

La muerte violenta de los niños por las brujas en Tlaxcala

Oswaldo Romero M. / Alessa Pech M.
Universidad Autónoma de Tlaxcala

RESUMEN

Esta investigación interpreta la “chupadura de niños por la bruja”, entre los campesinos del oriente de Tlaxcala, como una creencia que funciona como un sistema de terror y violencia para el control comunitario. La transformación de la sociedad agrícola en la región se modificó con el reparto de la tierra de las haciendas durante los años de 1970 y 1980, provocándose un conflicto por la lucha de la tierra, que condujo a la transformación del paisaje agrario. Los cambios en la estructura económica-política fueron interpretados por los campesinos como la llegada de las brujas.

Palabras clave: método interpretativo, violencia, brujería, poder, conflicto, lucha agraria.

ABSTRACT

This document sees the killing of children by witches among rural communities in eastern Tlaxcala as a belief that serves as a system to introduce terror and violence for purposes of community control. The transformation of rural society in the region changed with the redistribution of hacienda land during the 1970s and 80s triggering a land conflicts in the region, which led to the transformation of the rural landscape. Local farmers interpreted these changes in the economic and political structure as the arrival of the witches.

Keywords: interpretive method, violence, witchcraft, power, conflict, agrarian struggle.

Introducción

En este artículo se muestra cómo las interpretaciones de las versiones de los campesinos ejidatarios de la comunidad de San José Xicohtécatl, en el municipio de Huamantla, Tlaxcala, representan concepciones codificadas en las que se narra sobre “las brujas que chupan la sangre a los niños” en edad de lactancia, las cuales dan forma a un sistema de pensamiento alusivo a formas de tipo violento. Esto se manifiesta en acciones que se trasponen en un sistema de control y terror en esa comunidad agraria, como una clara consecuencia de la crisis económica, social y política generada entre 1970 y 1980 ante la pérdida de las grandes plantaciones de maguey, a causa del reparto agrario ocurrido en Tlaxcala en esos años, de la caída del precio del pulque en el ámbito nacional y de su sustitución por el consumo de la cerveza, pero también por la falta de oportunidades laborales en la región agraria del oriente del estado. Los objetivos de este trabajo son los siguientes:

a) Describir y analizar el contexto local y regional donde ocurrieron transformaciones socioeconómicas y políticas entre 1936 a 1975, así como los impactos que condujeron a una crisis económica de la comunidad entre 1970 y 1980, cuando se suscitaron migraciones de tipo laboral, lo cual dio como resultado un proceso generador del surgimiento de las formas de pensamiento de la brujería.

b) Interpretar y comprender la versión de un jornalero campesino para saber cómo los actores sociales de San José Xicohtécatl interpretan el fenómeno de las brujas que chupan la sangre a los niños, a la luz de los factores socioeconómicos y políticos que proporciona el contexto donde se suscita el fenómeno violento. Los datos etnográficos se obtuvieron durante el trabajo de campo realizado entre 2002 y 2009, por medio de entrevistas realizadas a profundidad durante largas estancias.

Consideramos importante tratar, en forma breve, la conducción de la antropología en los métodos interpretativos y el modelo que nos permite acercarnos a la comprensión de la etnografía de la brujería, como analizamos más adelante.

La transformación en las sociedades agrarias de la región oriente de Huamantla, a consecuencia del fuerte influjo del reparto agrario entre 1934 y 1940, así como de las políticas cardenistas que despejaron el camino al inevitable desarrollo capitalista en su fase industrial en México, provocó el establecimiento o resurgimiento de comunidades campesinas de tipo ejidal. Sin embargo, también forzó a la permanencia de los trabajadores agrícolas en los entornos regionales donde la dominación económica de las grandes plantaciones en haciendas y ranchos constituyeron el atractivo de la mano de obra y, por ende, el inevitable enfrentamiento por las tensiones sociales y políticas

derivadas de ese proceso de ruptura y reacomodo tanto del territorio como de las nuevas condiciones socioeconómicas, políticas y culturales. El choque resultante de ese proceso histórico social, entre dos formas diferentes de organizar las maneras de la producción y aun la reproducción cultural y simbólica, conllevó a la dominación no sólo económica y política, sino también cultural e ideológica del sistema de plantación capitalista por encima de las pequeñas sociedades agrarias que se reprodujeron bajo la lógica de una mirada campesina.

El antropólogo Michael Taussing (1993) explica que, bajo el capitalismo, la fuerza de trabajo carece de control sobre los medios de producción ejercidos por los campesinos. Éstos emplean dinero, no capital, y venden para comprar, mientras que el capitalista usa el dinero como capital para comprar y vender ganando, con lo que suma el capital y repite el circuito a una escala siempre creciente, de modo que la empresa no muera. El productor campesino es un sistema que apuntala a la satisfacción de un conjunto de necesidades cualitativamente definidas, mientras que el objetivo del capitalista y su sistema es justamente la acumulación ilimitada de capital (Taussing, 1993: 45).

En el devenir de la pérdida constante de tierras por parte de quienes no constituyen un principio lógico para su reproducción, así como de la pérdida de la mano de obra que era el centro de la reproducción del capital, el choque referido entre diferentes formas de organizar la producción y concebir la vida permitió que se reprodujeran formas culturales originadas por el capitalismo y el pensamiento occidental para ser impuestas a los pequeños campesinos ejidatarios. Éstos, por su parte, codificaron e internalizaron las representaciones de las formas religiosas e ideológicas con la intención de provocar miedo y terror, a manera de mecanismo de control sobre el conjunto de la organización campesina, la cual asimiló tales concepciones y las reinterpretó desde sus parámetros culturales.

Nuestro argumento es, precisamente, que a los campesinos ejidatarios se les impuso un sistema de pensamiento violento que sirvió de mecanismo para el control de la comunidad agraria y que ellos reinterpretaron a profundidad, en el marco de su concepción cultural, como el retorno de la bruja que chupa la sangre a los niños. Esto se debió a la historicidad de la vida en el trabajo de las haciendas, donde con frecuencia perdían las fuerzas y la salud ante la fatiga de las jornadas de trabajo extenuantes. Es decir, la bruja constituye la metáfora del capitalismo agrario, que retorna para succionar la nueva sangre de la futura mano de obra campesina.

El análisis de los datos etnográficos se realiza a partir del método interpretativo. Veamos.

El método interpretativo en la antropología

En la historia de la antropología han existido, cuando menos bien definidas, dos posiciones teórico-metodológicas que proponen la comprensión del “otro” y, más en concreto, del campesino o del indígena. Así, para James Clifford la explicación e interpretación corresponden a dos etapas de desarrollo de la teoría antropológica. Asimismo, en la antropología social del siglo XX existieron varias formas de comprensión propuestas por los etnógrafos, las cuales también aluden a una autoridad etnográfica que atraviesa el proceso de investigación donde los indígenas son representados de diferentes maneras. Tales modos de autoridad y representación son el realista, experiencial, interpretativo, dialógico y polifónico (Clifford, 1992: 170). Para acotar la discusión, aquí sólo abordamos la representación de los indígenas desde la interpretación, en tanto que para los otros modos de autoridad y representación se debe consultar a Clifford (*idem*).

Es justo el modo interpretativo, o como escribe Clifford, “la interpretación, basada en un modelo filológico de lectura textual”, el que ha surgido como una alternativa sofisticada a los reclamos, ahora evidentemente ingenuos, de la autoridad experiencial. La antropología interpretativa desmitifica gran parte de lo que antes permanecía como no cuestionado en la construcción de las narrativas, los tipos, las observaciones y las descripciones etnográficas. Ésta contribuye a una visibilidad creciente de los procesos creativos —y poéticos, en un amplio sentido—, por medio de los cuales se inventan y se tratan como significativos los objetos “culturales” (*ibidem*: 156).

Clifford asume que:

La antropología interpretativa, al mirar la cultura como ensamblados de textos unidos, vaga y a veces contradictoriamente, y al subrayar la *poiësis* inventiva que opera en todas las representaciones colectivas, ha contribuido significativamente a la desfamiliarización de la autoridad etnográfica. Sin embargo, por lo que tiene en común con la corriente realista, no escapa a la censura general por parte de aquellos críticos de la representación colonial, que, desde 1950, han rechazado los discursos que retratan las realidades culturales de otros pueblos sin poner su propia realidad en tela de juicio (*ibidem*: 159).

Resulta evidente que la posición teórica de la interpretación no es la única donde los rasgos de la interpretación se encuentran presentes, sino que los etnógrafos de la corriente dialógica y heteroglósica también forman parte de esta forma metodológica de análisis de los hechos sociales (*ibidem*: 161-167).

El concepto de interpretación en antropología ha sido abordado por Clifford Geertz, Dan Sperber y Robert Ulin, entre otros. En estos autores, sin embargo, la interpretación se parece menos a las hipótesis científicas y más a hacer inteligibles la experiencia vital de los otros o las de los etnógrafos.

El antropólogo Sperber dice que la tarea de la etnografía consiste en hacer inteligible la experiencia de los seres humanos particulares, moldeados por el grupo social de pertenencia, aunque para lograr este objetivo los etnógrafos deben interpretar las representaciones culturales compartidas por esos grupos. De esta manera, para Sperber (1991:127) explicar e interpretar las representaciones culturales son dos tareas autónomas que contribuyen a nuestra comprensión de esos fenómenos.

Por su parte, Robert Ulin considera que con frecuencia, aunque los antropólogos trabajan fuera de su propio ambiente y suelen ser capaces de entablar un diálogo con sus sujetos, el proceso que caracteriza la comprensión de las acciones y productos culturales humanos no es en esencia distinto de la interpretación de un texto en cuanto expresión de vida. De acuerdo con él (Ulin, 1990: 135) la comprensión de otras culturas sólo se presenta cuando el significado de una expresión o de un producto cultural no es evidente de inmediato y, por tanto, requiere de interpretación. Este último postulado no sólo requiere una precisión sobre el ámbito de la cultura sujeto a un análisis interpretativo, cuál no y por qué. Al igual que los problemas ya mencionados, se encuentra en la base de una metodología hermenéutica cuyo análisis presentamos aquí.

Con base en las ideas de Ulin y Sperber, nuestro argumento es que el proceso de interpretación constituye una forma diferente de comprensión a la metodología explicativa. Así, partimos del presupuesto de varios antropólogos posmodernos como Marcos y Cushman (1992: 171-213) y Tyler (1992: 297-313), que dicen que la cultura es un texto y que podemos tratar diferentes interpretaciones de los hechos como diferentes textos producidos por los actores. En *La violencia como fenómeno social* (Romero, 2006) se ha mencionado ya que los actores del linchamiento en Canoa, los cuales relataron sus historias 40 años después ocurrido ese fenómeno violento, se volvieron lectores del drama: sus diferentes relatos forman sus diferentes interpretaciones de los hechos. Así, comprender sus interpretaciones significó entender su posición social en la comunidad, sus experiencias distintas e historias particulares de vida.

Al analizar las diferentes versiones de los campesinos ejidatarios sobre la forma en que la bruja chupa a los niños, comprendemos el porqué o las razones de un sistema de pensamiento arraigado en la vida de la comunidad que cumple el mecanismo de controlar y aterrorizar a los grupos domésticos. Así, al proponernos

entender las interpretaciones de los campesinos ejidatarios en torno a la idea de la existencia de brujas chupadoras de sangre entre 1970 y 1980, así como la continua persecución de las mismas con la intención de matarlas, también nos ubicamos en las condiciones por las que atravesaba la vida en comunidad, sus vidas particulares y las presiones de diverso tipo a las que se hallaban sujetos los actores.

En el análisis de las interpretaciones de los campesinos ejidatarios del oriente de Huamantla se usan conceptos y presupuestos de la teoría literaria o de la estética propuesta por Roman Ingarden (1989). De acuerdo con este enfoque, la percepción e interpretación de la obra –o en nuestro caso las formas de pensamiento y acciones realizadas en torno a la brujería– son siempre un encuentro de los elementos objetivos de la realidad y los “llenados” o proyecciones subjetivas de los lectores de esos eventos. Al igual que Witold Jacorzynski (2000: 43), consideramos que la antropología interpretativa fundada en la estética de Ingarden se puede emplear en forma exitosa como una herramienta metodológica en la crítica y análisis de los textos etnográficos que tratan el fenómeno de la brujería.

Los presupuestos de Ingarden se consignan en el artículo “Concreción y reconstrucción” (1989), donde el autor expresa las principales ideas acerca de la formación de la obra de arte y objeto estético, además de que resume la teoría en los siguientes puntos:

1. Cualquier obra literaria está formada por diferentes estratos: a) el de los sonidos verbales, formaciones fonéticas y fenómenos de orden superior; b) el de las unidades semánticas: sentidos de enunciados y sentidos de grupos de enunciados; c) el de aspectos esquemáticos, en el cual aparecen objetos de diversos tipos expuestos en la obra; d) el de las objetividades representadas, expuestas en las relaciones intencionales proyectadas por las frases.

2. Los estratos forman en realidad un todo y sólo existen como entidades teóricas extraídas conceptualmente de la obra. A partir de la materia y la forma de los estratos individuales resulta una conexión interna esencial entre los diversos estratos, que da lugar a la unidad formal de la obra.

3. Además de la estructura estratificada, la obra literaria se distingue por tener una secuencia ordenada de partes (frases, grupos de frases, capítulos, etcétera). En consecuencia, la obra posee una “extensión” peculiar cuasitemporal desde el principio hasta el fin.

4. En contraste con una mayoría preponderante de enunciados de una obra científica, que constituyen juicios genuinos, los enunciados declarativos de una obra literaria de arte no son juicios genuinos, sino cuasijuicios. Su formación consiste en atribuir a

los objetos representados un mero aspecto de la realidad, sin marcarlos como auténticas realidades.

5. Cada uno de los estratos de una obra literaria es susceptible de poseer cualidades valiosas de dos tipos, según corresponda a valores artísticos o estéticos. Estos últimos se encuentran presentes en la misma obra de arte, en un particular estado potencial.

6. La obra literaria se distingue de las concreciones surgidas de lecturas individuales de la obra (o también de su representación y visión por el espectador).

7. En contraste con su concreción, la obra literaria misma es una formación esquemática. Algunos de sus estratos, en especial el de objetividades representadas y el de los aspectos, contienen “lugares de indeterminación”, los cuales se eliminan en las concreciones de modo parcial (Ingarden, 1989: 35-53).

8. Los lugares de indeterminación se eliminan en las concreciones individuales, de modo que una determinación mayor o menor ocupa su lugar. Por decirlo así, los “llena”. Este “llenado” no está del todo determinado por los caracteres definitivos del objeto. Así, las concreciones pueden ser en principio diferentes. La obra literaria es una formación puramente intencional que posee la fuente de su ser en actos de conciencia creativos del autor, cuyo fundamento físico se localiza en el texto escrito o en otro medio físico. En virtud del estrato dual de su lenguaje, la obra es accesible de manera intersubjetiva y reproducible, de modo que se convierte en un objeto intencional intersubjetivo, relativo a una comunidad de lectores. No se trata un fenómeno psicológico, sino que trasciende las experiencias de conciencia tanto del autor como del lector (*ibidem*: 36).

Sin duda alguna la obra de Ingarden posee problemas de comprensión y requiere una explicación. Jarcorzynski (2000: 36) ofrece varios comentarios sobre los puntos que permiten la analogía entre la obra literaria y la cultura o la antropología. Por eso inicia con un breve comentario sobre los puntos 1, 2 y 3, para después pasar a los puntos 6, 7 y 8. Al final, explica por qué se deben ignorar los puntos 4 y 5.

Los puntos 1, 2 y 3 nos introducen a los principales conceptos y distinciones de la teoría de Ingarden. El estrato a) no es sino el sustrato material de cualquier cosa, el objeto físico (secuencia de fonemas, material de la pintura, estuco de un relieve). El estrato b) se refiere a la semántica de la obra –en el caso de una novela o una pieza teatral será el contenido de éstos–. El estrato c) alude a las características o a los aspectos generales mencionados de los personajes, acontecimientos o situaciones referidos en la obra que, sin embargo, siempre están abiertos a las interpretaciones de los lectores. Por ejemplo, en *Hamlet* Shakespeare da a entender que éste es un joven príncipe danés en busca de justicia o venganza por la muerte

de su padre, asesinado por su actual padrastro. Con base en estas características muy generales imaginamos a Hamlet en diferentes situaciones descritas en la obra: Hamlet hablando con la calavera de Yorick, Hamlet matando a Polonius, Hamlet rechazando a Ofelia. El estrato d) se refiere a los objetos de nuestra imaginación, el resultado de la síntesis de las características generales y el “llenado” de los huecos o los “lugares de indeterminación” en la descripción del autor por parte de nuestra imaginación (Ingarden, 1989: 36).

Los puntos 6, 7 y 8 permiten aclarar la posición de los lugares de indeterminación. En el caso de Hamlet existen muchos lugares de indeterminación. Shakespeare no nos dice si Hamlet es alto o bajo, flaco o gordo, de ojos azules u otro color. Esta parte de la teoría resulta clave: para crear una “concreción” de Hamlet debemos eliminar “a nuestra manera” los lugares de indeterminación. Claro está que “la concreción de la obra es también esquemática, pero menos que la obra misma”. ¿Qué significa “a nuestra manera”? Ingarden ofrece una respuesta iluminadora:

El lector completa a los aspectos esquemáticos generales con detalles que corresponden a su sensibilidad, sus hábitos de percepción y su preferencia por ciertas cualidades y relaciones cualitativas. En consecuencia, estos detalles varían de un lector a otro. En este proceso, el lector se refiere con frecuencia a sus experiencias previas, y se imagina el mundo representado bajo el aspecto de la imagen de un mundo que él se ha construido en el curso de su vida (Ingarden, 1989: 42, *apud* Jarcorzynski, 2000: 37).

Como mencionamos ya, el esquema ingardeniano utilizado para presentar los relatos e interpretarlos comprende básicamente tres pasos que corresponden, más o menos, a las siguientes preguntas:

- 1) ¿Qué sucedió? ¿Cómo lo recuerda el informante? (*esquemata*).
- 2) ¿Por qué ocurrió de ésa u otra manera? ¿Quiénes eran las víctimas? ¿Quién era el culpable? ¿Qué motivos tenían los victimarios? Etcétera (determinación o actualización de los puntos indeterminados sugeridos por el antropólogo, o no).
- 3) ¿cómo el lector secundario o antropólogo interpreta o concreta los puntos 1) y 2) o, en otras palabras, cómo interpreta al lector primario –informante– a la luz de su relato. Por último: ¿cómo el antropólogo evalúa la interpretación del informante a la luz de los hechos ocurridos?

El análisis comprende tres niveles:

- 1) Los relatos de los informantes acerca de lo ocurrido en el momento que ocurren las muertes de los niños (puntos 1 y 2).

2) Los metarrelatos del antropólogo o el lector secundario; es decir, tras presentar el relato del informante, se comentará desde la perspectiva del antropólogo (punto 3).

3) La comparación crítica entre la perspectiva del informante y la que surge como la más verosímil a la luz de los datos que articulan el proceso histórico y los factores económicos, sociales y políticos, los cuales dieron lugar a la crisis socioeconómico de la región y la comunidad (punto 4).

En el análisis del fenómeno de las brujas que asesinan los niños al chuparles la sangre en la noche, hemos usado una versión de un campesino que anduvo armado y persiguiendo brujas para matarlas. Pasemos al contexto histórico regional donde ocurre el fenómeno aludido.

La región oriente de Huamantla

En el oriente del estado de Tlaxcala se ubica la región de Huamantla, un área de grandes planicies con agricultura comercial de verduras –brócoli, zanahoria, betabel, tomate, maíz, etcétera–, regadas por sistema de aspersión, y una parte de lomeríos y pequeñas montañas más al norte, que alcanzan hasta tres mil metros de altura, donde bajo el régimen del sistema temporal se cultivan productos importantes para los campesinos –por ejemplo, maíz, calabaza, avena y cebada–. También destacan, en el área de Concepción Hidalgo, la producción de durazno y, en menor cuantía, el maguey para la fabricación de pulque en Altazayanca.

En el siglo XX, al menos desde 1900 y hasta 1970, esa área estuvo dominada por el sistema de haciendas y ranchos dedicados de manera fundamental a la fabricación de pulque, la producción de cereales y la cría de ganado de toros de lidia. En la actualidad existe una relación simbiótica entre la ciudad comercial de Huamantla y un entorno de pequeñas comunidades agrícolas campesinas y migrantes como San José Xicohtécatl, Concepción Hidalgo, Alzayanca, Lázaro Cárdenas, Pocitos, Felipe Carrillo Puerto y Benito Juárez, cuyas identidades étnicas son fundamentalmente rancheras, con el gusto por las peleas de gallos, la tienda de vaquillas y las fiestas locales o regionales donde se degustan cerveza, tequila, arroz y barbacoa; por ejemplo, durante la festividad de la Virgen de La Caridad, celebrada en agosto en Huamantla. El dominio de la ciudad sobre ellas resulta evidente en la economía, la educación, la administración pública y aun el recreo dominante de la charrería y la fiesta brava.

El territorio de la región se limita por las llanuras que prolongan las faldas del volcán La Malinche y las zonas altas de los cerros que forman parte de la sierra

Tlaxco-La Caldera-Huamantla, donde, en vista de las condiciones naturales de altitud y las propiedades de la tierra cultivable durante el siglo XX y hasta 1970, permitió el cultivo de maguey y la producción de pulque a gran escala (Romano, Jiménez y Romero, 2007: 47-48).

En esta área regional se encuentra San José Xicohténcatl, una comunidad mestiza perteneciente al municipio de Huamantla a escasos 14 kilómetros de la cabecera municipal. Desde el último tercio del siglo XIX el lugar tiene una confluencia constante de trenes que atraviesan la comunidad con destino a México o Veracruz, así como una interacción laboral de campesinos en las extensas plantaciones de corte capitalista, donde en la década de 1960 se introdujo tecnología agrícola de riego. Esto ha conformado una sociedad abierta a las formas innovadoras de tecnologías y sistemas de producción agrícola que reordenaron su territorio, la cual ha debido asimilar el embate cultural que traen aparejado esas nuevas maneras y lógicas de producción agrícola capitalista. Desde las lógicas campesinas y sus representaciones ideológicas, éstas se han permitido interpretar tales cambios culturales y transformaciones socioeconómicas para darles un significado desde sus propias epistemologías, que los encierra en sistemas de pensamiento no propios sino reapropiados, como el de la brujería –y sus asociaciones con el Diablo–. Esto ha ocurrido en el curso de una historia regional donde los campesinos siempre han jugado el papel de explotados, despojados de sus territorios y aun subalternos en el aspecto cultural como parte de un proceso donde son ubicados por la economía capitalista y de donde esa matriz cultural les ha impuesto los actores creados ideológicamente con el interés de aterrorizarlos y mantener controlados en el aspecto político. Nuestra tesis es que tales formas de pensamiento en torno a la brujería y su asociación con el Diablo constituyen, más que formas propias de rancheros y mestizos, ideologías reapropiadas y hechas suyas por las comunidades campesino-ejidatarias a partir de la interrelación establecida de manera continua e histórica con las diferentes manifestaciones de la producción y el trabajo capitalista.

La comunidad campesino-ejidataria en medio de las plantaciones de agricultura capitalista

La que pareció una acción bondadosa y casi romántica del hacendado José Pimentel no resultó más que una argucia: por el año de 1931 él regaló a sus trabajadores aca-sillados de la hacienda de Cerón 20 hectáreas, si bien el bondadoso hombre sabía de antemano que tal acción se debía, en lo fundamental, a que las haciendas ubicadas

en el territorio regional de Huamantla eran afectadas por las políticas de los gobiernos posrevolucionarios. De esa manera, sus propios trabajadores no se mostrarían exigentes con una mayor cantidad de tierra.

Tras el primer reparto que permitió la construcción de sus “chozas”, los ex trabajadores de la hacienda de Cerón buscaron conquistar sus demandas por todos los medios, las cuales fueron cumplidas a cabalidad por el gobierno del general Lázaro Cárdenas en agosto de 1936, por medio de 940 hectáreas que se les quitaron a las haciendas de Concepción Cerón, San Bartolo Xonecuila, Santo Domingo Texmolac y San Miguel Franco. Los nuevos ejidatarios no siempre obtuvieron de manera pacífica —o “por las buenas”— la tierra que le cortaron a las grandes extensiones pertenecientes a las haciendas y los ranchos, pues con frecuencia los líderes se vendieron por dinero a los “amos” o dueños de las mismas. Aquellos que resistieron la tentación del Diablo resultaron apresados por los “federales” y conducidos a la cárcel en Huamantla o la capital del estado.

La rebelión de los campesinos contra sus amos nunca fue concebida por estos como acciones bienintencionadas; por el lo contrario, el hecho de arrebatar y apoderarse del medio de producción del capital y, sobre todo, de observar cómo los trabajadores se salían de control y se perdía el mecanismo que permite incrementar las ganancias, generó una gran tensión en las relaciones entre campesinos y patrones.

En un primer momento encontramos a una población pauperizada de trabajadores acasillados sujetos a un control férreo del sistema de trabajo, el cual no sólo los mantenía entre las murallas del casco de hacienda, sino que además sus pagos eran bajos y solían tener deudas con la tienda de raya, donde los mantenían comprometidos y ligados al sistema de explotación laboral de la propia hacienda. Dadas las supuestas bondades del dueño, se les concedió una pequeña parcela para construir sus viviendas, que físicamente se localizaban al lado del casco, en medio de la gran plantación de magueyes. Así, por un lado la considerada como una forma bondadosa de regalar tierra se había hecho intencionalmente como un mecanismo para que no exigieran una mayor cantidad; por el otro, la que parecía una manera de liberar la mano de obra al sacarla de los límites edificados del casco de la hacienda constituyó una argucia más, pues los ubicó al lado del casco, en medio de la propiedad, a fin de mantenerlos de nuevo cautivos. Es decir, constituyeron una supuesta mano de obra libre, pero presa por doble partida: a) espacialmente, sólo se le trasladó a un lugar seguro para ocuparla laboralmente, y b), la mano de obra nunca se libera de las garras del capital, como si hubiese vendido para siempre su alma a Mefistófeles, hasta que las fuerzas abandonan su cuerpo de tanto trabajo.

De este modo, los supuestos trabajadores libres debieron buscar nuevas opciones laborales en los ranchos y haciendas, ya fueran más cercanos o lejanos, donde muchas veces debían trasladarse en el mismo tren y gastar más dinero por ello. Sin embargo, la supuesta libertad alcanzada al salirse del interior de la hacienda constituyó una falacia, jamás hecha realidad. El espacio de movilidad se circunscribía a los propios ranchos vecinos, que los atraparon con la producción magueyera, la fabricación del pulque o la siembra de maíz, principalmente, en ranchos como Xonecuila, Santo Domingo y otros más.

Al pie de la sierra, la vegetación agreste y el terreno conformado por pequeñas llanuras y lomeríos interrumpidos por grietas profundas del terreno permitieron la cría de ganado bovino, del toro de lidia, así como del cultivo de durazno oro de Tlaxcala, Arkansas y otras variedades. Esta área se localiza cerca de las cabeceras municipales de Terrenate y Alzayanca, donde se asienta la hacienda Tenexac, criadora de toros de lidia, y el rancho La Providencia, cuyas tierras eran ocupadas por extensas hileras de plantas de maguey para la extracción del aguamiel y la producción de pulque, donde también pastaban ejemplares de toros de lidia. Debido al acaparamiento del aguamiel, la fabricación de pulque y el control de su mercado en esta región recayeron en los rancheros y los caciques, y frecuente constituyó un escenario de violencia, manifestada en asesinatos y venganzas entre las familias de los grupos de poder (*ibidem*: 53-54).

Esta región oriente de Huamantla, caracterizada durante el siglo XX por su peculiar fabricación de pulque en los ranchos, haciendas y comunidades campesinas, generó un emporio de riqueza entre unas familias que controlaban la región con el sistema de cacicazgo de tipo violento que causaba terror e intimidaba a la población regional. Sus propiedades, así como las plantaciones ubicadas sobre todo en Alzayanca, Cuapiaxtla, Huamantla, Terrenate y Tlaxco, eran propicias dadas las condiciones de altura, propiedades del suelo y el clima para el crecimiento del maguey y la fabricación del pulque, conducido sobre todo al mercado de Puebla de los Ángeles, Orizaba y la ciudad de México.

Sin embargo, el sistema de plantación basado en la fabricación del pulque entró en una dinámica de crisis cuando, en el ámbito local, los campesinos y rancheros dejaron de realizar la llamada resiembra de las plantas de maguey; en el mercado regional se dejó de comprar y beber el pulque en forma masiva, ante el incremento y la elevada producción de la cebada en la región de Apan, Hidalgo, y otros lugares, la cual propició la venta de cerveza a escala nacional. Esta crisis de la fabricación del pulque ocurrió con rapidez en la década de 1970, también a consecuencia del pro-

ceso de repartición de tierra a los campesinos, a que los gobiernos locales y federales compraron a los dueños de los ranchos y las haciendas, y a que los nuevos propietarios, campesinos ejidatarios, dirigieron la vocación productiva hacia la siembra de maíz, frijol y calabaza para el autoconsumo. Sólo algunos fabricantes de pulque permanecieron en el entorno de Alzayanca.

Resulta evidente que el proceso de transformación regional por el reparto agrario, la nula siembra de plantas nuevas y la caída del precio del pulque en el mercado nacional, tras ocho decenios de hegemonía y preponderancia agrícola y comercial, desembocó en una crisis económica no sólo entre los dueños de las plantaciones, sino también entre los trabajadores vinculados con el proceso productivo en las haciendas y ranchos. En general la crisis y, sobre todo, la falta de dinero para la manutención del grupo doméstico de la población campesina ejidataria se fue manifestando al grado de observarse una fuerte pobreza de la comunidad de Xicohtécatl, nunca antes vista.

Ante tales condiciones de falta de trabajo y opciones para los jóvenes en el campo se generó una gran movilidad laboral en las décadas de 1970, la de 1980 y las posteriores. Esto provocó tensiones en las relaciones entre los que salieron a trabajar y los que se quedaron en la comunidad de manera casi permanente, dedicados al trabajo agrícola en sus parcelas ejidales.

Aun cuando en 1979 hubo una dotación ejidal por parte del gobierno, que debió comprar las tierras a los hacendados, no resultó suficiente para detener a la población joven que no hallaba oportunidades laborales distintas al campo. Algunos salieron por la ruta del tren cuando contaban con parientes vinculados a esa forma de trabajo y llegaron hasta el estado de Chihuahua, donde se emplearon como albañiles, mecánicos e incluso en el propio tren.

En la región oriente este medio de transporte había servido casi en exclusiva para fomentar la producción y llevar el pulque a Puebla, Orizaba y México desde las haciendas y ranchos pulqueros, pero también para obtener mercancías y tecnologías fuera de la región, con lo que se modificaban las condiciones laborales y se incentivaba la ganancia capitalista.

Al mismo tiempo el ferrocarril sirvió como instrumento importante para el propio capitalismo agrario, al articular grandes distancias a donde se llevó a vender el pulque. También se fomentó una mayor siembra de plantas y la fabricación de esa bebida, con lo que se invitó al desbordamiento de la mano de obra “libre” para buscar oportunidades laborales fuera del control regional establecido en ranchos y ex haciendas.

El tren constituyó el símbolo concreto y tangible por donde llegaron las mercancías representantes del capitalismo, aunque también fue el mecanismo por donde partía el producto del trabajo y esfuerzo depositado en una planta que sobrevive en las mayores inclemencias del clima de la región y que frecuentemente volvía convertido en dinero –ganancia capitalista– pero que nunca enriquecía a los campesinos, sino a sus patrones o “amos”.

Mientras más les succionaban el esfuerzo de su trabajo y dejaban su vida cristalizada en la fabricación del pulque, los campesinos vieron cómo su sangre y su sudor partieron en aquel tren, si bien para ellos jamás regresó ni una parte de esa ganancia capitalista. Es decir, el capitalismo agrario no sólo les llegó a esos campesinos como una forma concreta para obtener un mayor capital de una planta ancestral mexicana, así como en la manera de traducirla en una gran plantación, sino que principalmente los involucró en el modo de organizar el trabajo que permitiera extraerles hasta lo último de su aliento y vida, con tal de transformarlo en una ganancia que incrementara su capital.

Así por ejemplo, cuando una mujer de 58 años afirma que “hace 40 años que las brujas empezaron a bajar del tren, que venían pegadas, que de ahí se desprendían. A la una de la mañana pasaba el tren para México y a las tres de la mañana para Veracruz. Las brujas venían en el tren de la una de la mañana. Las veían bajar del tren”, resulta comprensible cómo la bruja es una metáfora del capitalismo, donde los personajes que representaban la cultura occidental y el capitalismo llegaron transmutados y, sobre todo, codificados como los seres no visibles que se encargaban de chupar la sangre a la gente más tierna, desprotegida ante la rapacidad de estos actores del capital: nos referimos a la nueva mano de obra constituida por los niños.

En medio de una crisis socioeconómica de la comunidad de San José Xicohtécatl, provocada sobre todo por la repartición de la tierra de las haciendas en la década de 1970, aunada al consecuente fraccionamiento de las mismas y a la baja del precio del pulque en el mercado nacional, se produjo una pérdida grave para los antiguos dueños de los dos recursos en que se capitalizaban: la tierra y la mano de obra.

¿Se debió a esa gran movilidad de mano de obra y a la pérdida de sus tierras que se creara un mecanismo ideológico para controlar y aterrorizar a la comunidad campesino-ejidataria? ¿Por qué se generó y reprodujo ese sistema de represión violento dirigido a estigmatizar de manera fundamental a las mujeres, en una sociedad con crisis de pobreza donde los hombres se veían obligados a salir a trabajar?

Concreción 1. La bruja que se peleó con la guajolota se chupó a las niñas

I

Martín afirma que su trabajo *es* campesino, pues en la actualidad —a mediados de octubre— se dedica a segar las cañas de maíz. Es decir, cortan las plantas sin la raíz para acumularlas en montones conocidos como “mogotes” en el ámbito local. A causa de ese trabajo tiene las manos deterioradas, como se aprecia en el momento que levanta el envase plastificado de una Coca-Cola de dos litros cortada a la mitad, de donde va sorbiendo el pulque que Porfirio fabrica y que en 2006 vendía en su propia casa a dos pesos el litro. Ya han pasado los últimos días de lluvia y se empieza a sentir un poco de frío en las mañanas y la tarde. Debido a la lluvia, el pulque ya no posee la viscosidad ni la espesura que tanto gusta a campesinos como Martín. A él no le importaba mucho, pues tan pronto llegaba de trabajar bebía entre dos y tres litros. Él vive justo frente al lugar de venta de pulque, en una casa de concreto por la que, asegura, ha debido trabajar mucho para construirla con materiales fuertes y duraderos. Recuerda que cuando era chico, más o menos a los seis años —hacia 1963—, nunca tuvo una casa como los ricos, sino que vivía en una de “tapia”, de tierra compactada, construida con tablas superpuestas para semejar una barda. Sus padres apenas contaban con una casa de “popotes”, donde se traslucía el sol por las mañanas, con piso de tierra y un *tlecuil* en el mismo espacio, donde hacían sus camas con costales.

En 2006, meditando y con gran elocuencia, con dos litros de pulque en el cuerpo, platicaba sobre su trabajo, que consiste en tirar y “amogotar” las cañas de maíz, cuyo propietario le pagaba entonces 800 pesos por cada “parcela” de cuatro hectáreas, localizadas en el pueblo de Felipe Carrillo Puerto, fabricante de quesos de cabra y a una hora de distancia en bicicleta. Para realizar esta labor Martín invierte dos semanas, y si bien dice que esto implica mucho trabajo, como está acostumbrado a trabajar la tierra desde niño, “el trabajo campesino no es mucho esfuerzo”.

Tres años después, en 2009, Martín ya no consumía pulque, pues relata que antes lo tomaba desde las cuatro de la mañana —a veces a diario— durante la jornada de trabajo: continuaba su ingestión durante el desayuno, después en la comida y hasta muy tarde, cuando ya era casi noche, momento en el que volvía a casa ebrio.

Martín refiere que un patrón le manifestó que no había muerto de tanto tomar, aunque vendió su parcela y la mitad del terreno desde donde ahora sólo mira esta bebida. ¿Cómo recuerda Martín el tiempo en que había las brujas en la comunidad?

Cuando estaba jovencito, chiquito.... No es cuento. Dios me está castigando. Si le digo cuentos, don Octaviano, tu suegro, sabrá que digo la verdad. Hace un rato estaba con don David Salamanca, que decía: “Ahora ya no hay de antes, esas cosas...” Mi papá, tío Rogelio, Porfirio, Genaro, Salvador. Había allá un crucero, un árbol llorón. estaba una magueyera grande. Era de Cerón. En la noche, creo que eran como a las nueve o diez de la noche, no había luz eléctrica. Entonces yo estaba chamaquito. Tenía como seis años. Se juntaba la familia de la calle: Joaquín, José, Miguel Salamanca, Rogelio, Claudio Romero y sus hijos: Salvador, Leobardo, Genaro Romero y José Romero. Sacaban su escopeta de chimenea y, de ese tiempo, salía una muchacha: Lupe Salamanca, Isidra Salamanca, de 20 o 25 años. Salían a ver la bruja. “¡Miren la bruja, ya se escondió en los magueyes de Cerón!” Subía y bajaba la luz. Y en la noche eran las cinco de la mañana, pero nunca la pudieron agarrar. Entonces, como a las seis, que ya había muerto una niña, hija de Salvador López Romero. Al otro día que se chupa otra niña, del señor Diódoro Salamanca, como a las seis de la mañana. Ya habían cuidado la magueyera y se les vino el sueño a los que cuidaban. Ésas tienen poder. Entonces ya de ahí a nosotros nos espantaba mi papá: “¡Júntense, duérmense juntos!”

Teníamos una casa de zacatón. El techo era de zacate. Eran unas rendijas que se traslucían. En la mañana entraba la luz del sol. Para dormir te tendían un costalito, con una cobija delgadita. ¡Era tu cobija en la santa noche! En el suelo de tierra. ¡Ahora estamos en la gloria! Y un pulguero que sacaba hartito. Decía mi abuelita Genoveva: “Párate porque voy hacer la cocina, y el tenamaxtle para hacer tortillas”. Mientras que el miedo lo tenían los niños, en la noche. ¿Cuándo íbamos a progresar? Con el miedo a las siete de la noche. ¡Méтанse pa’ dentro! Venía la bruja. ¿Cuál luz? Bendito sea el señor. Es mi vida que yo viví.

Estábamos durmiendo. Una totola estaba echada con sus totolitos. Entra la bruja en la casa de popotes. Entra la bruja y se pelea con la totola. No dejó que chupara el niño. Estaba echada con sus totolitos y se pelearon bien. Se agarraron al tú por tú, se daban de trancazos. La bruja se convierte en totola. Echada en el nido se pelea con la bruja.

Yo tenía como 12 años cuando ya no oía de esas chingaderas. Tenía como 12 años de la bruja. Veían una luz que bajaba, subía, bajaba. Se escondía debajo. Allí iba, iba, volvía a subir; se ponía en aquel capulín. La iban siguiendo los hombres, cuando ya iba llegando cerca del árbol. Mi papá, mi tío David, los que cuidaban. David Salamanca, José María López, Trino López, Rogelio López, José López, Wiliulfo Salamanca López, Porfirio Salamanca, Martín López Ortega. Mi papá se ponía a vigilar toda la noche y todos los vecinos se cuidaban.

Mínimo a las 11 de la noche llegaban las brujas. Cuando llovía estaba aquí tan oscuro. ¡Ahí hay que estar al tiro como a las 11 de la noche! Hasta las tres de la mañana, que llega

la última. En los árboles de enfrente de la casa se paraban para poder chupar a los niños. Los mataba, los chupaba en el cuello. ¡Tragaba la sangre y falleció el niño! Cuando despertaba la mamá ya estaba bien muerto. Se ponía negro. Lo chupaba la sangre. ¡Por Dios!

La cara y el cuerpo se le ponían negro y más donde le chupó. Le deja marcado donde se prensó el animal ése. Cuidaban. Unos se dormían y otros se ponían a vigilar toda la noche. Una noche uno y otras noches otros dos. Cuando ya no se veía lo de la bruja, ya lo dejaron por la paz. Cuando venían las brujas era como el mes de agosto y septiembre, cuando hay milpa grande, en el tiempo de agua, agosto y septiembre, cuando se oye ese animal. Ahora ya no se ve. Gracias a Dios ya no. Mi papá se dormía y mi mamá no se dormía. Se iban cambiando en las noches para cuidar el niño.

Cuando iban a ver el doctor, le tenían que decir: “Le chupó la sangre la bruja. Ésa fue la causa de la muerte del niño”, y dabas el nombre. El doctor lo asentaba en el acta. Llevaban el niño a Huamantla. En la presidencia auxiliar hacían el acta de defunción. Te la daban y venían con el presidente de Xicohtécatl, para que fueras a enterrar el niño en el camposanto. Le hacían un rosario en la noche. Como si fuera muerte natural y, al otro día, llevan la cruz a parar al camposanto. ¿Cómo no vamos a saber la historia si ya la pasamos?

Yo soñé que andaba segando la mazorca y salió un coyote, y se quedaba mirando. Le decía a mi esposa y mi hijo: “A ver háblale, a ver si puedes, porque los coyotes te enmudecen, le tienes que pegar o hacer algo”. Andaba segando la mazorca. Eso lo vi. Es perro del demonio, no es como un perrito de nosotros. El coyote es perro del demonio. El perrito es fiel del hombre. El coyote, si lo viste, te enmudece. El coyote tiene que ver con el Diablo. Por la noche lo encuentras, en la noche, y se lo traga a uno si va uno solito. Pero si ventea el fierro ya no se acerca. Siente miedo, se escarpela el cuerpo: ¡Ja!, ¡ja!, ¡ja! ¡Que quieres gritar! ¡Es un pinche animal feo!

El vaho es el que echa. Le entra al cuerpo. Solamente con la trompa se agarra, con miedo, y si lo quieres agarrar se seca el árbol y, uno, el humano, se enferma, ¡tienes el gusto de matar! Mi papá lo agarró en el maguey y lo trajo a su casa, y se secó el capulín. Lo agarró en la hacienda de Santo Domingo. Anda uno pidiendo limosna, frijol. Te dan lo que tú quieras, un peso. ¡Ya traje el perjuicioso! Se lleva un pollo, guajolote. Se brinca. Un pollito falta, y se lo va a comer al campo. Lo arrastra y se lo va a comer allá. Son bonitas historias de nosotros los campesinos. Esto fue cuando tenía 14 años, en 1961. Mi papá era tlachiquero, para hacer pulque del aguamiel. Mi papá con un alambre le hizo una ruedita al alambre en la boca del maguey y le puso una gasa, y al entrar la cabeza y quedó atrapado en el maguey. El burro no quiso llegar hasta el maguey, porque ahí estaba atrapado el coyote. Lo agarró a pedradas. Ya estaba ahorcado con el alambre. Tenía unas piedras para tapar la boca del maguey. Hizo cachos de piedras y le dio de pedradas hasta

que lo mató, y con esa misma trampa lo amarró de la silleta y mi papá llegó a Cerón: “¡Que atrapé un coyote!” Lo dejó en su casa. Lo amarró en un capulín. El capulín se secó. Mi jefecito se enfermó. Se vio malo, malo, y se lo llevaron a curar. Estaba espantado. Se le fueron los pulsos. Estaba espantado.

Los puntos de indeterminación que era necesario actualizar por parte de Martín eran los siguientes: ¿por qué, mientras combaten con armas a las brujas, asesinan a una niña? ¿Por qué señala a la maguquera de la hacienda de Cerón como el lugar de donde provienen las brujas? ¿Por qué considera que las brujas sólo llegan entre las 11 y las tres de la mañana? ¿Por qué asocia la bruja con un animal, que llega durante los meses de lluvia o cuando la milpa es grande? Por último, ¿por qué habla de un coyote asociado con el Diabolo, que también proviene de la maguquera?

El informante lo explicó de manera sugerente, al afirmar que la historia que relata es una historia verdadera, no un cuento: “Dios me está castigando si le digo cuentos”. Sin embargo, la veracidad de sus palabras no sólo se las deja a Dios, en quien pone toda su fe por tratarse de un católico convencido, sino también en los hombres terrenales: “Don Octaviano, tu suegro, sabrá que digo la verdad”. En una comunidad sin energía eléctrica era frecuente que por la noche aparecieran las brujas: “En los maguques de Cerón subía y bajaba la luz”. Pero como Martín, sus vecinos y familiares profesaban la religión católica y conocían del perjuicio que provocaban las brujas, debían salir como soldados con sus armas: “Sacaban la escopeta de chimenea, de ese tiempo”, en la mano, “pero nunca la pudimos agarrar [...] Entonces, como a las seis, que ya había muerto una niña, hija de Salvador López Romero. Al otro día que se chupa otra niña, del señor Diódoro Salamanca”. Debido a que era muy temprano cuando ocurrieron los asesinatos, “ya habían cuidado la maguquera y les vino el sueño a los que cuidaban. Ésas tienen poder”.

Otro punto de indeterminación importante de actualizar por parte Martín eran el siguiente: ¿por qué, mientras combaten con las armas a las brujas, las niñas son asesinadas por ellas? El informante la actualiza de manera sugerente, al asumir que son las brujas las que asesinan a los niños pequeños: “Como a las seis ya había muerto una niña”, “Al otro día que se chupa otra niña del señor Diódoro Salamanca”, ante lo cual sus vecinos y familiares salieron con las armas a fin de asesinarlas, pues ellos, como soldados de Dios, debían combatir para que no mataran a los niños.

De acuerdo con esta concepción campesina, o más propiamente con la epistemología campesina, los campesinos debieron salir a cazar las brujas que provenían de las plantaciones de maguque pertenecientes a la hacienda de Cerón, pues desde allá

salían y venían por las noches en forma de luz, que ellos identificaban como entes perjudiciales, con el propósito de matar a los niños recién nacidos o pequeños (como las niñas que supuestamente mató). En esta óptica campesina los niños pequeños sólo pueden morir cuando las brujas o algún animal que deambulan volando por la noche se introducen en las casas y les chupan la sangre, mas no porque sean asesinados por algún familiar o miembro de la comunidad campesina. Los asesinatos de los infantes no pueden quedar indemnes para los campesinos, pues los hombres armados con escopetas o machetes justifican que salgan en pos de matar a quienes han perjudicado; de lo contrario, la generación futura está en peligro de extinción.

Otro lugar de indeterminación señalado por Martín es el siguiente: ¿por qué señala a la magueyera de la hacienda Cerón como el lugar de donde provienen las brujas? Martín indicó que los que se encargaban de cuidar que las brujas no asesinaran a los niños observaban: “¡Miren, la bruja ya se escondió! En los magueyes de Cerón subía y bajaba la luz”. Y también, que cuando el sueño los venció, “ya habían cuidado la magueyera y les vino el sueño a los que cuidaban”. Resulta evidente que Martín hace un señalamiento fundamental puesto que, al destacar que ocurrió en el área de la magueyera, indica un territorio que no es propiamente el campesino comunitario, sino el de la gran plantación capitalista de la hacienda de Cerón, de donde provienen esos entes malignos, los cuales buscan a toda costa succionar la sangre de esa joven generación, o más en concreto asesinarla.

La indicación de la hacienda de Cerón resulta por demás sugerente, ya que es parte de la historia de la comunidad, debido a que las tierras que obtuvieron para edificar sus viviendas fueron donadas por el dueño de ese lugar. También es donde los campesinos que trabajaron como acasillados pelearon por la vía legal hasta obtener la tierra ejidal para sus cultivos. Sin duda alguna, de donde provienen los frutos de su sostenimiento fue generado no sin tensiones ni conflictos, como parte de una idea contraria a la propia lógica de reproducción de los capitalistas. No es fortuito que precisamente desde la gran plantación capitalista, donde se generaron las disputas por un medio de producción, sea de donde llegan en la noche los seres que buscan “chupar” la sangre nueva. ¿Por qué precisamente las brujas provienen de un área de agricultura capitalista?

El tercer lugar de indeterminación manifestado por Martín es el siguiente: ¿por qué dicen que las brujas llegan entre las 11 de la noche y las tres de la mañana? Es claro que Martín busca puntualizar que “allí hay que estar al tiro como a las 11 de la noche hasta las tres de la mañana, que llega la última bruja”, porque entre los campesinos era sabido que a la una de la mañana llegaba el tren hacia Veracruz,

donde también venían las brujas pegadas o colgadas. O también, en el propio tren, se podían ir con rumbo a Oriental, Puebla, y tras de ellas salían los perseguidores armados. Es evidente entonces que también el tren ha jugado un papel importante en la vida de la región, tanto en la comercialización del pulque en el exterior, la llegada de mercancías y tecnología, como en el dinero proveniente de las ganancias de la venta del pulque, que cada vez hacía más ricos a los hacendados y rancheros.

Resulta paradójico que en el instrumento del desarrollo del capitalismo por donde se iban el pulque, los cereales y el ganado, también se fuera el esfuerzo del trabajo de los campesinos y que éste no les devolviera dinero convertido en capital, sino sólo como “brujas chupadoras de sangre”.

Otro lugar de indeterminación manifestado por Martín: ¿por qué asocia la bruja con un animal, que llega en los meses de lluvia o cuando la milpa está grande? Evidentemente Martín considera a la bruja como un animal, que “le deja marcada una rueda donde se prensó el animal ése [...] cuando se oye ese animal”. En tal sentido, Martín hace una transposición al aceptar que la bruja tiene la propiedad de los nahuales, al convertirse en animal: “La bruja se convierte en totola”. Desde su referente cultural, Martín asocia a la bruja occidental con una concepción agraria de los nahuales. Paradójicamente, la comunidad campesina asimismo traspone e invierte las asociaciones culturales, al ubicar en el tiempo del crecimiento y la fertilidad de la tierra y sus productos agrícolas, como el maíz y la calabaza, la muerte de las niñas, esto es, la destrucción de las que en potencia pueden, en el futuro, generar la vida. Posiblemente, al destacar el tiempo de las aguas se indiquen las aguas terroríficas y destructoras que tras la canícula inundan valles, tiran milpas y destruyen casas.

En 1980 los indígenas nahuas de San Juan Texhuacán, Veracruz, no salieron de sus casas el 24 de agosto, pues afirman que ese día de san Bartolomé “el Diablo se soltaba”. En aquellos años era frecuente y casi seguro que ese día empezara la temporada de lluvias, en muchas ocasiones de manera torrencial.

El último lugar de indeterminación manifestado por Martín: ¿por qué habla de un coyote, asociado con el Diablo, que también proviene de la magueyera? Él asegura que este animal es otro de los que no son amigos del ser humano, pues sólo “el perrito es fiel del hombre”. Al coyote lo clasifica como “perro del demonio”: “El coyote tiene que ver con el demonio”. Al hacer la distinción de que animales domésticos como la totola son susceptibles de asociación-transformación con la bruja, y el coyote con el Diablo, también se indica la procedencia, clara y transparente: “Mi papá lo agarró en el maguey [...] Lo agarró en la hacienda de Santo Domingo”. También aquí se cumple con claridad la sentencia de Martín: que la bruja trans-

formada en animal y el coyote (un animal) transformado en Diablo provienen de los magueyes de las haciendas. Es claro que tales personajes, la bruja y el Diablo, llegados de Europa como parte de concepciones religiosas, cruzan los dominios del capitalismo y se asocian con otros personajes locales de la cultura campesina, para resignificarse con sus concepciones simbólicas.

II

Pasemos ahora a nuestra interpretación del relato de Martín y tratemos de destacar los lugares más importantes. ¿Por qué señala a la magueyera de la hacienda de Cerón como el sitio de donde salían las brujas? Nuestra interpretación es que, por supuesto, la bruja, como el propio Diablo, constituyen seres fantásticos que cuya matriz cultural no se ubica en la cultura campesina, sino que son exteriores a sus formas de pensamiento, hasta que impulsados por las formas de dominación envolventes capitalistas y la ideología occidental cristiana se aceptan en el interior del cuadro de sus categorías culturales en el mundo campesino de Xicohtécatl, a modo de otorgarles resignificaciones e interpretaciones distintas a las traídas desde Europa. La supuesta bruja europea era más bien un tipo de mujer estigmatizada, señalada, ultrajada y, finalmente, enviada a la hoguera porque el poder dominante, la ciencia y la razón, que no compartieron sus saberes curativos domésticos, así como su supuesta vida desaliñada o concupiscente, atentaba contra su proyecto modernizador.

Michelle Perrot (1997) señala que de los detenidos y quemados en forma masiva en Alemania, Suiza y el actual este de Francia, así como en Italia y España, de acuerdo con una estimación alcanzaron cerca de las cien mil víctimas, de las que 90% fueron mujeres. Esta ola de represión se inició a finales del siglo XV, pero tuvo su punto álgido en el XVI y el XVII. Lo más destacable, según Perrot, es que esto coincide con el Renacimiento, el humanismo, la Reforma, donde los protestantes estaban de acuerdo con los católicos respecto a la nocividad de las brujas. Esto explica que fuera la actual Alemania la geografía de las hogueras, y la representación de brujas en la pintura alemana –como la de Lucas Cranach y Hans Baldung Grien–. En nombre de la ciencia, la racionalidad occidental erradicó la figura de la alteridad: el judío, el extranjero y la bruja: “Esta historia confirma la reflexión ulterior de Adorno y Walter Benjamín, para quienes existe un vínculo entre el proceso de civilización y la barbarie, el progreso y la violencia. Las brujas aparecen como chivos expiatorios de la modernidad” (Perrot, 2008:113).

Los asesinatos de mujeres y hombres ocurridos en tiempo y espacio diferentes poco o muy poco tienen que ver con el desplazamiento de las brujas voladoras y chupadoras de sangre, las cuales van de las grandes plantaciones capitalistas de las haciendas y ranchos hasta las pequeñas comunidades campesinas del oriente de Huamantla, como ocurre con San José Xicohtécatl. ¿Por qué vienen las brujas de las plantaciones de magüey? Los padres de Martín, y más propiamente sus abuelos, fueron trabajadores acasillados que primero observaron cómo el fruto constante y agotador del trabajo adquirió la forma de una bebida transformada en el enriquecimiento y capitalización del dueño. Luego vieron cómo ese gran emporio feneció, de lo cual sólo les quedó una parte de sus tierras, donde la plantación capitalista del magüey les “extrajo” el esfuerzo de su trabajo; en un sentido metafórico, dieron su sudor y sangre para cristalizarlo en una mercancía que, aun cuando pertenecía a su entorno ambiental, no benefició a los campesinos, sino a los dueños o “amos”, como localmente los conocían.

Tanto en los ámbitos económico como histórico los campesinos dependieron de la plantación capitalista de la hacienda de Cerón, si bien fueron los actores del capital los que “succionaron” su sangre o su vida para enriquecerse a costa de ellos. Debido a ese proceso histórico de explotación fue que Martín interpretó y simbolizó a la bruja chupadora de sangre como uno de los agentes que no sólo eran parte de esa plantación, sino donde se encuentra el quid de la maldad existente en las pequeñas sociedades campesinas. Es decir: la bruja quiere volver para acabar con la infancia que permitirá la reproducción biológica al llegar a la edad adulta y, con ello, el sostenimiento de la sociedad campesina.

Segundo lugar de indeterminación: ¿por qué dice que mientras ellos combatían a las brujas, ellas asesinaron a una niña? La interpretación de Martín sugiere más una justificación respecto a por qué ellos usaban las armas, las cuales pueden conducir a asesinatos, que la verdadera razón de la muerte de las niñas. Sin duda alguna nuestra interpretación sobre las dos muertes son, bajo las condiciones de pobreza de los grupos domésticos, la falta de comida, la desnutrición o la enfermedad. Técnica-mente también pudo deberse al descuido infantil, al ahogamiento o aplastamiento de los bebés durante la fase nocturna por parte de los padres. Así, una vez ocurrido el “accidente” o muerte, se racionaliza una interpretación del fenómeno de manera codificada y simbólica. ¿Qué mejor interpretación de la muerte de las niñas que una bruja malvada, la cual proviene de las plantaciones donde ha estado “chupando la sangre” a los trabajadores de las haciendas o ranchos y donde han dejado su esfuerzo, sudor y sangre? Los campesinos de San José Xicohtécatl codificaron y

simbolizaron a la bruja como el agente que había succionado la sangre a los trabajadores y que regresaba a acabar la tarea de asesinar la nueva generación.

Tercer lugar de indeterminación: ¿por qué dice Martín que las brujas llegan a las 11 de la noche y que la última se va a las tres de la mañana? La comunidad campesina conocía a la perfección que la bruja podía llegar en ese espacio de tiempo. ¿Por qué? Una razón de gran peso es que las brujas salen de noche, pero otra, de igual importancia, es que los campesinos sabían que éstas llegaban colgadas o pegadas del tren a la una de la mañana, provenientes de Veracruz. También es factible que a las tres de la mañana llegaran las últimas brujas desde México. Por ello debían estar pendientes del “instrumento” que tanto había servido a los agricultores capitalistas para llevar al mercado en Puebla, México y Orizaba el líquido viscoso del pulque y que tanto los había enriquecido. Los campesinos sabían que el tren sirvió para transportar el producto de su trabajo penoso y fatigante, donde dejaron el sudor y la “sangre”, el cual nunca los remuneró porque el dinero, la tecnología y la mercancía fueron a parar a los dueños de las plantaciones capitalistas.

Cuarto lugar de indeterminación: ¿por qué Martín asocia a la bruja con un animal que llega en los meses de lluvia o cuando la milpa es grande? En nuestra interpretación, la asociación de una bruja europea con un animal se refiere a la posibilidad de la transformación de un ser humano en algún animal, como la guajolota. Es decir, la bruja resulta susceptible de contar con un *nahualli*, o como diría Alarcón, “puede derivarse de tres raíces que significan: la primera, mandar; la segunda, hablar con imperio; la tercera, ocultarse o rebosarse” (*apud* Aguirre Beltrán, 1992: 47). Los naguales, embozados bajo la apariencia de un animal, mandan y hablan con imperio (*idem*).

En la construcción ideológica o metafísica de los campesinos como Martín existe una articulación de las formas del pensamiento europeas y las de índole mesoamericana, en este caso en un área de influencia otomí, que es la región oriente de Huamantla. Debido a esa doble posibilidad del personaje los campesinos las observan en las luces de la noche y a la par desarrollan un gran temor y respeto por esas creencias arraigadas en su cultura.

En cambio, si tuviésemos que dar una interpretación por demás simple y descontextualizada respecto al motivo por el que las brujas salen en tiempo de lluvia, las asociaríamos con las mujeres-diosas, como se observa en el *Códice Borgia*, y argumentaríamos que, en efecto, las mujeres-diosas muertas en parto, consideradas temibles y peligrosas, se manifestaban en cinco fechas que descendían a la tierra: *ce calli*, *ce ehecattl*, *ce quiahuitl*, *ce mazatl* y *ce ozomatl*. Así, diríamos que las nacidas en *ce quiahuitl*, “uno lluvia”, serían magas capaces de quitarse una pierna (Ojeda, 2009). Pero tenemos

una pregunta: ¿cómo se puede dar cuenta de las transformaciones habidas durante 500 años en el área mesoamericana y continuar sosteniendo que esas formas de pensamiento mantienen un *continuum* hasta la actualidad sin sufrir modificaciones? Sin duda, en la cosmovisión de Martín está presente la asociación de los tiempos de lluvia o fertilidad como un momento en que ocurren las destrucciones por motivos de las lluvias torrenciales, inundaciones o muerte. La bruja chupadora de sangre, transformada en animal, es símbolo de la muerte en la comunidad campesina, proveniente del área capitalista de la plantación de maguey.

Por último: ¿por qué habla Martín de un coyote asociado con el Diablo, el cual proviene de la magueyera? Nuestra interpretación es que ciertamente el coyote, por su asociación con el Diablo, constituye la representación del mal, aunque se debe considerar que no sólo cuenta con un gran poder para inmovilizar a los transeúntes que se lo encuentran, sino que también suele estar asociado con un poder inmenso, ya que en San Miguel Canoa, Puebla, los cazadores consideran que en la frente de la cabeza tiene un hueso codiciado y costoso, útil para potenciar sexualmente a los hombres y, con ello, dominar a las mujeres sin que éstas se den cuenta de la argucia.

No por eso en San José Xicohtécatl la asociación del coyote con el Diablo resulta menos importante. El coyote funge como el nahual del Diablo, y es la forma de este animal la que observan los campesinos al encontrarlo, si bien lo codifican como el Diablo. Él es el malo, pero también el que induce al placer sexual. La maldad y el placer sexual suelen sintetizarse en el personaje Diablo. Si el coyote, que es el perro del Diablo, cuenta con los poderes del mal y también del goce sexual, ese mal proviene de la gran plantación de agricultura capitalista de la magueyera. De allí llegan las concepciones de la maldad a los campesinos, pero no lo hacen solas, sino también al lado de la religión católica tradicional.

III

¿Cómo es posible evaluar la versión de Martín a la luz de los hechos ocurridos? Él está consciente y crédulo de que en una comunidad campesino-ejidataria las niñas pequeñas, exclusiva y permanentemente, mueren asesinadas porque las brujas que merodean en la noche en forma de luz les chupan la sangre. Sin embargo, lo que no dice es que existieron otros factores que provocaron la muerte, como el descuido, la pobreza y el accidente. En el contexto de una comunidad agraria que entró en crisis económica tras el repartimiento de tierras entre 1936 y el 1979, esto

incidió en la baja de la producción de las plantas de maguey y, en consecuencia, en la falta de fabricación de pulque, sobre todo debido a la pérdida del mercado nacional de este producto y la venta generalizada de la cerveza, que a su vez generó falta de trabajo y dinero circulante entre los grupos domésticos de San José Xicohtécatl.

Ante la falta de opciones o alternativas locales en la agricultura, entre 1970 y 1980 ocurrió una constante emigración de hombres y posteriormente de mujeres para laborar fuera de la región oriente de Huamantla, de modo que ésta quedó fuera del control y bajo la sujeción de los dueños de las grandes plantaciones capitalistas. En tanto no existieron alternativas laborales regionales, muchos jóvenes varones debieron salir de sus comunidades campesinas. Por esta causa las mujeres quedaron solas en el grupo familiar, y ante la falta de los hombres, que tenían el poder en los grupos domésticos, resurgieron mecanismos de control local hacia las mujeres que, en una comunidad bajo el dominio patriarcal, constituían el blanco de la sujeción y marginación, incluso por medio de mecanismos ideológicos de terror y miedo hacia sus propias responsabilidades, como el cuidado de los niños, su educación, alimentación y la fidelidad hacia el esposo.

Todo esto indica que el sistema violento de control social constituyó un mecanismo de poder y control que mantuvo unidos a los hombres, quienes lucharon con las armas y, de paso, controló a las mujeres en un momento de crisis tanto económica como psicológica ante los embates externos de enemigos ficticios.

Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, FCE/UV/INI/Gobierno de Veracruz, 1992.
- BOURDIEU, Pierre, *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- CLIFFORD, James, "Sobre la autoridad etnográfica", en Carlos REYNOSO (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 2009.
- INGARDEN, Roman, "Concreción y reconstrucción", en Rainer WARNING (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989.
- JACORZYNSKI, Witold, "La antropología como obra literaria", en *Dimensión Antropológica*, vol. 20, año 7, 2000.
- JARVIE, I. C., "Comprensión y explicación en sociología y antropología social", en R. BORGER y F. CIOFFI (ed.), *La explicación en las ciencias de la conducta*, Madrid, Alianza, 1974.

- MARCUS, George E. y Dick E. CUSHMAN, “Enografías como textos”, en Carlos REYNOSO (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- MENÉNDEZ, Eduardo L. y Renée DI PARDO, “Violencia y alcohol. Las cotidianidades de las pequeñas muertes”, en *Relaciones*, vol. XVIII, núm. 69, 1998.
- OJEDA DÍAZ, María de los Ángeles, *Las diosas en lo códices del grupo Borgia. Las cihuateteo*, 2009, en línea [http://www.artshistory.mx/sitios/index.php?id_sitio=5354&id_seccion=4556&id_subseccion=8520&id_documento=281].
- PERROT, Michelle, *Mujeres en la ciudad*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1997.
- _____, *Mi historia de las mujeres*, Buenos Aires, FCE, 2008.
- ROMANO, Ricardo, Raúl JIMÉNEZ y Oswaldo ROMERO, *Cacicazgo y oligarquía en el oriente de Tlaxcala*, Tlaxcala, El Colegio de Tlaxcala/Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2007.
- ROMERO MELGAREJO, Oswaldo, *La violencia como fenómeno social. El linchamiento en San Miguel Canoa, Puebla*, UAT/Coltla/Conacyt/Jorale, 2006.
- SPERBER, Dan, “Etnografía interpretativa y antropología teórica”, en *Alteridades*, año 1, núm. 1, 1991.
- TAUSSIG, Michael, *El Diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, México, Nueva Imagen/Patria, 1993.
- TYLER, Stephen, “La etnografía posmoderna. De documento de lo oculto a documento oculto”, en Carlos REYNOSO (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- ULIN, Robert C., *Antropología y teoría social*, México, Siglo XXI, 1990.