



Ra Ximhai

ISSN: 1665-0441

raximhai@uaim.edu.mx

Universidad Autónoma Indígena de

México

México

García-Meza, Norma Esther
ÁNIMAS Y RELACIONES EN LA FERIA
Ra Ximhai, vol. 13, núm. 1, enero-junio, 2017, pp. 25-34
Universidad Autónoma Indígena de México
El Fuerte, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46153646002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



RA XIMHAI ISSN 1665-0441

Volumen 13 Número 1
enero – junio 2017
25-34

ÁNIMAS Y RELACIONES EN LA FERIA

SPIRITS AND RELATIONSHIPS IN THE NOVEL *LA FERIA*

Norma Esther **García-Meza**

RESUMEN

En el presente artículo centro mi atención en un grupo de voces anónimas que, en la novela *La feria* (1963), de Juan José Arreola (1918-2001), refieren la presencia de ánimas, cuyo decir revela sitios específicos donde se esconden tesoros. Su representación forma parte del trabajo artístico de este escritor jalisciense con un lenguaje que lleva adheridas las huellas del acontecer humano, los sentidos que los habitantes del ámbito rural mexicano le otorgan a su entorno, la apreciación que tienen de sí mismos y de los demás y el cúmulo de conocimientos ancestrales heredados de generación en generación por medio de la oralidad. Las referencias al poder adivinatorio de las ánimas se inscriben en la novela como *relaciones*, ese tipo de narración derivada de las fórmulas jurídicas y notariales de la colonia, que en el universo ficcional legitiman el relato que realizan estas voces anónimas. **Palabras clave:** saberes ancestrales, oralidad, voces, memoria, lenguaje.

SUMMARY

In this article my attention is centered around a group of anonymous voices who, in the novel *La feria* (1963), by Juan José Arreola (1918-2011), refers to the presence of spirits, who reveal specific areas where treasures are hidden. This story is a part of the artistic work of the former writer (Jalisco, Mexico) and is told with a language that encompasses the footprints of human happenings, the significance that the inhabitants of a Mexican rural scope give to their surroundings, the way they look at themselves and others and, the accumulation of ancestral knowledge inherited from generation to generation through spoken word. The references to the divinatory power of the spirits is inscribed in this novel as relationships with a narrative style derived from juridical and notarized formulas of the colonial times who, in this fictional universe, legitimize the stories that these anonymous voices tell.

Key words: ancestral wisdom, orality, voices, memory, language.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo forma parte de los resultados obtenidos en el proyecto de investigación: “Diálogos entre visiones del mundo. Imágenes artísticas de la memoria en la literatura mexicana del siglo XX”, que desarrollo en el Centro de Estudios de la Cultura y la Comunicación, de la Universidad Veracruzana, en el cual he identificado y analizado las diversas voces que conforman el entramado discursivo de algunas obras emblemáticas de la literatura mexicana del siglo pasado¹, centrando la atención en la presencia de algunos saberes ancestrales recreados en sus respectivos universos ficcionales. En este caso, exploro un grupo de voces anónimas que, en la novela *La feria*, de Juan José Arreola, refieren la presencia de ánimas, cuyo decir revela sitios específicos donde se esconden tesoros.

¹ Me refiero a las siguientes novelas: *Al filo del agua*, de Agustín Yáñez, *Pedro Páramo*, de Juan Rulfo, y *Los recuerdos del porvenir*, de Elena Garro.

Su representación forma parte del trabajo artístico de este escritor jalisciense con fuentes originales de los siglos XVI y XVII (Poot, 1992) que, matizadas con rasgos de humor y de burla, fueron reelaboradas e inscritas en el entramado discursivo de su única novela. Las referencias al poder adivinatorio de las ánimas se producen como “una estilización paródica” (Bajtín, 1989, 180) de un tipo de narración derivada de las fórmulas jurídicas y notariales de la colonia: las *relaciones* (González, 2000).

Su contenido está fincado en creencias religiosas y paganas que en el medio rural se transmiten vía la oralidad, son parte del imaginario² y expresiones de resistencia³ que en períodos de crisis se activan para dar respuestas a las desigualdades o a los abusos del poder, en sus diversas formas. Todas ellas aluden a la importancia del alma, del latín “*Anima*” (RAE), o “*Animus*” (Diccionario de Autoridades), que para los pueblos indígenas de México es definida como “Principio vital etéreo inherente al ser humano” (Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana). Su presencia está arraigada a los saberes ancestrales que perviven en la provincia mexicana y de los cuales *La feria*, da testimonio al trabajar artísticamente con las significaciones que portan.

Lenguaje y confrontaciones discursivas

Uno de los principales rasgos de *La feria*, es el trabajo de recreación de voces presente en la totalidad de la novela. Se trata de voces que, en el universo ficcional, se relacionan, polemizan y se confrontan por diversos motivos, el más significativo es, sin duda, el problema de la tenencia de la tierra⁴. Los puntos de contacto, las polémicas y confrontaciones de estas voces se producen en torno al reconocimiento de los tlayacances⁵ como dueños de la tierra, de la que fueron despojados y por la cual están luchando, o el rechazo y enjuiciamiento a sus acciones para recuperarla. Entre todas contribuyen a dar forma a dos grandes discursos: el político y el religioso, que se van forjando en medio de rumores, creencias, supersticiones y dichos que circulan cotidianamente en el pueblo configurado.

Este entramado discursivo es resultado del trabajo artístico con un lenguaje vivo, capaz de develar la percepción de quienes lo utilizan cotidianamente, y de cuya importancia para Arreola se dio noticia en una célebre entrevista:

² “[...] un conjunto real y complejo de imágenes mentales, independientes de los criterios científicos de verdad y producidas en una sociedad a partir de herencias, creaciones y transferencias relativamente conscientes; conjunto que funciona de diversas maneras en una época determinada y que se transforma en una multiplicidad de ritmos. Conjunto de imágenes mentales que se sirve de producciones estéticas, literarias o morales, pero también políticas, científicas y otras, como de diferentes formas de memoria colectiva y de prácticas sociales para sobrevivir y ser transmitido” (Escobar Villegas 2000, 113).

³ “A diferencia de la confrontación, la resistencia se refiere a formas laterales o subterráneas de oposición del débil [...] La resistencia opera en procesos de largo plazo y en general ocurre en las esferas de lo cotidiano y en los espacios sociales y privados. Se suele expresar «como confianza, como coraje, como humor, como astucia, como denuedo, y actúa retroactivamente en la lejanía de los tiempos» [...] Implica distintas prácticas, incluso simbólicas, y comprende miles de estrategias que se modifican constantemente y que se podrían sintetizar como formas de incrementar la incertidumbre de quienes ejercen el poder [...]” (Calveiro, 2003, 93).

⁴ “La temática de la tierra cubre gran parte de este texto. Desde distintos ángulos, la tierra cobra múltiples significados: se refiere al lugar y a sus habitantes (Tlayolan, más tarde Zapotlán, es la tierra de los tlayacances), y a su historia en cuanto a la división de las tierras que marca dos situaciones: la de quienes han sido despojados de ellas y la de quienes las poseen injustamente [...] Los indígenas ocupan un lugar prioritario en el texto, como si este quisiera compensar el lugar que ocupan en la historia: el sentido del epígrafe alude a ellos; ocupan el primero y el segundo fragmento del texto y predominan en la primera parte. El texto los protege y, sin tener en él una presencia exagerada, se insertan en sus dos aspectos fundamentales: ocupan el primer plano en el problema de la tierra y funcionan como una parte importante en el juego de voces de la novela, respondiendo a sus características y adquiriendo su propia especificidad [...]” (Poot, 1992, 149–158).

⁵ “Me viene a la memoria el recuerdo de lo que fue el reparto de tierras en México, el saqueo que hicieron en Zapotlán a los tlayacances, dueños originales de esas tierras y de los que hablo en mi novela *La feria* [...] A miles, quizá millones de campesinos, les dieron tierras baldías, páramos de sueños, tierras en las que sólo podían escarbar un agujero para mal morir. En muchas partes de México eso fue el reparto agrario [...] Recuerdo que en el atrio de la iglesia de Zapotlán fueron quemados varios ejemplares de *La feria*, acto patrocinado por algunos caciques de la región, ya que en la novela hablo del despojo de tierras que les hicieron a los dueños originales del valle de Zapotlán: los tlayacances” (Arreola, 1998, 212–213–357).

“[...] Quise hacer una especie de corte anatómico en el que apareciera la realidad caprichosamente fragmentada. Lo que más me importaba era el lenguaje (de hecho es lo que siempre me ha importado): el lenguaje vivo y portador de ideas [...] En un principio tenía el propósito de rendir homenaje a mi pueblo, al que amo tanto” (Carballo, 1986, 485-486).

Este lenguaje vivo, forjado artísticamente por Arreola, lleva adheridas las huellas del acontecer humano, los sentidos que los habitantes del ámbito rural le otorgan a su entorno, la apreciación que tienen de sí mismos y de los demás, así como la memoria de conocimientos ancestrales que son heredados de generación en generación por medio de la oralidad.

Ánimas y relaciones

La presencia de las ánimas en el imaginario de los habitantes de las regiones rurales de México, tiene su principal soporte en concepciones específicas sobre el alma “(del lat. *ánima*). Parte inmaterial del hombre con la que tiene conciencia de lo que le rodea y de sí mismo y establece relaciones afectivas o intelectuales con el mundo material o inmaterial” (Moliner, 2007).

La existencia del alma, también llamada “aliento, ánimo, espíritu [...] sombra” (Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana), tiene una larga trayectoria como una de las creencias populares más arraigadas y que se expresa en diversas prácticas culturales y funerarias, como los velorios, las ofrendas del día de muertos o la ceremonia denominada *levantamiento de la sombra*⁶.

Esta creencia se gestó a la luz de dos grandes pilares: uno que se deriva del período prehispánico, en el cual el alma tenía un lugar privilegiado; y otro que se desprende del período colonial, en el que la salvación del alma se tenía como principal objetivo de la religión católica y fue una entidad fundamental para llevar a cabo el proceso de evangelización en el Nuevo Mundo⁷.

Como sucede en buena parte de la provincia mexicana, la creencia en esta entidad da pie a la certeza de que “el alma inmortal [...] abandonará el cuerpo solamente en el instante de la muerte” (Lupo, 2001, 357). La muerte es, entonces, el momento decisivo para el devenir del alma. Su circunstancia futura tiene que ver con la calidad de vida que tuvo el fallecido y, sobre todo, con las características específicas de su muerte. Concepción que, en el pueblo recreado en *La feria*, se entrecruza con la idea cristiana del bien y del mal, de la culpa o el pecado, y el perdón por la vía de la confesión (Delumeau, 1992, 38), que promueve el discurso religioso⁸, y que da paso a una de las principales figuras tormentosas del cristianismo: las

⁶ “[...] la ceremonia del levantamiento de la sombra es común a ritos de curación y ritos funerarios. En ambos casos, hace referencia al hecho de que el alma es recogida en formas materiales antes de ser incorporada al cuerpo, en el caso de ceremonias curativas, y al cementerio, en el caso de ritos funerarios. En ambos casos el alma es recogida, en hierbas del viento, como en el caso de las ceremonias curativas, o en flores y la cruz, en el caso de ritos funerarios [...] vegetales y cruz son el símbolo vehículo del levantamiento de la sombra, hecho al realizar la ceremonia de barrer el alma en el lugar en que se perdió, o al levantar la cruz en el lugar en donde fue dejada por el cuerpo [...]” (García, 1987, 17-18).

⁷ En el *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana* se plantean ambas perspectivas, que cito en extenso: “Es desigual la información precortesiana sobre las entidades anímicas, pues existe mayor número de testimonios acerca de las creencias nahuas que de las de otros pueblos. Los aztecas profesaban el credo al tonalli, el teyolía y el *ihiyotl*, entidades ubicadas en la cabeza, corazón e hígado, respectivamente. Sus funciones eran distintas, pues el tonalli irradiaba calor al cuerpo y estimulaba el crecimiento; el teyolía constituía el soplo divino común a todos los seres vivos; y en el *ihiyotl* recaían las pasiones [...] En el discurso cristiano, la psique es única; asimismo, cuerpo y alma son opuestos, y no un todo como en la cosmovisión indígena. Pero como lo señala Ingham, en la doctrina aparecen dos teorías encontradas: la tradición aristotélico-tomista, donde alma y espíritu son inseparables; y la escuela platónico-agustiniana, según la cual el alma es la fuerza vital, y el espíritu representa el principio que emana de Dios y fluye por el Universo [...]”, *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*. Consultado 26 de Septiembre de 2016, <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/termino.php?l=1&t=alma&id=1593>

⁸ Y cuya presencia se sugiere desde el momento en el que el sacerdote del pueblo declara: “[...] bendijo desde aquí la tierra virgen, antes de sembrarla con Tu palabra. Yo soy ahora el aparcerero, y mira Señor lo que te entrego. Cada año un puñado de almas podridas como un montón de mazorcas popoyotas...” (Arreola, 2002, 14).

ánimas del purgatorio: “Alma de un muerto a la que se supone purgando sus culpas en el purgatorio” (Moliner, 2007).

En la novela se perfila la creencia de que el alma de un cristiano pecador vagará sin rumbo por culpa de los pecados cometidos, si éstos no fueron perdonados por la vía de la confesión, y deambulará realizando acciones vinculadas con el mal o con hechos fantásticos, como revelar el lugar exacto donde hay dinero enterrado. Pero su recreación carece de cualquier componente trágico o tormentoso y más bien se inscribe con matices de humor y de burla⁹, como cuando la voz anónima que periódicamente se confiesa¹⁰, exclama: “—Me acuso Padre de que también leí los versos del Ánima de Sayula...” (Arreola, 2002, 24), con la cual alude a “*El ánima de Sayula* de Teófilo Pedroza (1897)” (Chaves, 2005, 429), un texto poético de corte popular, rebotante de burla y picardía, que refiere las ocurrencias de un ánima maliciosa¹¹.

La ausencia de la confesión en el momento de la muerte, relacionada con la existencia de ánimas que vagan sin descanso, es incorporada a la novela con lo dicho por una voz anónima:

“— Otra vez, ya más grande, me habló otra ánima, en mi casa. Era una señora que no quiso confesarse y que muchas veces estuvo tocándome en la puerta así, pum pum, hasta que me habló. Se lo conté a un primo mío y nos pusimos a escarbar entre los dos. Pero tuvimos envidia uno de otro y cuando llegamos al punto, el dinero se nos volvió carbón. Trabajamos de balde” (Arreola, 2002, 150).

Destacan en esta narración los rasgos de oralidad, sobre todo cuando la voz recrea el sonido que el ánima hace al tocar la puerta (“pum pum”). Asimismo, resulta significativo el castigo que reciben los primos por la envidia que se tuvieron uno al otro: el dinero se convierte en carbón, que es otro hecho fantástico asociado a las creencias ancestrales relacionadas con lo maligno y que se utiliza en el medio rural para corregir conductas consideradas inmorales o indignas.

La otra manera en que la presencia de las ánimas aparece en *La feria*, es mediante la recreación paródica de las *relaciones*:

“En el nombre de Dios y de la siempre Virgen María noticia a quien posea esta relación: Te pararás en la Plaza de Zapotlán el Grande, al lado del oriente, y agarrarás la calle recta que es el Camino Real. Luego que llegues a la primera puerta seguirás el Camino de las Cruces. Luego que llegues a ellas andarás hasta que encuentres un banquito y un bajío. Y si sabes la tierra contarás tres cuchillas y transitarás las tres. Subirás para arriba. Preguntarás cuál es la barranca de Apochintán. Caminarás a la derecha hasta que encuentres el primer risco. Busca la cueva de la Encina. En el fondo está un baule de onzas de oro y un cuero de res colmado de dinero” (Arreola, 2002, 148-149).

Las *relaciones* son un tipo de narración derivada de las fórmulas jurídicas y notariales de la colonia:

⁹ Recordemos que el humor y la burla son una constante en la novela de Arreola, aunque también están forjados otros tonos, según él mismo lo señala en la siguiente declaración: “[...] Hay también tonos macabros, festivos, bailables, espesos, ágiles, poéticos. En fin, los tonos que, reunidos, configuran la vida de Zapotlán” (Carballo, 1986, 487).

¹⁰ Y cuyas intervenciones siempre comienzan igual: “—Me acuso Padre [...]” (Arreola, 2002, 15, 35, 39, 50, 54, 61, 68, 131).

¹¹ “En los versos se narran las peripecias de un pobre individuo de nombre Apolonio Aguilar quien cansado de una vida de miseria y bajo la influencia de su compadre José, decide cierta noche acudir al panteón para enfrentarse con una ánima en pena. De esta aparición esperaba Apolonio obtener favores económicos que lo sacaran de su miseria. Con lo que no contaba este personaje, es que la dichosa ánima le resultaría homosexual, y que a su vez, solicitaría del protagonista ciertos ‘favorillos’ que constan en el texto” (Cisneros, 2006, 85).

“La forma que asumió la picaresca fue la relación (informe, deposición, confesión, testimonio, carta, declaración), porque este tipo de relato era un vehículo importante en la enorme burocracia imperial que administraba el poder en España y sus posesiones” (González, 2000, 35).

Arreola la utiliza para inscribir en su novela el cúmulo de versiones sobre sitios extraordinarios develados por seres incorpóreos. Logra entretrejer, así, conocimientos, creencias e idolatrías de cuño ancestral que son resultado del proceso de aculturación¹² y que no han sido reconocidos, exaltados o enaltecidos por alguna autoridad, ya sea religiosa o política, pero que circulan de boca en boca¹³; y que, en el caso del fragmento citado, aluden al problema de la tenencia de la tierra. Sostengo lo anterior, considerando sobre todo el momento en que se enfatiza lo siguiente: “Y si sabes la tierra”, porque en Zapotlán, el pueblo recreado en *La feria*, hay un grupo de gente que sabe todo lo relacionado con la tierra, como bien lo dice el zapatero-agricultor cuando afirma: “El año que viene, si Dios me da vida y licencia, podré valerme por mí mismo sin andar preguntándole todo a las gentes que saben” (Arreola, 2002, 9). Los que saben de la tierra son sus antiguos dueños: los tlayacanques, herederos de un saber sustentado en el calendario agrícola mesoamericano y de un cúmulo de experiencias transmitidas de generación en generación (Broda, 2001, 228-230); es a ellos a quienes alude la voz que dijo: “Y si sabes la tierra”, una fórmula con la que se legitima¹⁴ la lucha de Juan Tepano y los suyos.

Otro momento en que se alude a los tlayacanques, o más específicamente a sus antepasados, es cuando una voz anónima, apoyándose en la existencia de las *relaciones*, declara lo siguiente:

“– Ahora tengo muchas relaciones, pero ya no se las doy a nadie. En la misma casa en que vivo hay dinero enterrado, pero está muy hondo. Mandé llamar un pocero y lo puse a escarbar al pie de un naranjo. Cuando iban ya más de siete metros le dije que le parara. ‘Pero si todavía no hay agua’. ‘No le hace, ya saldrá. Hasta ahí pago’. Y desde el día siguiente yo le seguí dando solo. A los nueve metros empecé a sacar monos. Puros monos de barro, unos quebrados como éstos, miren: éste tiene una culebra enrollada en la cabeza, éste está tocando un pito. Otros tienen las manitas así adelante, como de perro. Otros tienen unos copetes de danzante. Pero nada de dinero, puros monos. Si los pagan bien los sigo sacando, si no, mejor los dejo enterrados. Ahora no me queda más remedio que ponerme a escarbar al pie del otro naranjo” (Arreola, 2002, 150-151).

La alusión a los antepasados de los tlayacanques aparece inscrita en la declaración sobre la presencia de figuras prehispánicas hechas de barro y enterradas en un pasado remoto (“A los nueve metros empecé a sacar monos. Puros monos de barro, unos quebrados como éstos, miren: éste tiene una culebra enrollada en la cabeza, éste está tocando un pito. Otros tienen las manitas así adelante, como de perro. Otros tienen unos copetes de danzante. Pero nada de dinero, puros monos”) y se produce mediante un tono despectivo y enfadado, que permite pensar que se trata de una voz vinculada a los poderosos del pueblo, los mismos que despojaron a los tlayacanques de sus tierras¹⁵.

¹² Me refiero al proceso generado por la colonización en el que las prácticas religiosas impuestas por los conquistadores sirvieron para encubrir la realización de los antiguos rituales de los pueblos mesoamericanos (Gruzinski, 1995).

¹³ La *relación* es una “respuesta o apelación a una autoridad superior” (González, 2000, 119).

¹⁴ “[...] una relación [siempre] corrige y rectifica versiones anteriores de una historia dada. Finalmente, lo que se logra al imitar la retórica jurídica es legitimar la voz del narrador de la historia” (González, 2000, 111-112).

¹⁵ Tal como lo declara una de las voces anónimas que participa en el alegato por la tenencia de la tierra: “– Un momentito, por favor, permítame usted un momentito. Estoy de acuerdo en que estas gentes todo se lo beben, de acuerdo. Venden la casita y el burro y hasta la madre si usted quiere, pero lo que no podían vender eran las tierras comunales y mucho menos las capillas... Ésas, me va a perdonar que se lo diga aquí entre nos, ésas se las quitamos nosotros a la brava, o con trampa, como usted quiera, que para el caso es igual. Y ni siquiera les dimos a cambio el azúcar, el alcohol y la pólvora para sus argüendes...” (Arreola, 2002a: 33).

Pero regresemos al asunto de las *relaciones* y recordemos que siempre narran un hecho ocurrido y es una fórmula frecuentemente incorporada al género de la novela, por la veracidad que otorgan al relato. González Echevarría explica ampliamente en su libro *Mito y archivo*, el papel que la *relación* tuvo para el desarrollo de la narrativa latinoamericana:

“En el caso del pícaro y de muchos de los cronistas de América, sin embargo, el vehículo retórico no es el requerimiento, sino la relación: un informe, un testimonio o incluso una confesión en el sentido penal. La relación promete fungir como vehículo textual con la fuente de poder a través del laberinto de fórmulas burocráticas que suplantaban a la autoridad patrimonial. Una buena parte de la narrativa colonial de América Latina [...] estaba escrita en esta forma. Era una manera de garantizar la legitimidad del autor y de dar crédito a su relato” (2000, 93).

En *La feria*, hay una voz anónima que narra un hecho fantástico ocurrido en la cocina de una casa vecina: un ánima le habla para revelar el sitio exacto donde hay dinero enterrado. Escuchemos cómo esta voz relata, en primera persona¹⁶, el hecho excepcional:

“—Yo desde chico he sido muy perseguido por las ánimas del Purgatorio. Hace mucho, cuando vivíamos por el Becerro de Oro teníamos una vecina enferma. Hay que ayudarse entre vecinos. Yo iba a preguntarle antes de dormirme si algo se le ofrecía. Una noche me mandó que le trajera agua caliente. Y cuando la estaba calentando en la cocina, me habló un ánima y me dijo dónde estaba el dinero, allí nomás, en un pesebre del corral. Se lo dije a la señora y ella ya no necesitó el agua caliente para su dolor. Se levantó de la cama, me dio una barra de albañil y tumbamos el pesebre. Había un cazo de cobre con tapadera, muy pesado. Entre los dos lo arrastramos a su cuarto. La señora lo destapó y me dijo que eran puras monedas viejas de las que ya no circulan. Al otro día se fue a curar a Guadalajara y volvió con muy buena ropa. Hizo su casa de nuevo, comía muy bien y compró muebles y animales. Y no me dio ni un sagrado quinto” (Arreola, 2002, 149-150).

Como en el caso de la primera voz anónima citada, también aquí se identifica el carácter oral de la narración¹⁷ y la reprobación a las conductas que la avaricia provoca frente al dinero encontrado, gracias a la intervención de las ánimas.

Veamos otro ejemplo de *relación* en la que es posible identificar una serie de rasgos que remiten al ámbito rural, sobre todo aquellos que tienen que ver con el entorno y con la disposición corporal para recorrer distancias y observar determinados detalles que resultan fundamentales para que se produzca el hallazgo:

“En la barranca de Beltrán, parándose en el puente, se sube para arriba contando veinticinco pasos. Camina solo y a pie. A pies perdidos, hasta llegar a un agüilote. Sigue para adelante hasta llegar a una piedra que tiene una nariz pintada. Del tronco a la piedra se cuentan trescientos cincuenta pasos. De la piedra a un remanse que está por el bordo de la misma barranca se busca una vereda que ha de estar borrosa. Luego que se baje al agua, se alza la vista al paredón donde se ve estar cayendo como cernida de un cedazo. En frente del agua está una pirámide y en ella hay seis cargas de reales” (Arreola, 2002, 150).

¹⁶ “La presencia del ‘yo’ en el relato narrado en presente, que proviene de la relación, dará a la novela, a partir de la picaresca, su molde autobiográfico y autorreflexivo” (González, 2000, 97).

¹⁷ Una de las características de la oralidad consiste en evocar los sucesos, tanto humanos como naturales, que definieron ciertas acciones colectivas y que, por su trascendencia, han sido conservadas en la memoria y transmitidas de generación en generación para delinear nuevas acciones.

Contar los pasos para medir distancias es un sistema de medición de profundo arraigo en las comunidades rurales de nuestro país, y es lo que queda subrayado en esta *relación*. Lo mismo sucede con la mirada atenta para identificar los elementos del entorno que sirven como señales y que aquí se advierten en la mención de una barranca, un puente, un árbol (el agüilote), una piedra, una vereda y una pirámide, con la cual aparece nuevamente una alusión al pasado prehispánico, sobre todo si consideramos que uno de los medios de transmisión de la memoria sobre ese pasado, fue, precisamente, la pirámide (Florescano, 2001). Pero hay otro pasado que también es evocado con la mención de las “seis cargas de reales”, que alude a una medida de peso y a un tipo de moneda de origen español, de uso habitual en el período colonial, me refiero a: la carga¹⁸ y al real¹⁹. La evocación de esa temporalidad específica se subraya si se considera la pervivencia que en dicha época tuvieron algunas de las principales creencias indígenas, como veremos enseguida:

“Procura cuál es el cerrito del Soyate. Hay una mata de soyate en forma de cruz, no habiendo otra de tamaño y figura. Puesto en la cruz para donde sale el sol, se cuenta como cien pasos más o menos. Están tres soromutas tapando la puerta de la cueva, donde hay un montón de dinero que hace el bulto como de diez fanegas de maíz, y adelante está otro montón más mediano de monedas coloradas que no sé qué monedas serán” (Arreola, 2002, 151).

La utilización que esta voz hace de la segunda persona del singular del verbo *Procurar*²⁰, (en el modo imperativo: Procura), le otorga a esta *relación* un carácter antiguo, recreando así el lenguaje propio de las fórmulas notariales y jurídicas de la época colonial. Período cuya evocación se subraya con la mención puntual de un conjunto de elementos naturales y simbólicos que sirven para indicar el sitio específico donde se encuentra el tesoro escondido. Las expresiones que conforman este grupo de señales (“el cerrito del Soyate”²¹, “una mata de soyate”²², “en forma de cruz”²³, “tres soromutas”²⁴, “puerta de la cueva”²⁵ y “fanegas de maíz”²⁶), son portadoras de una significación identitaria que hace referencia al proceso de transformación que trajo consigo la evangelización que, entre muchos otros efectos, provocó que: “[...] los ritos agrícolas que guardaban una continuidad con las prácticas indígenas ancestrales se [trasladaran]

¹⁸ “Carga. Cierta porción de granos, que en Castilla son quatro fanegas. Díxose así por ser el peso que regularmente puede llevar una béstia. Latín. *Iusta Sarcina*”, *Diccionario de Autoridades* (1737). Consultado 28 de Septiembre de 2016, <http://web.frl.es/DA.html>

¹⁹ “Real. Moneda del valor de treinta y quatro maravedís, que es la que oy se llama real de vellon; pero no la hai efectiva. En algunas partes de España se entiende por real, el real de plata. Latín. *Regalis, ex triginta & quatuor marabitis constans*”. *Diccionario de Autoridades* (1737). Consultado 28 de Septiembre de 2016, <http://web.frl.es/DA.html>

²⁰ “Procurar. v. a. Solicitar y hacer las diligencias para conseguir lo que se desea. Latín. *Procurare. Alicui rei intendere, conari*”, *Diccionario de Autoridades* (1737). Consultado 28 de Septiembre de 2016, <http://web.frl.es/DA.html>

²¹ “Los cerros [...] son objeto de culto por la carga simbólica que poseen [...] Los cerros son también la residencia de los dioses; en ellos tienen sus ‘mesas’, en las que se presentan para las ceremonias agrícolas realizadas periódicamente. Su altura expresa una calidad energética. Los cerros, además reproducen la organización social comunitaria. Percibidos como la envoltura del inframundo, en su interior se encuentra una comunidad, con sus autoridades y sus construcciones principales [...]” (Broda, 2001, 149–150).

²² También conocida como “Palma abanico”, se utiliza en la terapéutica tradicional “para limpiar los ojos del infante en el posparto [...]”, *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*. Consultado 26 de Septiembre de 2016, <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=Palma&id=7902>

²³ “[...] el simbolismo prehispánico del árbol cósmico se retomó y elaboró con nuevos elementos después de la Conquista por medio del simbolismo de la cruz cristiana [...] En Mesoamérica existía el simbolismo cruciforme del ‘árbol de la vida’. Posiblemente por eso en el siglo XVI los indios adoptaron la cruz cristiana bajo el nombre de *tonacaquahuil* (el árbol de nuestro sustento)” (Broda, 2001, 118).

²⁴ Es probable que la mención de las soromutas se refiera al “Zacate de escoba”, también conocido como “Cola de escoba”, utilizado en el medio rural con fines artesanales y medicinales. Es una planta que “Crece en los cerros, en las faldas de las lomas, en las cañadas, en las barrancas, a orilla de los ríos y de los caminos [y que se utiliza contra el] dolor de cintura [y el] mal de orín [...]”, *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*. Consultado 26 de Septiembre de 2016, http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/flora2.php?l=4&t=Cola%20de%20escoba&po=pima&id=5212&clave_region=5

²⁵ “[...] Uno de los medios de acceso [a los cerros] son las cuevas, que retoman los relatos acerca de las pruebas a que se someten los héroes míticos, cuyas incursiones son castigadas, pues entran en contacto con el mundo de los ancestros [...]” (Broda, 2001, 150).

²⁶ “[...] El maíz era la planta sagrada cuyas diferentes etapas de crecimiento se celebraban en el culto [...] las diferentes etapas del crecimiento del maíz se identificaban con diferentes deidades [...]” (Broda, 2001, 215).

de las ciudades al paisaje: a los cerros, a las cuevas y a las milpas [...]” (Broda, 2001, 169). Lo que esta *relación* deja ver es la continuidad de una concepción del mundo sobre el entorno y la naturaleza, en la que los cerros, las cuevas, el maíz, entre muchos otros elementos naturales, tienen una significación ritual de profundo arraigo en las regiones rurales de México y que se gestó como resultado del complejo proceso acontecido siglos atrás:

“El sincretismo religioso que surge a partir del siglo XVI [y que] retoma ciertas formas del culto prehispánico que antes habían formado parte de la religión estatal. Entre ellas, el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza (en torno de los ciclos de cultivo de maíz y otras plantas, el clima, las estaciones, la lluvia, el viento, las fuentes, los cerros, las cuevas [...]) Los santuarios de los cerros y las cuevas formaron un paisaje sagrado alrededor de los pueblos, y es dentro de los límites de las comunidades donde la resistencia étnica y la identidad cultural se han conservado vivas hasta hoy” (Broda, 2001, 168-169).

Para finalizar, es preciso mencionar que la información²⁷ sobre el lugar exacto donde se encuentra ese “montón de dinero que hace el bulto como de diez fanegas de maíz” (Arreola, 2002, 151), será aprovechada exitosamente por uno de los habitantes de Zapotlán, según se desprende de una declaración anónima que aparece entrelazada a la confesión general realizada por los pobladores después del temblor. El temblor en *La feria* es un acontecimiento que provoca en la población la certeza de que la naturaleza y sus distintas manifestaciones son instrumentos por medio de los cuales Dios castiga los pecados cometidos, por ello los pobladores se confiesan masiva y simultáneamente, generando un caos de pecados fragmentados entre los cuales se encuentra la declaración de quien realizó el hallazgo del tesoro escondido: “Él me dio la relación, yo escarbé y me quedé con todo” (Arreola, 2002, 85). Se trata de una exclamación culposa que revela la insatisfacción causada por la acción dolosa cometida, y que está alimentada por una dosis de humor y de burla porque hace que el lector recuerde una emoción similar expuesta en una de las *relaciones*: la de los primos que trabajaron de balde porque el dinero se les volvió carbón.

CONCLUSIONES

Arreola recurre a las *relaciones* para inscribir en su novela, con matices de burla y humor, el cúmulo conocimientos, creencias e idolatrías de cuño ancestral que son resultado del proceso en el que la vida ritual anterior a la conquista lejos de desaparecer se mezcló con los preceptos religiosos difundidos durante la evangelización y que no han sido reconocidos, exaltados o enaltecidos por alguna autoridad, ya sea religiosa o política, pero que circulan de manera oral y cotidiana. El contenido de estas formas discursivas está fincado en creencias religiosas y paganas que forman parte del imaginario compartido por los habitantes del medio rural, que se actualizan y circulan por medio de la oralidad para dar respuestas a las desigualdades o a los abusos del poder, en sus diversas formas.

Las ánimas participan, vía las *relaciones*, en los alegatos y las confrontaciones discursivas en torno a la tenencia de la tierra, que es una de las principales problemáticas recreadas en *La feria*.

Las *relaciones* se inscriben en el universo ficcional como una forma de legitimar los relatos sobre el poder adivinatorio de las ánimas pero, simultáneamente, también legitiman las narraciones que circulan en el pueblo sobre los antiguos dueños de la tierra, que se inauguran desde el momento en que Juan Tepano

²⁷ “La fórmula de la relación, además de simple, es reveladora por su propia ingenuidad y capacidad aparentemente inocua para contener información” (González, 2000, 95).

declara: “Antes la tierra era de nosotros los naturales. Ahora es de las gentes de razón” (Arreola 2002, 7) y que las *relaciones* respaldan al dar noticia de la presencia de figuras prehispánicas, pirámides, plantas y árboles medicinales, barrancas, piedras, veredas, cerros y cuevas, como evidencias materiales de una memoria ancestral simbólicamente adherida a la tierra que la vio nacer.

LITERATURA CITADA

- Arreola, J. J. (2002). *La feria*, Joaquín Mortiz, México.
- Arreola, O. (1998). *El último juglar, Memorias de Juan José Arreola*, Diana, México.
- Bajtín, M. (1989). *Teoría y Estética de la novela. Trabajos de Investigación*. Trad. Helena Kriúkova y Vicente Cazcarra, Taurus, Madrid.
- Broda, J. (2001). “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz”, *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*, Coord. Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, Biblioteca Mexicana, CNCA-FCE, México, pp. 165-238.
- Calveiro, P. (2003). “El uso del tiempo como forma de la resistencia”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, UAM, No. 22, México, pp. 91-108.
- Carballo, E. (1986). *Protagonistas de la literatura mexicana*, Lecturas Mexicanas No. 3, Ediciones del Ermitaño/SEP, México.
- Cisneros, M. M. C. J. (2006). *El ánimo de Sayula, génesis y evolución. Un acercamiento microhistórico y temático*, Tesis Doctoral, Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, México.
- Chaves, J. R. (2005). “Elaboraciones literarias cultas y populares sobre lo ‘homosexual’ en el cambio del siglo XIX al XX en México”, *Acta Poética* No. 26 (1-2), UNAM, México, pp. 425-441.
- Delumeau, J. (1992). *La confesión y el perdón*. Versión española de Mauro Armíño. Alianza Universidad, Madrid.
- Escobar, V. J. C. (2000). *Lo imaginario. Entre las Ciencias Sociales y la Historia*, Cielos de arena, Medellín.
- Florescano, E. (2001). *Memoria Mexicana*, Taurus, México.
- García, E. H. (1987). “Análisis estructural de los ritos funerarios de San Miguel Aguasuelos, Veracruz”, en *La Palabra y el Hombre*, abril-junio, No. 65, Universidad Veracruzana, pp. 15-21.
- González, E. R. (2000). *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. Lengua y Estudios Literarios, Fondo de Cultura Económica, México.
- Gruzinski, S. (1995). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Medina, H. A. (2001). “La cosmovisión mesoamericana”, *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*, Coord. Broda, Johanna, y Báez-Jorge, Félix, Biblioteca Mexicana, NCA-FCE, México, pp. 67-164.
- Moliner, M. (2007). *Diccionario de uso del español*, Gredos, Madrid.
- Poot, S. (1992). *Un giro en espiral. El proyecto literario de Juan José Arreola*, Universidad de Guadalajara, México.
- Lupo, A. (2001). “La cosmovisión de los nahuas”, *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*, Coord. Broda, Johanna, y Báez-Jorge, Félix, Biblioteca Mexicana, CNCA-FCE, México, pp. 335-390.

Otras fuentes:

Diccionario de Autoridades (1737). [en línea]. Consultado 28 de Septiembre de 2016, <http://web.frl.es/DA.html>

Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana, [en línea]. Consultado 26 de Septiembre de 2016, <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/termino.php?l=1&t=alma&id=1593>

Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana, [en línea]. Consultado 26 de Septiembre de 2016, <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/monografia.php?l=3&t=Palma&id=7902>

Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana, [en línea]. Consultado 26 de Septiembre de 2016, http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/flora2.php?l=4&t=Cola%20de%20escoba&po=pima&id=5212&clave_region=5

Diccionario de la Real Academia Española, [en línea]. Consultado 27 de Septiembre de 2016, <http://www.rae.es/>

SÍNTESIS CURRICULAR

Norma Esther García Meza

Doctora en Letras por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigadora en el Centro de Estudios de la Cultura y la Comunicación de la Universidad Veracruzana. Pertenecer al Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Sus intereses de investigación se centran en las prácticas culturales, los discursos de la memoria, los imaginarios sociales y el trabajo artístico con el lenguaje.