantes emplean la primera persona (discurso nosotros) para referir realizar la narrativa. El uso de la primera persona implica el involucramiento directo con lo que se narra y que se asume como real y verídico.

En el ejemplo siguiente, se muestra cómo el informante toma distancia con una parte de lo que está narrando en virtud de lo fantástico e inverosímil del contenido del relato:

E12: Así dicen que llegaba / y se quitó sus ojos y los metió que debajo del / del este de la lumbre / y que dice que de ahí mismo sacó otros / y que se los puso ella / **les digo pos yo no / eso sí no creo** / y dicen que sí que porque esas son cosas que hacían ellas / que así lo mismo dicen que salía las horas de la noche y salían montadas en una escoba / **le digo yo no creo** y dicen que que muchas que andan así que salen montadas en una escoba [...] Le digo no **pos yo no creo yo / a mí se me hace raro** que / que los ojos de uno / se los vaya a quitar y se ponga que se ponían los del gato/

En el ejemplo de **E12**, la informante usa expresiones como ‘eso si no creo’ o ‘se me hace raro’, que, al mismo tiempo que la distancian de esta parte del relato, la acercan al destinatario, en este caso el investigador, lo que aparece como una clara estrategia discursiva para ubicar su posición en relación a lo que está narrando; es significativa la repetición continua de una posición de no-creencia, lo cual marca la inestabilidad de la narración del sujeto.

En el mismo relato, la entrevistada no tiene problema en aceptar como verosímil lo relatado por haber sido testigo de ello:

[...] y jue cuando te digo que agarró a la persona/ la señora / pero **yo tenía mi hijo en los brazos** / y y e y e / **y el animal terco a quitármelo** / pero como yo no me dormía / yo me daba mucho valor / y por eso digo que jue cuando la agarró él / en esos mismos días la agarró él / pero era una señora ya te digo **vivía aquí abajo** / y y ella tenía una muchacha y dicían que esa muchacha / la chupaba de onde quiera a la señora para sacarle la sangre/ [...] **ya después no oyímos nada nada** / ni / no ni siquiera / y **y ahora ya no/** le digo que ya tenemos muchos años de que mi suegro vivía / **cuando mi suegro vivía viera que casi todas las noches** [...].

En este fragmento, las marcas de la oralidad discursiva son redundantes, y la repetición de ‘digo’ implica enfatizar lo que ha ocurrido como una realidad. Es significativo señalar que, aunque todo el discurso sobre brujería puede considerarse fantástico o inverosímil, la informante no duda en sostener como verosímil de lo que ha sido testigo, pese a lo inverosímil, paradoja narrativa entre lo verosímil/inverosímil. En la parte que le ha sido contada, puede expresar sus dudas con respecto a la verosimilitud, lo que le acerca social y culturalmente al entrevistador: presencia de dos tipos de narración que coexisten, creando tensiones en el relato.

Semejante situación aparece en el siguiente ejemplo de **E15**, donde el informante insiste al destinatario en la veracidad de su dicho, en lo verosímil con reiteraciones:

E15: donde andaba regando/ trabajando/ **se le aparecía un coconote**²¹¹ / **sí / un coconote** / [...].

El rechazo o la aceptación de lo verosímil funcionan como el mecanismo de acercamiento y distanciamiento. La dialéctica de poder se basa en la cercanía sociocultural que la verosimilitud de lo relatado pone en jaque. Los informantes hacen una mimesis con el investigador, no solo para acercarse socialmente sino también para homologar el poder en ambos, como lo señala Girard (1983: 153), no solo en virtud de lo narrado sino del mismo sujeto productor que actúa de buena fe y que se asume como testigo de lo que narra.

Ahora, bien, el punto de vista de los sujetos productores con respecto a la brujería, IA(R), se muestra en la forma de narrarlo, principalmente

²¹¹ En México se le llama cócono al guajolote o pavo doméstico, de nombre científico *Meleagris gallopavo mexicana* (Academia Mexicana de la Lengua, 2013:138).

en primera persona. A este rasgo se añade, además, que los informantes consideran a la brujería como algo normal y cotidiano en sus ambientes, aunque no lo afirmen explícitamente. Este aspecto se analiza en los siguientes ejemplos:

E3: [...] **y yo lo vi en una ocasión** con la señora esa... la esposa de... del viejo Triana / en una ocasión se vino un aguacerazo pero fuerte... fuerte/ y salió la señora con una vela de parafina/ así están más o menos así están larguito/ encendida mira / en... medio del aguacerazo sin cubrirse con nada/ y la vela no se le apagaba / **en serio la vela no se le apagaba**/ le daba la vuelta al corral y venía y la ponía en la ventana en la repisita que quedaba así p'al lado de afuera y la vela no se apagaba/ [...].

El informante de **E3** se muestra como testigo presencial del hecho de brujería -hecho extraordinario- que es el que una vela no se apague bajo la lluvia. Las marcas discursivas de lo verosímil están en los elementos: 'en serio', y al iniciar el relato, 'yo lo vi'.

En el caso de **E4**, la brujería parece algo ordinario y cotidiano para la informante, y para su suegro:

[...] **le estaba arremedando mis... cuñados al... al tecolote**/ pero era al tecolote y... y... y **luego mi suegro salió con la tina del agua a bañarse**/ aca'tras al otro cuarto/ y ya **cuando iba el de aquí p'allá con la tina se l'echó encima**/ lo... lo **patalió** lo... lo... lo **aventó**/ y él se lo quitó con la... con la tina / y ya cuando... se metió él p'atrás p'atrás ya 'nojado/ **y les dijo por andarle / arremedando al tecolote / por andarle / cocoriando** / sí / ya todo lo que le había contado.

También en **E6** se encuentra la brujería enmarcada en la dinámica cotidiana de la entrevistada:

[...] le decíanos ay doña Dominga/ ¿por qué **usté no viene a vernos?**/[...] pos entonces no teníanos baño ni nada/ hacíanos acá por libri/ tonces como a veces estaba (risas) la luna bien bonita pos nos escondíanos

debajo de la sombra de los nopales/ [...] entonces ya salimos las tres juntas al baño pero no nos sentamos/ entonces le dice mi suegra a una de las muchachas le dijo/ **háblale a Rito y dile que se traiga la pistola y que aquí está el pajarito parao/** qué cree que le **tiró el balazo mi esposo** [...] y se oyó acá donde voló el animal pos sí le había dado/ y voló pa' entre los nopales [...] / **no jayamos nada del pajarito/ y como a los tres días vino la s.../ la viejita y era una viejita y ya venía amarrada de su pie de aquí/** y luego le dijimos doña Dominga ¿qué s'hizo? dice nada no m'hice nada y **tenía nomás el puro bujero donde le había entrado la bala** [...].

Como se puede constatar, en el relato no existe ningún impedimento para identificar a Doña Dominga con el pajarito blanco que espía a las muchachas entre los nopales; ni para señalar que el balazo que se le tiró al pájaro corresponde con la herida que la viejita trae en el pie.

Grupo 2

Igual que en el grupo anterior, A es siempre el sujeto productor (entrevistado), B el sujeto receptor (entrevistador) y R es el objeto discursivo brujería.

Expresión	Pregunta implícita	Grupo 2
Imagen del lugar de A para el sujeto colocado en A	¿Quién soy yo para hablarle así?	Tengo algo de estudios y he vivido mucho.
Imagen del lugar de B para el sujeto colocado en A	¿Quién es él para que yo le hable así?	Es alguien que sabe, pero hay cosas que seguro no conoce, por eso me pregunta
Punto de vista de A sobre R.	¿De qué le hablo así?	Yo no sé si sea cierto, pero esto es lo que sé sobre la brujería.

Tabla 4. Formaciones imaginarias en el Grupo 2. Fuente: Elaboración propia.

En la Tabla 4 se muestra que la concretización de las formaciones imaginarias en el Grupo 2 se mueve hacia una valoración positiva de A y positiva para B, como elemento más significativo. Así, aparece en

algunos ejemplos del corpus:

E13: [...] bueno / este... **hace tiempo me contaron** la... se- **una señora que se llama Lulú me contó** la historia de una... quinta que está en el parque ecológico / en La Aurora / **se dice que** [...].

E 21: [...] **Doña Tere...** una vecina que **vivía en frente de la casa** / [...] **se supo que la señora hacía brujerías** / entonces / **no saben que le habrá hecho** a... / para que el señor se hubiera accidentado y se hubiera muerto / [...] **llegó otra señora / María/ a mí en lo personal me comentó** / que abajo de la señora Tere / tenía muchas cosas con las que hacía brujerías [...].

En **E13** y **E21**, las informantes emplean la tercera persona (discurso de narrador tradicional), para indicar que lo narrado les fue contado, pero de forma directa. Esta referencia directa, incluso con nombres, implica una veracidad asumida por el informante, lo que constituye una estrategia de verosimilitud.

Esta actitud refleja cercanía social y hasta igualdad entre los participantes. En el ámbito del poder, la dialéctica saber-no saber o creer-no creer, no se ve tan clara como en el Grupo 1. Además, estas entrevistas se hicieron en la casa de las informantes, situación que condiciona significativamente al discurso, ya que se genera un ambiente de confianza y seguridad mayores.

La tensión dialéctica del poder, expresada en el creer-no creer aparece de forma más significativa en los siguientes ejemplos:

E18: [...] ah **chingao** / dice pero al momento que íbanos llegando con la viejita así nos aventó una muñeca (**risas**)/ **chingas** / **ah cabrón** y la muñeca quedó en el limpiabrisas / [...] **sí sentimos así, veda (risas)** [...] y aquel qué hacemos y **la chingá** y empezó el limpiabrisas a moverlo/ dijo y no que no se soltaba **la chingada muñeca** porque taba agarradilla [...].

El ejemplo de E18 es significativo ya que es la única entrevista en la que aparecen groserías. El empleo de estas palabras denota una mayor cercanía social y confianza por parte del informante para con el investigador, lo que se enfatiza con las risas, signo de un mayor relajamiento. Además, resulta interesante destacar que el enunciado ‘sí sentimos así’ está acompañado por el ademán que en México implica tener miedo²¹², y cuyo significado es sumamente denigrante en el ámbito machista de la cultura popular.

Dando continuidad al análisis, se aborda la formación imaginaria de A sobre R (IA (R)), es decir de los entrevistados respecto a la brujería.

Los informantes están esforzándose por sostener un sutil y delicado equilibrio entre el “no puedo afirmar que sea cierto lo que me han contado” y el “quien me lo ha contado es una persona que no miente”. La posición que guardan es siempre yo no sé si sea cierto, pero esto es lo que sé. Así, el objeto discursivo “brujería” se acepta como algo que existe en la vida cotidiana, pero no se termina de aceptar por completo la eficacia real de la misma.

En la E9, la informante expone, sin cuestionar, lo que le narraron:

[...] y **dice que** estaban platicando muy a gusto ya eran cerca de las doce de la noche / entonces vieron a lo lejos e... la luna llena y **vieron el reflejo de una... de una bruja** que pasa / [...] muy apenas alcanzan ellas a cerrar la puerta cuando **sienten el choque de... y el aleteo de... un pájaro grande**/ entonces se tiraba varias veces el pájaro a.../ chocando la puerta queriéndola abrir y dice que **ella la vio que era una bruja** [...].

En el ejemplo anterior, no se cuestiona sobre la existencia de la brujería, solamente se hace referencia al fenómeno.

²¹² Abrir y cerrar juntos los cinco dedos de la mano dos o tres veces.

En **E11** se relata lo siguiente:

[...] pero este... ahí nada más y/ pues ahora sí de repente van los guardias y me cuidan ahí un rato mientras aspiro ese departamento pero/ pues **también este muchacho también escuchó/ los guardias también han escuchado los ruidos** los guardias/ cualquiera que le pregunte ha escuchado acá abajo también en la planta baja y al parecer han visto/ sombras/ sí/ **no sé en realidad si sea cierto el ruido que yo escuché allá arriba sí/ sí fue mucho muy fuerte y fue de que se le pone a uno la piel de gallina** (risas) pero no / de ahí nada más [...].

La informante de **E11** no puede afirmar que lo que le sucedió sea un hecho extraño o de brujería: y digo no, el ruido de un pájaro es diferente a lo que yo escuché, pero tampoco niega o rechaza la existencia de este tipo de fenómenos: ejemplos de la inestabilidad narrativa.

Y en **E13** se muestra lo siguiente:

[...] hace tiempo me contaron la... se- **una señora que se llama Lulú me contó la historia de** una... quinta que está en el parque ecológico / en La Aurora / se dice que... que en ese parque ella trabajaba cuando estaba pequeña / y que una vez el dueño de la quinta se llamaba Plácido [...] había oído en... e... cerca de la quinta en una pila que aleteaba mucho un... un animal [...] **entonces él vio cuando el pájaro voltea a verlo y le ve la cara de una persona y esa persona era una bruja / decían que curaba pero era su vecina que vivía enfrente del parque** [...] eso se cuenta y todavía existe la casa que son dos casas que están abandonadas enfrente del parque [...].

En este ejemplo, la entrevistada relata lo que a su vez le narraron, pero da nombres y refiere lugares constatables para cualquiera que permitan validar lo que está narrando. En este sentido, la informante no niega la realidad de la brujería, solamente se abstiene de afirmar sin más que lo relatado es verosímil.

Grupo 3

Igual que en los grupos anteriores, A es siempre el sujeto productor, el entrevistado, B el sujeto receptor, el entrevistador y R es el objeto discursivo brujería.

Expresión	Pregunta implícita	Grupo 3
Imagen del lugar de A para el sujeto colocado en A	¿Quién soy yo para hablarle así?	Tengo formación y educación, y sé tanto o más que él
Imagen del lugar de B para el sujeto colocado en A	¿Quién es él para que yo le hable así?	Es un profesionalista que está al mismo nivel que yo
Punto de vista de A sobre R.	¿De qué le hablo así?	Cuento las cosas como me las contaron acerca de la brujería

Tabla 5. Formaciones imaginarias en el Grupo 3. Fuente: Elaboración propia.

En la Tabla 5 se muestra que la concretización de las formaciones imaginarias en el Grupo 3 se mueve hacia una valoración sumamente positiva de A e igualmente positiva para B, como elemento más significativo, aunque en relación al Grupo 2, es un asunto de mayor intensidad en la valoración. Así aparece en algunos ejemplos del corpus:

E8: En mi familia cuentan que [...] en ese pueblo vivía una señora **que decían que** era una bruja o que practicaba la magia pero en realidad **las personas la conocían como** la curandera del lugar / [...] **y cuenta la leyenda que** [...] **y cuentan que** [...] y mi tío/ bueno el/ el tío de mi abuela se volvió loco.

E16: [...] es una historia que **nos la contaban desde que estábamos chiquitos/** mi abuela / que le sucedió a la hermana de mi abuelo que ya falleció / [...].

En los ejemplos de **E8** y **E16**, los informantes remiten a algo que les contaron, al igual que en el Grupo 2. Pero, en el Grupo 3 en ningún

momento se asume como propio lo narrado, aunque haya referencias directas a quienes, a su vez, les habían contado esa historia. Se usa, al mismo tiempo, el ‘discurso nosotros’ y el ‘discurso de narrador tradicional’, donde el primero sirve para enmarcar al segundo:

E10: [...] **lo que a mí me consta** es que estaba acostada en la cama / **no se le veían piernas**/ o sea no tenía una cobija que la cubriera/ ni nada de eso / sino tons **yo nomás vi el puro tronco**/ **no vi que tuviera piernas** [...] **lo extraño es que la gente dicen que**/ **un día antes la vieron caminar** / y luego otras personas decían ya después de que murió/ que era de las brujas del pueblo/ que ella la bajaban de los árboles y **que tenía las dos piernas**/ **que un día antes la habían visto caminar**/ **a mí me consta que no tenía piernas** [...].

En **E10**, el informante especifica lo que vio, lo que le consta: ‘no tenía piernas’. Sin embargo, su testimonio choca con lo que la gente le dijo sobre la misma persona: ‘la vieron caminar’. Resulta significativo que el informante deja para el implícito la conclusión del relato. Es el investigador, o el auditorio posible, quien habrá de tomar postura. Esta suspensión de una conclusión taxativa habrá que leerla desde la dialéctica del poder: aceptar la existencia de las brujas “marca” como supersticioso e ignorante al sujeto, por lo que nadie se atreve a aceptar como real esa existencia, salvo que se le ubique en el rango de costumbres de la gente o de creencias. Al parecer, el sujeto productor emplea una refutación por argumentos de hecho, pero dejando en el implícito, también como estrategia, lo prohibido, el objeto-tabú.

E14: **Tenía como doce años** [...] me dejaron a cuidar a Brenda mi sobrina la hija de Yolanda [...] **la encerré adentro del ropero** / y estaba llore y llore y llore y grite y grite [...] **y sabe cómo**/ **sentí la presencia de algo** en la ventana [...] voy viendo una cara espantosa de una bruja horrible [...] **grité bien feo y fui y me encerré con mi sobrina ahí en el ropero** también hasta que llegaron mis papás / [...] y les contamos y no ‘pos **decían qu’eran mentiras que porque estaba justificando que había**

encerrado a mi sobrina en el ropero [...] es que en esa partecita era característico ese tipo de cosas [...] varios coincidieron sin ponerse de acuerdo de un niño que se aparecía ahí [...] por ese sector se aparecen muchas cosas.

En E14, la informante se mueve entre la afirmación del fenómeno inverosímil -una bruja en la ventana- y las justificaciones por el hecho de encerrar a la sobrina en el ropero. Los papás no reconocen como verosímil la narración y la informante insiste en que en ese lugar suceden con frecuencia fenómenos de ese tipo. De esta forma, la informante parece aprovechar las creencias en la brujería o en cosas extrañas -es que en esa partecita era característico ese tipo de cosas- para justificar una acción que puede ser considerada como impropia.

Es por ello significativo que la informante no se preocupe en mantener una imagen buena ante el entrevistador, al relatar acciones que pueden ser juzgadas malas, como el encerrar a una niña en un ropero. Además, contrario a la tendencia de este grupo a distanciarse del relato, la informante insiste en la veracidad de los hechos, usando estrategias de lo verosímil.

Lo anterior podría explicarse si se entiende que la informante era, al momento de la entrevista, parte del comisariado ejidal²¹³. Desde ese cargo de autoridad, se entiende la búsqueda del acercamiento social con los otros informantes del lugar, más que con el investigador.

La dinámica del poder, marcada por la dialéctica creer-no creer aparece aquí a la inversa. El creer está favoreciendo la identidad entre la informante y los otros informantes, y reproduciendo el poder.

²¹³ En México, es el órgano encargado de ejecutar y hacer cumplir los acuerdos tomados por la Asamblea, así como de la representación y gestión administrativa del ejido, lleva la representación jurídica del núcleo agrario ante terceros con fundamento en los acuerdos tomados por la Asamblea legalmente constituida. (<http://www.fifonafe.gob.mx/gerenciamiento/sec2.php?id=29>).

En **E17** el relato tiene que ver con un sueño, lo que pone en suspensión cualquier afirmación sobre la verosimilitud o no de lo relatado.

E17: Pues de pequeño **solía tener un sueño muy recurrente** de... / que.../ en el pasillo que está anexo al cuarto/ un pájaro enorme se aparecía **y me ponía algo histérico y a gritar**/ y mi hermana que vive en el cuarto con.../ de al lado e.../ iba a tranquilizarme/ **ella no prestaba atención al pájaro/ no sé si ella lo veía o no**/ pero sí su atención se dirigía para conmigo para.../ para tranquilizarme /pero era algo que.../ que solía pasarme mucho y.../ **hasta la fecha ya no.../ ya no he vuelto a saber nada de ese pájaro**/ pero de algo que tengo presente todavía.

Hay una situación semejante a la descrita en **E14**, pues el informante no tiene problema en relatar situaciones que no ayudan a mantener una buena imagen: ‘me ponía algo histérico y a gritar’. Aunque el relato tiene que ver con un sueño, incluye elementos de la brujería como los pájaros enormes y el miedo se narra como parte de las experiencias extrañas. De esta forma, el informante mantiene cercanía con el investigador al narrar una experiencia personal y los estados de ánimo que le provocaban dicha experiencia. Sin embargo, toma distancia al señalar que esto, en primer lugar, le sucedía de pequeño, en segundo lugar era un sueño recurrente y, en tercer lugar, nunca explicita que sea un suceso de brujería.

Ahora, se analiza el punto de vista de los sujetos productores con respecto a la brujería, IA (R).

El rasgo más significativo es que se pone en tela de juicio la realidad de la brujería, pues solo es considerada como una creencia popular o como una superstición, aunque las personas que hayan narrado o referido el hecho de brujería puedan ser de fiar.

En **E10** hay una detallada relación de una situación de brujería. Pero el informante no cree ni reconoce realidad alguna a la brujería:

[...] lo extraño es que la gente dice que... [...] otras personas decían/ya después de que murió/ que era de las brujas del pueblo [...] lo extraño que hay gente/ me han dicho que un día antes estaba caminando [...] la gente que fue al... al velorio dicen que se deformó el cuerpo [...] dicen que siempre que muere una de ellas hay manifestaciones... en la naturaleza y es cierto/ ese día había mucho viento había mucho polvo mucha tierra [...] / y... gente... me decía/ no padre siempre que muere una de ellas pasa esto / hay mucha tierra hay... mucho aire [...] a mí/ yo nomás me consta que no tenía.../ piernas / lo que me consta / de lo demás / pero ahí te pueden contar los vecinos [...].

En este caso, el entrevistado refiere a la brujería desde dos posiciones: una, la suya, que no la acepta como real, sino como mera creencia de otros; y la segunda, que la considera como real, que es la postura 'de la gente, otras personas y los vecinos'. El informante insiste hasta 15 veces en lo que 'la gente dice'. Los testimonios de la gente giran en torno a la brujería como algo normal y cotidiano. Por el contrario, aparecen hasta 8 veces las referencias a lo que me consta, y en dos ocasiones la expresión lo extraño es que... con la que intensifica la oposición entre su testimonio y el de los demás. Resulta significativo también, que el informante reconozca la coincidencia entre lo que dice la gente y lo que le consta como cierto. Este es el corazón mismo de la controversia argumentativa. Sin embargo, la insistencia del informante en los argumentos contrarios difícilmente disminuye la aceptabilidad de estos. Es como si el entrevistado aceptara, sin conceder, la tesis opuesta a la suya.

Los mecanismos de control discursivo en el corpus sobre brujería

En esta parte se revisan los diferentes mecanismos de control del discurso, tanto internos como externos, que plantea Foucault en El orden del discurso (1992) con miras a especificar más cómo se mueve el poder en estos discursos. El autor enuncia tres tipos de mecanismos de control discursivos: 1) los sistemas de exclusión o controles externos; 2) los que

ejerce el discurso mismo o internos, que buscan dominar el azar y lo que acontece; 3) los que determinan las condiciones de utilización del discurso.

En el primer bloque aparecen la palabra prohibida, la separación de la locura y la voluntad de verdad. En el segundo bloque se mencionan el comentario, el autor y la organización de las disciplinas. El tercer bloque implica las condiciones de utilización del discurso: la circunstancia del habla, las sociedades del discurso, la doctrina y la adecuación social. En el análisis de los discursos sobre brujería, se seleccionan algunos de estos controladores discursivos.

Bloque I

La palabra prohibida.

Foucault explica que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia y esta prohibición aparece como una realidad compleja que mezcla el tabú del objeto, el ritual de circunstancia y el derecho privilegiado de quien habla (1992: 5-6). En este corpus, el objeto-tabú, como ya se mencionó, es la misma brujería.

Por ser tabú, el lexema no aparece de manera explícita con la frecuencia que podría esperarse cuando se está hablando de brujería. En el corpus aparece la palabra brujería solo en dos entrevistas: en **E5**, 3 veces y en **E21**, 5 veces. Y la palabra bruja aparece en siete entrevistas: en **E2** 2 veces, en **E5** tres veces, en **E8** solo una vez, en **E9** y en **E10** en cuatro ocasiones, **E13** una y en **E14** dos veces. Resulta significativo que **E2** y **E9** sean entrevistas con el mismo sujeto productor y que solo en **E5** aparezcan ambas palabras; además las tres entrevistas anteriores pertenecen al Grupo 2.

En este sentido, se puede inferir que los sujetos productores hablan del tema pero se resisten a referirlo directamente. Se nota mayor comodidad en el uso de eufemismos que se generan cuando hay tabúes y lo prohibido.

Por ejemplo, en la **E3** aparece el verbo hechizaban y se emplea el término ritos en lugar de brujería:

[...] ellos... hacían tanto mal de que a una persona la... / **hechizaban** o no sé / en... / e... un vecino el viejo Triana que le nombran si lo conoces [...] que tenían... **ritos** ahí en la... en la casa / [...] escuchaba pero / enormes ruidos y lo hacían correr de ahí / con los **ritos** de... de esas personas [...].

En **E6** se utiliza la perífrasis ‘cosas malas’; en **E7** se utiliza ‘cosas increíbles’; en **E12** se emplea ‘cosas que hacían ellas’; en **E14** se emplea el término ‘cosas’; y en **E20** también se emplea el vocablo ‘cosas’ y ‘cosas feas’.

La palabra bruja se menciona en siete entrevistas (**E2**, **E5**, **E8**, **E9**, **E10**, **E13** y **E14**), es decir, la tercera parte del corpus. Pero en **E8** y **E10**, la palabra no aparece como propia del entrevistado, sino como un calificativo que otros han usado. Así, en **E8** aparece ‘decían que era una bruja’ o ‘que practicaba la magia’ y en **E10**: ‘decían que la bajaban de los árboles cercanos, que era bruja’.

Se puede concluir que, aunque expresamente se están narrando historias sobre brujería, los informantes evitan el uso de dicha palabra, con lo que se evidencia el funcionamiento de lo prohibido, en un ritual de circunstancia: una entrevista sobre brujería.

Además, parece sumamente plausible que este controlador se articule con la macrorregla de supresión de Van Dijk (2012: 48), generando un

discurso con supresiones por el control de lo prohibido y semánticamente adecuado en virtud de la macrorregla.

La separación de la locura.

Foucault explica que la separación de la locura funciona cuando el discurso no puede circular como cualquier otro, es considerado como nulo y sin valor, y no contiene ni verdad ni importancia, a partir de las redes institucionales que la sociedad ha desarrollado (1992: 6-7).

En el corpus se muestra este mecanismo en **E1, E4, E6, E10, E11 y E18** a través de la risa. Excepto en **E1**, en todas las demás entrevistas señaladas los sujetos productores se ríen al momento de relatar una situación extraña o considerada tan inverosímil. Esa risa es signo de ese juicio de locura sobre lo que se está relatando y que al hacerlo ellos mismos asumen el rechazo ante aquello que discursivamente es inaceptable. Para ilustrar, se muestran algunos ejemplos:

E4: [...] que estábamos rezando el rosario y... y mi vecina estaba viendo de su casa **que'el** pájaro estaba en la ventana viendo '**pa dentro / le digo ay si yo lo hubiera (risas)** per...- dice [...] y **no yo no lo quiero ver (risas)/ [...]**.

E18: [...] De este lado / taba una viejita parada dice mira una viejita / a chingao / dice pero al momento que íbanos llegando **con la viejita así nos aventó una muñeca (risas)** chingas / ah cabrón y la muñeca quedó en el limpiabrisas [...].

En **E1** el informante hace referencia a un comentario irónico y a la risa provocada por la narración de un hecho "loco" y que implica el juicio de rechazo ante lo que se le contó:

[...] una señora de alla'bajo le había platicado a mi mamá / que un día estaba / asomándose por la ventana / este... / **pos nos reímos vedá** / porque / pos como stábamos viendo 'na película y dice mi he'mano mira que lista estaba viéndola con nosotros [...].

La voluntad de verdad.

La voluntad de verdad está en relación con el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber y está configurada por un sistema de exclusión de carácter histórico e institucionalmente coactivo (Foucault, 1992: 8-9). En este caso, se reconoce al sistema de pensamiento científico moderno occidental como sistema coactivo, en virtud de que esta forma de pensar cancela como real todo aquello que no es constatable empíricamente o que no es sujeto de demostración científica.

En el caso del corpus, este mecanismo aparece en las expresiones en las que los hablantes expresan abiertamente la imposibilidad de lo relatado.

En **E10** hay una serie de referencias a la evidencia del informante contra lo que dice la gente:

[...] eso ya/ **eso no me consta** [...] **nada más me consta que las piernas no las tenía ya** cuando la fui atender [...] o sea no le cortaron las piernas/ no / **yo no me puedo dar otra explicación a eso** / [...].

Y en **E12** se dice sobre la brujería:

[...] les digo pos **yo no / eso si no creo** / [...].

Finalmente, habrá que señalar que los controladores externos en este corpus funcionan al modo de círculos concéntricos. En primer lugar, los sujetos están inmersos en un contexto sociocultural dominado por la tendencia del pensamiento moderno y científico, en el cual la brujería es considerada un tabú; en consecuencia si estos sujetos aceptan el tabú, estarían excluidos del contexto sociocultural vigente.

El ritual de circunstancia.

En este trabajo, el ritual es el de la entrevista en la cual se siguen las pautas establecidas previamente entre el investigador y los informantes; pero como no hay preguntas cerradas, ni una estructura formal, los entrevistados flexibilizan el ritual con cierta espontaneidad e incluso hasta lo rompen.

Así por ejemplo, en **E2** y **E9**, que son entrevistas con una misma informante, ella pidió que se apagara la grabadora entre relato y relato. Y en ambos hay huella de ese proceso, donde el ritual de la entrevista se mantiene más firme. En **E2**, el inicio de la entrevista se inicia con ‘bueno’, que en México es una forma común de iniciar una plática,

Bueno/hace... hace un me... hace tres meses fui a Monterrey / porque iban a... íbamos a solicitar la mano de una... de la novia de mi sobrino / [...].

Y al final de la misma aparece lo siguiente:

[...] pero sí... / **pues esa es la historia.**

La entrevistada acompaña sus palabras con un ademán de conclusión, moviendo su mano de izquierda a derecha indicando que se apague la grabadora.

En otras entrevistas se muestra más la ruptura del ritual, no sólo en la mención explícita del tabú, sino en las muestras de espontaneidad de los entrevistados. Así, en **E6**, la informante introduce información íntima en la narración, como el hecho de explicar cómo iba al baño o decir que su esposo mató a alguien:

[...] le decíanos ay doña Dominga ¿por qué usted no viene a vernos? / dice ¿creen que yo no vengo a verlos? / dijo yo todas las noches vengo [...] **le digo y sí nosotros pos entonces no teníamos baño ni nada/**

hacíanos acá por libre ‘tonces como a veces estaba (risas) la luna bien bonita por nos escondíanos debajo de la sombra de los nopales [...] háblale a Rito y dile que se traiga la pistola y que aquí está el pajarito parao/ **qué cree que le tiró el balazo mi esposo** [...] **sí tantiamos que le había dado** y créame que no veíamos nada [...] como a los tres días vino la s... / la viejita y era una viejita y ya venía amarrada de su pie de aquí y luego le dijimos doña Dominga que s’hizo dice nada no m’hice nada y [...] se rellenaba de tierra / de tierra el pocito [...] pos esa jue su muerte de la viejita **le decimos a mi esposo tú la matastes** (risas) **porque se le gangrenó pos se lavaba con pura tierra** [...].

En E5, la informante “dramatiza” algunas de las cosas que narra, de tal forma que la formalidad de la entrevista se diluye:

[...] y que él decía oi oi / y pues como era muy maldi... - / era muy maldiciente **sí es esa quién sabe qué / que agarré / allá en la mina / esa es / qué cruz mejor la hubiera quemao con leña verde /** porque sí la asustaba que le decía **no no te voy a dejar ir te voy a quemar con leña verde / es lo que te mereces / ahorita voy hacer una lumbre y ahí te voy a echar / no señor se lo ruego con todo mi corazón que no me haga eso / yo soy buena yo soy buena déjeme ir / que vaya hasta mi tierra / líbeme le doy mi domicilio vaya / y allá yo le doy el dinero que me pida / le doy ropa / le doy zapatos lo que usted quiera / lo que usted me pida le doy** [...].

Finalmente, se plantea que el ritual de la entrevista funciona como una válvula de escape, como un permiso social, que permite a los sujetos productores hablar de tema tabú sin enjuiciarse, y relatar lo que se ha conocido con cierta libertad.

Bloque II

Ahora, en cuanto a los mecanismos internos, se revisan el comentario y el autor, que resultan los más pertinentes para este corpus discursivo.

El comentario

En cuanto al comentario, Foucault (1992: 14-15), se refiere a los discursos fundantes. Como explica Haidar (2006: 191):

[...] En la sociedad existen discursos que se producen y desaparecen y los que son origen de otros, que los retoman, los transforman, los cuestionan; estos son los discursos fundantes que tienen la propiedad de ser producidos y permanecer para controlar a otros, como son ejemplos los religiosos, jurídicos, literarios, científicos [...] Además, existen discursos fundantes en distintos grados y que persisten más allá de los poderes hegemónicos desde los espacios alternativos [...].

En este trabajo, los discursos del corpus tienen el carácter de fundantes, en cierto grado, porque logran persistir más allá de los poderes hegemónicos religiosos y científicos, aunque se encuentran condicionados por ellos.

Así, los informantes de las entrevistas **E2, E5, E8, E9, E13, E15, E16, E18 y E19** remiten a lo que otros les contaron. Algunos ejemplos:

E9: Ahora voy a contar una / que me contó la persona directamente [...].

E16: [...] es una historia que nos la contaban desde que estábamos chiquitos [...].

Dado que estos relatos se remiten a aquellos discursos “que «se dicen» en el curso de los días y de las conversaciones, y que desaparecen con el acto mismo que los ha pronunciado” (Foucault 1992, .13), resulta imposible saber hasta dónde llega el discurso fundante y dónde comienza el comentario y qué cambios haya sufrido el discurso fundante. En todo caso, habrá que apelar a los complejos procesos de interdiscursividad y de semiotización de lo ajeno en propio, asimilándose así dichos discursos y volviéndose en unos nuevos (Lotman, 1996:26-27).

Esta problemática incide en el corazón mismo de la tradición oral. La noción misma de tradición implica la dinámica transmitir-recibir, y supone -equivocadamente- que el mensaje original se mantiene sin cambios a lo largo del tiempo, por lo mismo resulta pertinente la recurrencia al comentario. Los agregados al discurso fundante, los revestimientos sígnicos y culturales y el medio mismo de transmisión, forman parte integrante del discurso en la tradición, que difícilmente se llega a distinguir después de él.

Para profundizar en esta problemática, es pertinente observar las macrorreglas de la generalización y construcción (Van Dijk, 2012: 48) que implican la sustitución de la proposición original por otra secuencia de proposiciones que contenga el concepto derivado de ella. Esta condición exige cuestionar la noción de “originalidad” en el discurso, dado que es un proceso recursivo (Haidar 2006, 73-74).

El autor.

Ahora bien, con respecto al autor, Foucault explica que este control actúa como principio de agrupación del discurso, como unidad y origen de sus significaciones (Foucault, 1992: 16). Así, el informante estaría actuando como autor entendido al modo de Foucault. Cada uno de los informantes ha fungido como ordenador coherente del discurso. Y como el principio del autor le proporciona al discurso la forma de la individualidad del yo, cada entrevista adopta las características de su productor: situación social, económica, cultural, educativa, etc., que lleva necesariamente a la consideración, de un continuum recursivo, de las formaciones imaginarias y estos controladores discursivos.

Bloque III

De los otros procedimientos de control mencionados por Foucault, se revisan la doctrina y la adecuación social del discurso.

La doctrina.

En cuanto a la doctrina, Foucault (1992: 26) explica que vincula las personas con ciertos tipos de enunciación y vincula también a los individuos entre ellos, y los diferencia de los otros restantes. En este corpus, las entrevistas **E5**, **E6**, **E10**, **E20** y **E21** contienen enunciados de tipo doctrinal cristiano, que permite a los informantes reconocerse como dependientes de su clase y estatuto social.

Así, en **E5** aparecen las llamadas “Doce Verdades”, que tienen un evidente contenido doctrinal del cristianismo tradicional:

[...] Una casa de Jerusalén/ dos [...] Tablas de Moisés/ tres las tres trinitades/ cuatro los cuatro evangelios/ cinco las cinco llagas/ seis los seis candeleros / siete las siete palabras/ ocho los ocho altares/ nueve los nueve coros/ diez los diez mandamientos/ once las once mil vírgenes/ doce los doce apóstoles [...].

En **E6** hay varios señalamientos semejantes:

[...] mi suegro era el que decía bueno nos platicaba a nosotros nombre ahora veras dice que les voy a rezar que **las doce verdades del mundo** [...] y agarraba un cordel / grandote y en cada **rezo** que iba echando echaba un ñudo echaba otro **rezo** y echaba otro ñudo [...] dicen que tienen un pelo del **diablo** esas personas [...] haga de cuenta que era una/ habían dicho una **misa** [...] ellos como que le dan su alma al **diablo** [...] y se le afiguraban cosas de esas de malas [...] del **demonio** [...] se te ponen muchas trabas dice pa’ que ya no sigas **rezando** tú eso / porque como esas cosas / del **diablo** decía él [...].

En **E10** hay abundantes referencias a elementos doctrinales cristianos, ya que el informante es un sacerdote católico:

[...] ella murió / y me consta porque yo la fui a auxiliar / y al día siguiente se le celebró una.../ la **misa de cuerpo presente** / [...] de las **religiosas** [...] la que estaba repitiendo era Gloria / Gloria Llaguno / que es hermana del **obispo** de Tarahumara [...] le explica es de las

que.../ llevamos la **comuni3n** [...] no recuerdo si el **vicario** o yo le celebramos la **misa** [...] / le di la **absoluci3n** y la **ungí bajo condici3n** [...] ella no pudo tener misa / de cuerpo presente porque al día siguiente era **viernes santo** [...].

En **E20** se relata ampliamente el ritual de una curaci3n de un daño por brujería, con abundantes referencias a elementos de doctrina cristiana, aunque dicho ritual no forme parte de la doctrina oficial cristiana:

[...] me agarraban entre todos con las jarillas y **rezo y rezo** [...] y dejó a dos señoras cuidándome cada una con un **Cristo** y yo en medio [...] y empezaron todos a **rezar** [...] y me acercaban los Cristos al cuerpo [...] ustedes no están **casados por la iglesia**/ no pos que no/ dice van a tener que **casarse por la iglesia** / digo es que yo no puedo ir a la **iglesia** porque haz de cuenta que íbamos a la **iglesia** y nada más pisaba yo dentro de la **iglesia** / y me ponía bien mal [...] eres **cat3lica**/ pos que sí / que **reza el padre nuestro** o así cosas / [...] / él andaba con un **Cristo** / y empezábamos a **rezar** [...].

De esta forma, se muestra que entre estos informantes existe una tradici3n religiosa cristiana, y todos ellos, salvo el sacerdote de **E10**, tienen un nivel socioecon3mico y educativo bajo o medio bajo. Lo que permite inferir que existe un sentido de pertenencia al cristianismo tradicional de México, significativamente presente en las clases sociales bajas. En el caso del sacerdote de **E10**, los enunciados son muestra evidente de la dependencia al estatuto social del clero.

La adecuaci3n social del discurso.

Finalmente, en cuanto a la adecuaci3n social del discurso, Foucault (1992: 27) señala que la educaci3n sigue en su distribuci3n las líneas marcadas por las distancias, las oposiciones y las luchas sociales, y que es una forma política de mantener y modificar la adecuaci3n de los discursos, con los saberes y los poderes que implican.

De esta forma, este procedimiento complementa y actúa en las formaciones imaginarias que los individuos generan en el discurso. Los saberes implicados en esta adecuación social generan y reafirman lo contenido en el imaginario de cada sujeto. Incluso, si hubiese algún individuo con educación formal nula, los discursos de los demás, con los que interactúa y participa, llevan consigo esa serie de líneas, de saberes y poderes implicados en lo educativo.

Conclusiones sobre esta exploración.

1. Las formaciones imaginarias y los mecanismos de control discursivo son elementos imprescindibles para el análisis de las condiciones de producción, circulación y recepción del discurso y, de forma significativa, explican buena parte de la estructura de los discursos sobre brujería de este corpus.

2. En este corpus las formaciones imaginarias se relacionan con el nivel educativo y socioeconómico de los informantes. En cada uno de los grupos de clasificación de este corpus, la imagen del sujeto productor del discurso es directamente proporcional a su nivel educativo y socioeconómico e inversamente proporcional para con el sujeto receptor.

En el Grupo 1, donde los entrevistados tienen un menor nivel educativo y socioeconómico, se muestran con una imagen que busca acercarse socialmente al investigador y tienden a alejarse del objeto discursivo.

En el Grupo 2, en el que los informantes poseen un nivel medio, el entrevistado no se acerca tanto al investigador como en el grupo anterior, y tampoco se distancia mucho del objeto discursivo.

En el Grupo 3, donde los sujetos tienen un mayor nivel socioeconómico y educativo, pareciera que se da por hecho la cercanía e identidad

entre ellos para con el investigador. Además, la distancia con el objeto discursivo es completa.

3. En cuanto a los mecanismos de control discursivo, en este corpus aparecen relacionados al bagaje religioso cristiano tradicional de México. Además, el hecho de que los discursos sobre brujería de este corpus estén producidos en el marco de una entrevista, relaja significativamente los límites de lo permitido y lo prohibido con respecto al objeto tabú brujería.

4. Existen una relación estrecha entre las macrorreglas de proyección semántica propuestas por Van Dijk y algunos mecanismos de control del discurso planteados por Foucault. A partir del análisis realizado a los discursos de este corpus de trabajo, la regla de la supresión va de la mano con el mecanismo de la palabra prohibida y las reglas de generalización y construcción están relacionadas íntimamente con el mecanismo del comentario.

De esta forma, las macrorreglas no solo se activan en función de procesos psicológicos de comprensión y sentido, sino que están condicionadas por los mecanismos de control, volviendo a los discursos no solo semánticamente adecuados, sino también políticamente correctos.

5. A partir del análisis de los mecanismos de control discursivo, se concluye los sujetos entrevistados evidencian estos mecanismos, que condicionan las formaciones imaginarias de los distintos informantes.

ANEXO 3.

Contexto de referencia de la investigación.

El sureste del estado de Coahuila de Zaragoza está formado por los municipios de Arteaga, General Cepeda, Parras de la Fuente, Ramos Arizpe y Saltillo. Estos municipios presentan características geográficas comunes entre sí, que condicionan los aspectos socioeconómicos y culturales.

Toda la información acerca de los municipios de la región sureste de Coahuila, para esta investigación, ha sido tomada de la Enciclopedia de Municipios y Delegaciones de México de la Secretaría de Gobernación 2010 (http://www.e-local.gob.mx/wb2/ELOCAL/EMM_coahuila).

La información contenida en las tablas subsecuentes²¹⁴ permite conocer el contexto socioeconómico, político y de alfabetización existente en la región y son características de los informantes de esta investigación.

1. El municipio de Arteaga.

Arteaga es un municipio agrícola, y de una cultura marcadamente rural. Limita al norte con el municipio de Ramos Arizpe; al sur con el estado de Nuevo León y al oeste con el municipio de Saltillo. Por su cercanía con Ramos Arizpe y Saltillo, el municipio forma parte de una zona conurbada de gran importancia en el estado.

²¹⁴ Población total, Porcentaje de población de 15 a 29 años, Porcentaje de población de 60 y más años, Hogares, Total de viviendas particulares habitadas, Viviendas particulares habitadas con piso diferente de tierra, Viviendas particulares habitadas que disponen de energía eléctrica, Viviendas particulares habitadas que disponen de televisión, Viviendas particulares habitadas que disponen de computadora, Población de 5 y más años con primaria, Población de 18 años y más con nivel profesional, Población de 18 años y más con posgrado, Grado promedio de escolaridad de la población de 15 y más años, Alumnos egresados en preescolar, Alumnos egresados en primaria, Alumnos egresados en secundaria, Alumnos egresados en profesional técnico, Alumnos egresados en bachillerato, Total de escuelas en educación básica y media superior, Tasa de alfabetización de las personas de 15 a 24 años, Bibliotecas públicas, Bibliotecas en educación básica, media y superior de la modalidad escolarizada y Consultas realizadas en bibliotecas públicas.

Arteaga se encuentra dividida en un total de 366 localidades, entre las cuales se pueden localizar 26 comunidades ejidales, 8 congregaciones, 13 colonias populares y un gran número de fraccionamientos campestres y pequeñas propiedades.

Al este del municipio se localiza la sierra de San Antonio, se encuentran en el sureste las sierras de los Lirios, las de Huachichil, de las Vigas y de la Nieve; éstas sierras en su conjunto reciben el nombre de sierra de Arteaga y forman parte de la Sierra Madre Oriental, la cual a lo largo del estado presenta grandes elevaciones, valles y cañones.

El municipio de Arteaga es muy montañoso; en él penetran al estado de Coahuila la bifurcación hacia el oeste de la Sierra Madre Oriental, constituida por una serie de cordilleras paralelas, formando entre ellas numerosos valles llamados regionalmente cañones.

Asimismo, dentro del municipio se ubican sierras de altura considerable, tales como la denominada sierra de Coahuila con 3,500 msnm, la sierra de San Antonio con 3,500 msnm, la sierra de San Lucas con 3,200 msnm, la sierra de los Lirios con 2,770 msnm, y la denominada Cerro de la Carbonera con una altura de 2,340 msnm.

Por ser una región montañosa, cuenta con infinitud de arroyos en las cañadas de estas montañas en donde nacen los grandes y pequeños manantiales; aunque el municipio es pobre en recursos acuíferos, cuenta con manantiales muy importantes, entre ellos el llamado Ojo Negro, que nace en la Boca de las Palomas, el manantial de los Álamos y el del Chorro; asimismo existen cañadas como la Roja, La Carbonera y La Boquilla.

El clima en el municipio es de tipo semiseco-semicálido, con ligeras variaciones según la altitud; el noreste y sureste se encuentra dentro del subgrupo de climas semifríos; la temperatura media anual es de 12°C a 16°C; la precipitación media anual se encuentra en el rango de los 400 a

500 milímetros con régimen de lluvias en los meses de mayo, junio, julio, noviembre y enero; los vientos prevalecientes tienen dirección noreste con velocidad de 15 a 20 k/h anuales; la frecuencia anual de heladas en el municipio es de 40 a 60 días y el de granizadas de 2 a 3 días.

La principal actividad económica es la agricultura, que para el año 2010 produjo 475,805 miles de pesos, seguida por la industria manufacturera con 431,839 miles de pesos.

En la Tabla 1, se presentan los datos más relevantes para esta investigación, de acuerdo con el censo 2010 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI).

Población total, 2010	22544
Porcentaje de población de 15 a 29 años, 2010	25.1
Porcentaje de población de 60 y más años, 2010	11.0
Hogares, 2010	5832
Total de viviendas particulares habitadas, 2010	5901
Viviendas particulares habitadas con piso diferente de tierra, 2010	5617
Viviendas particulares habitadas que disponen de energía eléctrica, 2010	5681
Viviendas particulares habitadas que disponen de televisión, 2010	5298
Viviendas particulares habitadas que disponen de computadora, 2010	700
Población de 5 y más años con primaria, 2010	9804
Población de 18 años y más con nivel profesional, 2005	458
Población de 18 años y más con posgrado, 2010	83
Grado promedio de escolaridad de la población de 15 y más años, 2010	7.3
Alumnos egresados en preescolar, 2010	435
Alumnos egresados en primaria, 2010	420
Alumnos egresados en secundaria, 2010	299
Alumnos egresados en profesional técnico, 2010	9
Alumnos egresados en bachillerato, 2010	103
Total de escuelas en educación básica y media superior, 2010	97
Tasa de alfabetización de las personas de 15 a 24 años, 2010	99.0
Bibliotecas públicas, 2010	No disponible
Bibliotecas en educación básica, media y superior de la modalidad escolarizada, 2010	8
Consultas realizadas en bibliotecas públicas, 2010	No disponible

Tabla 1. Estadística poblacional del municipio de Arteaga.
Fuente: Elaboración propia.

A partir de los datos de la Tabla 1 se puede observar que la población de Arteaga es mayoritariamente de adultos jóvenes y al mismo tiempo, la mayoría de la población está pobremente escolarizada (6.3 % de la población mayor a 15 años es analfabeta).

Solo el 12 % de los hogares no tiene televisión y solo el 11 % posee una computadora en el hogar.

Así, los informantes de esta investigación que pertenecen a la población de mayor edad poseen poca o nula alfabetización; viven inmersos en una cultura agrícola-rural además de tener influencia de la televisión.

Estas condiciones permiten inferir que, en la población de mayor edad del municipio de Arteaga, el nivel de escolaridad, unido a la cultura agrícola, favorezcan el enraizamiento de creencias -como la brujería- en mayor medida que en la población de menor edad, que posee mayor escolaridad y contacto con costumbres urbano-citadinas.

2. El municipio de General Cepeda.

General Cepeda limita al norte con el municipio de Ramos Arizpe; al sur con los de Parras y Saltillo, al este con Saltillo y al oeste con el municipio de Parras. Se localiza a una distancia aproximada de 70 kilómetros de la capital del estado.

La mayor parte del municipio es plano, en la parte norte se localiza la sierra de la Paila y en la parte sur la Sierra de Patos que es una prolongación de la Sierra de Parras. En la parte del sur y surgiendo de dos manantiales que se originan de la sierra de Patos, proviene el arroyo de Patos que cruza el municipio formando almacenamientos de agua y se interna en el municipio de Ramos Arizpe.

El río es otro arroyo intermitente, que surge en la misma sierra en la parte que colinda con el municipio de Parras y que desemboca en el arroyo de Patos cerca de la cabecera municipal; el arroyo Camiseta, que surge en la parte sur del municipio de la misma sierra de Patos y forma almacenamientos de la Boquilla y San Francisco, y se interna en el municipio de Saltillo.

El clima en el noroeste del municipio es de subtipos secos templados y al noreste y sur prevalecen los tipos secos semicálidos; la temperatura media anual es de 18 a 20°C y la precipitación media anual se encuentra en el rango de los 300 a 400 milímetros, con régimen de lluvias en los meses de mayo, junio, julio, noviembre, diciembre y enero; los vientos predominantes soplan en dirección sur a velocidades de 8 a 15 km/h. La frecuencia de heladas es de 8 a 12 días y granizadas de 2 a 5 días.

La principal actividad económica es la agricultura, que para el año 2010 produjo 88,408 miles de pesos, seguida por la industria manufacturera con 2,579 miles de pesos.

En la Tabla 2, se presentan los datos más relevantes para esta investigación, de acuerdo con el censo 2010 del INEGI.

Población total, 2010	11682
Porcentaje de población de 15 a 29 años, 2010	24.0
Porcentaje de población de 60 y más años, 2010	14.2
Hogares, 2010	3096
Total de viviendas particulares habitadas, 2010	3102
Viviendas particulares habitadas con piso diferente de tierra, 2010	3040
Viviendas particulares habitadas que disponen de energía eléctrica, 2010	3012
Viviendas particulares habitadas que disponen de televisión, 2010	2508
Viviendas particulares habitadas que disponen de computadora, 2010	198
Población de 5 y más años con primaria, 2010	4949
Población de 18 años y más con nivel profesional, 2005	168

Población de 18 años y más con posgrado, 2010	6
Grado promedio de escolaridad de la población de 15 y más años, 2010	6.8
Alumnos egresados en preescolar, 2010	203
Alumnos egresados en primaria, 2010	186
Alumnos egresados en secundaria, 2010	219
Alumnos egresados en profesional técnico, 2010	0
Alumnos egresados en bachillerato, 2010	72
Total de escuelas en educación básica y media superior, 2010	69
Tasa de alfabetización de las personas de 15 a 24 años, 2010	99.3
Bibliotecas públicas, 2010	No disponible
Bibliotecas en educación básica, media y superior de la modalidad escolarizada, 2010	3
Consultas realizadas en bibliotecas públicas, 2010	No disponible

Tabla 2. Estadística poblacional del municipio de General Cepeda. Fuente: Elaboración propia.

A partir de los datos de la Tabla 2 se puede observar que la población de General Cepeda es mayoritariamente de adultos jóvenes y al mismo tiempo, la población está pobremente escolarizada, ya que el 8 % de la población de 15 años o más es analfabeta.

Más del 81 % de los hogares tiene televisión y solo el 6 % posee una computadora en el hogar.

Así, los informantes de esta investigación que pertenecen a la población de mayor edad poseen poca o nula alfabetización; viven inmersos en una cultura agrícola-rural además de tener influencia de la televisión. Además, este municipio es uno de los más pobres del estado, con el 0.71 % de los ingresos totales (el 32 % de la PEA no recibe ingresos).

Estas condiciones permiten inferir que, en la población de mayor edad del municipio de General Cepeda, el nivel de escolaridad, unido a la cultura agrícola, favorezcan el enraizamiento de creencias -como

la brujería- en mayor medida que en la población de menor edad, que posee mayor escolaridad y contacto con costumbres urbano-citadinas.

3. El municipio de Parras de la Fuente.

Parras limita al norte con el municipio de Cuatro Ciénegas; al noreste con el de San Pedro; al sur con el estado de Zacatecas; al este con los municipios de General Cepeda y Saltillo; y al oeste con el municipio de Viesca. Se divide en 175 localidades. Se localiza a una distancia aproximada de 157 kilómetros de la capital del estado.

Al suroeste se encuentra la sierra Parras, la cual empieza al este de Villarreal y al sur de San Rafael. Al sur la sierra Hojaseñal. Por el sureste se localizan las sierras Playa Madero y El Laurel, las que se extienden hasta el oeste y el suroeste del municipio de Saltillo, respectivamente. Existen ramificaciones de las sierras de los Alamitos, de Fraga y de San Marcos.

No hay ríos de agua permanente en el municipio, los arroyos arrastran las corrientes de agua procedentes de las serranías en tiempos de lluvias.

El clima en el sureste, sur y suroeste del municipio es de subtipos semisecos templados; y al noroeste-norte y noreste, de subtipos secos semicálidos; la temperatura media anual es de 14 a 18°C y la precipitación media anual se encuentra en el rango de los 200 a 400 milímetros en la parte norte del municipio y el centro de 400 a 500 milímetros, con régimen de lluvias en los meses de abril, mayo, junio, julio, agosto, septiembre, octubre, y escasas en noviembre, diciembre, enero y febrero; los vientos predominantes soplan en dirección noreste a velocidades de 15 a 23 km/h. La frecuencia anual de heladas es de 0 a 20 días en la parte centro y en el extremo sur de 20 a 40 días, así como granizadas en la parte norte 0 a un día y en la parte centro-sur y sureste es de uno a dos días.

La principal actividad económica es la agricultura, que para el año 2010 produjo 395,011 miles de pesos, seguida por la industria manufacturera con 302,463 miles de pesos.

En la Tabla 3, se presentan los datos más relevantes para esta investigación, de acuerdo con el censo 2010 del INEGI.

Población total, 2010	45401
Porcentaje de población de 15 a 29 años, 2010	25.2
Porcentaje de población de 60 y más años, 2010	10.8
Hogares, 2010	11699
Total de viviendas particulares habitadas, 2010	11869
Viviendas particulares habitadas con piso diferente de tierra, 2010	11320
Viviendas particulares habitadas que disponen de energía eléctrica, 2010	11524
Viviendas particulares habitadas que disponen de televisión, 2010	10914
Viviendas particulares habitadas que disponen de lavadora, 2010	8386
Viviendas particulares habitadas que disponen de computadora, 2010	2369
Población de 5 y más años con primaria, 2010	15098
Población de 18 años y más con nivel profesional, 2005	2483
Población de 18 años y más con posgrado, 2010	150
Grado promedio de escolaridad de la población de 15 y más años, 2010	8.4
Alumnos egresados en preescolar, 2010	843
Alumnos egresados en primaria, 2010	949
Alumnos egresados en secundaria, 2010	736
Alumnos egresados en profesional técnico, 2010	20
Alumnos egresados en bachillerato, 2010	362
Total de escuelas en educación básica y media superior, 2010	187
Tasa de alfabetización de las personas de 15 a 24 años, 2010	99.4
Bibliotecas públicas, 2010	No disponible
Bibliotecas en educación básica, media y superior de la modalidad escolarizada, 2010	21
Consultas realizadas en bibliotecas públicas, 2010	No disponible

Tabla 3. Estadística poblacional del municipio de Parras de la Fuente.
Fuente: Elaboración propia.

A partir de los datos de la Tabla 3 se puede observar que la población de Parras es mayoritariamente de adultos jóvenes. La población tiene una escolaridad cercana al promedio estatal (9.5 %), y solo el 5 % de la población de 15 años o más es analfabeta.

El 92 % de los hogares tiene televisión y el 20 % posee una computadora en el hogar.

Así, los habitantes de este municipio poseen un mayor nivel de escolaridad, poseen, en su mayoría, una cultura más urbana con fuerte influencia de la televisión y de otros medios de comunicación. Además, posee una mejor condición socioeconómica que los municipios anteriores, pues solo el 6 % de la PEA no recibe ingresos.

Estas condiciones permiten inferir que, en la población de mayor edad del municipio de Parras, el nivel de escolaridad, unido a la cultura agrícola, favorezcan el enraizamiento de creencias -como la brujería- en mayor medida que en la población de menor edad, que posee mayor escolaridad y contacto con costumbres urbano-citadinas.

4. El municipio de Ramos Arizpe.

Ramos Arizpe limita al norte con el municipio de Castaños; al noroeste con el de Cuatro Ciénegas, al sur con el de Saltillo, al suroeste con el de General Cepeda y al este con el estado de Nuevo León. Se localiza a una distancia aproximada de 15 kilómetros de la capital del estado.

En el lado oeste del municipio se encuentra la sierra La Paila, abarcando todo el suroeste y gran parte del noroeste del municipio. Al este se encuentra la sierra Las Cuatas en los límites de Nuevo León.

Por el sur hace su entrada, proveniente de General Cepeda, el arroyo Patos para alimentar la presa de almacenamiento Alto de Noria; el arroyo vuelve a fluir por todo el este hasta llegar al estado de Nuevo León.

El municipio cuenta con tres presas de almacenamiento Alto de Norias, el Tulillo y Nacapa, las cuales son alimentadas por la corriente de los arroyos Patos y Las Vegas. Otra fuente de almacenamiento con que cuenta es la presa Hipólito.

Al norte del municipio se registran subtipos secos semicálidos; al oeste subtipos de climas secos templados y al este se registran subgrupos de climas semifríos; la temperatura media anual es de 14 a 18°C y la precipitación media anual en la parte sur es del rango de los 300 a 400 milímetros, y en la parte norte, este y oeste de 400 a 500 milímetros, con régimen de lluvias en los meses de mayo, junio, julio, agosto, septiembre, octubre y escasas en noviembre y diciembre; los vientos predominantes soplan en dirección norte con velocidad de 22.5 km/h. La frecuencia de heladas es de 20 a 40 días en la parte suroeste y norte, y en la parte noreste de 40 a 60 días y granizadas de uno a dos días en el sur, y en el centro norte de cero a un día.

La principal actividad económica es la industria manufacturera que para el año 2010 produjo 29'284,028 miles de pesos, seguida por la agricultura, con 131,378 miles de pesos.

En la Tabla 4, se presentan los datos más relevantes para esta investigación, de acuerdo con el censo 2010 del INEGI.

A partir de los datos de la Tabla 4 se puede observar que la población de Ramos Arizpe es mayoritariamente de adultos jóvenes. La población tiene una escolaridad prácticamente igual al promedio estatal (9.5 %), y solo el 3 % de la población de 15 años o más es analfabeta.

El 96 % de los hogares tiene televisión y el 29 % posee una computadora en el hogar.

Así, los habitantes de este municipio poseen un mayor nivel de escolaridad; es un municipio cuya mayor parte de la población es de

Población total, 2010	75461
Porcentaje de población de 15 a 29 años, 2010	26.6
Porcentaje de población de 60 y más años, 2010	5.8
Hogares, 2010	19958
Total de viviendas particulares habitadas, 2010	20293
Viviendas particulares habitadas con piso diferente de tierra, 2010	19709
Viviendas particulares habitadas que disponen de energía eléctrica, 2010	19729
Viviendas particulares habitadas que disponen de televisión, 2010	19189
Viviendas particulares habitadas que disponen de computadora, 2010	5828
Población de 5 y más años con primaria, 2010	21586
Población de 18 años y más con nivel profesional, 2005	3815
Población de 18 años y más con posgrado, 2010	599
Grado promedio de escolaridad de la población de 15 y más años, 2010	9.3
Alumnos egresados en preescolar, 2010	1524
Alumnos egresados en primaria, 2010	1377
Alumnos egresados en secundaria, 2010	827
Alumnos egresados en profesional técnico, 2010	24
Alumnos egresados en bachillerato, 2010	277
Total de escuelas en educación básica y media superior, 2010	177
Tasa de alfabetización de las personas de 15 a 24 años, 2010	99.5
Bibliotecas públicas, 2010	No disponible
Bibliotecas en educación básica, media y superior de la modalidad escolarizada, 2010	14
Consultas realizadas en bibliotecas públicas, 2010	No disponible

Tabla 4. Estadística poblacional del municipio de Ramos Arizpe.
Fuente: Elaboración propia.

cultura urbana, con fuerte presencia de la televisión y de otros medios de comunicación. Además, posee una mejor condición socioeconómica que los municipios anteriores, pues solo el 3 % de la PEA no recibe ingresos.

Estas condiciones permiten inferir que la población del municipio de Ramos Arizpe, en su mayoría, sea reticente a la aceptación de ciertas creencias -como la brujería- al menos en el ámbito de lo público, ya que posee mayor escolaridad y una fuerte cultura urbana e industrial.

5. El municipio de Saltillo.

Saltillo limita al norte con el municipio de Ramos Arizpe; al sur con los estados de San Luis Potosí y Zacatecas, al suroeste con el municipio de Parras; al este con el de Arteaga y el estado de Nuevo León y al oeste con el municipio de Parras.

Saltillo es la capital del estado, y forma el principal núcleo urbano del estado junto con las cabeceras municipales de Arteaga y de Ramos Arizpe. Posee un amplio espacio semirrural y rural hacia el sur-suroeste del municipio, donde la geografía pasa de la sierra boscosa al semidesierto. El crecimiento económico del municipio ha generado un paulatino abandono de las zonas rurales de la región, haciendo que la población de la zona urbana se incremente.

Al oeste se localiza la sierra Playa Madero, que abarca también la parte del sureste de Parras de la Fuente. En el suroeste se localiza la sierra El Laurel, que forma parte también del ya citado municipio. La sierra de Zapalinamé se levanta al este del municipio, y la sierra Hermosa está localizada en el suroeste.

El clima en el municipio es de subtipos secos semicálidos; al suroeste subtipos semisecos templados y grupos de climas secos B y semifríos, en la parte sureste y noreste; la temperatura media anual es de 14 a 18°C y la precipitación media anual en el sur del municipio se encuentra en el rango de los 300 a 400 milímetros; al centro tiene un rango de 400 a 500 milímetros y al norte de 300 a 400 milímetros; con régimen de lluvias en los meses de abril, mayo, junio, julio, agosto, septiembre, octubre y escasas en noviembre, diciembre, enero, febrero y marzo; los vientos predominantes soplan en dirección noreste con velocidad de 22.5 km/h. La frecuencia de heladas es de 20 a 40 días en la parte norte-noreste y

suroeste; y en el resto de 40 a 60 días y granizadas de uno a dos días en la parte sureste y de o a un día en el resto.

La principal actividad económica es la industria manufacturera que para el año 2010 produjo 14'386,743 miles de pesos, seguida por la agricultura, con 168,735 miles de pesos.

En la Tabla 5, de la siguiente página, se presentan los datos más relevantes para esta investigación, de acuerdo con el censo 2010 del INEGI.

Población total, 2010	725123
Porcentaje de población de 15 a 29 años, 2010	26.8
Porcentaje de población de 60 y más años, 2010	7.8
Hogares, 2010	184452
Total de viviendas particulares habitadas, 2010	187764
Viviendas particulares habitadas con piso diferente de tierra, 2010	181651
Viviendas particulares habitadas que disponen de energía eléctrica, 2010	183199
Viviendas particulares habitadas que disponen de televisión, 2010	180523
Viviendas particulares habitadas que disponen de computadora, 2010	70081
Población de 5 y más años con primaria, 2010	187877
Población de 18 años y más con nivel profesional, 2005	79569
Población de 18 años y más con posgrado, 2010	9155
Grado promedio de escolaridad de la población de 15 y más años, 2010	10.1
Alumnos egresados en preescolar, 2010	14426
Alumnos egresados en primaria, 2010	13851
Alumnos egresados en secundaria, 2010	9148
Alumnos egresados en profesional técnico, 2010	549
Alumnos egresados en bachillerato, 2010	4319
Total de escuelas en educación básica y media superior, 2010	998
Tasa de alfabetización de las personas de 15 a 24 años, 2010	99.6
Bibliotecas públicas, 2010	No disponible
Bibliotecas en educación básica, media y superior de la modalidad escolarizada, 2010	188
Consultas realizadas en bibliotecas públicas, 2010	No disponible

Tabla 5. Estadística poblacional del municipio de Saltillo.
Fuente: Elaboración propia.

A partir de los datos de la Tabla 5 se puede observar que la población de Saltillo es mayoritariamente de adultos jóvenes. La población tiene una escolaridad por encima del promedio estatal (9.5 %), y solo el 2 % de la población de 15 años o más es analfabeta.

El 98 % de los hogares tiene televisión y el 38 % posee una computadora en el hogar.

Así, este municipio es uno de los de mayor nivel de escolaridad en el estado; es un municipio mayoritariamente urbano, con fuerte presencia e influencia de la televisión y de otros medios de comunicación. Además, posee una mejor condición socioeconómica que los municipios anteriores, pues solo el 2 % de la PEA no recibe ingresos.

Estas condiciones permiten inferir que la población del municipio de Saltillo, en su mayoría, sea reticente a la aceptación de ciertas creencias -como la brujería- al menos en el ámbito de lo público, ya que posee mayor escolaridad y una fuerte cultura urbana e industrial. Sin embargo, la población rural del municipio es más abierta a la aceptación de creencias y de costumbres tradicionales.

En conclusión, las condiciones geográficas del sureste de Coahuila han condicionado su cultura. Hasta finales de los años 70s, la agricultura y el mundo rural eran el motor de la economía en la región, luego, la paulatina industrialización de la región ha ido desplazando paulatinamente la población a los centros urbanos e industriales.

Si a esto se añade la geografía agreste de buena parte de la región: sierras, arroyos y el semidesierto, así como los climas extremos, se puede entender que en las zonas rurales hubiese una mayor dificultad para la presencia de médicos y de profesores, lo que favoreció que se mantuvieran mucho más arraigadas tradiciones y prácticas vinculadas a las creencias como el curanderismo, la superstición y la brujería.

MAPAS DE LA UBICACIÓN DEL SURESTE DE COAHUILA Y SUS MUNICIPIOS.



Imagen 1: Ubicación geográfica de Coahuila en la República Mexicana.
Fuente: luventicus.org.



Imagen 2: Municipios del Estado de Coahuila de Zaragoza.
Fuente: coahuila.gob.mx.

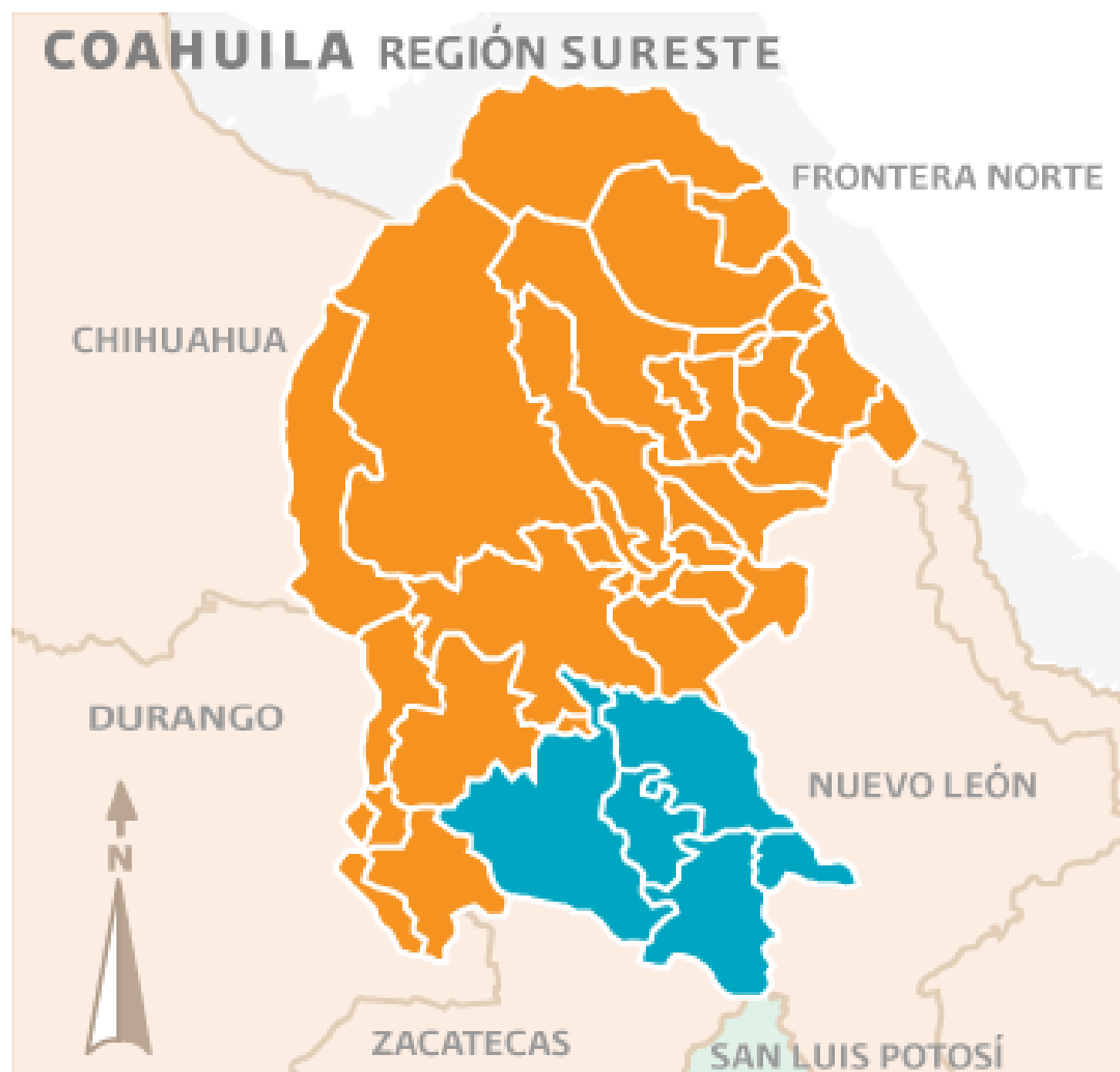


Imagen 3: En azul se muestran los municipios de la región sureste del Estado de Coahuila de Zaragoza. Fuente: e-local.gob.mx.

ANEXO 4.

Versiones íntegras de los distintos testimonios sobre las doce verdades del mundo

1) Las doce verdades del mundo en E5.

[...] C. Pero cuando decía las Doce Verdades del Mundo, así: una, Casa de Jerusalén, dos, Tablas de Moisés...

A. Una, Casa de Jerusalén, dos... dos...las...

C. Tablas de Moisés.

A. ...Tablas de Moisés, tres, las Tres Trinidades, cuatro, los Cuatro Evangelios, cinco, las Cinco Llagas, seis, los Seis Candeleros, siete, las Siete Palabras, ocho, los Ocho Altares, nueve, los Nueve Coros, diez, los Diez Mandamientos, once, las Oncemil Vírgenes, doce, los Doce Apóstoles.

C. ¿Y a poco así hacía, en ese momento cuando él las decía?

A. No, primero las rezan. Tienen un cordón. Él siempre usaba ese cordón aquí, cordón grandote, aquí en la cintura, aquí lo acostumbraba. Y cuando, se van rezando, decía él que se va echando un nudo, un nudo. Y luego se rezan al revés, y se viene echando un nudo al revés, al revés, al revés, y así. Y ya cuando van cayendo, que ya viene cayendo la bruja, se viene transformando en gato, y hace, maúlla como un gato, ladra como... ladra como un perro, gruñen así los animales, viene transformando y transformando, y ahí...

Pero sin perturbarse. Porque si se perturban, baja y los ap... los aporrean, los, la arañan, los hacen cuánto, los picotean. Baja el animal pero en forma todavía de animal. Eso debe ser sin perturbarse nada, nada. 'Tan rece y rece las Trece Verdades al revés y al derecho, al revés y al derecho, al revés y al derecho y al revés y al derecho... hasta el último

que ya caen. Cae la mujer o el hombre, porque, p's son hombres a veces también [...].

2) Presente (lo tengo yo). Las Doce Verdades ¿habrá tantas en este mundo mentiroso?, Armando Fuentes Aguirre (Periódico Palabra. Saltillo Coahuila, 1 de mayo de 2004).

Antes había muchos espantos. Así se llamaban en el pasado siglo los fantasmas. Ahora también debe haber –espantos siempre hay-, pero con tanta luz ya no se ven.

De niño yo les tenía miedo a los espantos. En todas partes los veía. Ahora les tengo más porque no los veo en ninguna. Había, sin embargo, un seguro contra espantos, un medio seguro de alejarlos. Ese medio consistía en recitarles Las Doce Verdades del Mundo.

¿Cuáles eran esas doce verdades? Por años y años las busqué, sin fruto. Encontré, sí, una oración para poner en fuga a los espantos, dirigida a Nuestro Padre Jesús: “...En montes, cerros y llanos,/ por las llagas de Tus manos/ y Tus ojos sacrosantos,/ líbrame de los espantos,/ de las brujas y de hechiceros,/ y en los fuertes aguaceros/ de rayos y torbellinos,/ de robo en camino real,/ y de los malos vecino/ que intenten hacerme mal;/ y en mi vida temporal/ auxíliame de tal suerte/ que al fin consiga ir a verte/ a la Patria Celestial”.

¿Funcionaría esa oración? Quién sabe. La que estaba garantizada era la otra, la de Las Doce Verdades. Por eso yo la buscaba con ahínco, no fuera que se necesitara. En las iglesias siempre hay alguien que vende estampas y oraciones. Yo le preguntaba con ansiedad por ésa:

-¿Tiene Las Doce Verdades?

-¿Cuáles son esas?

Nadie me daba razón. Una vez le pregunté a un sacerdote, sabio conocedor de oraciones, letanías y jaculatorias.

-Padre: ¿cuáles son las Doce Verdades?

Se quedó pensando un poco y empezó a recitar:

-El camino más corto entre dos puntos es la línea recta; El todo es mayor que una de sus partes; Una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo...

Esos eran axiomas matemáticos, pero no eran Las Doce Verdades. No es que sean mentira –mis respetos a los axiomas-, pero Las Doce Verdades no eran.

Hace unos días, ¡oh sorpresa!, mi hermana Odilia me trajo la oración. La encontró –loado sea el Señor- en San Luis Potosí. Le preguntó a un anciano, y éste abrió una cajita de cartón cuya tapa sujetaba con una liga roja, de medias de las de antes, y sacó unas hojitas arrugadas. En ellas estaba lo que por tantos años había yo buscado.

[“... De las Doce Verdades del Mundo decid la una. Es la Santa Casa de Jerusalém, donde Jesucristo crucificado vive y reina por siempre jamás, amén. Decid las dos. Son las tablas de Moisés, donde el Señor dejó grabada Su Divina Ley. Decid las tres. Son las Tres Divinas Personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo...”].

Y por ahí.

Para que tengan eficacia contra espantos Las Doce Verdades deben decirse al revés, pues el mundo de ultratumba es como un espejo de éste, y entonces las cosas deben presentársele al revés, para que allá se vean al derecho. He aquí la oración recitada en esa forma:

“Los Doce Apóstoles, Las Once Mil Vírgenes, los Diez Mandamientos, los nueve meses, las Ocho Angustias, las Siete Palabras, los seis candelabros,

las cinco llagas, los Cuatro Evangelistas, las Tres Divinas Personas, las dos tablas de Moisés y la Santa Casa de Jerusalén me ayudan y me protejan siempre, amén.

Con eso, adiós espantos.

3) Doce Verdades del Mundo, de las Alabanzas que se cantan en el Santuario de Nuestro Padre Jesús de Atotonilco, Guanajuato. Pág. 238.

A todos los coros del cielo,
les pregunto me den razón
¿Dónde se hallan las Doce Palabras
que Jesucristo en el mundo dejó?

Uno, es un solo Dios
que vive y reina para siempre. Amén.
Válgame la sangre preciosa de Cristo
que derramó por mí en Jerusalén.

Dos, dos tablitas que Jesucristo
entregó a Moisés.
Válgame la sangre preciosa de Cristo
que derramó por mí en Jerusalén.

Tres, tres Trinidades que Jesucristo
en la Iglesia nos dejó.
Válgame la sangre preciosa de Cristo
que derramó por mí en Jerusalén.

Cuatro, los cuatro evangelios
que Jesucristo en el mundo predicó.
Válgame la sangre preciosa de Cristo
que derramó por mí en Jerusalén.

Cinco, las cinco llagas
que Jesucristo en su cuerpo llevó.
Válgame la sangre preciosa de Cristo
que derramó por mí en Jerusalén.

Seis, los seis candeleros
que Jesucristo en la Iglesia nos dejó.
Válgame la sangre preciosa de Cristo
que derramó por mí en Jerusalén.

Siete, los siete elementos
que el Señor en el mundo dejó.
Válgame la sangre preciosa de Cristo
que derramó por mí en Jerusalén.

Ocho, los ocho coros
los que el Señor en el cielo juntó.
Válgame la sangre preciosa de Cristo
que derramó por mí en Jerusalén.

Nueve, son los nueve meses
que María por Jesús padeció.
Válgame la sangre preciosa de Cristo

que derramó por mí en Jerusalén.

Diez, los diez mandamientos
que el Señor en el mundo predicó.
Válgame la sangre preciosa de Cristo
que derramó por mí en Jerusalén.

Once, once mil vírgenes
las que el Señor en el cielo juntó.
Válgame la sangre preciosa de Cristo
que derramó por mí en Jerusalén.

Doce, los Doce Apóstoles
que el Señor en el mundo doctrinó.
Válgame la sangre preciosa de Cristo
que derramó por mí en Jerusalén.

4) Las Doce Verdades del Mundo, del artículo “Curanderismo” de Bryant “Eduardo” Holman (http://ojinaga.com/curandero/part_eight/part_eight.html).

(C = el curandero, C- = el creyente)

C En el nombre sea de Dios Todo Poderoso,
en el nombre de Dios Todo Poderoso,
que los malos espíritus
se alejen de este hermano

y le sirvan de baluarte
espíritus burlones
que sea su credulidad.

Dios, reza con todas
las fuerzas de mi alma,
pero deseo que se derramen
sobre su hermano,
la misericordia de Dios.

Espíritu bueno que odia
y preservar los celos del odio.
Toda benevolencia, todo
sentimiento contrario a la caridad,
por eso son otras tantas puertas
abiertas al espíritu del mal;
con mis dolores Santísimos Sacramentos
a la casa de Jerusalén, Amén.

San Antonio, en buen camino,
que en sus manos y las del Niño,
que rezando una oración
que él peregrino
rezaba cuando Jesucristo vino,
cinco en el altar divino
choreando gotas de sangre
en las manos a los pies
quita, quita Magdalena,
no te canses de limpiar.

Que estas son las cinco
llagas que debo de pasar
con los chicos y los
grandes y toda la cristiandad.
Rey de la eterna morada
que otro día puedes antojar
carnos (sic) ángeles al cielo diciendo
Ave María tres veces al día:
Ave María, Ave María, Ave María.

San Nicolás se ha perdido.
La Virgen lo anda buscando.
Señora no me ha visto
pasar por aquí
una estrella relumbrando.
Sí Señora, si la vi
que por aquí va pasando;
San Juan y la Magdalena
lo llevan de la mano.

Caminemos, caminemos
hasta llegar al Calvario,
que pues mas recio que andemos
ya lo habrán crucificado
le habrán clavado
los clavos en su divino costado
la sangre que ahí vierte
cae en el calis (sic) sagrado

y el hombre que la diere
será bien aventurado

Por los siglos de los siglos, Amén.

Por naturista, Dios mío,
a esta infeliz criatura
no le des la sepultura
entre las alas del mal
dale las fuerzas y valor
para salvar el abismo;
dale gracias por lo mismo
que es tan grande tu bondad
con frágil mi soberbia
e alagado el mar humano
he cruzado tan solo tras el placer.

Déjalo, Señor, que vuelva
a pisar el continente,
haciendo votos fervientes,
ser cristiano con fe.
Si yo con mi torpe falta
me he mecido entre la bruma
desafiando la espuma
que levanta el temporal,
te ofrezco que en adelante
no tendré el atrevimiento
de ensordecir el lamento

de aquel que sufre en el mal
y siguiendo mi rumbo he tenido
aquel descaro de burlarme de aquel faro
que puerto me vecino.

Yo te prometo, Dios mío,
no burlarme de esa luz
que brilla sobre la cruz
por el Hijo de tu amor.

Tú, Padre de mi alma
que escuchas al afligido
logres arrepentido de lo que su vida fue.

Sálvalo, Dios mío. Sálvalo, Dios mío,
y dale ante cuenta
para que se me arrepienta
de tiempo preciso. Amén

Espíritu de [creyente] no te quedes.

C- Ahí voy.

C Espíritu de [creyente] no te quedes.

C- Ahí voy

C Espíritu de [creyente] no te quedes.

C- Ahí voy.

Encúbrelo, Pedro divino,
con tu caridad y amor.
Hoy sale para el camino,
Gran Apóstol del Señor.
Te pido, Apóstol Sagrado,
que tan solo al invocar
de cuando lo vea atribulado,
Tú siempre estés de su parte
en cualquier peligro grave,
en cualquier triste aflicción,
en cualquier camino que Él ande,
Pedro. Y su protección pues una merced
te pido por tu sombra refulgente
a un mucho los enemigos que le siguen
diariamente de un asalto en el camino
de una hora desastrada.

Cúbrelo Pedro divino
con tu sombra tan sagrada
cuando el camino salga
le salte un malhechor.
Y ahí tu sombra le valga
El nombre del Señor,
Tú de Dios fuiste elegido
para hacer su secretario apóstol.

Señor San Pedro de relicario
en la mansión de la tierra
en cualquier trance o peligro
de persecución o guerra, Pedro,
has que Dios goce en el cielo.

Por ti todo bien se alcanza:
ábrele las puertas, Pedro.

Las bienaventuranzas
tú seas su custodio
por donde quiera que salga
en la noche y en el día
ahí tú sombra le valga,
Divino Apóstol Sagrado.

Te pido con eficacia
que no pierda yo la gracia
por aquel grande dolor
de cuando tú arrepentimiento
cuando su alma perdonada
sea de culpa mortal,
no le niegues tú la entrada
a la patria celestial.

Ruega al Señor por nosotros
que te hacemos petición.
Favorece tus devotos
que rezan tu devoción. Amén Jesús.

Espíritu de [creyente] no te quedes.

C- Ahí voy.

C Espíritu de [creyente] no te quedes.

C- Ahí voy

C Espíritu de [creyente] no te quedes.

C- Ahí voy.

Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo por los siglos de los siglos.
Amén.

De las doce verdades del mundo hermano bueno quiero que me digas una, una es la Casa Santa de Jerusalén donde vives y reinas para siempre. Amén.

De las doce verdades del mundo hermano bueno quiero que me digas dos, dos son las Tablas de Moisés una es la Casa Santa de Jerusalén donde vives y reinas para siempre. Amén.

De las doce verdades del mundo hermano bueno quiero que me digas tres, tres Trinidades, dos Tablas de Moisés, una es la Casa Santa de Jerusalén donde vives y reinas para siempre. Amén.

De las doce verdades del mundo hermano bueno quiero que me digas cuatro, cuatro Evangelios, tres Trinidades, dos Tablas de Moisés una es la Casa Santa de Jerusalén donde vives y reinas para siempre. Amén.

De las doce verdades del mundo hermano bueno quiero que me digas cinco, cinco yagas, cuatro Evangelios, tres Trinidades, dos Tablas de Moisés una es la Casa Santa de Jerusalén donde vives y reinas para siempre. Amén

De las doce verdades del mundo hermano bueno quiero que me digas seis, seis candeleros, cinco yagas, cuatro Evangelios, tres Trinidades. Dos

Tablas de Moisés una es la Casa Santa de Jerusalén donde vives y reinas para siempre. Amén.

De las doce verdades del mundo hermano bueno quiero que me digas siete, siete gozos, seis candeleros, cinco yagas, cuatro Evangelios, tres Trinidades, dos Tablas de Moisés, una es la Casa Santa de Jerusalén donde vives y reinas para siempre. Amén.

De las doce verdades del mundo hermano bueno quiero que me digas ocho, ocho coros, siete gozos, seis candeleros, cinco yagas, cuatro Evangelios, tres Trinidades, dos Tablas de Moisés una es la Casa Santa de Jerusalén donde vives y reinas para siempre. Amén.

De las doce verdades del mundo hermano bueno quiero que me digas nueve, nueve, nueve meses, ocho coros, siete gozos, seis candeleros, cinco yagas, cuatro Evangelios, tres Trinidades, dos Tablas de Moisés una es la Casa Santa de Jerusalén donde vives y reinas para siempre. Amén.

De las doce verdades del mundo hermano bueno quiero que me digas diez, diez mandamientos, nueve meses, ocho coros, siete gozos, seis candeleros, cinco yagas, cuatro Evangelios, tres Trinidades, dos Tablas de Moisés una es la Casa Santa de Jerusalén donde vives y reinas para siempre. Amén.

De las doce verdades del mundo hermano bueno quiero que me digas once, once mil vírgenes, diez mandamientos, nueve meses, ocho coros, siete gozos, seis candeleros, cinco yagas, cuatro Evangelios, tres Trinidades, dos Tablas de Moisés una es la Casa Santa de Jerusalén donde vives y reinas para siempre. Amén.

De las doce verdades del mundo hermano bueno quiero que me digas doce, doce apóstoles, once mil vírgenes, diez mandamientos,

nueve meses, ocho coros, siete gozos, seis candeleros, cinco yagas, cuatro Evangelios, tres Trinidades, dos Tablas de Moisés una es la Casa Santa de Jerusalén donde vives y reinas para siempre. Amén.

De las doce verdades del mundo hermano bueno quiero que me digas trece, trece rayos del sol conduzcan a las brujas y a las hechiceras a los infiernos y así sea Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo por los siglos de los siglos. Amén.

Espíritu de [creyente] no te quedes.

C- Ay voy.

C Espíritu de [creyente] no te quedes.

C- Ay voy

C Espíritu de [creyente] no te quedes.

C- Ay voy.

C Voltea.

El viernes aquel día

estaba la Virgen María.

Tenía un librito de oro.

La mitad rezaba, la mitad ofrecía.

Y vino su Hijo precioso.

«¿Qué hacéis Madre María?»

Ni durmiendo ni velando.

Sino que soñado un sueño.

En aquel Monte Calvario estaban

tres cruces. Clavada

en la más alta de ellas estaba

El Señor crucificado,

clavado de pies y manos

sin que nadie le ayudara,
si no es por Juan Bautista que predicaba
en las montañas. Ahí estaba
una mujer que Mónica le llamaban
con un paño con que limpiaba
el rostro ahí estampado.
Hay que rezar esta oración
al acostarse y levantarse
hallara a María Santísima sentada
en su cabecera hasta que
en sus brazos muera.
Amén Jesús.

El ángel sentado en su guardia
relicaria del Señor
que para él fuiste creado
para amparo y guardador:
Suplico, ángel bendito,
por tu gracia y tú saber,
tú lo has de defender
de los lazos y engaños del maldito
hasta que presente se halle
su alma al Señor que la creó. Amén.

Gracias te doy, Gran Señor.
Alabo tu gran poder,
que con caridad y amor
nos has dejado amanecer.

Así te pido, Dios mío
nos dejes anochecer
con salud en el alma,
cuerpo para saber y creer
que hay Dios en el cielo
y en la tierra y en todo lugar.
Amén Jesús.

La divina providencia
se extiende en cada momento
para que nada nos falte
calzado y vestido y sustento.
Dios te salve Reina y Madre,
Madre de Misericordia, esperanza nuestra.
Dios te salve; a ti amamos
los desterrados Hijos de Eva
y suspiramos y gimiendo y llorando
en este valle de lágrimas
ea pues Señora abogada nuestra
a nosotros esos tus ojos misericordiosos
que después de este destierro
muéstranos a Jesús,
Fruto Bendito de su vientre.

¡O Clemente, O Piadoso, O Dulce,
O siempre Virgen María!
ruega por nosotros, Santa Madre de Dios,
para que seamos dignos

y merecedores de alcanzar
la divina gracia y promesas
de nuestro Señor Jesucristo. Amén.

Bendígate cama y canto a canto
con Dios me acuesto con Dios me levanto,
con la gracia de Dios y
la del Espíritu Santo,
Dios conmigo yo con él,
Dios delante yo tras de él.
La sangre que murió en él
hable y responda por mí
aplaque los corazones
que tiran en contra de mí.
Por las hostias consagradas
que se compartieron
el día de hoy, compartidas quedaron.
Animales y enemigos
que tiran en contra de mí
venga el aire y se los lleve
y los demás en olvido,
Dulce Jesús de mi vida
dueño de mi corazón
no dejes que mi alma pierda
y se muera sin confesión. Amén Jesús.

Madre mía de Guadalupe
ya estoy puesto en el camino

a qué santo aclamaré
que quieran ser mis padrinos
al patriarca San José
o al Sacramento Divino.
Virgen Santísima de Guadalupe
cúbreme con tu Santísimo Manto Purísima,
con su unción fortifícame.
O Virgen del Perpetuo Socorro,
Socorro ampárame defiéndeme
de mis iras, de mis enemigos
y que me dejes en paz
y que no me falte mi pan de cada día
y que así sea.

Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo por los siglos de los siglos.
Amén.

Espíritu de [creyente] no te quedes.

C- Ay voy.

C Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo por los siglos de los siglos. Amén.

Espíritu de [creyente] no te quedes.

C- Ay voy.

C Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo por los siglos de los siglos. Amén.

Espíritu de [creyente] no te quedes.

C- Ay voy.

C Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo por los siglos de los siglos. Amén.

Jesús, María y José Santísima Trinidad
glorifica su alma, Señor,
y su espíritu se llene de gozo
al contemplar la bondad
de Dios mi Salvador,
porque ha puesto la mira
en esa humilde sierva suya
y del motivo por el cual
logran por dichoso
y feliz todas las generaciones
pues han hecho en su favor
cosas grandes y maravillosos.
Ante el Todo Poderoso
es un hombre infinitamente santo;
cuya misericordia se extiende
de generación en generación a todos
cuántos le temen a este por su poder.
Disipó el orgullo de los soberbios

transformando sus destinos.

Desposeó a los poderosos.

En el barrio humilde a los mexicanos

llenó de bienes y a los ricos

los dejó sin cosa alguna.

Exaltó a Israel,

su siervo acordándose de él

por su gran misericordia y bondad,

así como había prometido

a nuestros primeros Padres

Abraham y a toda su descendencia conocida,

pero sí celosamente a sus mayores

de la casa de la santísima Trinidad

Dios Padre, Dios Hijo,

Dios Espíritu Santo

por los siglos de los siglos. Amén.

Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo por los siglos de los siglos.
Amén.

Jesús María y José la Santísima Trinidad.

5) Las Doce Verdades del Mundo, según el texto de la Enciclopedia de Municipios de la Secretaría de Gobernación, para Zapotilán de Vadillo, Jalisco (<http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/emm14jalisco/municipios/14122a.html>).

(Se reza cuando bajan el cuerpo a la sepultura)

Hermano bueno de las 12 verdades del mundo decidme una:

La casa santa de Jerusalén donde vivió Cristo para siempre jamás amén.

Hermano bueno de las 12 verdades del mundo decidme dos:
Son las dos tablas de la ley donde vivió Cristo para siempre jamás amén.

Hermano bueno de las 12 verdades del mundo decidme tres:
Son las tres Trinidades donde vivió Cristo para siempre jamás amén.

Hermano bueno de las 12 verdades del mundo decidme cuatro:
Son los cuatro evangelios.

Hermano bueno de las 12 verdades del mundo decidme cinco:
Son las cinco llagas.

Hermano bueno decidme seis:
Son los seis candeleros.

Hermano bueno decidme siete:
Son los siete gozos.

Hermano bueno decidme ocho:
Son los ocho coros.

Hermano bueno decidme nueve:
Son los 9 meses que la virgen estuvo en cinta.

Hermano bueno decidme diez:
Son los diez mandamientos.

Hermano bueno decidme once:
Son las once mil vírgenes.

Hermano bueno decidme doce:
Son los doce pastores.

6) Las Doce Verdades del Mundo que son base firme de nuestra santa religión, de acuerdo con Materia John Cuellas en el Forum “El Niño Fidencio Public Forum” (<http://groups.yahoo.com/group/fidencio/message/116>).

Primera: De las doce verdades del mundo, decimos una.
R- Una es la Santa Casa de Jerusalén donde
Jesucristo crucificado vive y reina por siempre jamás.
Amén.

2a. Decid la dos.

R- Las dos son las Tablas de Moisés donde dejo grabada
su Divina Ley.

3a. Decid la tres.

R- Las tres divinas personas de la Santísima Trinidad,
Padre, Hijo y Espíritu Santo.

4a. Decid la cuarta.

R- Los Santos Cuatro Evangelios.

5a. Decid la quinta.

R- Las cinco llagas que quedaron en el Sagrado Cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo.

6a. Decid la seis.

R- Los seis candelabros que arden en el altar para celebrar la Misa Mayor.

7a. Decid la séptima.

R- La séptima son las siete palabras que dijo Jesucristo en el Madero Santo de la Cruz.

8a. Decid la Ocho.

R- Las Ocho angustias.

9a. Decid la nueve

R- Los nueve meses que María Santísima trajo a Jesucristo en su Purísimo Vientre.

10a. Decid la diez.

R- Los Diez mandamientos

11a. Decid la once

R- La once, son las Once mil vírgenes que asisten al Trono de la Beatísima Trinidad.

12a. Decid la doce.

R- La doce, son los doce apóstoles que acompañaron a Jesucristo desde su predicación hasta su muerte en la Cruz, en el Calvario.

La Oración:

Los doce apóstoles, las once mil vírgenes,
los diez mandamientos, los nueve meses, las ocho angustias,
las siete palabras, los seis candelabros, las cinco llagas,
los cuatro santos evangelios, las tres Divinas Personas,
las dos tablas de Moisés, Y la Santa Casa de Jerusalén,
donde Jesucristo vive y reina
por siempre jamás;
me ayuden y me protejan. Amén

Materia John Cuellar

McAllen, TX.

7) Las Doce Verdades del Mundo, según el blog de Rocío Adelita de las Pistolas “Tequila bajo cero” (<http://tequilabajocero.wordpress.com/2009/01/11/las-doce-verdades-del-mundo/>).

Por si las dudas... si tienen la mínima sospecha que su vecina o su suegra es bruja; o si hay algún pájaro rondando por su casa, como dato anexo incluyo las doce verdades del mundo para atrapar brujas (según el clan católico).

1. La casa de Jerusalén, donde Jesucristo vivió, vive y reina por los siglos de los siglos

2. Las dos tablas de Moisés

3. Las tres trinitades
4. Los cuatro evangelios
5. Las cinco yagas de Cristo
6. Los seis candelabros
7. Las siete palabras que Jesús dijo en la Cruz
8. Las ocho angustias de la virgen María
9. Los 9 meses que Jesús estuvo en el vientre de María
10. Los 10 mandamientos
11. Las 11 mil vírgenes
12. Los 12 apóstoles

Se consigue un hilo negro bendecido por un sacerdote, y mucho valor, también las doce verdades del mundo. Las brujas, se presentan como bolas de fuego o pájaros negros parecidas a las lechuzas o arpías del tamaño de un humano.

Se toma el hilo negro cuando se ve una, en perfecta calma se reza un Padre Nuestro al retenerla con la vista (generalmente parece que saltan sobre los cerros como luciérnagas grandes) esto se hace cuando se localiza una lejos.

Se observa, se reza el Padre Nuestro sin perderla de vista, y es sumamente importante que nadie nos interrumpa cuando se trata de agarrar una, eso sería fatal para quien la pierda de vista.

Cuando se localiza, se reza el Padre Nuestro ella sabrá del propósito, por lo tanto tratara de alejarse para no ser tomada. Se dice la doceava verdad, un Padre Nuestro y se hace un nudo con el hilo bendito en las manos, sin perder de vista al ser ni un instante y sin ser molestados

por nadie. La doceava, un Padre Nuestro y otro nudo, la onceava y así sucesivamente hasta llenar los doce nudos, con los doce padre nuestros y las doce verdades del mundo.

Cada vez que se pronuncie una verdad, un padre nuestro y se ate un nudo, ella se estará aproximando más y más, y cuando termines con la primera verdad, la tendrás frente a frente.

8) Las Doce Palabras Retornadas según el texto de la canción popular 237 “ Serie acumulativa” del libro “Valtorres, Música y tradición” de Sergio Bernal Bernal pág. 137.

“-Amigo mío dime la una. -La una te diré, pero amigo tuyo jamás lo seré. Una, la Virgen pura que parió pura en Belén y quedó pura por siempre jamás, amén.

-Amigo mío dime las dos. -Las dos te diré, pero amigo tuyo jamás lo seré.

Dos, las dos tablicas de Moisés. Una, la Virgen pura que parió pura en Belén y quedó pura por siempre jamás, amén.

-Amigo mío dime las tres. -Las tres te diré, pero amigo tuyo jamás lo seré.

Tres, las tres personas distintas. Dos, las dos tablicas de Moisés. Una, la Virgen pura que parió pura en Belén y quedó pura por siempre jamás, amén.

-Amigo mío dime las cuatro. -Las cuatro te diré, pero amigo tuyo jamás lo seré. Cuatro, los cuatro evangelistas. Tres, las tres personas distintas. Dos, las dos tablicas de Moisés. Una, la Virgen pura que parió pura en Belén y quedó pura por siempre jamás, amén.

-Amigo mío dime las cinco. -Las cinco te diré, pero amigo tuyo jamás lo seré. Cinco, las cinco llagas, Cuatro, los cuatro evangelistas. Tres, las

tres personas distintas. Dos, las dos tablicas de Moisés. Una, la Virgen pura que parió pura en Belén y quedó pura por siempre jamás, amén.

-Amigo mío dime las seis. -Las seis te diré, pero amigo tuyo jamás lo seré. Seis, las seis candelarias. Cinco, las cinco llagas. Cuatro, los cuatro evangelistas. Tres, las tres personas distintas. Dos, las dos tablicas de Moisés. Una, la Virgen pura que parió pura en Belén y quedó pura por siempre jamás, amén.

-Amigo mío dime las siete. -Las siete te diré, pero amigo tuyo jamás lo seré. Siete, los siete cielos. Seis, las seis candelarias. Cinco, las cinco llagas. Cuatro, los cuatro evangelistas. Tres, las tres personas distintas. Dos, las dos tablicas de Moisés. Una, la Virgen pura que parió pura en Belén y quedó pura por siempre jamás, amén.

-Amigo mío dime las ocho. -Las ocho te diré, pero amigo tuyo jamás lo seré. Ocho, los ocho coros. Siete, los siete cielos. Seis, las seis candelarias. Cinco, las cinco llagas. Cuatro, los cuatro evangelistas. Tres, las tres personas distintas. Dos, las dos tablicas de Moisés. Una, la Virgen pura que parió pura en Belén y quedó pura por siempre jamás, amén.

-Amigo mío dime las nueve. -Las nueve te diré, pero amigo tuyo jamás lo seré. Nueve, los nueve gozos. Ocho, los ocho coros. Siete, los siete cielos. Seis, las seis candelarias. Cinco, las cinco llagas. Cuatro, los cuatro evangelistas. Tres, las tres personas distintas. Dos, las dos tablicas de Moisés. Una, la Virgen pura que parió pura en Belén y quedó pura por siempre jamás, amén.

-Amigo mío dime las diez. -Las diez te diré, pero amigo tuyo jamás lo seré. Diez, los diez mandamientos. Nueve, los nueve gozos. Ocho, los ocho coros. Siete, los siete cielos. Seis, las seis candelarias. Cinco, las cinco llagas. Cuatro, los cuatro evangelistas. Tres, las tres personas distintas.

Dos, las dos tablicas de Moisés. Una, la Virgen pura que parió pura en Belén y quedó pura por siempre jamás, amén.

-Amigo mío dime las once. -Las once te diré, pero amigo tuyo jamás lo seré. Once, las once mil Vírgenes. Diez, los diez mandamientos. Nueve, los nueve gozos. Ocho, los ocho coros. Siete, los siete cielos. Seis, las seis candelarias. Cinco, las cinco llagas. Cuatro, los cuatro evangelistas. Tres, las tres personas distintas. Dos, las dos tablicas de Moisés. Una, la Virgen pura que parió pura en Belén y quedó pura por siempre jamás, amén.

-Amigo mío dime las doce. -Las doce te diré, pero amigo tuyo jamás lo seré. Doce, los doce apóstoles. Once, las once mil Vírgenes. Diez, los diez mandamientos. Nueve, los nueve gozos. Ocho, los ocho coros. Siete, los siete cielos. Seis, las seis candelarias. Cinco, las cinco llagas. Cuatro, los cuatro evangelistas. Tres, las tres personas distintas. Dos, las dos tablicas de Moisés. Una, la Virgen pura que parió pura en Belén y quedó pura por siempre jamás, amén.”

9) Las Doce Palabras Redobladas de Juliana Panizio Rodríguez en “Expresiones de folklore vallisoletano” (<http://www.funjdiaz.net/folklore/07ficha.cfm?id=741>).

EXPRESIONES DE FOLKLORE VALLISOLETANO

El último día del año, a las doce de la noche, rezan algunas ancianas En Barcial de la Loma, la siguiente oración:

LAS DOCE PALABRAS REDOBLADAS

La primera palabra: A la una, más claro el sol que la luna.

Amigo mío, di las dos; amigo tuyo no, de Dios sí, las diré que las sé muy bien.

Las dos, las dos tablas de Moisés, donde Cristo, nuestro bien, puso los pies para entrar en la casa santa de Jerusalén.

A la una, más claro el sol que la luna.

Amigo mío, di las tres; amigo tuyo no, de Dios sí, las diré que las sé muy bien.

Las tres, las tres Marías. Las dos, las dos tablas de Moisés, donde Cristo, nuestro bien, puso los pies para entrar en la casa santa de Jerusalén.

A la una, más claro el sol que la luna.

Amigo mío, di las cuatro; amigo tuyo no, de Dios sí, las diré que las sé muy bien.

Las cuatro, las cuatro témporas, las tres, las tres Marías, las dos, las dos tablas de Moisés, donde Cristo, nuestro bien, puso los pies para entrar en la casa santa de Jerusalén.

A la una, más claro el sol que la luna.

Amigo mío, di las cinco, amigo tuyo no, de Dios sí, las diré que las sé muy bien.

Las cinco, las cinco mil vírgenes, las cuatro, las cuatro témporas, las tres, las tres Marías, las dos, las dos tablas de Moisés, donde Cristo, nuestro bien, puso los pies para entrar en la casa santa de Jerusalén.

A la una, más claro el sol que la luna.

Amigo mío, di las seis; amigo tuyo no, de Dios sí, las diré que las sé muy bien.

Las seis, los seis mandamientos, las cinco, las cinco mil vírgenes, las cuatro, las cuatro témporas, las tres, las tres Marías, las dos, las dos tablas de Moisés, donde Cristo, nuestro bien, puso los pies para entrar en la casa santa de Jerusalén.

A la una, más claro el sol que la luna.

Amigo mío, di las siete; amigo tuyo no, de Dios sí, las diré que las sé muy bien.

Las siete, los siete coros de ángeles, las seis, los seis mandamientos, las cinco, las cinco mil vírgenes, las cuatro, las cuatro témporas, las tres, las tres Marías, las dos, las dos tablas de Moisés, donde Cristo, nuestro bien, puso los pies para entrar en la casa santa de Jerusalén.

A la una, más claro el sol que la luna.

Amigo mío, di las ocho; amigo tuyo no, de Dios sí, las diré que las sé muy bien.

Las ocho, los ocho gozos, las siete, los siete coros de ángeles, las seis, los seis mandamientos, las cinco, las cinco mil vírgenes, las cuatro, las cuatro témporas, las tres, las tres Marías, las dos, las dos tablas de Moisés, donde Cristo, nuestro bien, puso los pies para entrar en la casa santa de Jerusalén.

A la una, más claro el sol que la luna.

Amigo mío, di las nueve; amigo tuyo no, de Dios sí, las diré que las sé muy bien.

Las nueve, los nueve meses, las ocho, los ocho gozos, las siete, los siete coros de ángeles, las seis, los seis mandamientos, las cinco, las cinco mil vírgenes, las cuatro, las cuatro témporas, las tres, las tres Marías, las dos, las dos tablas de Moisés, donde Cristo, nuestro bien, puso los pies para entrar en la casa santa de Jerusalén.

A la una, más claro el sol que la luna.

Amigo mío, di las diez; amigo tuyo no, de Dios sí, las diré que las sé muy bien.

Las diez, los diez mandamientos, las nueve, los nueve meses, las ocho, los ocho gozos, las siete, los siete coros de ángeles, las seis, los seis mandamientos, las cinco, las cinco mil vírgenes, las cuatro, las cuatro témporas, las tres, las tres Marías, las dos, las dos tablas de Moisés, donde Cristo, nuestro bien, puso los pies para entrar en la casa santa de Jerusalén.

A la una, más claro el sol que la luna.

Amigo mío, di las once; amigo tuyo no, de Dios sí, las diré que las sé muy bien.

Las once, las once mil vírgenes, las diez, los diez mandamientos, las nueve, los nueve meses, las ocho, los ocho gozos, las siete, los siete coros de ángeles, las seis, los seis mandamientos, las cinco, las cinco mil vírgenes, las cuatro, las cuatro témporas, las tres, las tres Marías, las dos, las dos tablas de Moisés, donde Cristo, nuestro bien, puso los pies para entrar en la casa santa de Jerusalén.

A la una, más claro el sol que la luna.

Amigo mío, di las doce; amigo tuyo no, de Dios sí, las diré que las sé muy bien. Las doce, los doce meses, las once, las once mil vírgenes, las diez, los diez mandamientos, las nueve, los nueve meses, las ocho, los ocho gozos, las siete, los siete coros de ángeles, las seis, los seis mandamientos, las cinco, las cinco mil vírgenes, las cuatro, las cuatro témporas, las tres, las tres Marías, las dos, las dos tablas de Moisés, donde Cristo, nuestro bien, puso los pies para entrar en la casa santa de Jerusalén.

A la una más claro el sol que la luna.

Informante: Jacinta Herreras. Edad 85 años.

Recopilado en Barcial de la Loma (Valladolid), el día dos de enero de 1988.

10) Las Doce Palabras según la página electrónica “Música tradicional Salmantina”, en (<http://perso.wanadoo.es/charrito/cancionero/cancion94.html>).

Las doce palabras
(Calvarrasa de Arriba)

Estas doce palabritas
dichas y retorneadas
Cristiano dime la una.

La una:

Que parió en Belén la Virgen Pura

Y estas doce palabritas
dichas y retorneadas
Cristiano dime las dos.

Las dos tablitas de Moisés
donde Cristo nuestro bien,

La una:

que parió en Belén la Virgen Pura.

Y estas doce palabritas
dichas y retorneadas
Cristiano dime las tres.

Las tres trinidadas,

Las dos tablitas de Moisés
donde Cristo nuestro bien,

La una:

que parió en Belén la Virgen Pura.

Y estas doce palabritas
dichas y retorneadas
Cristiano dime los cuatro.
Los cuatro evangelistas,
Las tres trinidades,
Las dos tablitas de Moisés
donde Cristo nuestro bien,
La una:
que parió en Belén la Virgen Pura.

Y estas doce palabritas
dichas y retorneadas
Cristiano dime las cinco.
Las cinco llagas,
Los cuatro evangelistas,
Las tres trinidades,
Las dos tablitas de Moisés
donde Cristo nuestro bien,
La una:
que parió en Belén la Virgen Pura.

Y estas doce palabritas
dichas y retorneadas
Cristiano dime las seis.
Las seis candelarias,
Las cinco llagas,
Los cuatro evangelistas,
Las tres trinidades,

Las dos tablitas de Moisés
donde Cristo nuestro bien
La una:
que parió en Belén la Virgen Pura.

Y estas doce palabritas
dichas y retorneadas
Cristiano dime los siete.
Los siete dolores,
Las seis candelarias,
Las cinco llagas,
Los cuatro evangelistas,
Las tres trinitades,
Las dos tablitas de Moisés
donde Cristo nuestro bien.
La una:
que parió en Belén la Virgen Pura.

Y estas doce palabritas
dichas y retorneadas
Cristiano dime los ocho.
Los ocho gozos,
Los siete dolores,
Las seis candelarias,
Las cinco llagas,
Los cuatro evangelistas,
Las tres trinitades,
Las dos tablitas de Moisés

donde Cristo nuestro bien.
La una:
que parió en Belén la Virgen Pura.

Y estas doce palabritas
dichas y retorneadas
Cristiano dime los nueve.
Los nueve meses,
Los ocho gozos,
Los siete dolores,
Las seis candelarias,
Las cinco llagas,
Los cuatro evangelistas,
Las tres trinidades,
Las dos tablitas de Moisés
donde Cristo nuestro bien.
La una:
que parió en Belén la Virgen Pura.

Y estas doce palabritas
dichas y retorneadas
Cristiano dime los diez.
Los diez mandamientos,
Los nueve meses,
Los ocho gozos,
Los siete dolores,
Las seis candelarias,
Las cinco llagas,

Los cuatro evangelistas,
Las tres trinidades,
Las dos tablitas de Moisés
donde Cristo nuestro bien.
La una:
que parió en Belén la Virgen Pura.

Y estas doce palabritas
dichas y retorneadas
Cristiano dime las once.
Las once mil vírgenes,
Los diez mandamientos,
Los nueve meses,
Los ocho gozos,
Los siete dolores,
Las seis candelarias,
Las cinco llagas,
Los cuatro evangelistas,
Las tres trinidades,
Las dos tablitas de Moisés
donde Cristo nuestro bien.
La una:
que parió en Belén la Virgen Pura.

Y estas doce palabritas
dichas y retorneadas
Cristiano dime las doce.
Las doce palabras,

Las once mil vírgenes,
Los diez mandamientos,
Los nueve meses,
Los ocho gozos,
Los siete dolores,
Las seis candelarias,
Las cinco llagas,
Los cuatro evangelistas,
Las tres trinitades,
Las dos tablitas de Moisés
donde Cristo nuestro bien.
La una:
que parió en Belén la Virgen Pura.

11) Las Doce Verdades del Mundo, de Ignacio Valdés en el blog “Musical Blogies” (<http://blog.educastur.es/musical/2007/05/09/las-doce-palabras-retornadas/>)

Según la mitología de las doce palabras retornadas, cuando una persona muere se encontrará en algún punto de su camino con el diablo. Este le hará doce preguntas, una a una, y tendrá que salir del paso sumando cada respuesta a la anterior.

Pero, claro, no todo es tan fácil como parece. Si el alma comete algún error será arrastrada al infierno de manera irremediable. Por eso, conviene saberse muy bien las contestaciones.

Dentro del folklore, las canciones seriadas tienen mucho que ver con esta creencia. En ellas, el texto del estribillo aumenta cada vez que se repite. Esto complica la vida de quien la canta y ejercita la memoria de todo aquel que la escucha.

Nosotros nos animamos a interpretar una titulada *El Vieyu en casa* de la cual presentamos un fragmento. Se trata de una pieza muy apropiada para ir dando a conocer a los niños los nombres de la indumentaria asturiana.

El viejo (bueno y malo) que está arrinconado como un trasto más, va quedando vestido con una nueva prenda hasta el sorprendente final con que termina la historia.

El grupo *Tuenda* que lidera el cantante Ambás y los alumnos de 1º en sus trabajos de clase están recopilando folklore escuchando los cantares de las personas mayores (que son las que conocen canciones más antiguas).

De esta forma se evita que ese conocimiento popular se pierda definitivamente ya que al menos alguien se preocupa de salvaguardarlo. Además, aparecen cosas tan divertidas como este *Vieyu en casa*.

He aquí el texto de las doce palabras retornadas (el demonio es el de “cursivas²¹⁵”):

-Alma mía, de las doce palabras retornadas, dime la una.

-Alma tuya, no; de Dios sí. Yo te diré la una, que bien la sé: la una, la Virgen pura.

-Alma mía, de las doce palabras retornadas, dime la dos.

-Alma tuya, no; de Dios sí. Yo te diré la dos, que bien la sé: la dos, las dos tablas de Moisés; la una, la Virgen pura.

-Alma mía, de las doce palabras retornadas, dime la tres.

-Alma tuya, no; de Dios sí. Yo te diré la tres, que bien la sé: la tres, las tres Marías; la dos, las dos tablas de Moisés; la una, la Virgen pura.

²¹⁵ El original en línea dice “rojo”.

-Alma mía, de las doce palabras retornadas, dime la cuatro.

-Alma tuya, no; de Dios sí. Yo te diré la cuatro, que bien la sé: la cuatro, los cuatro evangelistas; la tres, las tres Marías; la dos, las dos tablas de Moisés; la una, la Virgen pura.

-Alma mía, de las doce palabras retornadas, dime la cinco.

-Alma tuya, no; de Dios sí. Yo te diré la cinco, que bien la sé: la cinco, las cinco llagas; la cuatro, los cuatro evangelistas; la tres, las tres Marías; la dos, las dos tablas de Moisés; la una, la Virgen pura.

-Alma mía, de las doce palabras retornadas, dime la seis.

-Alma tuya, no; de Dios sí. Yo te diré la seis, que bien la sé: la seis, las seis candelas que hay en Galilea; la cinco, las cinco llagas; la cuatro, los cuatro evangelistas; la tres, las tres Marías; la dos, las dos tablas de Moisés; la una, la Virgen pura.

-Alma mía, de las doce palabras retornadas, dime la siete.

-Alma tuya, no; de Dios sí. Yo te diré la siete, que bien la sé: la siete, los siete gozos; la seis, las seis candelas que hay en Galilea; la cinco, las cinco llagas; la cuatro, los cuatro evangelistas; la tres, las tres Marías; la dos, las dos tablas de Moisés; la una, la Virgen pura.

-Alma mía, de las doce palabras retornadas, dime la ocho.

-Alma tuya, no; de Dios sí. Yo te diré la ocho, que bien la sé: la ocho, los ocho coros; la siete, los siete gozos; la seis, las seis candelas que hay en Galilea; la cinco, las cinco llagas; la cuatro, los cuatro evangelistas; la tres, las tres Marías; la dos, las dos tablas de Moisés; la una, la Virgen pura.

-Alma mía, de las doce palabras retornadas, dime la nueve.

-Alma tuya, no; de Dios sí. Yo te diré la nueve, que bien la sé: la nueve, los nueve cielos; la ocho, los ocho coros; la siete, los siete gozos; la seis, las seis candelas que hay en Galilea; la cinco, las cinco llagas; la cuatro, los cuatro evangelistas; la tres, las tres Marías; la dos, las dos tablas de Moisés; la una, la Virgen pura.

-Alma mía, de las doce palabras retornadas, dime la diez.

-Alma tuya, no; de Dios sí. Yo te diré la diez, que bien la sé: la diez, los diez mandamientos; la nueve, los nueve cielos; la ocho, los ocho coros; la siete, los siete gozos; la seis, las seis candelas que hay en Galilea; la cinco, las cinco llagas; la cuatro, los cuatro evangelistas; la tres, las tres Marías; la dos, las dos tablas de Moisés; la una, la Virgen pura.

-Alma mía, de las doce palabras retornadas, dime la once.

-Alma tuya, no; de Dios sí. Yo te diré la once, que bien la sé: la once, las once mil vírgenes; la diez, los diez mandamientos; la nueve, los nueve cielos; la ocho, los ocho coros; la siete, los siete gozos; la seis, las seis candelas que hay en Galilea; la cinco, las cinco llagas; la cuatro, los cuatro evangelistas; la tres, las tres Marías; la dos, las dos tablas de Moisés; la una, la Virgen pura.

-Alma mía, de las doce palabras retornadas, dime la doce.

-Alma tuya, no; de Dios sí. Yo te diré la doce, que bien la sé: la doce, los doce apóstoles; la once, las once mil vírgenes; la diez, los diez mandamientos; la nueve, los nueve cielos; la ocho, los ocho coros; la siete, los siete gozos; la seis, las seis candelas que hay en Galilea; la cinco, las cinco llagas; la cuatro, los cuatro evangelistas; la tres, las tres Marías; la dos, las dos tablas de Moisés; la una, la Virgen pura.

-Las doce ya las dije, trece no las aprendí, vete al infierno, demonio,

que esta alma no es para ti.

Entonces, si se pronuncia todo correctamente, el demonio se marchará humillado por no haber podido llevarse el alma a su morada.

12) Las Doce Verdades del Mundo según el texto de la novela “Telares”, de Fabiola Ruíz, pág. 266.

[...] Después siguió escuchando la voz de la Peregrina: “De los brazos del matujo cuelgan nudosos cordeles, seis de cada lado. En ellos reciben protección las doce verdades más ciertas del mundo. Del lado derecho, la Santa Casa de Jerusalén donde Jesús vive y reina, las dos tablas de Moisés que llevan grabadas la sacrosanta ley, las tres divinas personas de la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo, los cuatro Evangelios, las cinco llagas que permanecieron en el Sagrado Cuerpo, y los seis candelabros que arden en Roma. Por el lado izquierdo albergan las siete palabras pronunciadas por el Señor en el humilde madero, las ocho angustias de María, los nueve meses de purísimo embarazo sin mancha de varón, los Diez Mandamientos, las once mil vírgenes que asisten al trono de la beatífica Trinidad y los doce apóstoles que acompañaron a Jesucristo desde su predicación hasta su muerte de cruz en el Calvario”.

13) Las Doce Verdades del Mundo, según la letra de la canción “La Baraja Bendita”, de los Tigres del Norte (Universal Music 1997).

Llevaron a un reo
ante el jefe del penal
y de insano sacrilegio
le delató un oficial.

Se le acusa dijo al jefe,
de que ayer tarde en la Iglesia
se le sorprendió con una baraja tendida en el piso.

Que el jugar en una Iglesia
que es un lugar santo y sagrado,
debe de ser castigado.

Al oír la acusación
el juez le dice al penado:
Ante tal acusa dime,
qué alegas en tu defensa
antes de ser sentenciado.

Escuche, señor, mis palabras
y de allí juzgue mis actos:
Del mucho tiempo que tengo en este penal,
no he recibido carta, visita, esperanza ni consuelo alguno.
Siempre he deseado dinero
para comprar una Biblia,
pero jamás lo he tenido.
Mis compañeros, en cambio
juegan, pierden y dilapan con sus barajas
el poco dinero que de sus familiares reciben.

Un día, un reo que era conducido
gravemente al hospital
me regaló esta baraja.

Desde entonces señor mío,
se posesionó en mí el pensamiento
de hacer de cada carta de la baraja
un pasaje de la Biblia.

La baraja señor tiene 365 puntos
como 365 días tiene el año.

Se divide en cuatro colores,
como cuatro estaciones tiene el año.
El as, el as me recuerda
a Dios Padre.

El dos, las partes en las que se dividieron las Sagradas Escrituras:
Antiguo y Nuevo Testamento.

El tres me representa a la Santísima Trinidad,
Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo.

El cuatro, los cuatro evangelios:
Mateo, Lucas, Marcos y Juan.

El cinco,
me recuerda las cinco llagas de Cristo en el Calvario.

El seis, los días que pasó Dios Nuestro Señor
para crear todo lo que en materia poseemos.

El siete, el séptimo día que impuso de descanso después de haber logrado su propósito.

El ocho, la circuncisión de Jesucristo al octavo día de vida.

El nueve, los nueve meses de embarazo de nuestra Virgen María.

El diez,
los diez mandamientos.

El once, el número de apóstoles después de la traición y muerte de Judas.

El doce,
me recuerda a los doce apóstoles.

Y éste, que está representado por un rey,
me confirma que todas las cosas están gobernadas por un solo rey:
Dios hermoso y Todopoderoso.

Eso es todo lo que tengo que decir en mi defensa,
júzgueme si he faltado.

14) Las Palabras Retornadas en el texto de Enrique de Vicente y Lorenzo Fernández “Curanderos, el poder de la tradición” (<http://www.akasico.com/noticia/1291/>).

Mucho se ha escrito de esas personas a las que se atribuye el don de la curación. Y es que en los antípodas de la medicina ortodoxa se manejan saberes ancestrales que, se quiera o no, en ocasiones ofrecen resultados donde la ciencia no llega. No son milagros; es el poder de la tradición...

Recuerdo que mi primer contacto con el mundo de los curanderos lo tuve en Valladolid, hará unos veinte años, cuando entrevisté a Santiago Charro para un programa de radio. Poseía una verborrea que no estaba a la altura de sus virtudes medicinales. Era el prototipo del curandero urbano más que rural: vestía bien, hablaba correctamente, engatusaba con sus maneras y hasta tenía una avioneta privada para desplazarse. Tampoco le faltaba el toque religioso, haciéndose retratar al lado de un gran Cristo para que se intuyera de dónde venían sus dones. Le perdí de vista hace mucho tiempo, pero recuerdo que curaba con hierbas que él mismo preparaba y luego vendía a sus pacientes-clientes con dudoso resultado.

Tal vez no sea el ejemplo más representativo de un curandero tradicional, esos que siempre han abundado en aldeas ante la carencia o ausencia de médicos y la pobreza de la gente. Estos siempre han estado presentes en la vida social de pueblos y parroquias, haciendo la labor de los antiguos chamanes siberianos y americanos, la de ser médicos del cuerpo... y del alma.

Y así es y así lo pregonan. Dicen curar casi todo y los medios que utilizan son tan variados como sus propias personalidades: la oración, la imposición de manos, las hierbas medicinales, la mirada, la cera bendita, los libros sagrados –que podían ser desde los Evangelios hasta grimorios como El Libro de San Cipriano–. Así aliviaban enfermedades y otros males como las quemaduras, las insolaciones, las heridas y hasta el mal de ojo. Eran –y son– el sistema de la seguridad social de cada pueblo. Y claro está, no todos curan de todo. Los ha habido que se han especializado en determinadas dolencias y siguen con sus métodos tradicionales, casi artesanales. Otros, se han adaptado a las nuevas tecnologías y se han puesto al día en las más novedosas terapias.

Creencias en pleno siglo XXI

El doctor Gregorio Marañón siempre dijo que “mejor que un mal médico es un buen curandero”, y no le faltaba razón. Aunque cabe preguntarnos si en pleno siglo XXI, la gente mayor sigue creyendo en estos sanadores tradicionales. Ardua cuestión; alguna respuesta podemos dar...

Un estudio realizado por dos profesores de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense –“La situación de la religión en España a principios del siglo XXI”– lo acaba de publicar el Centro de Investigaciones Sociológicas –CIS–, basado en 2.487 entrevistas personales hechas a mayores de 18 años, entre el 19 y el 25 de enero de 2003. Las conclusiones son curiosas: uno de cada cinco cree en los espíritus, uno de cada seis en los curanderos, y uno de cada diez en videntes y horóscopos. Pues bien, los jóvenes son mucho más crédulos, en todos los casos, que los mayores. Otro dato sorprendente: personas de mayor nivel de estudios muestran un mayor desacuerdo respecto a la propuesta de que “la felicidad de la humanidad depende más de la ciencia que de la religión”.

La leyenda negra

Como vemos, el asunto de los curanderos sigue vigente en España y en el resto del mundo. La mala fama de la que gozan algunos de los que se dedican a esta “profesión” –sólo en nuestro país hay más de 10.000– se debe no tanto a sus posibles fracasos sino a la ignorancia y la ignominia promovida por algunos charlatanes que no curan pero sí cobran grandes cantidades por remedios que son más dañinos que saludables. Personas que se suelen revestir de una aureola mística y teatral diciendo que sus poderes proceden de tal o cual divinidad o incluso de los propios

extraterrestres. Se dejan seducir por el éxito y por el dinero. Los más listos lo único que hacen es activar los mecanismos autocurativos del propio paciente. Es una pena que esa imagen negativa se haya extendido tanto en detrimento de aquellas personas que realmente curan aplicando los conocimientos de la naturaleza. De hecho, cualquiera de nosotros podríamos ser curanderos en potencia si conociéramos cuatro secretos básicos de las plantas. Yo soy capaz de eliminar las verrugas de la piel poniendo sobre ellas savia de una higuera, aliviar el dolor de un golpe aplicando jugo de aloe vera o mitigar un dolor de cabeza con la mera imposición de manos. No hay magia ni milagro.

Tengo la convicción de que todos nacemos con esas facultades curativas que permanecen dormidas –como tantas otras facetas humanas– si no somos capaces de desarrollarlas. Ahora bien, hay personajes que están especialmente dotados para despertar esa capacidad. Si además de sus conocimientos botánicos –que no dejan de ser cultura popular– se tiene el “don” de curar, adquieren la categoría de sanadores –palabra que me gusta más que la de curanderos–, pudiendo hacer auténticas maravillas.

Mantenedores de secretos curativos inexplicables, han formado parte de una generación irrepetible que algunos investigadores denominan “la vieja escuela”. Pero como siempre ocurre, hay que saber distinguir el trigo de la paja, al impostor del auténtico “hombre medicina”.

El “don” en los curanderos

Un hecho insólito, que se repite en el 90% de los curanderos, es que casi todos han sufrido, desde muy pequeños, inexplicables y graves dolencias que incluso han amenazado sus vidas.

Pero si existe un denominador común para la generalidad de los más serios es que todos ellos están convencidos de haber sido “tocados”

por la gracia de Dios. Es decir, que no es una persona que aprende una técnica concreta o hace unos estudios académicos. Ante todo tiene don; porque lo ha heredado o bien porque se le ha “revelado”. Esta gracia está vinculada a la persona incluso antes de nacer. Vistas así las cosas, la familia se fijaba mucho en las señales que se iban produciendo durante el embarazo y el parto. Llorar en el vientre materno antes de nacer se consideraba un augurio positivo de que la persona que iba a nacer tendría un don especial. Si además nacía en la noche de Navidad o la de Viernes Santo, y se le veía una cruz de Caravaca en la bóveda del paladar... los resultados no podían inducir a error: el bebé traía consigo la gracia de curar. Este era el caso de los saludadores, una profesión curanderil de antaño y de hogaño que sólo se da en España, los cuales utilizan la saliva, la orina y otros fluidos corporales para sanar la rabia.

Uno de los rasgos que identifican a los curanderos tradicionales es su humildad y su actividad altruista. Saben que sus poderes son regalos que han adquirido desde su nacimiento y, por lo tanto, no pueden cobrar por sus servicios. Curan por medio del fuego y del agua, del hierro y de los vegetales, utilizando todo cuanto tienen a su alcance, en su ecosistema, porque muchos de ellos piensan que el origen de las enfermedades reside en una ruptura con el orden cósmico y por tal razón hay que recomponer el equilibrio. Ya decía Paracelso en el siglo XVI que Dios no ha puesto ninguna enfermedad sobre la Tierra sin antes haber puesto el remedio en la naturaleza. Y los auténticos sanadores lo saben.

Está claro. Los elementos más frecuentes en las recetas curanderiles siempre han sido las plantas porque muchas de ellas –las que ahora se llaman plantas medicinales– ofrecen propiedades benéficas por los alcaloides que contienen. Uno de los documentos más antiguos que describen su uso es el papiro egipcio Ebers –hacia 1550 a. de C.– que

incluye más de 700 prescripciones utilizando productos naturales, entre los que está la amapola al lado del hinojo, azafrán, lino o menta.

Uno de los más relevantes menciñeiros de la Galicia del siglo XIX era Cordal, un atento observador de la naturaleza. Conocía el nombre de cada hierba, seta o flor silvestre. Dependiendo de la fase lunar recogía tal o cual planta, siendo sus preferidas la genciana, la manzanilla, la amapola, la hierba blanca y la flor de tejo. Luego, se encerraba en su casa y elaboraba todo tipo de mencinhas que servían para vigorizar la salud de quienes recurrían a su sabiduría tradicional; sin ruido y sin propaganda, ganándose el respeto de sus conciudadanos. El escritor Alvaro Cunqueiro definía al menciñeiro como aquel curandero que además de sanar las dolencias del cuerpo transmitía energía al alma de los enfermos. Hubo en el pasado hombres famosos que adoptaban este título, como Perrón de Braña, que sanaba las verrugas a distancia, sin olvidarnos de Xil de Ribeira o Lamas Vello. Uno de los actuales es Eladio, el más popular de Ourense.

José Luis Torrado, el médico-curandero

Otro de esos menciñeiros gallegos es José Luis Torrado. Un hito. No hay que irse a remotas aldeas para encontrar curanderos a la vieja usanza que dejan con la boca abierta a sus pacientes. En el Eurobasket de Barcelona de 1973, España sorprendió a todos derrotando a la URSS y consiguiendo una medalla de plata, detrás de Yugoslavia. Para el jugador Vicente Ramos, uno de los secretos de aquella victoria fue el trabajo que hizo José Luis Torrado, apodado “el brujo”. ¿Quién era este personaje? El seleccionador de aquella época, Díaz Miguel, tenía claro el valor de la preparación física, de los recuperadores y fisioterapeutas, refiriéndose al “brujo” de esta manera: “Tenía una bolsa con hierbas y nos ponía emplastes en las lesiones. No he visto a nadie recuperar las fibras musculares tan rápido”.

José Luis Torrado también ocupó el cargo de masajista del equipo español de atletismo y su peculiar método de trabajo, además de dar los consabidos masajes e imponer las manos, era hacer emplastes con hierbas traídas desde su tierra gallega. En el atletismo se sentía a gusto, pero tras pedir un aumento de sueldo que se le denegó, prestó sus servicios en el Real Zaragoza, club de fútbol, siguiendo con sus métodos curanderiles que a unos entusiasmaba y a otros ponía de los nervios. Sus sistemas heterodoxos dejaron, en cambio, resultados prodigiosos, tanto que en 1998 la Xunta de Galicia le ha concedido la Medalla Castelao, en su modalidad de plata, por su labor profesional.

Secretos revelados

La mayoría de los curanderos guardan las fórmulas mágicas y secretas de su brebajes o sus ensalmos con especial celo, hasta que algún investigador revela el misterio.

Es el caso de la “pomada de Liesa” que fue famosa durante muchos años. Venían a buscarla de infinidad de sitios y servía para los “nervios acaballados”, torceduras, etc, tanto de personas como de animales. Su fórmula era celosamente guardada y transmitida de generación en generación, de tal forma que sólo se preparaba en tres casas diferentes de la localidad aragonesa de Liesa. Rafael Andolz la consiguió y nos habló de sus ingredientes en la obra *De pilmadores, curanderos y sanadores en el Alto Aragón* (1987): la pomada contiene una hierba que se cría en el barranco de Siétamo “es recia y suelta una especie de leche” –gallinaza, o sea, excremento de gallina, aceite de enebro y también sal–. Se hacía hervir mucho rato hasta espesar. Para aplicarla era preciso calentarla.

Las “rezaoras” manchegas para curar el mal de ojo no se servían de plantas ni ungüentos sino del rezo de las “palabras retornadas”,

palabras a las que se investía de poder y que se utilizaban también contra las tormentas y para obtener una buena muerte. El modelo cíclico de estas oraciones suele tener una estructura de trece frases, con claras reminiscencias judaicas. Aunque siempre han sido consideradas secretas, Juan Francisco Jordán Montes y Aurora de la Peña, en su obra *Mentalidad y tradición en la serranía de Yeste y de Nerpio* (1992), nos revelan una de estas palabras retornadas dichas por las “rezaoras” que a continuación exponemos: “Hombre, duermo, no duermo. De las palabras retornadas del Señor Ángel de la Guarda...

La una, la casa de Jerusalén.

Las dos, las dos tablicas de Moisés.

Las tres, las tres Marías.

Las cuatro, los cuatro Evangelios.

Las cinco, las cinco llagas.

Las seis, las seis velas que ardieron en Galilea.

Las siete, los siete dolores.

Las ocho, los ocho coros.

Las nueve, los nueve meses.

Las diez, los diez mandamientos.

Las once, las once mil Vírgenes.

Las doce, los doce Apóstoles.

Las trece, los trece rayos de Sol que le caigan al demonio y le partan el corazón”.

Familias de curanderos

Los linajes de chamanes tienen su reflejo en las sagas de curanderos que se han dado en ciertas zonas de España. El etnógrafo Rafael Andolz habló de los Castro de Laluenga, un auténtico clan que transmitía sus poderes junto con el apellido. Era necesario llevar el apellido Castro,

de forma que las mujeres de la familia podían curar, pero no dejaban la herencia curativa a los hijos. Este fenómeno de transmisión de poderes –los curanderos nunca dicen que se transmite la ciencia o la técnica sino el don– está bastante extendido en el Alto Aragón. Uno muy curioso es el de las curanderas de Canfranc. Llevan la herencia de un modo completamente diferente a los Castro ya que en esta familia no se heredan los poderes con el apellido sino que van de madres a hijas. No se ha dado hasta el momento ni un solo varón en la familia que haya tenido el don de curar.

Alvaro Cunqueiro da un ejemplo de esta herencia en Galicia cuando describe al menciñeiro Xil de Ribeira asegurando que “su bisabuelo fue curandero y también su padre y la abuela y la madre parteiras y tenía un hijo, Felipe Manut Danton, ahijado de Portela Valladares, que andaba por Navia de Suarna y la Tierra de Burón, oficiando de capador”.

Algunas creencias populares atribuyen el don en función del número de varones de una familia y mucho más si es el séptimo hijo consecutivo. Pero no estamos hablando de oficios machistas. Las “rezaoras”, cuando están próximas a morir, conocen el futuro óbito y transmiten sus poderes solamente a su hija o si no tienen descendencia femenina a alguna vecina de confianza. Una escena de este estilo ocurre en la novela de Wenceslao Fernández Flórez *El bosque animado*, cuando la curandera de la aldea, La Mocha, que está a punto de morir, se lleva un disgusto al acercarse por su casa una vecina que quiere comprar sus poderes y sus secretos gracias al regalo de una gallina. En estos casos, nunca es un hombre. Se procura que la sustituta conozca al menos las oraciones adecuadas y los ritos en un Viernes Santo para que sus curaciones tengan mayor “gracia”. A este respecto, tanto el escritor José Antonio Iniesta como yo tenemos varias anécdotas al escribir *Testigos del prodigio* (2001). Una de ellas ocurrió al visitar a una curandera de un pueblo de Murcia cuya

especialidad era sanar la melancolía, tristeza o depresión –que por estas latitudes llaman “aliacán”–. Su método consiste en rezar una oración secreta mientras hace el ritual de cortar fieltro de cuatro colores sobre un vaso de agua. Nos dijo que no nos podía revelar esas palabras salvo si vamos a verla un Viernes Santo, siempre que no las escribiéramos sino que las memorizásemos antes de las doce de la noche. Sigue pendiente.

Después de leído todo lo expuesto hasta aquí seguimos con nuestras dudas. Vale, los curanderos tradicionales existen. Es un hecho y algunos son tan eficaces en la resolución de diversas patologías como sorprendentes sus métodos. Todo eso lo podemos admitir, pero, ¿cómo curan?, ¿en dónde reside su secreto? Está claro que muchas de sus curaciones se deben al conocimiento de las plantas medicinales que aplican y en otras ocasiones al conocimiento del cuerpo humano que les permite colocar un hueso roto en su sitio o aliviar un dolor reumático. En otras curaciones tan solo hay imposición de manos y transmisión de energías. ¿Dónde está la causa descartando de antemano el efecto placebo y la sugestión?

Podemos dar miles de teorías y mostrar cientos de estudios científicos realizados a curanderos por prestigiosas universidades donde queda patente la acción y el poder de sanación a través de un sinfín de técnicas y terapias alternativas –hidropatía, naturopatía, homeopatía, hipnosis, radiestesia, cromoterapia, fitoterapia, reflexoterapia, etc–, pero al final nos daremos cuenta de que todo reside en el interior del ser humano, en el hecho de que somos capaces de curarnos –y de enfermarnos– y algunas personas poseen la virtud de despertar a ese médico que llevamos dentro, de remover nuestras energías en cada caso con el fin de ayudar a sus semejantes.

Tal vez, como dice Luisa Alba en el subtítulo de su libro Sanadores, sean los auténticos mensajeros de la conciencia...

15) Las Palabras Retornadas, según el primer texto de Pascuala Morote en “Las creencias y supersticiones de Jumilla”.

La oración de las palabras retornadas la incluimos en las supersticiones de tipo religioso, porque implica las siguientes creencias.

1. Cuando se la rezan a un agonizante, «los demonios no se llevarán su alma».

2. Se emplea como fórmula de expulsión de los demonios. La oración «pierde su gracia» si quien la reza se equivoca, ya que se tiene que rezar volviendo siempre hacia atrás y empezando por la primera [...].

-Amigo mío, ¿duermes?

-Amigo tuyo, no.

De las doce palabras retornadas me dirás la una.

-La una, la casa Santa de Jerusalén para librarnos del enemigo malo, amén.

Se repite otra vez lo del principio.

-Amigo mío, ¿duermes?

-Amigo tuyo, no.

De las doce palabras retornadas me dirás las dos.

-Las dos, las dos tablas de Moisés, la una, la casa Santa de Jerusalén.

(Con todas las demás se va haciendo lo mismo. Se sigue la misma técnica que en los denominados *cuentos acumulativos*.)

-Las tres, las tres Marías.

-Las cuatro, los cuatro Evangelios.

-Las cinco, las cinco llagas.

-Las seis, las seis velas que ardieron en el monte de Galilea.

-Las siete, los siete dolores.

- Las ocho, los ocho coros.
- Las nueve, los nueve meses.
- Las diez, los diez mandamientos.
- Las once, las once mil vírgenes.
- Las doce, los doce apóstoles.
- Las trece, los trece rayos del sol que caigan y que le partan al demonio su corazón.

Aurelio M. Espinosa recoge una oración parecida en «El cuento de las doce palabras retornadas». El tema es un viejo al que se le aparece el demonio, preguntándole si sabe las doce palabras. El viejo las desconoce. El demonio le propone volver a las doce y si no se las sabe se lo llevará. Más tarde el viejo se encuentra con San José, que es quien responde llegado el momento las doce palabras retornadas. Mariño Ferro dice:

«El cuento deja las cosas claras: el diablo se lleva a quien no consigue pasar ese esquemático examen de doctrina cristiana que son las doce palabras retornadas. Por contra el que le contesta en esa forma acumulativa y globalizante, es decir, el que demuestra ser creyente, lo vence».

16) Las Palabras Retornadas, según el segundo texto de Pascuala Morote en “Las creencias y supersticiones de Jumilla”.

Otra versión proporcionada por una anciana de noventa años, analfabeta, es:

«Una es una, la Virgen María que parió en Belén y quedó pura.

Dos son dos, las tablas de Moisés que el Señor Jesucristo murió para subir a la casa Santa de Jerusalén.

Tres son tres las personas de la Santísima Trinidad.

Cuatro son cuatro, los cuatro Evangelios.

Cinco, son cinco, las cinco llagas.

Seis son seis, las seis candelas que arden en Belén y no queman.
Siete son siete, los siete dolores.
Ocho son ocho, los ocho coros.
Nueve son nueve, los nueve meses.
Diez son diez, los diez mandamientos.
Once son once, las once mil vírgenes.
Doce son doce, los doce apóstoles.
Doce palabras he dicho, doce demonios que revienten por el *lao* del corazón».

En otra versión igual a la primera, hay pequeñas modificaciones en:
-La una es la casa Santa de Jerusalén donde murió Cristo por nuestro bien por librarnos del enemigo malo, amén
-Las seis son las seis hachas que ardieron en el monte de Galilea.

17) Las Palabras Retornadas, de la Asociación Cultural Sierra de Segura, según Rufina Peralta Gallego de El Ojuelo (<http://asociacionsierradesegura.blogspot.com/2008/10/cortijos-nuevos-el-ojuelo-canciones-y.html>).

Las doce palabras retornadas del Ángel de la Guarda.
Si las sabes dímelas,

1 La una la casa santa de Jerusalén,
donde murió Cristo por nuestro bien,
para librarnos del enemigo malo. Amén.

2 La dos, las dos tablicas de Moisés.

3 La tres, las tres Marías,
La dos, las dos tablicas de Moisés,

La una, la casa santa de Jerusalén.

4 La cuatro, los cuatro Evangelistas,
Las tres, las tres Marías,
La dos, las dos tablicas de Moisés,
La una, la casa santa de Jerusalén.

5 La cinco, las cinco llagas,
La cuatro, los cuatro Evangelistas,
La tres, las tres Marías,
La dos, las dos tablicas de Moisés.
La una, la casa santa de Jerusalén.

6 La seis, las seis velas,
La cinco, las cinco llagas,
La cuatro, los cuatro Evangelistas,
La tres, las tres Marías,
La dos, las dos tablicas de Moisés,
La una, la casa santa de Jerusalén.

7 La siete, los siete dolores,
La seis, las seis velas,
La cinco, las cinco llagas,
La cuatro, los cuatro Evangelistas,
La tres, las tres Marías,
La dos, las dos tablicas de Moisés,
La una, la casa santa de Jerusalén.

8 La ocho, los ocho coros,
La siete, los siete dolores,
La seis, las seis velas,
La cinco, las cinco llagas,
La cuatro, los cuatro Evangelistas,
La tres, las tres Marías,
La dos, las dos tablicas de Moisés,
La una, la casa santa de Jerusalén.

9 La nueve, los nueve meses,
La ocho, los ocho coros,
La siete, los siete dolores,
La seis, las seis velas,
La cinco, las cinco llagas,
La cuatro, los cuatro Evangelistas,
La tres, las tres Marías,
La dos, las dos tablicas de Moisés,
La una, la casa santa de Jerusalén.

10 La diez, los diez mandamientos,
La nueve, los nueve meses,
La ocho, los ocho coros,
La siete, los siete dolores,
La seis, las seis velas,
La cinco, las cinco llagas,
La cuatro, los cuatro Evangelistas,
La tres, las tres Marías,
La dos, las dos tablicas de Moisés,
La una, la casa santa de Jerusalén.

11 La once, las once mil vírgenes,
La diez, los diez mandamientos,
La nueve, los nueve meses,
La ocho, los ocho coros,
La siete, los siete dolores,
La seis, las seis velas,
La cinco, las cinco llagas,
La cuatro, los cuatro Evangelistas
La tres, las tres Marías,
La dos, las dos tablicas de Moisés
La una, la casa santa de Jerusalén.

12 La doce, los doce Apóstoles,
La once, las once mil vírgenes,
La diez, los diez mandamientos
La nueve, los nueve meses
La ocho, los ocho coros,
La siete, los siete dolores,
La seis, las seis velas,
La cinco, las cinco llagas,
La cuatro, los cuatro Evangelistas,
La tres, las tres Marías,
La dos, las dos tablicas de Moisés,
La una, la casa santa de Jerusalén.

13 La trece, los trece rayos de sol
que le caigan al demonio
y le partan el corazón.

18) Las Doce Verdades del Mundo según el texto editado por la Casa Cristo Rey.

Son las 12 verdades del Evangelio que como auténticos católicos cristianos debemos de conocer.

Los 'evangélicos' dicen:

1. Ya soy salvo y si muero me voy al cielo, no puedo perder la salvación.

El Evangelio enseña:

1. “Mas el que perseverare hasta el fin, ese se salvará *Mt 24, 13*”.

Los 'evangélicos' dicen:

2. Soy salvo solo por la fe, las obras ni la obediencia nos salvan.

El Evangelio enseña:

2. “No todo el que me dice: Señor, entrará en el reino de los cielos: mas el que hiciere la voluntad de mi Padre que está en los cielos [...]”.

Los 'evangélicos' dicen:

3. Cristo no está presente en la Eucaristía eso es solamente algo simbólico.

El Evangelio enseña.

3. “Yo soy el pan vivo que he descendido del cielo: si alguno comiere de este pan vivirá para siempre [...] Jn 6, 51-52 [...]”.

Los 'evangélicos' dicen:

4. Hay que confesarse directo con Dios, no con hombres pecadores.

El Evangelio enseña:

4. “Entonces les dijo Jesús otra vez: Paz a vosotros: como me envió el Padre, así también yo os envío [...]”.

Los ‘evangélicos’ dicen:

5. No hay que llamarle ‘Padre a nadie’ la Biblia lo prohíbe.

El Evangelio enseña:

5. “Entonces Él, dando voces, dijo: Padre Abraham, ten misericordia de mí [...]”.

Los ‘evangélicos’ dicen:

6. Todo está escrito en la Biblia, si no está escrito no vale.

El Evangelio enseña:

6. “Y hay también otras muchas cosas que hizo Jesús, que si se escribiesen cada una por sí, ni aun en el mundo pienso que cabrían los libros que se habrían de escribir. amén. *Jn 21, 25* [...]”.

Los ‘evangélicos’ dicen:

7. No hay que bautizar a los niños, ellos no lo necesitan [...].

El Evangelio enseña:

7. “Respondió Jesús: De cierto, de cierto te digo, que el que no naciere de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios [...]”.

Los ‘evangélicos’ dicen:

8. María es una mujer como otras, no hay que venerarla pues la Biblia no lo menciona.

El Evangelio enseña:

8. “Y entrando el ángel a donde estaba dijo, ¡Salve, muy favorecida! el Señor es contigo: bendita tú entre las mujeres”. *Lc 1, 28* [...]”.

Los ‘evangélicos’ dicen:

9. María no puede hacer nada porque está muerta igual que los

santos, y además la Biblia no dice que pueda interceder.

El Evangelio enseña:

9. “Yo soy el Dios de Abraham, y el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob. Dios no es Dios de muertos, sino de vivos *Mt 22, 32* [...]”.

Los ‘evangélicos’ dicen:

10. No hay que decir las mismas palabras al orar como en el Rosario. Repetirlas no es bíblico.

El Evangelio enseña:

10. “Y (Jesús) volviéndose a ir, oró repitiendo las mismas palabras *Mc 14, 39*”.

Los ‘evangélicos’ dicen:

11. Todos los apóstoles fueron iguales. Eso del Papa es un invento que no está en la Biblia. Pedro fue igual que los once.

El Evangelio enseña:

11. “Y le trajo a Jesús. Y mirándole Jesús, dijo: Tú eres Simón, hijo de Jonás: tú serás llamado Cephas (que quiere decir Piedra)” *Jn 1, 42* [...]”.

Los ‘evangélicos’ dicen:

12. La Iglesia no importa, solo Cristo salva. Da lo mismo estar en cualquiera. Lo único necesario es aceptar a Cristo no a la Iglesia.

El Evangelio enseña:

12. “El que a vosotros oye, a mí oye; y el que a vosotros desecha a mí desecha [...] *Lc 10, 16* [...]”.

[...] Jesucristo dijo: “Cualquiera, pues, que me oye estas palabras, y las hace, le compararé a un hombre prudente, que edificó su casa sobre la Roca”.

19) Ejad mi Iodea? ¿Quién sabe el significado de Uno?

GUIA

¿Quién sabe el significado de UNO?

PARTICIPANTE

¿Uno? Yo lo sé.

Uno es nuestro Dios que está en el cielo y en la tierra.

GUIA

¿Quién sabe el significado de DOS?

PARTICIPANTE

¿Dos? Yo lo sé.

Dos son las Tablas de la Ley. Uno es nuestro Dios que está en el cielo y en la tierra.

GUIA

¿Quién sabe el significado de TRES?

PARTICIPANTE

¿Tres? Yo lo sé.

Tres son los patriarcas: Abraham, Isaac, Jacob. Dos son las Tablas de la Ley. Uno es Dios que está en el cielo y en la tierra.

GUIA

¿Quién sabe el significado de CUATRO?

PARTICIPANTE

¿Cuatro? Yo lo sé.

Cuatro son las matriarcas: Sara, Rebeca, Raquel, Lea. Tres los patriarcas. Dos las Tablas de la Ley. Uno es nuestro Dios que está en el cielo y en la tierra.

GUIA

¿Quién sabe el significado de CINCO?

PARTICIPANTE

¿Cinco? Yo lo sé.

Cinco son los libros de la Tora: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio. Cuatro son las matriarcas. Tres los patriarcas. Dos las Tablas de la Ley. Uno es nuestro Dios que está en el cielo y en la tierra.

GUIA

¿Quién sabe el significado de SEIS?

PARTICIPANTE

¿Seis? Yo lo sé.

Seis son los tratados de la Mishná, Zeraim (semillas), Moed (fiestas), Nashim (mujeres), Nezikin (daños), Kodashim (cuestiones sagradas), Toharot (pureza). Cinco los libros de la Tora. Cuatro son las matriarcas. Tres los patriarcas. Dos las Tablas de la Ley. Uno es nuestro Dios que está en el cielo y en la tierra.

GUIA

¿Quién sabe el significado de SIETE?

PARTICIPANTE

¿Siete? Yo lo sé.

Siete son los días de la semana. Seis son los tratados de la Mishná.

Cinco los libros de la Tora. Cuatro son las matriarcas. Tres los patriarcas. Dos las Tablas de la Ley. Uno es nuestro Dios que está en el cielo y en la tierra.

GUIA

¿Quién sabe el significado de OCHO?

PARTICIPANTE

¿Ocho? Yo lo sé.

Ocho son los días de de la circuncisión. Siete los días de la semana. Seis son los tratados de la Mishná. Cinco los libros de la Tora. Cuatro son las matriarcas. Tres los patriarcas. Dos las Tablas de la Ley. Uno es nuestro Dios que está en el cielo y en la tierra.

GUIA

¿Quién sabe el significado de NUEVE?

PARTICIPANTE

¿Nueve? Yo lo sé.

Nueve son los meses de la gestación. Ocho los días de la circuncisión. Siete los días de la semana. Seis son los tratados de la Mishná. Cinco los libros de la Tora. Cuatro son las matriarcas. Tres los patriarcas. Dos las Tablas de la Ley. Uno es nuestro Dios que está en el cielo y en la tierra.

GUIA

¿Quién sabe el significado de DIEZ?

PARTICIPANTE

¿Diez? Yo lo sé.

Diez son los Mandamientos: Dios es uno; no habrá otros dioses junto a Mí; no tomes en vano el Nombre de Dios; observarás el sábado; honrarás

a tus padres; no asesinarás; no cometerás adulterio; no robarás; no darás falso testimonio; no codiciarás. Nueve son los meses de la gestación. Ocho los días de la circuncisión. Siete los días de la semana. Seis son los tratados de la Mishná. Cinco los libros de la Tora. Cuatro son las matriarcas. Tres los patriarcas. Dos las Tablas de la Ley. Uno es nuestro Dios que está en el cielo y en la tierra.

GUIA

¿Quién sabe el significado de ONCE?

PARTICIPANTE

¿Once? Yo lo sé.

Once son las estrellas en el sueño de José. Diez los Mandamientos. Nueve son los meses de la gestación. Ocho los días de la circuncisión. Siete los días de la semana. Seis son los tratados de la Mishná. Cinco los libros de la Tora. Cuatro son las matriarcas. Tres los patriarcas. Dos las Tablas de la Ley. Uno es nuestro Dios que está en el cielo y en la tierra.

GUIA

¿Quién sabe el significado de DOCE?

PARTICIPANTE

¿Doce? Yo lo sé.

Doce son las tribus: Reubén, Simeón (Levi), Judah, Issachar, Zebulún, Benjamín, Dan, Naftalí, Gad, Asher, Efraím, Manase. Once las estrellas, Diez los Mandamientos. Nueve son los meses de la gestación. Ocho los días de la circuncisión. Siete los días de la semana. Seis son los tratados de la Mishná. Cinco los libros de la Tora. Cuatro son las matriarcas. Tres los patriarcas. Dos las Tablas de la Ley. Uno es nuestro Dios que está en el cielo y en la tierra.

GUIA

¿Quién sabe el significado de TRECE?

PARTICIPANTE

¿Trece? Yo lo sé.

Trece son los atributos de Dios según el recuento del libro de Éxodo 34, 6-7: poderoso, misericordioso, lleno de gracia, bondadoso, lento para enojarse, pródigo en amor, pródigo en fidelidad, mesurado en su juicio, lleno de justa consideración, verdadero, perdona la culpa, perdona la iniquidad, pesa la transgresión. Doce las tribus. Once las estrellas. Diez los mandamientos. Nueve los meses de la gestación. Ocho los días de la circuncisión. Siete los días de la semana. Seis los tratados de la Mishná. Cinco los libros de la Tora. Cuatro son las matriarcas. Tres los patriarcas. Dos las Tablas de la Ley. Uno es nuestro Dios que está en el cielo y en la tierra.



Gabriel Ignacio Verduzco Arguelles (Ciudad de México, 1974) es Licenciado en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia de México (2001); Maestro en Metodología de la Investigación por la Universidad Autónoma de Coahuila -UAdeC- (2006) y Doctor en Filosofía con acentuación en Estudios de la Cultura por la Universidad Autónoma de Nuevo León (2016). Primer lugar nacional y tercer lugar internacional del concurso de tesis de Doctorado de la Asociación Latinoamericana de Estudios del Discurso (ALED) 2017. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 1. Maestro investigador de tiempo completo en la Facultad de Ciencia, Educación y Humanidades de la UAdeC. Responsable del cuerpo académico “Discursos, semióticas y lenguajes. Estudios de la cultura en la región” de la misma universidad. Ha publicado en revistas nacionales como *Cathedra* (UANL), *Lenguas en Contexto* (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla) *Cienciacierta* (UAdeC) y en revistas internacionales como *Alere* (Universidade Estadual de Mato Grosso), *Discurso y Sociedad*, *Textos en Proceso* (Universidad de Estocolmo) y *Oxímora. Revista de ética y política* (Universidad de Barcelona). También es autor de varios capítulos de libros publicados por ALED, Escuela Nacional de Antropología de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México y la UAdeC. Actualmente trabaja en un proyecto internacional Argentina-México-Colombia sobre sexismo y violencia simbólica, así como investigación en semiótica visual.

En los rumbos del noreste de México, los relatos de brujería están íntimamente ligados a una creencia que crece junto a los mezquites y a los nopales: las brujas existen y andan entre nosotros.

Este libro muestra el análisis discursivo y semiótico de 21 relatos orales sobre brujería, recogidos en el sureste del estado de Coahuila.

La contribución de esta investigación está en el análisis de los elementos pragmáticos, argumentales, retóricos y estéticos de los testimonios orales sobre la brujería que se relatan de primera mano.

Con una base teórica y conceptual que asume las perspectivas de la complejidad y la transdisciplinariedad, hace una propuesta de traducción intersemiótica que fusiona las diferentes culturas y épocas que soportan los relatos.

Iuri Lotman
100 Años



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



Escuela Nacional de Antropología e Historia



ANALÉCTICA