



Entre superstición y literatura: el nahualismo en el discurso de los intelectuales mexicanos de finales del XIX y principios del XX

Between Superstition and Literature: Nahualism in the Discourse of Mexican Intellectuals in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries

Claudia M. CHANTACA SÁNCHEZ

Universidad Autónoma Metropolitana (Cuajimalpa), México

Resumen: El trabajo examina la percepción del nahualismo en la cultura escrita de finales del siglo XIX y principios del XX con la finalidad de estudiar su asimilación literaria. A partir de una muestra heterogénea de textos que reflexionan en torno a las creencias populares y la tradición oral, se observa cómo se delimitan las características del nahual en tanto personaje de géneros como la leyenda y la tradición. El planteamiento nos llevará a considerar dos hipótesis de lectura, por un lado, que el nahual se juzga una superstición y, por ende, una forma de resistencia ante el progreso, pero también que su construcción ficcional se vio mediada por agencia de literaturas extranjeras de corte maravilloso en México.

Palabras clave: nahualismo; literatura mexicana; siglo XIX.

Abstract: The work examines the perception of nahualism in the written culture of the late nineteenth and early twentieth centuries in order to study its literary assimilation. Based on a heterogeneous sample of texts that reflect on popular beliefs and oral tradition, the article describes how the traits of the nahual as a character are defined in genres such as legend and tradition. This approach will lead us to consider two reading hypotheses: on the one hand, that the nahual is considered a superstition and, therefore, a form of resistance to progress, but also that its fictional construction was mediated by the agency of foreign fantasy literatures in Mexico.

Keywords: Nahualism; Mexican Literature; 19th Century.



Introducción

Desde las últimas décadas del siglo XIX hasta los primeros años del XX, el discurso contra las supersticiones en México se alimentó de dos posturas con fundamentos epistemológicos opuestos, pero que coincidían en establecer ciertas formas de heterodoxia como un obstáculo para afirmar la identidad nacional y modernizar a la sociedad, a saber: la religión católica y el positivismo. A pesar de los debates entre ambos sectores al tratar de erigirse como verdad excluyente, sus partidarios esgrimían la misma estrategia retórica tildando de ignorancia a un tercero que podía ser el ocultismo, o bien las creencias populares en las que observaban la pervivencia de la religiosidad indígena.

Sus alegatos incluían referencias literarias, casos criminales y, de forma frecuente, relatos sobre la aparición de nahuales. Así consta en el artículo “Supersticiones” para la emisión del jueves 5 de junio de 1884 de *El Diario del Hogar*, periódico consagrado a la vida cotidiana que años más tarde criticaría abiertamente el régimen del presidente Porfirio Díaz. Escrito por Luis G. Iza, plantea cómo la fe en lo sobrenatural y la tendencia a la explicación mágica es un mal de la época no solo en México, pues tiene múltiples manifestaciones “en países más avanzados que el nuestro” (1884: 2). Para el autor, no es sorprendente hallar tales “consejas absurdas” en el trajín de la vida cotidiana, estas “preocupaciones” pertenecen al carácter humano y ni la civilización ni la filosofía las han hecho desaparecer del todo (1884: 2). Tras un breve recuento de varios casos, procede a explicar uno de los más representativos en el país:

El *nagual* (*Nahualli*) es la bruja de los indígenas, y tiene, según ellos, la facultad de cambiar de forma por medio de encantamientos. (...) Hace poco más de un año, se supo en Compostela (...) que había aparecido un nagual que robaba a los niños, mataba a los adultos y cometía todo género de excesos (...).

Pero... parece increíble: el cura del lugar lo conjuró, haciéndole desaparecer inmediatamente entre los jarales del campo.

Entre las tribus salvajes la superstición es todavía mayor. Su ignorancia supina hace creer a los indios, en hechiceros, duendes, brujas, almas en pena, infundiéndoles el más terrible pánico la vista de los eclipses.

Todo esto nada tiene de particular, como no lo tuvo el que los poetas griegos y latinos cantaran en armoniosos versos los prodigios mágicos de su Medea, de Circe y de Cúnidia, y que nos hablasen en tono misterioso del oráculo de Delfos, del de Dodona y de la gruta de Troponio, que vaticinaba lo futuro; pero sí es sorprendente, que en esta época de luz y de civilización, no falten algunos que, en lastimoso desvarío, pretendan encontrar en la electricidad, el flujo galvánico y el magnetismo animal, la clave de las ciencias ocultas, pretendiendo, también, que los magnetizados puedan adquirir espíritu profético mediante el sonambulismo que los traslada a las regiones del mundo desconocido, adonde la inteligencia común no puede penetrar (Iza, 1884: 2).

La conclusión permite observar que el verdadero interés de su diatriba ha sido descalificar a las ciencias ocultas por ser un desvío de la ciencia positiva. Sin embargo, su crítica genera un argumento paralelo que termina por legitimar las creencias populares, muestra de un pensamiento primitivo que, a diferencia del ocultismo, no constituye una amenaza real para la civilización moderna. Salvan-

do el asunto del objeto de estudio, es posible aplicar las observaciones de Michel de Certeau en torno a la construcción de lo popular a través del discurso de los intelectuales y con ello explicar cómo la perspectiva de los intelectuales decimonónicos de México fue modelando la representación de lo indígena a sabiendas de que su interpretación no se refería a las etnias vivas de su época, sino que era una construcción simbólica para justificar un programa político.

Entendida como mito, la historia de la aparición del nahual en Compostela revela cómo la literatura fue un modo de neutralizar estructuras que, con el correr del tiempo y un afán progresista, devienen mágico-supersticiosas. Para seguir glosando a De Certeau, la paradoja estriba en que los términos de los censores crean una nueva realidad, pues la descalificación del objeto primitivo —el nahualismo— lo pacifica al resitarlo en la esfera de la ficción y, al mismo tiempo, inaugura un discurso sobre su presencia cultural.

Además de comparar al nahual con mitos europeos, hacia finales del siglo XIX es notoria su mención a la par de Pulgarcito y el Gato con botas, no por igualarlos en atributos, sino por otorgarles la función de entretener a los niños. Al respecto, destacan una serie de artículos sobre la influencia del estrato popular en la educación temprana de los miembros de la élite a través de los relatos orales de las nanas, muchas de ellas de procedencia indígena.

El presente trabajo se centra en estos documentos y se plantea examinar la percepción del nahualismo en la cultura escrita de finales del siglo XIX y principios del XX a fin de estudiar su asimilación literaria. A partir de una muestra heterogénea de textos que reflexionan en torno a las creencias populares y la tradición oral —artículos periodísticos, libros de memorias, cuadros de costumbres y otros relatos literarios—, se observa cómo se delimitan las características del nahual en tanto personaje.

Hemos dividido el texto en tres secciones. En la primera, se revisa el concepto de nahual destacando sus rasgos ominosos, a fin de construir un marco de referencia para sus variaciones decimonónicas. En la segunda, se estudia la creencia en el nahualismo como materia de la narrativa oral en el periodo de entresiglos; para ello, se abordan textos aparecidos en la prensa religiosa y literaria que discuten el valor de ciertos relatos orales en la educación. Finalmente, se estudia la investigación del historiador Luis González Obregón en torno al nahualismo y se expone el análisis de su relato “El príncipe que no quería morir”. El planteamiento nos llevará a considerar dos hipótesis de lectura, por un lado, que el nahual se juzga una superstición y, por ende, una forma de resistencia ante el progreso, pero también que su construcción ficcional se vio mediada por agencia de literaturas extranjeras de corte maravilloso en México.

En torno al concepto de *nahual*

El nahual es un ser extraordinario ligado a la tradición oral indoamericana cuyo rasgo definitorio es el poder de mutar en otro, con frecuencia un animal. Su posible origen etimológico “parece corresponder con el glifo náhuatl encontrado en la *Historia Tolteca-Chichimeca*” que se relaciona con la idea de “revestimiento, contorno, superficie y vestidura” (Navarrete, 2000: 156). *Nahualli* significaría “lo

que es mi vestidura, lo que es mi ropaje, lo que tengo en mi superficie, en mi piel o a mi alrededor". (2000: 156) Según Alfredo López Austin, "todos los verbos compuestos con el radical *nahual* tendrán matices de disimulo, cautela, secreto, malicia, engaño, asechanza, mote, fingimiento, nigromancia, trampa y cifra" (1967: 96).

Desde el periodo posclásico la voz *nahual* derivada de *nahualli* fue utilizada por muchos grupos no hablantes del náhuatl. Así, aun cuando en las lenguas mayenses existía un significado próximo (*uuay*), algunos pueblos mayas adoptaron la palabra de origen náhuatl (Navarrete, 2000: 157). En los *Popol Wuj* uno de los episodios posteriores a la creación del hombre de maíz ha suscitado interés por el uso de la expresión kiché *chi naual*. El pasaje habla de Cucumatz y su dominio sobre los pueblos de la región mediante transformaciones nawalísticas: "Era *portentoso* el Cucumatz (...) y siete días se convertía en culebra, que ciertamente parecía culebra, y siete días se convertía en águila, y otros siete días se convertía en tigre, que ciertamente era águila y tigre" (*Título de Totoncapán*, citado por López, 1999: 87-88). El uso de la partícula *chi naual* admite valores como "portentoso", "prodigioso", "hechicero y mago", "poder sobrenatural", "*roi merveilleux*", "*spirit lord*" o "*lord of genius*", lo que evidencia su parentesco con el poder militar y mágico (López, 1999: 106).

Al delimitar el nahualismo, se insiste en la necesidad de distinguirlo de la noción de "animal compañero", lo que los nahuas del Posclásico llamaban *tonalli*, pues desde la época colonial ambas ideas "se han combinado" por ser una asociación entre un sujeto y una especie de alter ego vinculado al entorno natural. El *nahualli* y el *tonalli* forman parte de una misma "concepción cultural": la existencia de "relaciones privilegiadas entre ciertos hombres y ciertos animales o (...) entre seres que pertenecen a diferentes planos cósmicos" (Navarrete, 2000: 159). Incluso se afirma que el tonalismo es "una matriz simbólica" del nahualismo, ya que todos los seres nacidos en un mismo día comparten las características de su signo calendárico (López Austin, 1980: 251).

El nahualismo no es práctica exclusiva de los seres humanos, también los dioses podían manifestarse en sueños, valerse de su doble para comunicar ciertos augurios o ejecutar diversas hazañas —pensemos en el colibrí, nahual de Huitzilopochtli o en Xolotl y Quetzalcóatl—. Al respecto, en *Los mitos del tlacuache*, López Austin comenta que todos los seres participaban de la divinidad en la cosmovisión mesoamericana, por lo cual el nahualismo no era sino una forma más de posesión: "(...) los dioses obran como los magos que se posesionan de los cuerpos (...) pueden escoger diversos seres mundanos como coberturas de su fuerza" (2006: 184). El matiz resulta de gran relevancia, más allá de indicar la unión entre dos entidades. Como hemos advertido líneas arriba, pone de manifiesto una relación de dominio. El dios, al transformarse, introduce "una de sus almas" en otro y "actúa dentro de él" al modo de una invasión (2006: 184).

La posesión no cobra aquí el sentido de amenaza o transgresión, mucho menos de algo insólito. En el acontecer cotidiano se asumía la posibilidad de ciertos momentos de dualidad que podían favorecer o dañar al ser humano, pero que pertenecían al orden del mundo. El mismo López Austin relata que cuando la diosa Cuerauáperi entraba en una persona, esta comía sangre y "los fieles taras-

cos quedaban obligados en ese momento a alimentar al poseído con el líquido precioso para calmar su hambre divina” (2006: 186).

Entonces, ¿en qué momento el nahual exhibe señas ominosas? Una posible lectura identifica al tipo de animal de la conversión como la causa del miedo, siendo el jaguar el más temible. La cosmología otomí, por ejemplo, lo ubica en el terreno de lo maléfico, se “llama generalmente *zate* (‘el que come la vida’)” (Galinier, 1987: § 4); mientras en el *Códice Chimalpahin* se afirma “que los poseedores del nahual de la lluvia, poseedores del nahual de la bestia salvaje viajan dentro de las nubes para ir a comer gente allá en Chalco” (citado por Martínez, 2011: 73). El nahual jaguar supone el temor hacia lo que amenaza la vida, se desplazan los semas inherentes a la depredación animal e integran el significado simbólico del hechicero capaz de transmutarse en él.

Quizá el vínculo con el miedo sea más evidente en la noción del mal *nahualli* registrada en el *Códice Florentino*. Mientras un buen *nahualli* es un *tlamantini* y *nonotzale* —un sabio y consejero en quien se puede confiar—; el malo tiene propiedades funestas, ya que, sin explicitar las causas, sus acciones procuran la desgracia:

El *tlamatini* es un [hombre] ejemplar. Tiene textos, tiene libros. Él es la tradición, el camino, el que conduce a la gente, un compañero, un emblema de responsabilidad, un guía. El buen *tlamatini* es un médico [*ticitl*], una persona en quien se puede confiar (...). El mal *tlamatini* (...). Es *nahualli*, vidente (...). Es adivino, tramposo [*teixcuepani*], confunde a la gente, la hiere, la conduce al mal, mata; destruye a la gente, devasta las tierras, destruye las cosas a escondidas (*Códice Florentino*, citado por Martínez, 2006: 41).

El mal *nahualli* invierte los valores del bueno. Su comportamiento depredador proviene del dominio y corrupción de las normas sociales. Sin embargo, es importante destacar que en la cita no hay un posicionamiento enunciativo sobre el mal y el observador ha intentado mostrar la perspectiva de la sociedad descrita, de donde se sigue que, en el orden natural del mundo, la amenaza a la vida es una posibilidad latente y aceptada. Por otro lado, se reitera el sema del engaño de la etimología —‘pretende ser creíble’, ‘tramposo’, ‘a escondidas’— a pesar de no referirse al cambio de apariencia, sino al acto de fingir ante los otros, por lo que se añade un aspecto moral a su definición.

Lo mismo ocurre con el miedo ante la rapiña y la destrucción en las leyendas del Altiplano central, en las cuales los *nahualli* se transformaban en “perros lanudos de encendidos ojos” para hurtar animales domésticos, “sembrando a su paso el pánico entre bestias y hombres” (Rojas González, 1944: 83). En síntesis, no es la facultad de mutar el objeto del miedo, sino su uso para provocar daño, característica inherente al mal *nahualli* que es *tlacatecolotl*, es decir, “inquietante, aterrador, e incluso peligroso” (Martínez, 2011: 320). Sus actos transgresores lo mismo incluyen daños materiales que espirituales, pues “pintaba sobre los muros de las casas (...) envenenaba o asustaba bajo su forma no humana para hacerles perder una o más de sus entidades anímicas” (Martínez, 2011: 384).

Es justo el temor a los usos del poder sobrenatural lo que condujo a los nahuales a una relación conflictiva con los gobernantes durante el periodo posclásico. Puesto que el nahualismo era un atributo hereditario, la sucesión genera-

cional seguía principios dinásticos que entraban en tensión con el poder institucionalizado de los tlatoque. Aunado a ello, el nahualismo era una práctica previa a la consolidación del estado mexica, gozaba del prestigio de una tradición probablemente remontada hasta el periodo clásico. Así, para establecer su dominio, los nuevos gobernantes debieron suprimir o subordinar costumbres que pudieran poner en duda su legitimidad. Si el nahualismo había sido uno de los vínculos tradicionales entre humanos y dioses, ahora se sustituiría por la adoración a los tlatoque como seres divinos (Navarrete, 2019: 170-171; López Austin, 1973: 175-176).

Durante el Posclásico la tendencia fue la acotación institucional del nahualismo a través de demostraciones públicas. No obstante, algunos percibieron las medidas oficiales como una forma de opresión, por lo que surgieron prácticas clandestinas “anti-mexicas”. A la figura del nahual se le añadió entonces el rasgo subversivo. Por encabezar grupos de oposición al gobierno sería visto como líder de resistencias locales, papel que se prolongaría durante el periodo novohispano e, incluso, una vez consumada la independencia de México (Navarrete, 2019: 172-173). No obstante, en los textos que hemos rescatado para hablar de su figura literaria, dicho rasgo subversivo desaparece. A pesar de ser una manifestación de una otredad amenazante, para los intelectuales del XIX no atentará contra el orden social establecido.

El famoso juicio contra Martín Ocelotl por “hechicerías y adivinanzas” en 1536 ha servido a diversos especialistas para ilustrar la persistencia del carácter subversivo del nahual durante la transición del estado mexica al virreinato español. Es uno de los casos inquisitoriales rescatados por Luis González Obregón en *Procesos de indios idólatras y hechiceros* (1912). Según el registro, durante el último interrogatorio el mismo Ocelotl reveló que fue prisionero de Montezuma antes de la conquista, precisamente por haberle anunciado la llegada de los españoles. En su defensa, el acusado declaró que solo servía de mensajero a un Señor de Chinanta, quien sabía que “habían de venir españoles con barbas á esta tierra (...) por ciertas señales que habían visto” (González Obregón, 1912: 31).

Ocelotl intenta disminuir su protagonismo en este hecho, pero múltiples testigos afirmaron lo contrario durante el proceso. Según algunos de ellos, “Martín le decía al dicho Motezuma que no le tenía miedo ni se le daba nada por él: que aunque le matase y le hiciese pedazos, no moriría ni podía morir” (González Obregón, 1912: 26). Es decir, la percepción que la comunidad tenía sobre Martín Ocelotl era la de un hombre que utilizaba poderes mágicos para desafiar a las máximas autoridades. El nahualismo, por lo tanto, fue una práctica doblemente perseguida en la región central del país, primero por los mexicas y luego por los españoles.

Ahora bien, una parte significativa de las investigaciones localiza las propiedades ominosas del nahual en su correspondencia con la brujería tras la actividad evangelizadora. A partir de su investigación acerca de las prácticas espirituales en las culturas del conjunto maya, Francisco Rojas González considera que las creencias de los mesoamericanos evolucionaron de manera distinta a las de otros pueblos por la irrupción del proceso colonizador. Con base en los planteamientos sobre el totemismo de Reinach y Freud, el autor identifica en los mitos quiché el paso de una etapa animista a una totémica, dos modos de espiritualidad colecti-

va. Pero añade una última que surgió como respuesta a la persecución espiritual de las instituciones europeas: el nahualismo. Desde su punto de vista, es durante la evangelización que adquiere “características agresivas”.

Desde su punto de vista, el nahualismo solo tendría cohesión con el arribo del catolicismo, antes de ello respondía a una espiritualidad practicada de manera aislada. Su referencia es Brasseur de Bourbourg, quien sostiene que el nahualismo se originó en “sembrar el terror entre los indios precoloniales, con fines quizá de pillaje”; y, más tarde surgiría una “organización de salteadores nocturnos [que] se transformó en secta”, un modo de resistencia a la evangelización (Rojas González, 1944: 90). Gran parte de las observaciones de Bourbourg puede relacionarse con la posterior lectura del periodo entre siglos, a saber: la identificación del nahualismo con prácticas místicas. Los “nahuallis no eran sino indígenas persistentes en la idolatría”, quienes “hacían prosélitos entre aquellos que habían cambiado su religión ancestral por la cristiana. Incluso llega a asegurar que fue una especie de masonería con misteriosos y arteros designios contra los españoles” (Rojas González 1944: 84).

La hipótesis se ha considerado aventurada, pues resulta difícil afirmar la existencia de una “asociación organizada contra la cultura occidental”, si bien se admite la posibilidad de un “movimiento contra-aculturativo que, en cada comunidad, tiene como principal mantenedor al nagual” (Aguirre Beltrán, 1973: 103). Aquí se encuentra una explicación viable para la supervivencia del rasgo ominoso que se adjudicaría al nahual durante los siguientes siglos, ya que una estrategia para oponerse a las nuevas costumbres fue “sostener la validez de su poder maligno” ante los españoles, a quienes buscaba contagiar “la creencia en su poder sobrenatural, manteniéndoles en constante intranquilidad psicológica” (1973: 103).

A partir del siglo XVI el término *nahualli* se traduce directamente por “bruja” (Molina) o “hechicero” (Clavijero). Olmos lo incluye dentro de su *Tratado de hechicerías y sortilegios* como ente femenino (Martínez, 2007: 191). Para Sahagún es un “bruxo, que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños”. El *Naoalli* es “maléfico y pestífero”, “saca de juicio” y es “embaidor” (Sahagún, 1577: 56).

Por otro lado, con la llegada de las ideas ilustradas en el siglo XVIII, creencias de esta naturaleza se vincularían a la ignorancia y no a la herejía, convirtiéndose en símbolo de atraso. Inicia aquí la reescritura de la cosmovisión mesoamericana, un encuentro entre dos formas de intelectualidad que termina por desmitificar el corpus de relatos orales. Para evocar la reflexión de Michel de Certeau a partir del grabado de Jan Van der Straet, al primer contacto los recién llegados habrían de imprimir formas conocidas para hallar inteligibilidad en lo descubierto:

(...) lo que se esboza de esta manera es una colonización del cuerpo por el discurso del poder, la escritura conquistadora que va a utilizar al Nuevo Mundo como una página en blanco (salvaje) donde escribirá el querer occidental. Esta escritura transforma el espacio del otro en un campo de expansión para un sistema de producción. Partiendo de una ruptura entre un sujeto y el objeto de su operación, entre un querer escribir y un cuerpo escrito (o por escribir), la escritura fabrica la historia occidental (Certeau, 1994: 11-12).

Toda proporción guardada, podemos aplicar la misma metáfora a la actividad evangelizadora, una forma de escritura sobre la religiosidad mesoamericana. A sabiendas de que la colonización cultural es un proceso complejo, en la exégesis de los europeos se advierte un modo de resemantizar el discurso ajeno. Con otra matriz de trabajo, Wunenburger apunta que desmitificar a partir de la escritura se funda en una interpretación que “pone fin a la mediación de la imaginación mítica en beneficio del uso exclusivo de la razón analítica que solamente confronta datos de la experiencia y del concepto abstracto”. Para el autor se trata de una “hermenéutica del vacío” extensiva a los relatos religiosos, “con el pretexto de purificar la fe y hacerla compatible con la razón” (2008: 90).

De tal suerte la intelectualización discursiva de los mitos y sus personajes desplaza su sentido interno “puesto que lo somete a los imperativos noéticos del conocimiento reflexivo” (2008: 90). Se diría que el trabajo de recolección e integración patrimonial realizado por los evangelizadores no solo produjo una cultura científica especializada, “sino que también permitió enriquecer los mismos relatos con nuevos estratos simbólicos” (2008: 90). Para los fines del presente artículo, la exégesis de los intelectuales del XIX estará mediada por esta reescritura. Es decir, sus observaciones no se dirigen a la cosmovisión mesoamericana, sino a la perspectiva occidental de la misma.

Nahualismo y oralidad en la prensa

Ya en el siglo XIX, los rituales y las creencias indígenas trataron de erradicarse sin éxito. Después de la independencia de la Nueva España, la igualdad jurídica del indígena sería “uno de los principios de la configuración nacional y del proceso civilizatorio” (Escobar y Rojas, 1992: 14). Para el proyecto de nación, las particularidades de este sector de la sociedad “estorbaron” y se le ofreció la “alternativa” de abandonar su cultura a fin de integrarse a la vida del país.

Basados en los principios de razón y libertad en los que se sustentaba la nueva nación se pretendía superar la etapa colonial, cuyo sistema económico se forjó en la estratificación por castas y en la explotación. Ello solo podía lograrse abriendo a las víctimas de dicho sistema “las puertas de la libertad, la ilustración y la justicia” (Villavicencio, 2010: 36). Los discursos de los intelectuales harán crítica de la percepción colonial del indígena; la idea común era que debían ser “partícipes de la educación y la cultura para borrar las supersticiones y mitos que los ataban, e impedir que cayeran presas del despotismo” (Villavicencio, 2010: 36). En 1822, el Congreso Constituyente prohibió denominar a todo ciudadano por su origen y se abolió el término *indio*. “A partir de 1824 en Yucatán, y de 1826 en Veracruz, se empezó a utilizar el término que llegó a ser el más común: ya los indios se llamaban indígenas” (Tanck, citada por Villavicencio, 2010: 78).

A pesar de estos esfuerzos “el término *indio* prevaleció pero fue refuncionalizado. Poco a poco dejó de nombrar una casta y se utilizó para señalar un tipo social y cultural plenamente identificable” (Villavicencio, 2010: 79). Desde la perspectiva ilustrada se le adjudicaba al indio atributos del buen salvaje: ser silenciosos, tristes, pacientes, sufridos e imperturbables (79), pero con el paso del siglo su contenido semántico se volvió un modo de llamar a un estereotipo igual

que el lépero, o bien aludía a una cualidad del mexicano remanente del pasado que intentaba superarse. Sirva de ilustración el siguiente fragmento de *Los mexicanos pintados por sí mismos* a propósito de “El tocinero”:

De paso advertiremos, que nuestro tipo no pertenece a la raza indígena y de sangre sin mezcla; á lo menos, en las grandes ciudades, generalmente es lo que se llama un mestizo, pues sabido se tiene que el indio puro pasó entre nosotros desde ser antropófago hasta repugnar el derramamiento de sangre bruta. No obstante, el indio suele reemplazar esa repugnancia con el odio, que es lo que ha llegado á formar su carácter. De éste y del carácter inteligente del blanco, se ha formado el del tocinero, sin modificación de ninguna especie (1855: 283).

Durante la segunda mitad del siglo XIX, ya no se hablará de los indios como seres indolentes, pacientes, melancólicos y sufridos, sino de sus atributos negativos. Las condiciones de miseria en las que viven serán la causa por la que se lanzan al crimen y persisten en comportamientos supersticiosos que, de acuerdo con intelectuales positivistas y algunos practicantes de las ciencias ocultas, la Iglesia se encargará de solapar.

Aunque la mayor parte de la población era analfabeta, desde los años treinta comenzaron a circular algunas publicaciones que advertían sobre los peligros de la superstición y daban a conocer ideas más favorables para el desarrollo de la familia mexicana. Se encargaban de difundir la “buena literatura” que provenía del extranjero, las obras nacionales de carácter realista y fomentaban el conocimiento de las buenas costumbres y la religión. Se trataba, desde luego, de la promoción de un ideal burgués de la familia que, en algunos casos, preservaba tintes de conservadurismo. El prospecto del *Diario de los niños*, en su primer tomo (1839), declara que se consagrará a la preservación de las ciencias y las artes mexicanas ofreciendo a sus suscriptores, no solo cuadros literarios, entretenimiento e instrucción de estilo simple, sino también economía doméstica, episodios relevantes de la historia global, una serie de ejemplos trágicos, heroicos o morales, útiles para que los lectores comprendieran el origen de desórdenes y malas inclinaciones y pudieran prevenirlas o remediarlas.

El espíritu general de la publicación es el de la censura hacia los relatos maravillosos por considerar que exaltan de mala manera la imaginación de los niños y los vuelven pusilánimes, incapaces de conducirse por sí mismos en la edad adulta. Las historias sobre aparecidos, fantasmas, brujas, etc., se enmarcan en narraciones donde los protagonistas infantiles deben aprender su carácter falso y, si no experimentan una transformación en su entendimiento de lo real, sirven como ejemplo de la decadencia a la que puede conducirnos el consumo de dichos textos. “El Robinsoncito” es un relato en el que un niño de salud débil dedica su tiempo a la lectura de textos de fantasía y sus habilidades de socialización se ven limitadas por su miedo al exterior. Un día, sus padres deciden “darle una lección material” y lo llevan de paseo a una isla cerca de la casa de campo de su padre. Después del almuerzo, el niño se queda dormido y sus parientes se ocultan.

El pobre niño, abatido y consternado, cae sobre la yerba, y comienza a creer que está soñando o encantado. La debilidad de su carácter le había hecho un poco supersticioso: se acuerda de los cuentos de hadas y encantadores que ha oído

recitar, y se persuade que ha sido arrebatado de la casa paternal por un espíritu maligno, y transportado a una isla desierta (*Diario de los Niños*, 1839: 30).

Ahora, cuando se habla de creencias populares y se recomienda a las familias mirarlas con recelo, el referente es Europa. “Supersticiones populares” es un artículo en donde se habla de los comportamientos que en la “Europa culta” prueban la persistencia de preocupaciones vulgares, se traza una reseña y una tipología para mostrarlas como mengua de la civilización, a saber: “(...) los espíritus o aparecidos, las brujas, los hechiceros, las hadas, los agüeros, los magos y los adivinos” (*Diario de los Niños*, 1839: 373).

En cuanto a lo indígena, las páginas del *Diario de los Niños* relegan estos temas al pasado nacional sin llegar a calificar la religiosidad de estos pueblos de superstición. Esto ocurrirá hasta las últimas décadas del siglo. Diferentes publicaciones dedicaron sus páginas a censurar el llamado pensamiento mágico-supersticioso frecuentado por las clases menos favorecidas, entre ellas los indígenas. Así también había numerosas crónicas de robos en rancherías atribuidos a los nagueles. La prensa los calificaba de una manifestación de la ignorancia del pueblo y aprovechaba para señalar el rezago educativo del medio rural. El mismo Gonzaga Iza que sirvió para nuestro planteamiento inicial escribe un artículo sobre el temor que despiertan los nagueles en la población indígena, pues según él nada preocupa más a los indios que el naguele, “un viejo cano, vigoroso, irascible, con el cuerpo cubierto de plumas y teniendo en la mirada el poder de fascinación” (1893: 2).

Gonzaga Iza narra un suceso ocurrido a los habitantes del Rancho de las Varas ubicado en Compostela, Jalisco. Llenos de temor por el asedio de un naguele, acudieron a un individuo de apellido Ramírez conocido por sostener campañas contra estos seres para que ahuyentara al hechicero. Luego de un combate prolongado en presencia de la policía local, Ramírez salió herido de un dedo y el cura del lugar lo asistió conjurando al “espíritu diabólico” que “desapareció entre los jarales del campo” (1893: 2).

(...) este episodio revela hasta dónde llega la ignorancia y la superstición de los indios, y la conducta culpable del clero y de las autoridades civiles que fomentan semejantes absurdos (...) los nagueles existen; pero son indios ladrones que se disfrazan de modo extravagante, para robar de noche, en las aldeas, los corderos y las gallinas (1893: 2).

El caso manifiesta la esfera del conocimiento en la que se localiza el nahualismo durante el periodo: el espacio de las suposiciones, del rumor, de los testimonios sin evidencia. Desde la visión positivista del autor, las creencias populares obstaculizan la eficacia que requiere la eliminación de la delincuencia. Y, precisamente por la imposibilidad de trasladar al terreno de la ciencia la incertidumbre en que se basan, estas creencias se vuelven propicias para relatos sobre lo extraordinario. Una década después del artículo de Iza, Manuel José Othón publica en el semanario poblano *El Mundo Ilustrado* su célebre cuento “El nahual (?)” en dos entregas. Como se sugiere desde el signo de interrogación en el título, el relato plantea la vacilación ante la posible existencia de un ser sobrenatural.

Los cuatro episodios que lo componen son narrados por su protagonista, un hombre educado que va de cacería a un monte. En ellos muestra su inquietud al encontrarse con un viejo que parece transformarse en coyote para robar el ganado de los habitantes de la región. Pese a la insistencia de un grupo de indios que lo guía, el hombre se resiste a creer en el nahual, pero no logra demostrar lo contrario sino hasta un año después, cuando el cadáver del viejo es hallado junto a su coyote, al que había entrenado para hurtar gallinas.

El desenlace a favor del escepticismo del protagonista manifiesta la actitud de Othón hacia las creencias populares acerca de lo sobrenatural. Ello es congruente con el tipo de lector al que se dirigía *El Mundo Ilustrado*: la clase alta del porfiriato, donde convergían la visión positivista, el liberalismo y el conservadurismo, ideologías que advertían ciertas fricciones (por ejemplo, en cuanto al papel de la religión), pero coincidían en reprobar las supersticiones de los estratos bajos.

A la par de estos textos aparecen también relatos literarios en los que sus autores rememoran la tradición oral y su presencia en la educación de los niños. Es justo en ellos donde el nahualismo y algunas leyendas coloniales comienzan a mezclarse con la estructura de la literatura maravillosa. Se incluye la representación del acto narrativo, es decir, escenas en las que, por mediación de la escritura, se intenta imitar la ejecución oral. Harán crítica del contenido de las historias y reflexionarán sobre la disposición de los escuchas y las características de las narradoras —de forma invariable son las mujeres quienes toman a su cargo el relato—.

Es posible que la procedencia de las “cuidadoras” haya influido en la integración literaria de la creencia en el nahualismo. En las escenas que se recuperan en libros de memorias y notas periodísticas hay una marcada escisión entre las niñeras indígenas y madres o nanas en posibilidad de leer. Entre la élite urbana, la socialización de los niños estuvo al cuidado de las mujeres que conducían la hora familiar después de la cena. Mientras los adultos podían llevar a cabo algunos juegos, ellas, con conocimiento de la biblioteca familiar, iniciaban a los más jóvenes en la cultura letrada, acudían a relatos especialmente dirigidos, o bien a textos de fácil intelección y de propósito moralizante.

El ya mencionado *Diario de los niños* narra la historia de “un pequeño, débil y enfermizo” a quien su aya lee un libro sobre la muerte de una madre y su hijo provocándole un “mal de nervios y el temor a los espíritus”. La cuidadora es despedida y la madre se lamenta, pues la había elegido por ser “una joven discreta, bien educada” (1839: 54). Otro testimonio de las lectoras que educan se encuentra en las *Memorias* de Guillermo Prieto, quien recuerda que su madre, sus primas y las criadas recitaban versos, leían *Los desengaños de la vida* y le declamaban a Lope de Vega y a Calderón de la Barca (1903: 65).

Por otro lado, a diferencia de la usanza de principios de siglo, en la que las clases altas se apartaban de la gente del pueblo (Kickza, 2005: 175), desde mediados era normal la convivencia de los niños con cuidadoras y cocineras indígenas. Como hemos mencionado, los liberales vieron en la población indígena un obstáculo heredado por la Colonia que solo podría superarse mediante su integración a los beneficios de la modernidad. Además de la alfabetización, se asumió

que el contacto con el hombre blanco podría conducir al indio a la “redención”, pues su origen “glorioso” había muerto con Moctezuma.

Se pretende entonces “blanquear al país” mediante el ingreso de europeos y la “fusión de razas y colores”; así lo expresan José María Luis Mora y el ministro inglés lord Paterson en su correspondencia durante las sublevaciones de indígenas yucatecos al principio de la denominada guerra de las Castas (Montemayor, 2000: 56-58). Más allá de la procreación, el liberal Emilio Rabasa también consideraba que los indios podían ascender en la escala social y mejorar sus condiciones cuando vivían en un entorno de mayor rango que el propio “ya como trabajador menesteroso, ya como protegido de una persona educada y aun como criado de una familia (...). En todos los casos, es la vida en medio de las castas superiores lo que transforma la mentalidad del indio” y lo prepara para la educación (1945: 88).

De tal modo, el ingreso de las mujeres indígenas a los hogares de la élite era parte de la asimilación al proyecto nacional. Una tercera parte de los sirvientes de una casa estaba conformada por mujeres, cuyas actividades fueron reglamentadas en 1852 y en 1879. El primer reglamento “codificó el registro, el proceso para conseguir trabajo, la movilidad y el comportamiento de los sirvientes. También especificó en dónde podían vivir y en dónde podían guardar sus efectos personales” (François, 2005: 88-89). Hacia el porfiriato, la mayoría de las trabajadoras domésticas “eran indígenas y mestizas que habían llegado recientemente del campo” (89). Con ellas, se integrarían a las veladas de los niños los relatos de nahuales, brujas y otros personajes. Vicente Riva Palacio describe una edad dorada en la que los niños hablaban con respeto a sus padres, jugaban libres por las calles y aprendían lo mismo de la escuela que de su entorno. El autor parece advertir una influencia positiva de las ficciones en la vida cotidiana; de ello da cuenta el siguiente fragmento de su elogio a “Los niños de antes”:

La noche, á la cocina, cátedra gratuita de literatura.

Una cocinera vieja y gorda tomaba la palabra y allá van historias (...).

Ya era un nagueal (como quien dice el macho de la bruja) que salía como un pájaro negro, como un guajolote ó como un perro á perjudicar las sementeras.

Ya era un cuento de encantadores, que siempre comenzaba con un rey que tenía tres hijos; seguía con el menor (...) el más valiente y el más feliz; y terminaba con que se casaba con la princesa, había tres días de fiesta reales, y al indio [el rival de ordenanza] lo freían en un perol de aceite (Riva Palacio, 1883: 13).

No viene en gratuidad que la “lección” de literatura —oral— coloque en el mismo campo semántico al indio —oponente del príncipe— y al nahual/brujo; ambos ingresan en su función de personaje al género literario de la maravilla. Conviene insistir en la apreciación positiva del autor sobre la experiencia, pues la entiende como un aprendizaje adicional al que los niños de su clase tenían acceso. Asimismo, la mención del espacio adquiere gran relevancia. Por contraste con la transmisión de los saberes literarios desde la biblioteca en el cuento de *El Diario de los Niños* y la memoria de Prieto, la cocina representa un ámbito donde convergen la vida de la servidumbre y la vida de la élite.

Entendiendo con Iuri Lotman que toda distribución en el espacio es una traducción de las relaciones sociales pues implica modelos clasificacionales de lo

propio y lo ajeno, sitios como la cocina en este tipo de hogares eran análogos al lugar de las clases subalternas en las ciudades y en el país: la totalidad del espacio era dominada por un grupo, pero ese mismo grupo concedía una porción a los habitantes ajenos. Es una reiteración simbólica del control sobre la presencia indígena. Sin embargo, la atención de los niños del grupo dominante a los significados producidos desde lo ajeno produce una huella en su discurso. Para describir este fenómeno es posible extrapolar el concepto de sustrato lingüístico a términos del poliglotismo de la cultura y decir que, mediante la semiótica del espacio, se crea una frontera para el intercambio de símbolos entre el sector dominante y el dominado. Posteriormente, los vestigios de dicho intercambio se traducen a una semiótica lingüística: la escritura que el infante —ahora intelectual— produce (véase Lotman, 1996: 83-85).

Pocos años después, en *El libro de mis recuerdos*, Antonio García Cubas repite la escena. Igual que Riva Palacio, el historiador y geógrafo hace coincidir a los nahuales bajo la misma especie y “grada” el nivel de peligro oculto tras estas narraciones, siendo las más inofensivas los portentos de la obra de Perrault.

Mientras las personas mayores juegan al tresillo ó á la malilla, y las jóvenes disfrutan de los placeres que proporcionan la música, el canto ó los juegos de salón, á los niños se les entretiene, en retirado aposento, con historietas y consejas que alguna anciana de feliz memoria les relatan (...) cuando bien librados salen los oyentes, [escuchan] las aventuras de Pulgarcito, de la Caperucita Encarnada, del Gato con botas y de otros protagonistas de los cuentos de Perrault, pues las más veces, la buena señora adopta para temas de su narración tradiciones terro-ríficas, como las de *Don Juan Manuel*, *La llorona* (...) ó las patrañas que, por vía de ejemplo, se mantienen vivas, y en las que figura como actor principal, unas veces el diablo con cola y cuernos, que cuando habla echa chispas por la boca, y otras, un muerto que anda por las azoteas (...) ora son brujas con sus ojos de lumbre, que se entregan á la danza infernal como preludio de sus fechorías y ora, nahuales, que chupan la sangre á los chicuelos (1904: 192).

El escritor francés gozaba de gran prestigio en la época. Nada extraño si consideramos que, en los estratos sociales altos, hombres y mujeres sabían leer y escribir desde el siglo XVIII. De acuerdo con Kicza, “los inventarios de bibliotecas privadas muestran que los libros populares de Europa circulaban amplia y abiertamente por todo México desde antes de la Independencia”. Algunas obras publicadas en Inglaterra y Francia se conseguían traducidas al español. “Las referencias a estas obras y la discusión sobre su contenido menudeaban en los escritos de la élite urbana” (2005: 172).

A ello se suma que, hacia el último decenio del XIX, las primeras colecciones de la editorial española Saturnino Calleja se publican en Hispanoamérica. Además de libros de enseñanza, la imprenta distribuyó la célebre serie “Cuentos Calleja”, principalmente traducciones de Andersen, Perrault y los hermanos Grimm, así como cuentos anónimos originales. La labor de adaptación para el público de habla hispana es notoria en “un resaltado casticismo en el lenguaje y una españolización de los tipos, los detalles o ambientes” (García Padrino, 1993: 303), cambios que apelaban a la moral católica, omitían pasajes desagradables por su violencia y, por lo tanto, desplazaban el miedo como efecto predominante

del cuento de hadas para sustituirlo con el asombro y el humor ante la astucia y la gracia de los protagonistas.

De esta década datan también los cuentos para niños de la imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, conocida por la *Gaceta Callejera* que incluía ilustraciones de José Guadalupe Posada. Además de relatos infantiles, los volantes de la gaceta contenían leyendas, testimonios de crímenes, chistes y cuentos de espantos, textos que se formulan a partir de las tradiciones populares. La narración intercala elementos europeos —brujas, palacios, dragones, reinos maravillosos, princesas, caballeros— con experiencias de la urbe mexicana y, desde luego, asomos de la cosmovisión indígena.

Las narraciones de lo extraordinario parecían moverse entre dos polos: por un lado, cuentos de hadas al estilo español, despojados de su componente medroso, encaminados a la didáctica, a la maravilla y a la idealización de la infancia; por el otro, historias de amenazas sobrenaturales con raíz popular. De allí que la contraparte de los textos de Perrault sea el nahual con sus atributos brujeriles; ahora ingresa en un campo semántico más amplio vía el efecto del miedo, ya que las “tradiciones terroríficas” de las que hablaba García Cubas proliferan en las letras del país.

La condena hacia el nahualismo es declarada abiertamente en defensa del progreso. Así, en “Los rebeldes de la civilización” se explica que el mundo “se encuentra en la cúspide del progreso”, que, si el siglo pasado fue el de las luces, el actual “no puede estar mejor alumbrado”, puesto que se vive una civilización intensa y el ambiente social “está saturado de cultura” (1908: 1). No obstante, persisten los relatos sobre hechicería y nahualismo como muestra de la estulticia de los indígenas que habitan en el medio rural:

(...) en las ciudades y en los campos, aunque principalmente en éstos, hay una muchedumbre cándida que á pie juntillas cree en las brujas y teme al nahual y tiembla ante la amenaza de uno de estos sacerdotes del mal (...) tales muestras de profunda rudeza, de irritante estulticia, de desconsolador analfabetismo, hacen vacilar el orgullo de la cultura y colocándonos en contacto con esos ejemplares de baja mentalidad, aferrados a patrañas pueriles, ponen el rubor de la vergüenza en la frente luminosa de la civilización (1908: 1, 8).

Además de reiterar la definición por contraste del indígena como ignorante, según la editorial, si la existencia de estas creencias llena de espanto se debe a que muestran un México que nada tiene de diferente con el “México de González Obregón”, en el que, “al transitar por la calle después de las oraciones”, podía sorprendernos “el fúnebre alarido de La Llorona o la hidalga cortesía de Don Juan Manuel dándonos las buenas noches” (1908: 1). Entonces el historiador es ya un referente en la producción discursiva sobre los terrores nocturnos. Sin embargo, su comprensión de la herencia colonial no es la de la censura, más bien se decanta por ubicar tales portentos en el ámbito literario.

Las diferentes escrituras del nahualismo funcionan como textos ligados a la memoria de la cultura. El nahual como texto no solo produce los sentidos que poseía en su contexto cultural “original” —el pasado prehispánico según los intelectuales del siglo XIX—, sino que al sobrevivir de un periodo histórico a otro advierte un funcionamiento diacrónico y, por lo tanto, tiende a la simbolización.

Bajo este concepto de símbolo, el nahual posee significados constantes, pero a la vez actúa como fenómeno de significación dinámica: al “sumergirse” en una semiosfera nueva y entrar en contacto con otros textos se activan procesos generativos que discriminan, permutan o añaden significados al símbolo (véase Lotman, 1996: 89-90).

Así como en los siglos XV y XVI, el símbolo nahual ingresó a la semiosfera cristiana y sus rasgos se redistribuyeron por contacto con los conceptos de brujería, en el XIX es absorbido nuevamente por los textos de la semiosfera intelectual, cuya consonancia con el proyecto de nación tiende a imponer una cultura monológica. No es fortuito que los lenguajes privilegiados por el positivismo sean los metalenguajes —artificiales y unívocos—, pues desde un punto de vista semiótico anulan la posibilidad del diálogo con otros sistemas. En tanto los debates en la prensa se constriñen a la palabra escrita, las tensiones en realidad son mínimas, se limitan a los miembros de una misma clase social y, cuando el tema que los ocupa es ajeno a ellos, solo se expresa su visión sobre la otredad y no la voz del otro en sí misma.

“El príncipe que no quería morirse”, un relato de nahuales

Para Antonio Castro Leal, la vida del largo periodo que comprende el México de la colonia obtuvo prestigio literario desde el Romanticismo. En su estudio introductorio a *La novela del México colonial* argumenta que, por no haber tenido Edad Media en estricto sentido, es en la época colonial en donde los novelistas románticos y sus descendientes buscaron temas para satisfacer la curiosidad de los lectores decimonónicos (1964: 18). A decir del autor, las obras de esta etapa son narraciones “entretenidas”, cuya finalidad es interpretar el espíritu de una época, pero también la “psicología de las razas que se funden en la nacionalidad mexicana” (1964: 18). Es un género que se integra en el cruce de otros: por su forma de tratar los temas, la llamada novela del México colonial es histórica, “por algunos de sus personajes y problemas que presenta, indigenista, y de folletín por la manera de difusión que tuvieron algunas de ellas” (1964: 19).

Esta variante literaria se centra en sucesos, personajes, usos y costumbres del tiempo en que “las naciones hispanoamericanas fueron colonias de España y abarca unos 300 años, de principios del siglo XVI a principios del siglo XIX” (1964: 25). Según Castro Leal, eruditos e historiadores incursionan en este ámbito al estudiar la vida de las ciudades; entre ellos destaca la figura de González Obregón (1964: 26).

Como se mencionaba páginas atrás, se sabe que el tema del nahualismo en su obra figura en *Procesos de indios, idólatras y hechiceros*. En la nota introductoria, el historiador comenta que estas prácticas adquirieron un nuevo auge durante una fase del proceso de evangelización donde “los recién convertidos” descubrieron contradicciones entre la prédica de los misioneros y las conductas “nada edificantes” de algunos clérigos. Así también, en el capítulo XII de *México viejo*, recoge la definición y usos de la palabra *nahual* con un claro eco de los rasgos ominosos aludidos por la tradición novohispana:

Pero el brujo en nuestro país se nacionalizó y era conocido con el nombre de nahual. Fué el espanto de los campesinos de la Nueva España (...). La imaginación popular los representaba bajo figuras extravagantes. Ya era un indio viejo transformado á fuerza de los años en horrible animal. Ya un anciano de ojos escoriados y sin pestañas, de rostro despellejado, de dientes blanquísimos, descubiertos siempre por sonrisa diabólica, con grandes uñas en los dedos de las manos y de los pies, y cubierto su cuerpo con plumas que la gente vulgar afirmaba les nacían á modo de cabellos (1900: 202).

González Obregón hace una revisión etimológica para esclarecer el equívoco *náhuatl/nahual* común en la prensa del XIX; resultado de una “corrupción de la palabra” por extensión del nombre (primero *náhuatl* y el plural antiguo de *nahnahuatl*) se refiere a la forma en la que “fueron conocidas todas las tribus que hablan el idioma mexicano” y que en el tiempo de la conquista se usó para referir a un “hombre ladino, que habla bien su lengua” (1900: 205). Desde su perspectiva, si el nahualismo era creencia tan arraigada en la población mexicana se debía a que “el pueblo, que en todas partes ha dado fácilmente crédito á lo maravilloso y fantástico, que por su mismo candor es impresionable á lo que de pronto hiere su imaginación, parece que estuvo convencido de lo que no fue sino patraña o fábula” (201).

El interés del autor en la tradición oral y el deseo de crear una literatura nacional lo consolidó como uno de los principales escritores de la tradición, género americanista iniciado por Ricardo Palma. Con temática sobrenatural, en el México de entresiglos rivaliza la tradición con la afluencia de lo fantástico. Entre la leyenda y la maravilla, es otra forma no mimética de reinterpretar la historia, los discursos dominantes de la época e incorporar al mismo tiempo la opinión popular.

“Se entiende por tradición una narración en prosa, normalmente en tono regocijado y hasta humorístico en que se mezclan lo histórico y lo anecdótico con lo puramente imaginativo” (Núñez, 1979: XII-XIII). La tradición “gravita entre lo histórico y lo literario” al construirse por la articulación de informaciones que provienen “tanto de la fuente culta como de la popular, de lo vivido y de lo imaginado”. Son narraciones cortas que evocan tiempos pasados, o bien asuntos que han sido tomados de algún escrito o de historias orales transmitidas de una generación a otra, siempre “aderezados con elementos de ficción y apuntes de costumbrismo local”. (1979: XII-XIII) En estricto sentido no se trata de un género nuevo, más bien es el apelativo de una forma de relato. En ella cruzan géneros populares, como la copla, los decires, los refranes, la expresión costumbrista y lo que el autor denomina “un efecto escénico” o, en términos de López Flores, “el acto de performar la oralidad en la escritura” (López Flores: 2014).

Publicado por primera vez en el Semanario Ilustrado *Adelante* en 1917, “El príncipe que no quería morir” es un relato de nahuales escrito por Luis González Obregón. En él, un príncipe de ascendencia española que anhela la inmortalidad se encuentra con un viejo indígena en una cueva. Este le obsequia una yerbecilla que lo ayudará a evadir la muerte, no sin antes advertirle que su deseo puede acarrear una terrible desgracia.

La descripción del nahual repite los rasgos que ya antes había mencionado en su investigación histórica: ojos sin pestañas, cuerpo emplumado, dientes blan-

quísimos. No obstante, hay un tratamiento literario que, por un lado, concede a la figura del hechicero la función de adyuvante, pues facilita el bien amado al príncipe; y, por el otro, añade conversiones que no le son inherentes, pero que provienen de una lectura cristiana. Específicamente, transformarse en una bella mujer con rostro de calavera, es decir, la Muerte misma.

Por su estructura formal, el texto presenta dos isotopías: una sobre los deseos que exceden la naturaleza humana, desde luego, el tema de la finitud, y la otra relativa a la oralidad y al acto de pronunciar el discurso. La primera corresponde a la organización de las acciones en orden cronológico con un final moralizante, así como a la función que desempeñan los personajes, particularmente, el nahual. Es decir, el nivel de la historia, que comprende la lógica de las acciones y la sintaxis de los personajes (Barthes, 1996: 169).

La segunda isotopía es manifiesta en el nivel del discurso y en la posición enunciativa de la narradora, que representa la costumbre de contar historias para entretener a los niños a la que aludíamos antes. Los *shifters* de escucha y los deícticos que señalan su ubicación temporal respecto a los acontecimientos otorgan el carácter testimonial a su relato, pero no se refiere a que haya presenciado los hechos, más bien se alude a su propia condición de escucha. Es decir, cuenta lo que oyó de su abuela, quien sitúa la historia en tiempos de la Conquista: “[el Príncipe] dio al nahual una bolsa de seda con muchas onzas de oro, pero no completamente redondas como las de hoy, sino cuadradas o recortadas, pues *me contaba mi abuela* que así eran las primeras que trajeron los españoles” (1917: 274).

Esto se verifica en el doble inicio del relato que manifiesta a escritura y oralidad como planos discursivos diferentes. Los dos niveles diegéticos muestran el proceso por el cual el texto escrito absorbe la palabra oral: el único asomo del primer narrador es la introducción, en la que se erige transcriptor de un cuento que escuchó en su infancia. A partir de aquí la escritura tratará de imitar la espontaneidad del acto de narrar.

La señora Rita, que de la paz de Dios goce, sabía referir con mucho donaire los cuentos; y cuando yo era niño, a muchachos de mi edad y a mí, después de la cena, nos narraba algunos, que como el siguiente conservo aún en la memoria.

—Han de saber ustedes para bien saber y yo para mal contar —así comenzaban todos sus cuentos las viejecitas de entonces... (1917: 274).

El sujeto desaparece de la escritura, pero se incluye en el auditorio y cede la función creativa a la señora Rita. Destaca en este fragmento la mención de la narradora singularizada por su nombre —es el único de todos los personajes con una identidad propia—. Solo ella y el nahual tienen voz en la historia, ya que el resto de los personajes se expresa por mediación del discurso indirecto.

Las referencias a los interlocutores y su entorno pragmático, así como situar el acto de elocución —tiempo y espacio—, son las estrategias para representar la oralidad más recurrentes en el texto. Por ejemplo, “El príncipe, al ver a la Muerte, porque era la Muerte la que le hablaba, retrocedió espantado, y luego comenzó a gritar recio, pero muy recio, como cuando ustedes niños lloran porque no les dan un juguete o alguna cosa de comer” (1917: 274). O bien, cuando la señora Rita describe al nahual y pregunta a los niños si comprenden la noción: “Aquel indio viejo era un nahual. ¿No han oído ustedes hablar de los nahuales? ¿Sí? Bueno,

pues era un nahual o brujo, que dicen tienen la virtud de volverse pájaros o leones, o tigres, o gatos monteses a voluntad, según les conviene” (1917: 274).

Desde luego, es pertinente mencionar el discurso del primer narrador que remite a la hora de la cena como el momento para escuchar ciertas narraciones. Pero también valen las marcas que sitúan la voz de Rita lejana a los eventos del enunciado: “(...) a veces, iba en silla de manos conducido por dos negros, porque en aquellos tiempos existía la esclavitud y han de saber ustedes que se vendía a la gente negra o india como si fueran vacas o borregos” (1917: 274).

Tanto los embragues que describen la pronunciación del discurso —pues, como les iba yo diciendo..., como ya les dije a ustedes...— como las referencias explícitas a los saberes populares y los códigos culturales que construyen a la Colonia como marco referencial del texto aproximan la obra de González Obregón a la leyenda, con lo cual “El príncipe que no quería morir” hace acopio de los géneros orales. No obstante, hay también una reescritura de las creencias populares, fruto de la difusión del cuento maravilloso en nuestro país y de las narraciones que, hasta entonces, habían servido para difundir valores deseables consecuentes con la educación nacional.

Posiblemente, la descripción del príncipe corrobore lo dicho. Sabemos por la presentación del personaje que el código “príncipe” ampara la relación del protagonista con una forma de nobleza española, pero también la señora Rita añade que su linaje es dudoso: “dicen que había sido hijo del Rey de España y de una noble dama de Palacio” (1917: 274). Sus características son producto de la trasposición del cuento de hadas con géneros orales, pues el código toponímico “Itzta-palapan” construye la ilusión referencial del relato y lo hace susceptible de comprobación por incluir marcas del mundo extratextual como lo hace la leyenda. Pero también la comparación de la casa del príncipe con un castillo de “altas torres y grandes patios” apela a la competencia lectora del auditorio: los niños advierten que el castillo evocado es el de la maravilla. Así, comprender este relato de nahuales demanda el identificar las estructuras narrativas del cuento de hadas.

Conclusiones

Sin duda, el análisis de “El príncipe que no quería morir” de González Obregón podría ser más extenso; sin embargo, esto es solo una muestra de un trabajo con un corpus mayor. Lo que hemos presentado corresponde a la fase de acopio documental en torno a los rasgos ominosos del nahualismo y las diferentes reescrituras que, a partir de su asociación con el miedo, poco a poco fueron creando un personaje literario.

A pesar del sesgo que silencia algunos de los rasgos del *nahualli* prehispánico, igual que ocurre en la semiótica literaria, la escritura colonizante es producto de la operación connotativa sobre la realidad referencial. Si asumimos que el posicionamiento ideológico de los evangelizadores deviene solo la intención comunicativa de informar y justificar, es posible que hacer de las creencias mesoamericanas un texto de ficción sea un error tangencial, pero es esta interpretación la

que será replicada en el periodo decimonónico, a la par que las convenciones europeas sobre los cuentos maravillosos y fantásticos.

La persistencia del binomio colonial nahual/bruja y la visión del “indio” antagonista en relatos como el de Riva Palacio ejemplifica la reacción de los intelectuales acerca de la tradición oral en la educación de los niños, pero también de forma tácita, observamos que el nahual resulta una partícula conflictiva por ser remanente del pasado nacional; ese que en diversas editoriales era síntoma de rebeldía por negarse a sucumbir ante la racionalidad instrumental, ahora se asimila a la cultura bajo una forma literaria, es decir, se hace tolerable al adaptarse pues cambia de sentido. Otras opiniones irán justificando esto al observar una propensión natural hacia “los ensueños y las fantasías” en el carácter del mexicano, lo que también justifica la afición a Perrault.

Bibliografía

- (1839). *Diario de los Niños*, t. I, 1/1/1839.
- (1855). *Los mexicanos pintados por sí mismos*. México: M. Murgía.
- (1898). “El soslayo de la cuestión”. *La Voz de México*, 29/4/1898.
- (1899). “Ladrón disfrazado de ‘nahual’”. *El Imparcial: diario ilustrado de la mañana*, 30/12/1899.
- (1903). “Cartas a los niños (preocupaciones y supersticiones)”. *El Abogado Cristiano Ilustrado*, 3/12/1903.
- (1908). “Los rebeldes de la civilización: magia, brujas y sortilegios”. *El Imparcial*, 8/1/1908.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1973) [1963]. *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- BARTHES, Roland et al. (1996). *Análisis estructural del relato*. México: Coyoacán.
- CABRERA QUINTERO, Conrado Gilberto (2005). *La creación del imaginario del indio en la literatura mexicana del siglo XIX*. México: BUAP.
- CASTRO LEAL, Antonio (1964). *La novela del México colonial*. México: Aguilar.
- CERTEAU, Michel de (1993). *La culture au pluriel*. París: Seuil.
- (1994). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- CURIEL, Guadalupe y Miguel Ángel CASTRO, coords. (2003). *Publicaciones periódicas mexicanas del siglo XIX: 1856-1876*. Fondo antiguo de la Hemeroteca Nacional de México. Parte I. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.
- ESCOBAR OHMSTEDE, Antonio y Teresa ROJAS RABIELA (1992). *La presencia del indígena en la prensa capitalina del siglo XIX. Catálogo de noticias I*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista.

- FRANÇOIS, Marie (2005). "Vivir de prestado. El empeño en la Ciudad de México". En Anne STAPLES (coord.). *Historia de la vida cotidiana en México. Vol. 4. Bienes y vivencias. El siglo XIX*. México: El Colegio de México, FCE: 81-117.
- GALINIER, Jacques (1987). *Pueblos de la Sierra madre: etnografía de la comunidad otomí*. México: CEMCA.
- GARCÍA CUBAS, Antonio (1904). *El libro de mis recuerdos. Primera parte*. México: Imprenta de Arturo García Cubas, Hermanos Sucesores.
- GARCÍA PADRINO, Jaime (1993). "El libro infantil en el siglo XX". En Hipólito ESCOLAR (ed.). *Historia ilustrada del libro español*. Madrid: Pirámide: 299-344.
- GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis (1900). *Época colonial. México viejo. Noticias históricas, tradiciones, leyendas y costumbres*. París, México: Librería de la Viuda de C. Bouret.
- (1912). *Procesos de indios, idólatras y hechiceros*. México: Tipografía Guerrero Hermanos.
- (1917). "El príncipe que no quería morir". *Adelante. Semanario Ilustrado*, 22/09/1917.
- IZA, Luis G. (1884). "Supersticiones". *Diario del Hogar*, 5/6/1884.
- (1893). "Origen de algunas palabras: Nahuatlato". *La Patria*, 28/04/1893.
- KICZA, John E. (2005). "Familias empresariales y su entorno, 1750-1850". En Anne STAPLES (coord.). *Historia de la vida cotidiana en México. Vol. 4. Bienes y vivencias. El siglo XIX*. México: El Colegio de México, FCE: 147-177.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1967). "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 8: 87-117.
- (1973). *Hombre-Dios. Religión e ideología en el mundo náhuatl*. México: UNAM.
- (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM.
- (2006) [1990]. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: UNAM.
- LÓPEZ FLORES, Lucía (2014). "La leyenda en su realización escrita". En *1er Congreso Nacional de Metaficción e Intertextualidad*. México: UNAM.
- LÓPEZ, Carlos (1999). *Los Popol Wuj y sus epistemologías. Las diferencias, el conocimiento y los ciclos del infinito*. Quito: Abya-Yala.
- LOTMAN, Iuri M. (1996) [1992]. "El texto y el políglotismo de la cultura". En *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Cátedra.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto (2006). "Sobre la función social del buen nahualli". *Revista Española de Antropología Americana*, 36 (2): 39-63.
- (2007). "Los enredos del Diablo: o de cómo los nahuales se hicieron brujos". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 28 (111): 189-216.
- (2011). *El nahualismo*. México: UNAM.
- MONTEMAYOR, Carlos (2000). *Los pueblos indios de México*. México: Debate.

- NAVARRETE LINARES, Federico (2000). "Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano". En Federico NAVARRETE LINARES y Guilhem OLIVIER (coords.) *El héroe entre el mito y la historia*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos: 175-179.
- NÚÑEZ, Estuardo (1979). *Tradiciones hispanoamericanas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- OTHÓN, Manuel José (1903). "El nahual (?)" (Partes 1 y 2). *El Mundo Ilustrado*, 17, 24/5/1903.
- PRIETO, Guillermo (1906). *Memorias de mis tiempos: 1828 a 1840*. París, México: Librería de la Viuda de C. Bouret.
- RABASA, Emilio (1945). *Retratos y estudios*. México: UNAM.
- RIVA PALACIO, Vicente (1883). "Los niños de antes". *La Época Ilustrada*, 3/12/1883.
- RODRÍGUEZ-VIRGIL RUBIO, Juan Luis (1996). *Bruxas, lobos e inquisición. El proceso de Ana María de Lobera*. Oviedo: Ed. Nobel.
- ROJAS GONZÁLEZ, Francisco (1944). "Totemismo y nahualismo". *Revista mexicana de sociología*. 6 (3): 359-369.
- ROJAS RABIELA, Teresa, coord. (1987). *El indio en la prensa nacional mexicana del siglo XIX: Catálogo de noticias*. Tomos I, II, III. México: SEP.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando (1953) [1629]. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*. México: Fuente Cultural de la Librería Navarro.
- SAHAGÚN, Bernardino de (1577). *Historia general de las cosas de Nueva España*. Tomo III [Library of Congress Online Catalog: <https://www.loc.gov/item/2021667837>].
- VILLAVICENCIO, Frida (2010). "Entre una realidad plurilingüe y un anhelo de nación. Apuntes para un estudio sociolingüístico del siglo XIX". En Rebeca BARRIGA VILLANUEVA y Pedro MARTÍN BUTRAGUEÑO (dirs.). *Historia sociolingüística de México*. Vol. II. México: El Colegio de México.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques (2008). *Antropología del imaginario*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.