

LO SOBRENATURAL AUTÓCTONO EN LA NARRATIVA MEXICANA CONTEMPORÁNEA

FORTINO CORRAL RODRÍGUEZ
UNIVERSIDAD DE SONORA

En este trabajo me propongo indagar hasta qué grado y de qué manera la institución literaria ha incorporado o excluido motivos sobrenaturales relacionados con creencias y formas de pensamiento indígena durante el siglo XX mexicano. Las corrientes literarias que voy a examinar son, básicamente, tres: el género fantástico, el realismo mágico y la literatura indigenista. Estas formas de representación, como es bien sabido, trascienden el ámbito mexicano y remiten indefectiblemente al desarrollo literario hispanoamericano, por lo que este último se verá constantemente implicado no sólo como contexto, sino también, en parte, como objeto de estudio.

La tesis que orienta este trabajo es que la literatura canónica –en la cual se inscriben las corrientes mencionadas– se ha mantenido en gran medida impermeable al pensamiento autóctono. Esta consideración contraviene, desde luego, algunos lugares comunes de la crítica que dan por sentada una entrañable vinculación de la literatura hispanoamericana con la realidad socio- cultural del subcontinente; criollismo, regionalismo, paisajismo, mundonovismo, indigenismo, realismo mágico son términos que remiten a una vocación altamente identitaria de la literatura. ¿Pero, qué incluye y qué excluye esta identidad, llámese mexicana o hispanoamericana? Más concretamente: ¿incluye creencias, visión de mundo o sistemas de pensamiento indígenas?

La americanización del género fantástico

¿Existe alguna incompatibilidad entre los temas autóctonos de lo sobrenatural y la literatura fantástica? Es importante puntualizar que, como género culto, la literatura fantástica tiene su ascendiente en la tradición europea. Sin embargo, el género adquiere una fisonomía americana al integrarse como parte sustantiva de la renovación que experimenta la narrativa del subcontinente a partir de la década de 1940. La expresión fantástica reafirma su legitimidad hispanoamericana en los años 70 cuando, por una coincidencia que aún no se ha analizado debidamente, varios estudiosos de ambos lados del Atlántico se abocan al análisis del género fantástico; del lado europeo se le estudia como un género cerrado, circunscrito al siglo XIX, mientras que del lado americano se le estudia por tratarse justamente de lo contrario: una expresión innovadora y pujante.

Aun cuando en estas latitudes el género fantástico experimenta modalidades novedosas respecto a la forma clásica, las coordenadas básicas que lo definen continúan asentadas en la tradición europea. Las creencias autóctonas constituyen especies de lo extraño o de lo inadmisibles para la cultura hegemónica, por lo que lo fantástico supone una negación tácita de las legalidades étnicas y al mismo tiempo una subversión de dicho esquema: lo fantástico se da cuando, por ejemplo, se cumple alguna creencia autóctona.

Dentro de la literatura fantástica mexicana destaca el motivo de la irrupción ominosa de deidades o personajes del mundo prehispánico en el seno de la época contemporánea. Ejemplos conspicuos son: “La culpa es de los tlaxcaltecas” (1964) de Elena Garro, “Chac Mool” (1954) de Carlos Fuentes, y “La fiesta brava” y “Tenga para que se entretenga” (1972) de José Emilio Pacheco. A continuación, un resumen apretado de sus argumentos:

En el cuento de Garro, una mujer casada con un hombre de posición social acomodada, comienza –a raíz de un percance en

una carretera— a mantener encuentros furtivos con un indígena que ella reconoce como el que había sido su “primo-marido” en los tiempos de la Conquista; estas fugas perturban severamente su vida en el seno del hogar burgués y la llevan a abandonar definitivamente la casa. En “Chac Mool” un burócrata desempleado adquiere en una tienda de misceláneas una estatuilla de esta deidad prehispánica; la pieza arqueológica comienza a experimentar cambios físicos que delatan su carácter viviente; la deidad recupera gradualmente sus poderes y termina por victimizar a su propietario hasta aniquilarlo. En el relato de José Emilio Pacheco “La fiesta brava”, que a su vez sirve de marco a otro cuento que lleva el mismo título, ocurre que, en los dos niveles narrativos, sendos protagonistas terminan siendo sacrificados por una secta misteriosa que, a manera de mundo paralelo, habita en el subsuelo de la ciudad de México y mantiene Vivo este aterrador ritual de los aztecas. Por último, en “Tenga para que se entretenga”, una mujer y su pequeño hijo de seis años disfrutan de un día de campo en Chapultepec y de pronto un hombre emerge del subsuelo; el individuo reprende al niño por maltratar a los caracoles arguyendo que no muerden y “conocen el reino de los muertos” (:117), y obsequia un periódico a la mujer “para que se entretenga” (:117); el hombre se introduce en su guarida y el niño quiere conocer el sitio subterráneo en que habita; la mujer accede a que el pequeño descienda un momento con el hombre, pero ya no regresan. La idea de que los dioses o ídolos prehispánicos perviven en el subsuelo material y cultural del país es una representación que seduce a la intelectualidad mexicana de las décadas de 1940 y 1950 y que continua Vigente en las posteriores. El tema, sin embargo, puede rastrearse un poco más atrás: en 1915 un diario guatemalteco publica el cuento “Huitzilopochtli. Leyenda mexicana”, firmado por

Rubén Darío.¹ El narrador testigo refiere el sacrificio ritual de que es objeto un periodista estadounidense en tiempos de la Revolución. Aunque el acontecimiento se ubica en la región nortea, colindante con Estados Unidos y es perpetrado por los yaquis, el ídolo al que se rinde tributo es Teoyaomiqui, diosa de la muerte, entre los aztecas.² Uno los personajes del cuento hace la siguiente apreciación: "Aquí en México, sobre todo, se vive en un suelo que está repleto de misterio. Todos esos indios que hay no respiran otra cosa. Y el destino de la nación mexicana está todavía en poder de las primitivas divinidades de los aborígenes." (:302)

La constante en los cuentos aludidos es que estos seres míticos o personajes históricos aparecen para castigar la usurpación y el despojo de que fueron objeto los antiguos mexicanos, ultraje sobre el que se ha edificado la nueva nación; de ahí proviene justamente el carácter ominoso de su presencia.³ El potencial subversivo de este esquema, sin embargo, es sumamente limitado, ya que se agota en los lindes de la ideología criolla-mestiza, perfilada desde los albores independentistas: a lo largo del siglo XIX puede apreciarse un empeño desmedido en magnificar el pasado prehispánico mientras

1 Raimundo Lida incluye el texto en el apéndice de su estudio sobre la cuentística de Darío; en una nota informa que el cuento apareció publicado en el *Diario de Centroamérica*, Guatemala, el 10 de mayo de 1915 y que volvió a reproducirse en el mismo periódico el 28 de octubre de 1950. Agrega una línea que hace pensar en la existencia de suspicacias sobre la autoría del cuento: "El profesor Torres me confirmé algunas dudas acerca del texto" (:343).

2 Como puede inferirse, el título "Huitzilopochtli" responde a una mera transferencia metonímica hacia el dios mejor identificado con los sacrificios humanos. Relacionado también con esta deidad, esta el cuento "El papagayo de Huichilobos" de Manuel Romero de Terreros, publicado en *La puerta de bronce y otros cuentos* (1922). Sin embargo, en este relato no ocurre ningún hecho macabro, sino por el contrario, el dios se manifiesta en forma espectacular como un ave magnífica de vuelo esplendoroso.

3 Esta apreciación se confirma si rastreamos el motivo en el siglo XIX: considérese específicamente el cuento "Fiebre amarilla" (1868) de Justo Sierra (véase Corral: 195-99). Pero más elocuente aún resulta el poema "Profecía de Guatimoc" (1835) de Ignacio Rodríguez Galván.

se ejecutan prácticas altamente lesivas y discriminatorias contra las etnias del momento. El caso extremo fueron las campañas militares de exterminio contra los yaquis perpetradas durante el Porfiriato. Se trata, pues, de un esquema que solo reconoce dos culturas: la europea y la desaparecida cultura prehispánica; las etnias coetáneas son una especie de rezago de aquélla, ignorantes, incultas.⁴

Es sintomática, pues, la correspondencia que guarda la reiterada apuesta al poderío prehispánico, observada en los textos mencionados, con la concepción indianista decimonónica. Hasta donde he podido indagar, el primer cuento mexicano moderno que escenifica un conflicto entre la legalidad positivista y otra de ascendiente indígena, con el triunfo de la segunda, es uno totalmente excluido del canon cuentístico: “Acción a distancia” de Gerardo Murillo –mejor conocido como Dr. Atl–, incluido en *Cuentos de todos colores* (1936). Ahí el protagonista se entera de que su enfermedad, un severo tumor que le invade todo el diafragma, no es natural, sino producto de un embrujo cometido por una amante desechada. El hombre prescinde de la operación quirúrgica dispuesta por un médico amigo suyo y recurre a un brujo indígena de Ozumba, “pueblo de brujos, célebre desde hace más de cinco siglos” (:157). El médico presencia estupefacto la sesión de brujería: el enfermo “vomito sobre el librito algo parecido a un pulpo, lleno de extraños pelos, que se movió un poco en el agua y luego se quedó quieto” (:164). Se trata, como puede verse, de un cuento realmente excepcional, ya que hace partícipe al mundo mágico indígena desde un escenario decididamente urbano. Los otros cuentos que ilustrarán esta posibilidad de lo fantástico, es decir, la que resulta de la interacción del orden racionalista y el pensamiento étnico pertenecen a la corriente indigenista y se verán en el apartado correspondiente.

4 Desde este punto de vista, se hace evidente el dislate identitario de un escritor como Carlos Fuentes, obsesionado por las fantasmagorías del subsuelo prehispánico y totalmente apático a las etnias vivas.

La mirada magicorrealista, los mitos y las etnias

La revaloración de los mitos americanos como un saber alternativo al derrotero racionalista constituye un aprendizaje crucial para Miguel Ángel Asturias durante su estancia en Francia en los años veinte porque le da la pauta para emprender la literaturización de relatos tradicionales guatemaltecos. La afinidad que estos relatos míticos y legendarios guardan con el irracionalismo y el simbolismo vanguardistas le facilita, de algún modo, la tarea. Carpentier va un poco más allá al delatar artificialidad en los experimentos surrealistas y atribuir autenticidad a la subversión epistémica que se vive cotidianamente en la geografía americana, debido en gran medida a “su caudal de mitologías”.⁵ El sustrato autóctono (sin soslayar el sincretismo cultural implicado) está, pues, en la base de la poética que más adelante se identificara como magicorrealista. Sin embargo, pronto el magicorrealismo prescinde del componente étnico y se integra de lleno al derrotero mestizo-europeo: Macondo es la refundación de una comunidad primigenia en suelo americano, cuyos mitos fundamentales le son suministrados por la Biblia y los gitanos del Viejo mundo y no por chamanes, brujos mesoamericanos o sacerdotes vuduis-tas. Se logra articular de este modo una fórmula representacional altamente persuasiva para el proyecto criollo-mestizo ya que por un lado capitaliza el vínculo filial con la cultura americana y su imaginería mágica y, por el otro, limpia el escenario de indígenas. En la contra- parte de esta exitosa fórmula, estarían ciertas obras marginales que prolongan la vertiente magicorrealista de raigambre étnica, fermentada acaso por poéticas testimoniales; considérese como ejemplo la novela *Redoble por Rancas* (1970)

5 Véase el “Prólogo” a *El reino de este mundo* (1949). No polemizaré en este apretado ensayo sobre las sutilezas que, según algunos críticos, distinguen al realismo mágico de lo real maravilloso, sino que aludiré al magicorrealismo como fórmula incluyente.

del peruano Manuel Scorza, a la que podrían sumarse textos que hasta ahora han permanecido fuera de la institución literaria, como *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos* de Álvaro Estrada e *Historia de un chamán cora* de Fernando Benítez, de los cuales me ocuparé más adelante.

En México, los gérmenes del realismo mágico se hacen sentir en *Al filo del agua* (1947), novela en la que, por ejemplo, ocurre que Teo Parga predice su propia muerte y cuando muere se difunde por el pueblo un olor de azucenas (Yáñez: 223). Es importante tomar nota de que la atmósfera lúgubre, propensa al milagro y al temor que se recrea en esta obra es producto del acendrado catolicismo que subyuga la conciencia de los habitantes de ese “pueblo en perpetua cuaresma” (:8); poco o nada hay aquí de creencias y prácticas indígenas. El orden espiritual de la comunidad se fundamenta primordialmente en el dogma cristiano, aun con todo el sincretismo cultural que pudiera adjudicársele. El caso de *Pedro Paramo* (1955) de Juan Rulfo requiere un análisis cuidadoso respecto a la inclusión de elementos autóctonos en su configuración ficcional; Comala no es, ciertamente, una comunidad indígena, pero sí una colectividad campesina altamente representativa de lo que Bonfil Batalla y otros analistas denominan México profundo. El motivo del regreso de los muertos es universal, pero la fórmula de las ánimas en pena tiene un peso específico en el imaginario popular mexicano. El realismo mágico de *Los recuerdos del porvenir* (1963) de Elena Garro, en cambio, se halla más distanciado de lo que podría denominarse legado folclórico, y se aproxima a la articulación de una sensibilidad de provincia, más cercana a la línea de Agustín Yáñez. Estoy consciente de que estas apreciaciones de bulto pueden resultar un tanto temerarias y que demandan un debate *ex profeso*, pero éste tendré que darse en otra oportunidad.

La vertiente indigenista y la doble ponderación

La recreación del tema indígena es, indudablemente, uno de los hilos más reconocibles del tejido literario hispanoamericano. La representación de la otredad indígena ha adoptado a lo largo de su desarrollo distintas facetas: representación pintoresca y exótica del indio, denuncia social de la marginación étnica, adopción de la óptica indígena (etnográfica), reconocimiento de una literatura propiamente indígena, entre las más relevantes.

Es importante señalar que la literatura indigenista moderna mantiene de origen fuertes vínculos estilísticos y temáticos con el realismo literario hispanoamericano, por lo que ha venido mostrando una especial preferencia por asuntos sociales, concretamente aquellos que tienen que ver con las condiciones materiales de existencia de las etnias, y sólo de soslayo ha reparado en sus cosmogonías. No obstante, en las últimas cuatro décadas del siglo XX, esta corriente se ve beneficiada con la mirada etnográfica, debido en parte a que ésta comparte con la nueva narrativa algunos procedimientos y paradigmas epistémicos como el desdibujamiento de la perspectiva racionalista y, relacionada con esto, una relativización del concepto de verdad. Esta convergencia posibilita la aparición de relatos culturalmente fronterizos, susceptibles de una doble ponderación epistémica: los eventos relatados pueden tomarse como auténticos desde la cosmovisión indígena e inadmisibles o dudosos desde la óptica racional. No son abundantes los relatos que pueblan esta opción narrativa, pero, aunque aislados, los pocos ejemplos que podemos detectar en pasajes de novelas como *Balún Canán* (1957) de Rosario Castellanos o en *Juan Pérez Jolote* (1952) de Ricardo Pozas confirman esa posibilidad. Respecto a la primera, considérese el cumplimiento indefectible de la advertencia que hace la nana a la señora Zoraida (la patrona) sobre la inminente muerte del pequeño hijo de ésta, por obra de los brujos de Chactajal:

Lo dijeron otros que tienen sabiduría y poder. Los ancianos de la tribu de Chactajal se reunieron en deliberación. Pues cada uno había escuchado, en el secreto de su sueño, una voz que decía: “que no prosperen, que no se perpetúen. Que el puente que tendieron para pasar a los días futuros se rompa.” Eso les aconsejaba una voz como de animal. Y así condenaron a Mario. [...] Los brujos se lo están empezando a comer. (:230)

Zoraida recurre al sacerdote y al médico para contrarrestar esa amenaza, pero sus esfuerzos fracasan. El niño enferma (el médico diagnostica paludismo) y muere a los pocos días. En *Juan Pérez Jolote* encontramos también otro caso relacionado con enfermedad,⁶ aunque esta vez con efecto positivo. El protagonista, perteneciente a los chamulas de Chiapas, detalla la manera en que fue atendido por un curandero (o *ilol*) de esa misma comunidad: “Cuando [el curandero] estaba rezando, mato el gallo estirándole el pescuezo, y yo me sentí libre. El *ilol* me dijo que había quedado un poco maltratado mi *chulel* y que no quedaría bien luego. Pero, poco a poco, me fui poniendo bueno hasta que sané” (:97).

La ambigüedad fantástica que puede resultar de este contacto de legalidades se aprecia mejor en el género cuentístico debido a que éste se basa en la orquestación argumental de un efecto único. Sin embargo, eso no quiere decir que abunden los cuentos producidos bajo esta modalidad fantástica. Entre los relatos más

6 No debe extrañar que la mayoría de los ejemplos tomados tengan que ver con alteraciones de la salud. Malinowski advierte que la enfermedad y la muerte son fuertes detonadores de pensamiento mágico: “¿Quién de nosotros cree que los propios trastornos corporales y la muerte que los sigue son sucesos puramente neutros, tan solo un evento insignificante en la cadena infinita de las causas? La salud, la enfermedad, la amenaza de morir flotan para el más racional de los hombres civilizados en una niebla emotiva que puede tornarse cada vez más densa y más impenetrable según se nos aproximan esas fatales formas” (:32).

conocidos del llamado neoindigenismo,⁷ considero que los siguientes tres ejemplifican plenamente la opción descrita: dos de Francisco Rojas González, “Hículi Hualula” y “El diosero”, y “Vientooo” de Eraclio Zepeda. En el primero, las palabras *Hículi Hualula* designan una deidad sumamente poderosa y temida entre los huicholes: se trata de palabras tabuadas que sólo pueden ser pronunciadas por el patriarca; el resto de la comunidad se refieren al dios con un término eufemístico: “el tío”. El narrador antropólogo escucha el nombre del dios por accidente y se empeña en desentrañar el misterio. Su proceder es, a todas luces, falto de cautela, pues nombra al dios una y otra vez sin el menor recato. Logra, sin embargo, su cometido: obtiene la sustancia que revela al dios y la envía a un laboratorio. Después regresa a la ciudad y se entera de que el paquete nunca llegó a su destino. Además, el dios comienza a aparecerse primero en sueños, luego en plena vigilia, hasta que, al parecer, sufre un accidente que lo envía al hospital. Por ser narrado en primera persona, el lector del cuento experimenta la vacilación fantástica derivada de la doble perspectiva involucrada en la narración: el dios ha actuado vengativamente (óptica indígena), o bien el antropólogo ha tenido alucinaciones (óptica positivista).

En “El diosero”, el antropólogo-narrador relata el ritual llevado a cabo por el sacerdote lacandón Kai-Lan para apaciguar una repentina y furibunda tormenta. El fracaso de cada dios conduce a su destrucción y a la elaboración de uno nuevo hasta que finalmente, la tempestad cede. El sacerdote, por supuesto, lo atribuye a la eficacia del último dios.

⁷ Suele denominarse neoindigenista a aquella literatura producida en los años cincuenta que supera la mirada exteriorista propia del positivismo y busca entender las culturas indígenas desde dentro. Se trata, pues, de un Viraje etnográfico. Entre los autores más representativos de este ciclo destacan Rosario Castellanos, Francisco Rojas González, Ricardo Pozas y Eraclio Zepeda.

En “Viento” se recrea el mundo de creencias de Matías. Encerrado en su casa, el indio le grita al viento del sur para que se lleve el temporal a otra parte, pues ya van quince días de lluvia incesante. Desde pequeño, identifica al viento con la culebra y reconoce a ésta como su nagual, de modo que cuando descubre a una nauyaca que amenaza con morderlo, no ve en ella un riesgo real: “ya viniste hermanita. ¿Por qué me querías llevar? Ahora que hay luna. Sólo con luna me puedes llevar. Que me puedo morir. ¿A qué viniste hermanita?” (Zepeda: 77). Se deja atacar una y otra vez por la serpiente. El Viento cambia. Las nubes se desplazan y dejan ver la luna. Matías “se fue quedando muerto” (:81). Como puede notarse, el relato logra, gracias a la ambigüedad, un acoplamiento insólito entre el sistema de creencias del protagonista y los parámetros lógicos-causales del lector, lo cual deviene en un efecto fantástico particular.

Más problemática aún resulta la ponderación del relato propiamente indígena. No me refiero a la casi inexistente literatura producida por escritores indígenas, sino a las narraciones orales (míticas, folclóricas, empíricas) eventualmente transcritas y difundidas en forma impresa.⁸ La compilación y edición de tradiciones indígenas ha sido hasta ahora, en gran medida, asunto de académicos para académicos. Antologías como las de Pablo González Casanova (*Cuentos indígenas*), Lilian Scheffler (*La literatura oral tradicional de los indígenas de México*), Adolfo Columbres (*Relatos del mundo indígena: antología*), Lucila Mondragón (*Relatos puré-*

8 En este punto resulta obligado hacer un paréntesis de carácter ético. En México se observa una gran mezquindad editorial respecto a este tipo de materiales, el cual resulta incomprensible en un país que destaca por su pluralidad étnica. Los esfuerzos realizados por instituciones académicas y por especialistas orientados a la recuperación de esas expresiones del imaginario social se ven sofocadas por una serie de factores atribuibles tanto a la orientación paradójicamente cultista (elitista) de tales iniciativas como a las políticas culturales implementadas, fincadas aún en el centralismo cultural e indiferentes a la necesidad de un diálogo plural entre los múltiples sectores que integran o deberían integrar la identidad o identidades mexicanas.

pechas) y Manuel Carlos Silva Encinas (*Juya Jiawaim. Ecos del monte y Jiák Nokpo Etéjoim. Pláticas en lengua yaqui*), entre otros, tienen el mérito de ofrecer al estudioso un material que, tornado como muestra, informa sobre la riqueza imaginativa y representacional que subsiste en las distintas regiones culturales del país; por otra parte, el tiraje limitado y el formato austero, propio para académicos, hablan de la alienación de estos libros respecto a las comunidades en que se originan las voces capturadas.

Considero que los criterios teóricos y metodológicos hasta ahora esgrimidos para dar cuenta del género fantástico dentro de la literatura canónica hispanoamericana, requerirían adecuaciones radicales en el momento de aplicarlos al relato autóctono sobrenatural. Considérese el siguiente pasaje recogido por Silva en uno de sus libros, en que un campesino yaqui refiere haber presenciado la danza de unos coyotes en medio del monte. Me extenderé en la cita del pasaje para que se aprecie mejor la factura literaria del texto:

En el año 48 estaba yo en el Sa'ane, ahí tenía unas vaquitas. [...] Entre el Sa'ane y Novíobampo estaban aullando unos coyotes en la noche. Desde temprano comenzaron aullar:

–¡Guau, guau, guau! ¡Yiki, liki, liki! ¡Guau, guau, guau!

Toda la noche los estuve oyendo.

En la mañana, ya aclarando, se me ocurrió ir a ver por qué estaban alborotados.

–¿Qué estarán haciendo? –me dije– ¿Matarían algún león o algo y se lo están comiendo?

Agarré un rifle 22 y me fui a esconder entre unas ramas. Cuando me asomé comenzaron a hacer:

–¡Auuuuuuu! ¡Auuuuuuu! –al mismo tiempo– ¡Auuuuuuu!

Luego al rato empezaron

–¡Awil, awuik, awik! ¡Ou, ou, ou! le cambiaban al aullido.

Eran cuatro. Uno de ellos estaba bailando. Tres estaban sentados, uno enfrente del que bailaba y los otros dos a los lados. Yo los estaba mirando al lado de un mezquitón. Cuando empezaban a

gritar, el de enfrente comenzaba a bailar en dos patas, se iba para atrás unos pasos, luego para adelante. Y los otros coyotes:
-¡Au, au, auuuuu! (1995:59)

Al magen del canon. Antropología, periodismo, testimonio

La mayoría de los teóricos coincide en que lo fantástico se origina en “la confrontación de dos esferas mutuamente excluyentes” de las que resultan pares dicotómicos como natural-sobrenatural, normal-anormal, real-imaginario, etc. (Reisz: 195). Poco se ha reparado, sin embargo, en el aspecto jerárquico que media la relación entre esos órdenes o legalidades que entran en conflicto. La cercanía de los temas de lo sobrenatural con el gusto popular refuerza la hipótesis de que este tipo de relatos supone la existencia de formas de pensamiento degradadas, en conflicto con la cultura hegemónica. Esto confiere a lo fantástico un rasgo polémico y un estatus discursivo predominantemente dóxico: todo en él es asunto de opinión, creer o no creer es el dilema central de los protagonistas y por extensión, del lector. Lo que está en juego no son categorías epistémicas puras, sino dicotomías culturales de carácter ideológico, comenzando con la de cultura/subcultura, continuando con las de progreso/tradición, civilización/barbarie, y rematando con la de literatura/subliteratura, en la cual podría estar subsumida la de literatura escrita/literatura oral.

Cualquier muestra aleatoria de literatura fantástica nos revela que lo sobrenatural aparece asociado casi siempre con el segundo elemento de estos pares dicotómicos: subcultura, tradición, barbarie, subliteratura, oralidad. La literaturización (práctica culta) de las realidades autóctonas (prácticas bárbaras) constituye una contradicción pocas veces bien resuelta por los escritores.

Es bien sabido que dentro del marco de la cultura popular proliferan relatos sobrenaturales relacionados con creencias indígenas, especialmente con el curanderismo pero también con la brujería o hechicería. Sin embargo, son escasísimos los relatos de este

tipo dentro de la tradición literaria culta. Y es que aun la llamada corriente tradicionalista –protagonizada a nivel continental por el peruano Ricardo Palma y en el espacio nacional por Luis González Obregón y Artemio de Valle-Arizpe– excluye olímpicamente el asunto indígena, con excepción –claro– de la parte prehispánica.

Lo sobrenatural autóctono tiene, en contra de lo que podría esperarse, muy escasa presencia en nuestra literatura; los libros que se ocupan de registrarlo se hallan en los límites de la institución literaria o definitivamente fuera de ellos. Considérese, por ejemplo, *Las enseñanzas de don Juan de Carlos Castañeda* (1968); en este libro, el autor relata su experiencia iniciática bajo la guía de un chamán yaqui llamado Juan Matuz. Fraudulento o no desde el punto de vista antropológico, su reporte contiene relatos imaginativos que problematizan las fronteras de lo real y demarcan los límites del pensamiento racionalista. En el mismo tenor testimonial-novelístico estaría *La guerra de los brujos: viaje al mundo oculto de los aztecas* contemporáneos de Timothy J. Knab, donde el autor, también antropólogo, se inicia como curandero, guiado por sus informantes.

En este sentido merece especial atención el excepcional trabajo de investigación periodística realizado por Fernando Benítez, que cristalizó en una obra de cinco tomos titulada *Los indios de México*. Tiene particular interés para esta indagación un reportaje que luego publicó por separado con el título de *Historia de un Chamán cora* (1973), donde Pilo Tamirano (Espiridión Altamirano Lucas) refiere detalles de su proceso de iniciación como curandero:

–Vine contigo, Tatei Chevimú, Diosa del Mar, para que me des tus plumas, y para que me des tus plumas y yo pueda curar a mis hijas, las mujeres, a los hombres, a las familias. Es lo que te pido con todo mi corazón.

En medio del agua, Tatei Chevimú me dio un muveri, me dio su pipa y me dio una jicarita. (:50)

Asimismo, narra algunas experiencias de su oficio particularmente dramáticas e insólitas:

Tomo unas ramas de zapote, se las doy a los dolientes y me siento en el centro del círculo formado por los familiares.

A las cuatro o cinco horas oigo que se acerca el difunto. Me levanto de mi banquito:

—Ya viene. Salgamos a recibirlo.

Lo llamo con mis plumas. Recibo el alma con mis plumas y los familiares retroceden, asustados. (:95)

Además, Pilo comparte con el periodista algunas de las plegarias sagradas que pronuncia en sus rituales. Poco después de su relación con el curandero, Benítez se entera de su muerte y también de que la comunidad le atribuye al hecho de haberle revelado secretos de su religión, lo cual trajo consigo el castigo de los dioses. Por su parte, Benítez explica tal desenlace como consecuencia de los arriesgados procedimientos curativos de Pilo, como succionar bucalmente la enfermedad, métodos que lo exponían a infecciones peligrosas y a toda clase de contagios.

En lo que se refiere a curanderismo, uno de los casos más célebres es indudablemente el de María Sabina, a la cual también dedicó Benítez más de un reportaje. En realidad fueron varios los periodistas que la entrevistaron y transcribieron en primera persona sus palabras, pero el trabajo mejor logrado, hasta donde tengo noticia, es el libro biográfico-testimonial de Álvaro Estrada Vida de María Sabina, la sabia de los hongos, publicado en 1977. El libro alcanza la décima tercera edición en 2005, lo cual muestra una receptividad generosa por parte de vastos sectores de la sociedad mexicana para estos asuntos. Algunos pasajes de este libro hacen de la protagonista una figura emblemática de la marginación indígena, pero también de una experiencia cognitiva insólita:

Yo había alcanzado la perfección. Ya no era una simple aprendiz. Por eso, como un premio, como un nombramiento, se me había otorgado el Libro. Cuando se toman los *niños santos*, se puede ver a los seres principales. De otra manera, no. Y es que los hongos son santos; dan sabiduría [...] Yo aprendí la sabiduría del Libro. Después, en mis posteriores visiones, el libro ya no aparecía porque su contenido ya lo guardaba en mi memoria. (:56)

Libros como éste y el de Benítez demandan una lectura que va más allá de lo meramente informativo. Son textos que se leen con asombro y emociones encontradas. Son historias de vida que, pese a su pacto de veracidad, soportan y exigen una lectura literaria, tal como ocurre con las crónicas de conquista o con varios libros de testimonio aparecidos en la década de 1970. Por su convivencia con el prodigio y lo sobrenatural, estos libros participan, junto con la novela de Scorza, de un tipo de expresión que bien podría identificarse como una variante del realismo mágico americano: la variante testimonial.

Puede apreciarse, pues, que en lo que se refiere al fantástico de matriz autóctona, el relato testimonial –oral y escrito– lleva considerable ventaja sobre el relato literario canónico. En fecha reciente se reimprimió una novela de José Agustín (publicada originalmente en 2004) que incursiona en el tema de la sabiduría herbolaria, con claras resonancias del caso María Sabina; me refiero a *Vida con mi viuda*. No puedo extenderme en su comentario crítico ahora; me limito a apuntar que constituye una de las pocas muestras literarias (de filiación culta) en que se recrea, aunque de manera harto precaria, el filón mágico del imaginario étnico actual.

En la misma línea de curanderas o brujas, la vitalidad del testimonio se deja sentir también en libros tan marginales como *Soy bruja* (1994) de Atenea Sánchez Loaeza. En él se reúne poco más de una decena de entrevistas hechas a mujeres mexicanas practicantes

de algún tipo de brujería, quienes relatan parte de su biografía y algunas experiencias de su oficio. En más de un caso se alude a la brujería de ascendencia indígena:

Como a los 19 6 20 años, mientras estudiaba por 1972 Artes Plásticas en San Carlos, tuve un primer contacto con la tradición mexica [. . .] Y ahí en Tepoztlán y Amatlan, mientras hacía esto [trabajos de apoyo social], tuve contacto con los brujos. Para mí fue el reencuentro con lo mexicano, que fue lo que menos me esperaba porque yo iba con un rollo político nada más. (:55-56)

Conclusiones

La revisión hecha aquí sobre la incorporación de legalidades autóctonas en la literatura mexicana e hispanoamericana nos ha permitido desmontar el carácter retórico que anima algunas expresiones narrativas de factura americanista como el realismo mágico y la literatura indigenista, las cuales se dirigen indefectiblemente a un interlocutor mestizo-europeo. El cultivo del género fantástico, por su parte, se asume desde un principio como una aspiración de universalidad. Sin embargo, se trata de una poética esencialmente fronteriza y polemizante, lo que le confiere una flexibilidad dialógica extraordinaria que la crítica hispanoamericana no ha dimensionado adecuadamente: los estudios de lo fantástico continúan pertrechándose en los límites de la literatura canónica. La abundancia de narraciones orales sobre eventos enigmáticos relacionados con creencias y tradiciones indígenas nos habla de un fantástico popular acaso mas complejo de dirimir que el ensayado por la tradición culta. En este breve sondeo hemos bosquejado algunas posibilidades de lo fantástico a raíz de la confluencia problemática entre los paradigmas de la cultura occidental y legalidades autóctonas específicas.

El examen dejó ver también el trasfondo ideológico que hay en este aparente descuido de la literatura culta respecto al fantástico

autóctono. Con ello pretendemos inducir o validar un ángulo de reflexión que no se ha atendido debidamente dentro de los estudios fantásticos: ¿hasta qué grado nuestra literatura y nuestra crítica continúan sujetas a los esquemas del nacionalismo progresista del siglo XIX respecto a la otredad indígena? Esta sola interrogante, creo, hace pertinente el despliegue de una reflexión metódica sobre el imaginario simbólico que nuestra literatura refleja y construye. El examen del fantástico autóctono puede ser un buen punto de partida.

Referencias

Agustín, José

2006 *Vida con mi viuda*. México: Joaquín Mortiz.

Benítez, Fernando

1985 *Historia de un chamán cora*. Serie Popular, 24. México: Era.

Bonfil Batalla, Guillermo

1994 *México profundo: una civilización negada*. México: Grijalbo.

Carpentier, Alejo

1983 "Prólogo." En sus *Obras completas*. 2. México: Siglo XXI. 13-18.

Castañeda, Carlos

2006 Las enseñanzas de don Juan. *Una forma yaqui de conocimiento*. 2a ed. y 5a reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica.

Castellanos, Rosario

1983 *Balún Canán*. Lecturas mexicanas 6. México: Secretaría de Educación Pública / Fondo de Cultura Económica.

Colombres, Adolfo

1982 *Relatos del mundo indígena; antología*. México: Secretaría de Educación Pública / Diana.

Darío, Rubén

1983 "Huitzilopochtli. Leyenda mexicana." En *Lida* 1983. Apéndice. 301-306.

Dr. Atl [pseud. de Gerardo Murillo]

1946 *Cuentos de todos colores*. 2. México: Ediciones Botas.

Estrada, Álvaro

2005 *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos*. 13a ed. México. Siglo XXI.

González Casanova, Pablo

1965 *Cuentos Indígenas*. 2a ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Knab, Timothy J.

1995 *La guerra de los brujos: viaje al mundo oculto de los aztecas contemporáneos*. México: Diana.

Lida, Raimundo

1983 *Letras hispánicas. Estudios. Esquemas*. México: Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México.

Malinowski, Bronislaw

1982 *Magia, ciencia, religión*. Trad. Robert Redfield. 2a ed. Barcelona: Ariel.

Mondragón, Lucila y otros

2002 *Relatos purépechas. P'urhépecha Uandantskuecha*. Col. Lenguas de México, 12. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Pacheco, José Emilio

1997 *El principio del placer*. México: Era.

Pozas, Ricardo

1984 *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil*. Lecturas mexicanas 43. México: Secretaría de Educación Pública / Fondo de Cultura Económica.

Reisz, Susana

2001 "Las ficciones fantásticas y sus relaciones con otros tipos ficcionales." En *Teorías de lo fantástico* Ed. David Roas. Madrid: Arco/libros. 193-221.

Rodríguez Corral, Fortino Rosario

2000 "La literatura fantástica en México." Tesis doctoral. The University of Arizona.

Rojas González, Francisco

2005 *El diosero*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sánchez Loeza, Atenea

1994 *Soy bruja*. México: Ediciones del Milenio.

Schefler, Lilian

1986 *La literatura oral tradicional de los indígenas de México*. México: Premia.

Silva Encinas, Manuel Carlos

1995 *Juya Jiawaim. Ecos del monte*. Hermosillo, Méx.: Universidad de Sonora.

1998 *Jiák Nokpo Etéjoin. Pláticas en lengua yaqui*. Hermosillo, Méx.: Universidad de Sonora.

Yáñez, Agustín

1984 *Al filo del agua*. 183 ed. México: Porrúa.

Zepeda, Eraclio

1984 *Benzulul*. Lecturas Mexicanas 66. México: Fondo de Cultura Económica.

