

Los Bebedores de Sangre

La realidad entre mitos y leyendas



Dr. José Antonio Pérez Ramos



Manejo de Recursos y Controles Inteligentes MRCI

DR. JOSE ANTONIO PÉREZ RAMOS

**LOS BEBEDEROS
DE SANGRE: LA
REALIDAD ENTRE
MITOS Y
LEYENDAS**



SOBRE EL AUTOR

Doctor en Ciencias de lo Fiscal por el Instituto de Especialización para Ejecutivos (IEE). Maestro en Derecho Fiscal y licenciado en Derecho por la Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca (UABJO). Licenciado en Contaduría Pública por la UABJO. Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacionalista de México. Socio Fundador y Director General de la Firma Manejo de Recursos y Controles Inteligentes (MRCI). Fiscalista del Año 2009 por la *Revista Defensa Fiscal*. Doctor Honoris Causa por 1 Millón Startups, Latinomics, Leaderships Forum y la Fundación Humanist World. Doctor Honoris Causa por el Claustro Doctoral Iberoamericano. Autor de diversas obras y coautor de *Remuneraciones Estratégicas Inteligentes* (MRCI, 2015), *El Costo de la Justicia* (APEXIURIS, 2019); Coordinador en *Cuestiones tributarias. Problemas y controversias en el México actual* (Tirant lo Blanch, 2023).

**LOS BEBEDEROS DE SANGRE: LA REALIDAD
ENTRE MITOS Y LEYENDAS**

DR. JOSE ANTONIO PÉREZ RAMOS.

PRIMERA EDICIÓN, ATEMPORAL

Derechos reservados, propiedad de
Dr. José Antonio Pérez Ramos

Comentarios y opiniones: investigacion@mrci.com.mx

Título original: Los Bebederos De Sangre: La Realidad
Entre Mitos Y Leyendas

Autor: Dr. José Antonio Pérez Ramos.

Queda prohibida la reproducción total y parcial de esta obra
denominada: LOS BEBEDEROS DE SANGRE: LA
REALIDAD ENTRE MITOS Y LEYENDAS, por cualquier
medio, sin autorización escrita del autor.

PRINTED IN MEXICO
IMPRESO EN MÉXICO

ÍNDICE.

INTRODUCCIÓN:	8
PARTE I: SANGRE ANTIGUA	12
CAPÍTULO 1. EL CÓDICE DE LAS SOMBRA.....	17
La Representación De Los Tlázohpilli En Otras Fuentes Prehispánicas	23
CAPÍTULO 2. LAS MADRES BLANCAS	29
El Simbolismo De La Sangre Infantil En La Cosmología Nahua.....	37
CAPÍTULO 3. TLAHUELPUCHI.....	42
La Tlahuelpuchi Como Fenómeno Social Y Adaptación Identitaria	50
Transformaciones Animales Y Metamorfosis En La Tradición Mesoamericana.....	57
PARTE II: LAS SOMBRA COLONIALES.....	63
CAPÍTULO 4. EL INQUISIDOR DE TEPEACA.....	69
El Lenguaje Del Miedo: La Retórica Inquisitorial Frente A Lo Inexplicable.....	74
CAPÍTULO 5. EL PACTO DE LA COFRADÍA DE SANGRE	80
Las Cofradías Como Espacios De Sincretismo Y Resistencia Cultural.....	86
El Liber Tenebrarum Sanguinis: Rastreando Un Grimorio Perdido	94
CAPÍTULO 6. EL CONVENTO Y LA SANGRIENTA VIGILIA.....	102
La Clausura Como Prisión: Espacios De Encierro Y Ocultamiento	111
El Destino De Sor Inés: Análisis De Las Últimas Entradas Del Diario.....	119
PARTE III: EL SIGLO DE LA NEGACIÓN	126
CAPÍTULO 7. EL NIÑO SIN SOMBRA	132
El Simbolismo De La Sombra En Las Culturas Mesoamericanas	139
Medicina Rural Y Conocimiento Tradicional: Zonas De Contacto Entre Paradigmas	147
CAPÍTULO 8. LA LECHUZA DE GUANAJUATO.....	155
Aves Nocturnas Y Transformaciones: Simbolismo Ornitológico En Las Tradiciones Vampíricas Mexicanas.....	162
La Lechuza Y El Eclipse: Temporalidades Cíclicas Y Apertura De Portales	168
CAPÍTULO 9. ENTREVISTA A DON PRISCO, ÚLTIMO CAZADOR DE BRUJAS	175
Métodos De Identificación Y Protección Contra Los Bebedores De Sangre ..	181
La Transmisión Intergeneracional Del Conocimiento Esotérico.....	189
PARTE IV: MÉXICO PROFUNDO Y MODERNO	195
CAPÍTULO 10. METRO LÍNEA B.....	203
Infraestructuras Urbanas Como Nuevos Hábitats De Lo Sobrenatural.....	210
Estrategias Institucionales De Ocultamiento Y Normalización.....	218
CAPÍTULO 11. LAS CLÍNICAS DEL ALMA	226
Psiquiatría Y Fenómenos Paranormales: La Patologización De Lo Inexplicable	233

Simbiosis Y Parasitismo: Reinterpretando La Relación Vampírica.....	241
CAPÍTULO 12. LA DANZA DE SANGRE EN TEPOZTLÁN	251
Persistencia Y Adaptación De Rituales De Sangre En La Modernidad ...	260
La Cueva Como Umbral: Espacios Líminales Y Portales Dimensionales	269
APUNTES SOBRE LA BÚSQUEDA	278
ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO: LAS MÚLTIPLES CARAS DEL BEBEDOR DE SANGRE EN MÉXICO	288
PERSISTENCIA Y ADAPTACIÓN: UN FENÓMENO RESISTENTE AL CAMBIO HISTÓRICO	296
SANGRE Y PODER: LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LOS BEBEDORES DE SANGRE	304
GÉNERO Y SANGRE: LA DIMENSIÓN FEMENINA DE LOS BEBEDORES DE SANGRE	312
LA SANGRE COMO SUSTANCIA MULTIVALENTE: ENTRE ALIMENTO, SACRAMENTO Y PUENTE	321
EL BEBEDOR DE SANGRE COMO ENTIDAD LIMINAL: NI VIVO NI MUERTO, NI HUMANO NI DIVINO	333
EPISTEMOLOGÍAS EN CONFLICTO: RACIONALISMO, EMPIRISMO Y CONOCIMIENTO ENCARNADO	342
LA TRANSMISIÓN DEL CONOCIMIENTO: SILENCIO, ORALIDAD Y DOCUMENTOS FRAGMENTARIOS	352
CONCLUSIONES:.....	363
ANEXO I: COMPARATIVA DE LAS CARACTERÍSTICAS DEL VAMPIRO EUROPEO Y EL BEBEDOR DE SANGRE MEXICANO.....	369
ORIGEN: MUERTO REANIMADO VS. CONDICIÓN INNATA O ADQUIRIDA EN VIDA.....	371
MÉTODO DE EXTRACCIÓN: MORDEDURA EXPLÍCITA VS. SUCCIÓN SUTIL Y ETÉREA	373
RELACIÓN CON LA COMUNIDAD: EXCLUIDO SOLITARIO VS. INTEGRACIÓN AMBIENTAL	375
APARIENCIA Y ESTÉTICA: ARISTOCRATA DECADENTE VS. MIMETISMO COTIDIANO	377
RELACIÓN CON LO SAGRADO: RECHAZO CRISTIANO VS. SINCRETISMO RELIGIOSO.....	379
TRANSFORMACIÓN: FIJA CON LIMITACIONES VS. FLUIDA Y ONTOLOGICA	380
DOMINIO TEMPORAL: NOCTURNIDAD ABSOLUTA VS. CICLOS CÓSMICOS Y RITUALES.....	381
LONGEVIDAD: INMORTALIDAD ABSOLUTA VS. MORTALIDAD	
CONDICIONADA POR EL CONSUMO	382
MOTIVACIÓN: PLACER Y CONDENACIÓN VS. NUTRICIÓN Y FUNCIÓN RITUAL.....	383
RECEPCIÓN SOCIAL: MIEDO Y ERRADICACIÓN VS. AMBIENTAL Y CONVIVENCIA.....	384
SIMBOLOGÍA Y TEMÁTICA SUBYACENTE: ANSIEDADES SOBRE LA MUERTE Y LA CONDENACIÓN VS. INTERCONEXIÓN Y PERMEABILIDAD ONTOLOGICA	385
BIBLIOGRAFÍA	388

INTRODUCCIÓN

En el corazón de México, más allá de las narrativas oficiales que a menudo simplifican lo inexplicable, me adentré en un laberinto de historias ancestrales y verdades silenciadas. Este viaje no fue una mera expedición académica, sino una inmersión profunda en la memoria colectiva, desentrañando hilos invisibles que conectan el pasado prehispánico con un presente esotérico y marginal. Tras años de incansable investigación de campo, explorando caminos polvorrientos y noches en comunidades remotas, encontré testimonios conmovedores y perturbadores. Estas voces, susurradas en la penumbra de chozas o el bullicio de mercados ancestrales, revelaban una realidad paralela y vibrante, una cosmovisión viva que las crónicas oficiales prefieren ignorar o desestimar como simple folclor.

Tuve el privilegio de acceder a códices olvidados, rollos de amate y lienzos pictográficos que atesoran el conocimiento de cosmogonías perdidas. Estos saberes ancestrales, celosamente custodiados en archivos parroquiales y colecciones privadas, resistieron el embate del tiempo y la censura colonial, ofreciendo atisbos de mundos donde lo humano y lo divino, lo tangible y lo espectral, se entrelazan sin fisuras, y donde la línea entre vida y muerte es permeable. Asimismo, me senté a los pies de ancianas y ancianos de mirada profunda, cuyas manos curtidas cuentan la historia de su linaje. Con una paciencia otorgada por la tradición, aún susurran oraciones y relatos para proteger a sus nietos de la temida "del humo" —una entidad que evoca terror y respeto

ancestral. Cada relato, gesto ritual y pieza de sabiduría oral me invitó a reconsiderar los límites de lo posible, reconociendo la incalculable riqueza de un conocimiento que se ha mantenido vivo al margen de la academia formal y la visión eurocéntrica. Estos encuentros forjaron en mí la convicción de que hay verdades que solo se revelan en la periferia, lejos de los centros de poder y conocimiento convencionales.

Este viaje me reveló una curiosa y persistente omisión en las historias oficiales: el silencio casi absoluto de las autoridades coloniales, eclesiásticas y estatales frente a ciertos fenómenos nocturnos y depredadores. La Inquisición, con todo su aparato de control, se mostró extrañamente inepta o desinteresada en catalogar y erradicar estas manifestaciones específicas, a diferencia de su celo contra la brujería europea. Aquello que no podían comprender en sus estrechos marcos teológicos, lo archivaban como "supersticiones del vulgo" o "delirios de indios y negros", relegando a la oscuridad un vasto universo de creencias y rituales de supervivencia cultural. Este acto de descalificación no era mera incomprendión; era una estrategia de poder deliberada para invalidar saberes ancestrales y borrar las complejas polifonías de la cosmovisión mesoamericana.

Sin embargo, al cotejar los crudos documentos inquisitoriales —con sus relatos de posesiones y pactos oscuros— con los registros médicos rurales del siglo XIX que describen dolencias inexplicables y remedios ancestrales, y contrastarlos con los vibrantes relatos orales que aún se transmiten en lenguas indígenas, se hace evidente una

verdad inquietante: la figura del vampiro mesoamericano, o "bebedor de sangre", lejos de haber desaparecido con la modernidad, ha mutado, adaptado y fortalecido su presencia en el imaginario colectivo. Esta entidad ancestral ha tejido su rastro indeleble no solo en los cuerpos de sus víctimas, dejando huellas físicas y psíquicas, sino también en el lenguaje de los pueblos, en los silencios elocuentes de las autoridades y en la profunda estructura simbólica de muchas culturas originarias. Se ha convertido en un arquetipo que resuena poderosamente con la historia misma de conquista, resistencia y sincretismo cultural. Esta figura, que precede a la concepción europea del vampiro en varios siglos y tiene raíces en mitologías como la tlahuelpuchi o el cihuateteo, es mucho más compleja, multifacética y arraigada culturalmente; imbricada en el tejido de la vida cotidiana y la cosmología, muy diferente del noble melancólico o el monstruo gótico de Occidente. Es una entidad que se nutre de la vida, sí, pero también de la memoria colectiva, del miedo atávico y de la historia no contada de un pueblo, una fuerza telúrica que pervive en los márgenes de la razón.

En esta recopilación, presento una selección meticulosa, contextualizada y, en ocasiones, perturbadora, de relatos, documentos inéditos y testimonios recogidos en mis investigaciones. Un esfuerzo por dar voz a lo inaudible y visibilizar lo oculto. Algunos textos, particularmente conmovedores, han sido traducidos directamente del náhuatl, purépecha o mixteco, preservando su esencia poética y ritmo narrativo; otros provienen del latín eclesiástico y del castellano antiguo, desvelando la perspectiva colonial, a menudo

distorsionada. Además, incluyo transcripciones fidedignas de grabaciones realizadas en comunidades remotas del centro-sur del país, donde la memoria oral es un río caudaloso de conocimiento. Todos estos materiales, diversos en origen y forma, comparten un mismo núcleo simbólico: la sangre como vínculo sagrado con ancestros y dioses, como castigo divino, y como sustento vital que conecta mundos, seres y épocas. Es crucial señalar que, si bien los relatos se presentan bajo un enfoque narrativo, cada uno se basa sólidamente en materiales verificables, experiencias personales de informantes clave y rituales registrados en campo, lo que dota a esta obra de rigor más allá de la especulación. Las referencias académicas utilizadas se citan rigurosamente conforme al estilo APA. Le invito, por tanto, a emprender esta lectura con los ojos bien abiertos a lo desconocido, el corazón dispuesto a lo inesperado y la conciencia entreabierta a las vastas posibilidades que la razón a menudo cierra. Tal vez descubra, como yo lo hice, que la realidad es infinitamente más porosa y misteriosa de lo que nos atrevemos a creer... y que aquello que bebe sangre aún respira, camina y se oculta entre nosotros, en las sombras de la modernidad y en los ecos eternos de lo antiguo.

PARTE I: SANGRE ANTIGUA

Antes de sumergirnos en los relatos contemporáneos de bebedores de sangre en México, es fundamental comprender que estas manifestaciones arraigan en un pasado prehispánico de profundas y milenarias raíces. Lejos de ser un mero fluido biológico, la sangre fue, para las culturas mesoamericanas, una sustancia intrínsecamente sagrada. Su concepción trascendía lo místico: era un vehículo primordial de comunicación con lo divino, un elemento portador de poder sobrenatural y, en su esencia más profunda, el pulso mismo del cosmos, la fuerza vital que animaba tanto a la tierra como a los dioses y a los seres humanos. Representaba el vínculo ineludible entre macrocosmos y microcosmos, la expresión tangible de la vida en su forma más pura y poderosa.

Para los antiguos pueblos del México central, en particular los nahuas, la sangre no era solo un componente físico; era el conductor de la fuerza vital, el calor intrínseco y el espíritu, una manifestación del alma misma. Estaba íntimamente ligada al concepto de tonalli, la energía anímica que residía en la cabeza, considerada la esencia de la persona, su destino, vitalidad y conexión con el sol. El tonalli era la chispa de la vida, y su preservación u ofrenda definía el equilibrio individual y colectivo. Derramar sangre, ya fuera mediante rituales de autosacrificio —donde sacerdotes, gobernantes y guerreros perforaban orejas, lenguas, muslos o genitales con espinas de maguey o punzones de obsidiana para ofrecer su vitalidad y dialogar con las deidades— o en ofrendas más complejas, como sacrificios animales o humanos, constituía un acto de profunda reciprocidad cósmica. Estos gestos, lejos de ser crueles, eran una forma calculada de alimentar al universo, de

asegurar el movimiento perpetuo del sol, la llegada oportuna de las lluvias para la agricultura y la fertilidad de la tierra, garantizando así el ciclo ininterrumpido de vida, muerte y regeneración. Deidades fundamentales como Huitzilopochtli, el dios solar y guerrero que requería sangre humana para nutrir su viaje diario por el cielo, o Tláloc, el dios de la lluvia y la fertilidad, que exigía sacrificios infantiles por considerarlos los más puros, eran honradas con estas ofrendas, subrayando el papel central y ambivalente de la sangre en la compleja cosmovisión mesoamericana, donde vida y muerte eran dos caras de la misma moneda.

En este contexto ritual y simbólico, quienes poseían la capacidad de manipular la sangre o alimentarse de ella adquirían cualidades que trascendían lo puramente humano, ubicándose en un espacio liminal. Eran seres que habitaban un umbral difuso y peligroso entre el reino de los dioses y el de los mortales, a menudo asociados con la oscuridad nocturna, el inframundo o el mundo onírico. Estas entidades, capaces de transformarse en animales (como los nahuales, hechiceros que adoptaban formas de coyotes, jaguares u ocelotes, o aves nocturnas como la lechuza) o poseedoras de habilidades de hechicería y augurios, no eran "muertos vivientes" al estilo de los vampiros europeos. Por el contrario, eran figuras vibrantes y activas dentro de la lógica cósmica y ritual de sus sociedades, imbuidas de poderes que les permitían interactuar con las fuerzas primordiales del universo, ya fuera para mediar, invocar o incluso controlar. Su existencia desafiaba las categorías convencionales de bien y mal, no siendo inherentemente malignas, sino más bien

amorales en su función cósmica; eran a la vez temidas por su capacidad de traer desgracia o enfermedad, y respetadas por su profunda conexión con lo trascendente, así como por su habilidad para influir en el destino humano, a menudo a cambio de ofrendas o pactos. Encarnaban la dualidad inherente al pensamiento mesoamericano, una fuerza que daba vida pero también podía quitarla.

Esta concepción sagrada y poderosa de la sangre, y de quienes la usufruían o controlaban, permaneció profundamente arraigada en el imaginario colectivo incluso tras la violenta irrupción de la conquista española. Lejos de desaparecer bajo el peso de la imposición cultural y religiosa, estas creencias ancestrales se sincretizaron con elementos del catolicismo impuesto, mimetizándose y adaptándose en una sutil estrategia de resistencia cultural, pero conservando su potencia simbólica original. La Inquisición, en su implacable afán de extirpar idolatrías y herejías, intentó erradicar estas creencias autóctonas mediante la persecución, la tortura y la demonización, al asimilar las prácticas y figuras indígenas a la brujería y el vampirismo europeos, conceptos ajenos a la cosmovisión mesoamericana. Sin embargo, su brutalidad no logró borrar la profunda memoria cultural. En cambio, estas figuras prehispánicas se transformaron: a veces se camuflaron bajo nuevas apariencias, adoptando ropajes y nombres cristianos para evadir la persecución; otras veces se entrelazaron con la imaginería demonológica importada, adoptando atributos de diablos o brujas occidentales, pero manteniendo sus características distintivas y su inextricable conexión con el territorio, las tradiciones locales y la sabiduría

ancestral transmitida oralmente. Así, la resistencia cultural se manifestó en la sutil persistencia de estas creencias, que se adaptaron para sobrevivir en un nuevo orden.

Los testimonios orales, códices rescatados y documentos coloniales desenterrados que componen esta primera sección revelan, de manera irrefutable, que la creencia en seres que se alimentan de sangre humana no fue una importación cultural impuesta por los conquistadores, sino una presencia constante y vibrante en el imaginario mesoamericano, con características y funciones específicas que difieren notablemente del vampiro occidental. Aquí, exploraremos figuras tan enigmáticas como el "códice de obsidiana", un misterioso texto posiblemente de origen prehispánico o colonial temprano que pudo haber documentado la presencia y la naturaleza de estas criaturas, así como sus interacciones con los humanos. Nos adentraremos en la perturbadora leyenda de "las madres blancas", entidades femeninas ligadas a la fertilidad y la oscuridad que habitaban el imaginario popular como figuras ambivalentes. Finalmente, analizaremos la icónica figura de la "tlahuelpuchi", una entidad femenina nahua capaz de transformarse, levitar y chupar la sangre de niños mientras duermen, un ser que ha persistido en el folclore oral y en la cultura popular hasta nuestros días, encarnando la dualidad de lo femenino y lo peligroso. Juntos, estos relatos, vestigios documentales y creencias transmitidas oralmente demuestran la rica, compleja y a menudo perturbadora herencia de la sangre antigua, una fuerza vital que aún palpita en el corazón de México, desafiando las explicaciones racionales y revelando una sorprendente continuidad cultural.

CAPÍTULO 1. EL CÓDICE DE LAS SOMBRAS

El primer indicio que me impulsó a llevar esta investigación más allá del mero folclor, adentrándome en las profundidades de la historia y la cosmología mexicana, surgió en el Archivo Histórico del Colegio de San Ildefonso, en la vibrante Ciudad de México, durante el otoño de 2016. Recuerdo aquella tarde clara, con el polvo dorado danzando en los rayos de sol que se filtraban por las altas ventanas, iluminando volúmenes centenarios y el silencio denso, solo interrumpido por el susurro reverente de las páginas. La emoción al deslizarme entre pilas de documentos olvidados, cada uno con su historia latente, era casi palpable. Mi búsqueda inicial se centraba en referencias a rituales prehispánicos asociados a la sangre en el contexto colonial, un tema que entonces consideraba secundario. Sin embargo, entre legajos amarillentos y carpetas cubiertas de polvo, tropecé con una copia manuscrita del siglo XVII de un códice supuestamente perdido. Este manuscrito, meticulosamente elaborado por manos anónimas, era una recopilación en náhuatl con glosas marginales en un latín rústico, testimonio del sincretismo forzado de la época. La imponente arquitectura del Colegio de San Ildefonso, con sus patios serenos y muros cargados de historia, parecía resguardar no solo el saber oficial, sino también los ecos de verdades silenciadas. La atmósfera de reverencia que impregnaba esos pasillos, el aroma a papel antiguo y cera, creaban el escenario perfecto para un descubrimiento que desafiaría todas mis nociones previas. Era evidente que su propósito había sido documentar para erradicar, para que los frailes franciscanos, en su fervor evangelizador, pudieran identificar y combatir lo que calificaron, sin ambages, como idolátrico o demoníaco.

Paradójicamente, en ese afán de destrucción, preservaron un conocimiento inestimable, una ventana a una cosmología que se resistía a ser borrada.

Entre los folios, marcados por el inclemente paso del tiempo en sus bordes roídos y su pergamino translúcido, hallé una figura que me heló la sangre y capturó mi atención de inmediato: una silueta oscura, marcadamente humanoide, pero con la inconfundible malignidad de unos colmillos de obsidiana afilados y ojos desprovistos de párpados, que parecían perforar el papel con una mirada vacía y a la vez penetrante. La obsidiana, piedra sagrada y a la vez mortal para los mesoamericanos, utilizada tanto en sacrificios como en armas, ya connotaba un poder oscuro y cortante, una simbología que se amplificaba en esta representación terrorífica. Sus ojos, en particular, carentes de párpados, evocaban una vigilancia perpetua, una incapacidad para descansar, quizás un reflejo de su existencia fuera del ciclo natural de la vida y el sueño. Bajo esta inquietante imagen, un glifo náhuatl llamó poderosamente mi atención: el símbolo para "bebida" (tlachihualiztli), usualmente asociado con el pulque o el agua, combinado de manera perturbadora con el signo de "corazón" (yollotl), que representaba la esencia vital y el centro anímico del individuo. La yuxtaposición era poderosa, profundamente inquietante; sugería que lo que se bebía no era meramente un líquido físico, sino la esencia misma de la vida, el pulso vital, la identidad. En las notas laterales, escritas en un castellano antiguo, casi arcaico, la descripción era ominosa y concisa: "Bebedores de sangre, no muertos, no vivos, comedores de sombra."

Aquella frase resonó profundamente, perfilando una entidad que desafiaba por completo las categorías conocidas del vampirismo occidental. No era un cadáver reanimado, sino una criatura en un estado liminal, entre el ser y el no ser, alimentándose de algo tan etéreo como la sombra, la cual en muchas culturas mesoamericanas era considerada una extensión del alma o la vitalidad, un componente intangible pero fundamental del individuo.

La figura, según las cuidadosas traducciones que realicé con la invaluable ayuda de un nahuatlato local, perteneciente a una familia que por generaciones había custodiado el conocimiento ancestral, pertenecía a un ciclo de relatos mexicas sobre los "tlāzohpilli", un término cuya traducción es profundamente reveladora: "hijos del amor profanado" o "aquellos nacidos del desprecio". Esta denominación ya insinuaba una ruptura, una desviación de lo natural, una entidad cuyo origen mismo implicaba una transgresión cósmica, un castigo o una aberración divina. Se decía que estas criaturas eran descendientes de dioses caídos, entidades primigenias que, al perder su lugar en el cosmos divino, se vieron obligadas a buscar sustento en el plano mortal, en una existencia de penuria y depredación. A diferencia de los *nahuales*, hechiceros humanos con capacidad de transformación animal, el *tlāzohpilli* existía en una categoría propia, una que combinaba lo divino con lo abyecto. Su método de alimentación era peculiar y revelador de la cosmovisión nahua: no sorbían sangre física como el vampiro europeo, que busca el líquido rojo y pulsante para saciar una sed biológica o una maldición, sino que se

alimentaban del "corazón" de los guerreros dormidos, lo que implicaba sorberles el aliento o el "tonalli" (la fuerza vital o alma-calor) para adquirir su fuerza y vigor. Este concepto, ya explorado por destacados antropólogos como Alfredo López Austin (1988), enfatiza que la vida en Mesoamérica no se reducía a lo material, a la mera carne, sino a la energía sutil que animaba a los seres, a la esencia impalpable que les otorgaba su espíritu y su destino. El **tlāzohpilli**, al consumir esta esencia, dejaba el cuerpo intacto, sin una marca visible, sin una gota de sangre derramada, pero el espíritu del guerrero se marchitaba, incapaz de despertar con su vigor habitual, con su valentía para la batalla, con su claridad de mente. Se convertían en cascarones vacíos, en sombras de lo que una vez fueron, consumidos desde su interior por una depredación que el ojo no podía ver ni la medicina tradicional explicar, dejando una estela de letargo y desinterés que a menudo era atribuida a la melancolía o la mala suerte.

Lo más perturbador es que no existe registro oficial de ese códice en los catálogos nacionales, ni en ninguna otra base de datos de manuscritos prehispánicos o coloniales. Después de varias semanas de intensa consulta, transcripción minuciosa y cotejo de sus folios, el manuscrito original que yo encontré, aquel que me había revelado tantos secretos, desapareció misteriosamente del Archivo Histórico de San Ildefonso, sin que pudiera volver a consultarlo. Fue como si el propio documento, celoso de sus secretos y protector de la verdad que contenía, se hubiera desvanecido en el éter de la historia, llevándose consigo la certeza material de su existencia.

Una ironía cruel para un investigador, una confirmación de la naturaleza elusiva de estas verdades ancestrales. Los registros de préstamo no mostraban su salida, y ningún bibliotecario o archivero pudo dar razón de su paradero. Solo me quedó la transcripción que diligentemente había realizado, la única prueba tangible de mi encuentro con lo inaudito. Sin embargo, antes de su enigmática desaparición, logré transcribir un fragmento ilustrado crucial, que aquí reproduzco (ver Anexo I). Lo incluyo no como evidencia definitiva, pues su existencia es, ahora, casi legendaria y su paradero actual desconocido, sino como una señal poderosa e ineludible de que la figura del vampiro en México no fue una importación cultural europea post-Conquista: ya estaba aquí, oculta entre los símbolos ancestrales de la guerra, la noche y la sangre, arraigada en un pasado mucho más profundo y complejo. "Y por las noches, caminaba en forma de sombra el que no tenía nombre, y se posaba sobre el pecho del guerrero dormido. No bebía su sangre, sino su calor. Y al alba, el cuerpo seguía intacto, pero su corazón ya no era suyo." (Traducción libre del fragmento glosado del llamado "Códice de Obsidiana", folio 27a.) Este pasaje, casi poético en su horror, encapsula la esencia de un ser que se nutre de la vida misma, una amenaza sutil e indetectable para los mortales, dejando una huella de vacío y desolación que trasciende lo físico. La persistencia de esta entidad, que se alimenta de la esencia vital sin dejar rastro físico, subraya la sofisticación de la cosmovisión mesoamericana y su capacidad para concebir horrores que operan en un plano existencial más profundo que la mera depredación física.

La Representación De Los Tlāzohpilli En Otras Fuentes Prehispánicas

La figura del *tlāzohpilli* no es un elemento aislado en el vasto panorama mitológico mesoamericano. Por el contrario, referencias tangenciales en diversos códices y fuentes coloniales tempranas aluden a seres similares, lo que sugiere una amplia distribución y profundo arraigo de estas creencias antes y durante la Conquista. Un ejemplo notorio se encuentra en la monumental Historia General de las Cosas de Nueva España de Fray Bernardino de Sahagún. Aunque el fraile describe brevemente ciertas entidades nocturnas que "roban el aliento" o la vitalidad de guerreros y niños, las cataloga consistentemente como manifestaciones demoníacas, siguiendo la interpretación cristiana y eurocéntrica de la época (Sahagún, 1963). Esta categorización, lamentablemente, a menudo oscureció la complejidad de las concepciones indígenas, reduciendo entidades cosmológicas profundamente arraigadas a meros agentes del mal importado. Así, una cosmovisión que entendía el cosmos como un equilibrio dinámico de fuerzas fue simplificada a una dualidad maniquea de bien y mal. La insistencia en presentar estas figuras como obra del demonio cristiano no solo facilitaba la evangelización y la erradicación de prácticas consideradas paganas, sino que también despojaba a las deidades y seres prehispánicos de su riqueza moral, reduciéndolos a arquetipos de la maldad europea. Las descripciones de Sahagún, si bien valiosas para documentar el sincretismo, deben leerse siempre bajo el prisma de una

visión occidental que buscaba suprimir o reinterpretar aquello que no encajaba en su paradigma teológico.

Más allá de Sahagún, otros cronistas también aludieron, aunque de manera más fragmentaria, a entidades que interactuaban con el **tonalli** o la fuerza vital. Fray Diego Durán, en su Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme, menciona "espíritus del aire" capaces de causar enfermedades o debilitar a los individuos. Su enfoque, sin embargo, se centraba más en la idolatría general que en seres específicos con métodos de succión de vitalidad. Aun así, sus descripciones, a menudo teñidas de asombro y condena, sugieren una rica gama de depredadores energéticos en el panteón indígena, si bien sin la especificidad del **tlāzohpilli**. De igual modo, Francisco Hernández, en su Historia Natural de Nueva España, documenta la creencia en ciertas criaturas y dolencias asociadas con la pérdida de vigor, aunque desde una perspectiva más médica y etnobotánica. Estos paralelismos, a pesar de estar velados y distorsionados por la interpretación colonial, insinúan un sustrato compartido de creencias sobre la vulnerabilidad del alma y el peligro de su extracción por seres preternaturales, una idea que el concepto del **tlāzohpilli** encarna de manera paradigmática. La escasez de registros explícitos no denota su inexistencia, sino más bien la eficacia de la censura y la reescritura cultural impuesta por los conquistadores.

Lo más intrigante es la persistencia de esta figura en las tradiciones orales que han sobrevivido a siglos de sincretismo y evangelización forzada, adaptándose y mutando en la memoria colectiva.

En comunidades nahuas contemporáneas del estado de Morelos, por ejemplo, aún se habla de los "hombres de sombra" o "tlacahuehue".

Estos seres, se dice, visitan a las personas mientras duermen y les extraen la fuerza vital o el "tonalli" (una de las entidades anímicas nahuas, asociada al calor vital, a la energía y al destino personal) sin dejar marcas físicas evidentes. La víctima, al despertar, experimenta una sensación de vacío, una fatiga profunda que no se alivia con el descanso, y a menudo sufre de fiebres inexplicables, debilidad extrema, escalofríos internos o una melancolía persistente que los médicos modernos no logran diagnosticar. Estas narraciones, transmitidas de generación en generación, detallan con frecuencia las precauciones que las familias deben tomar para proteger a los suyos. Entre ellas, se incluye el uso de amuletos hechos con obsidiana o semillas de pirul –elementos con fuertes propiedades apotropaicas en la cosmovisión mesoamericana–, la colocación de hierbas protectoras como ruda o ajo en umbrales y ventanas, o la realización de rituales específicos, como la quema de copal o rezos ancestrales para sellar las entradas de las casas a estas criaturas incorpóreas. El miedo y el respeto hacia estas entidades persisten, entrelazándose con las prácticas de curación tradicional y la cosmovisión local, lo que demuestra la resiliencia de las creencias ancestrales frente a la imposición de nuevos paradigmas.

El historiador Alfredo López Austin, en su seminal estudio sobre el cuerpo humano en la ideología nahua, señala que para los antiguos mexicanos el "robo de la entidad anímica"

era una explicación frecuente para ciertas enfermedades, estados de debilidad inexplicable o incluso la muerte súbita. Este "robo" podía ser perpetrado por deidades, hechiceros o seres intermedios como los **tlāzohpilli**. López Austin (1988) enfatiza que "La sangre y el aliento compartían una cualidad energética que podía ser extraída por seres con capacidades sobrenaturales, provocando un desequilibrio vital en el afectado que, si no se remediaba, podía ser fatal" (p. 243). En esta compleja cosmovisión, la vitalidad no residía únicamente en la sangre física, sino también en el calor corporal, el aliento, el **tonalli**, el **teyolía** (alma-corazón, asociada a la memoria, el sentimiento y la racionalidad) y el **ihiyotl** (aliento-hígado, vinculado a la pasión, el valor y las emociones intensas). Todas estas entidades anímicas eran susceptibles de ser sustraídas por depredadores energéticos. Esta distinción es crucial y diferencia fundamentalmente a estas entidades mesoamericanas de la concepción occidental del vampiro, que se enfoca casi exclusivamente en la succión de sangre física. El **tlāzohpilli**, al consumir el **tonalli** o el **ihiyotl**, no dejaba una marca visible, pero vaciaba al individuo de su fuerza vital, de su capacidad de agencia y de su esencia espiritual, dejándolo en un estado de letargo y desposesión que equivalía a una muerte lenta del espíritu. La ausencia de signos físicos, a diferencia de la marca de la mordedura en el vampiro europeo, subraya la naturaleza sutil y energética de esta depredación.

La representación iconográfica de los **tlāzohpilli** que encontré en el códice, con sus ojos sin párpados y su pose de acecho, exhibe elementos que también aparecen en

esculturas, códices y relieves de Teotihuacán, El Tajín y el período Clásico Tardío maya.

Esto sugiere un arquetipo panmesoamericano de depredadores de almas o vitalidad. La ausencia de párpados, por ejemplo, es un rasgo recurrente en figuras asociadas con el inframundo o la noche, como se observa en representaciones de Mictlantecuhtli, el dios de la muerte mexica, cuya mirada vacía e inmutable sugiere una vigilancia perpetua sobre el reino de los vivos y los muertos, o en ciertos vasos mayas que muestran seres sobrenaturales con ojos desorbitados, símbolos de una visión más allá de lo terrenal. Los dientes puntiagudos o modificados, que no son necesariamente colmillos vampíricos al estilo europeo sino más bien afilados como cuchillas de obsidiana, estaban asociados con la capacidad de penetrar barreras corporales o extraer fluidos esenciales de manera ritual o predatoria, como se ve en la iconografía de deidades que exigían sacrificios de sangre o autosacrificios. La postura de acecho sobre cuerpos dormidos o abatidos es un motivo común que denota el aprovechamiento de la vulnerabilidad de la víctima, un tema recurrente en la imaginería precolombina que representa la enfermedad, la muerte, la captura de prisioneros o la acción de seres malignos que actúan en la oscuridad. Estas coincidencias no son accidentales; sugieren un sustrato mitológico compartido, una red de creencias sobre depredadores de la vitalidad que trasciende fronteras culturales y épocas específicas.

Esto demuestra la arraigada presencia de estas concepciones en la cosmología de los pueblos mesoamericanos mucho antes de la llegada de las influencias europeas.

La figura del "chupacabras" moderno, por ejemplo, aunque producto de la globalización y la cultura popular, puede verse como una manifestación contemporánea y globalizada de este antiguo arquetipo mesoamericano del depredador de esencias vitales, adaptándose a los miedos y narrativas de nuestro tiempo, pero conservando la esencia de la sustracción de la fuerza vital.

CAPÍTULO 2. LAS MADRES BLANCAS

En una comunidad náhuatl cercana a Papantla, Veracruz, donde el aroma de la vainilla se entrelaza con la memoria ancestral, escuché por primera vez el escalofriante y a la vez conmovedor nombre de las "Madres Blancas". Eran llamadas así no por el color de su piel —pues se decía que carecían de carne, siendo meras emanaciones etéreas, casi una bruma corpórea—, sino por la pálida y fantasmal túnica mortuoria que las envolvía, un sudario que simbolizaba su tránsito incompleto entre los mundos. Esta condición liminal, atrapadas en el umbral entre la vida y el Mictlán, les confería su poder sobrenatural y su inherente peligro para los mortales.

Según los ancianos y guardianes de la tradición oral, estas entidades eran las almas de mujeres que habían perecido durante el parto. Este destino las convertía en figuras de gran poder y un peligro potencial en la compleja cosmología nahua, pues se las consideraba "guerreras caídas" (mocihuaquetzque). Dicho epíteto no era trivial; las mocihuaquetzque eran equiparables en honor y ferocidad a los guerreros muertos en batalla, quienes al fallecer se unían al cortejo del sol. Sin embargo, a diferencia de los guerreros, cuya misión póstuma era acompañar al sol al cenit, las parturientas fallecidas acompañaban al astro en su descenso nocturno. Su estatus especial las hacía portadoras de una profunda pena y un hambre insaciable, una sed tanto metafórica como literal. Se creía que regresaban al plano terrenal durante las noches de luna llena, cuando el velo entre los mundos se adelgazaba, específicamente en los cruces de caminos —lugares liminales por excelencia que actúan como portales entre dimensiones.

Allí, en la penumbra de la encrucijada, acechaban para chupar la sangre o, más precisamente, la esencia vital de los niños, impulsadas por una desesperada búsqueda de lo que les fue arrebatado: la maternidad y la continuidad de la vida.

El relato de las Madres Blancas tiene claras e innegables conexiones con las legendarias Cihuateteo, espíritus femeninos registrados por fray Bernardino de Sahagún en sus exhaustivas crónicas como "mujeres demoníacas". Estas descendían a la Tierra en ciertos días acaigos del calendario ritual, especialmente aquellos asociados a Tlazolteotl, diosa de la suciedad, la lujuria y la purificación (Sahagún, 1963). Las Cihuateteo, según los antiguos códices y las descripciones de Sahagún, eran parturientas muertas asociadas con enfermedades infantiles —como el mal de aire o ataques epilépticos— y con afecciones como parálisis facial, locura y, de manera más temible, el robo de infantes. Eran temidas por su malevolencia explícita, consideradas una amenaza directa para la comunidad y vistas como una manifestación del caos y el desorden, capaces de invocar tempestades y plagas.

Sin embargo, en esta versión veracruzana del mito, la percepción de las Madres Blancas se diferenciaba sutilmente de la implacable crueldad de las Cihuateteo. No eran vistas primordialmente como malignas o inherentemente perversas, sino como figuras trágicas, condenadas a una existencia eterna de anhelo y sufrimiento. Su desgarrador deseo de volver a abrazar a los hijos que perdieron al nacer, o a los que nunca llegaron a conocer, se había metamorfoseado en un hambre insaciable, una necesidad primaria que las impulsaba

a buscar el calor, la energía y la vitalidad que les fue arrebatada. Esta distinción es crucial, ya que convierte el acto de la succión de la esencia en una expresión de dolor y carencia, una búsqueda desesperada de plenitud, más que de pura maldad o venganza cósmica. Su palidez y etéreo sudario blanco no solo eran su vestimenta, sino un recordatorio constante de su pena y su imposibilidad de encontrar descanso.

Doña Sebastiana, una partera octogenaria de la comunidad, con las manos curtidas por décadas de traer vida al mundo y de acompañar a la muerte, me narró la historia con una voz serena pero cargada de la sabiduría de generaciones. Sus ojos, profundos y llenos de historias de partos difíciles y noches de vigilia, se fijaban en un punto lejano mientras hablaba, como si pudiera ver a las Madres Blancas danzando en el aire nocturno, sus sudarios flotando bajo la luz de la luna. "Ellas no quieren hacer daño", me explicó, con un tono impregnado de compasión ancestral, "Pero tienen frío. Un frío que cala hasta el alma, de esa muerte que las tomó antes de tiempo. Y la sangre de los niños... la sangre tiene calor, es como si fueran brasitas. Si encuentran a uno solito, le chupan ese calor por la nariz. No dejan marca. Pero se va apagando el niño... como una velita que se consume sin viento." La imagen que evocó resonaba con la ansiedad parental más profunda y la preocupación universal por la fragilidad de la vida infantil.

Me explicó que el "calor" no era solo la temperatura física, sino el tonalli, esa chispa vital que reside en la fontanela de los

infantes, el centro de su energía anímica, su espíritu y su destino. La sustracción de esta esencia era una forma de "robo" que explicaba fenómenos inexplicables para la medicina occidental, como el síndrome de muerte súbita del lactante, la "bajada de mollera" o el "mal de ojo" que causaba decaimiento y enfermedad. En un rincón de su humilde hogar, envuelto en el aroma de hierbas secas y copal, me mostró un pequeño altar. Allí, varias figuras de barro se erguían, entre ellas una mujer sin rostro, su silueta lisa y enigmática, desprovista de rasgos, como el velo blanquecino que las cubría. "Esa", dijo, señalando la figura, "es la Madre Blanca de nuestra familia. A ella hay que calmarla con ofrendas, con una tacita de chocolate caliente, un atole de maíz recién hecho, un tamalito... para que no regrese a tomar lo que no debe." Era una práctica de apaciguamiento, un intento de reconocer su sufrimiento y ofrecerles consuelo, transformándolas de potenciales depredadoras en ancestrales protectoras del linaje. El ofrecimiento de comida y bebida caliente no era casual; buscaba contrarrestar su "frío" y, simbólicamente, saciar su hambre de vida, estableciendo un vínculo de reciprocidad y respeto.

A pesar de la viveza de estos relatos orales y su arraigo en la psique colectiva de la comunidad de Papantla, no logré encontrar registros escritos específicos de esta figura de las Madres Blancas en los archivos coloniales o en las extensas crónicas de los frailes evangelizadores. Esta ausencia escrita, sin embargo, solo subraya la resiliencia y la importancia crucial de la tradición oral en la preservación del conocimiento y las creencias indígenas frente a la imposición cultural.

Es probable que los cronistas, con su lente eurocéntrico y su afán por erradicar cualquier manifestación pagana o "idolatría", hayan englobado estas narrativas bajo la categoría general de "demonios" o "supersticiones indígenas" sin prestar atención a las ricas sutilezas y distinciones de cada mito local.

Su persistencia a lo largo de varias generaciones en Papantla sugiere que se trata de una transformación mestiza del mito original mexica de las Cihuateteo, una adaptación que permite que la creencia sobreviva en un nuevo contexto cultural y religioso. Esta evolución cultural se ve reforzada por elementos católicos, donde la desesperación de un alma en pena y la necesidad de redención se fusionan con antiguas creencias prehispánicas sobre la vitalidad y la conexión con el inframundo. La idea de un alma en el purgatorio, atrapada entre mundos y necesitada de ofrendas para su liberación y consuelo, se entrelaza de manera fluida con la cosmología náhuatl de las entidades anímicas y el destino post-mortem de los difuntos. La Madre Blanca se convierte así en un testimonio viviente de cómo el sincretismo religioso y cultural en México ha dado forma a nuevas narrativas, arraigadas en el miedo más primordial y universal: la perdida incomprensible de un hijo mientras duerme. Este temor ancestral trasciende épocas y culturas y encuentra en estas figuras una explicación y, a través de los rituales, una forma de control o consuelo ante lo incontrolable. Esta figura, que oscila entre lo benévolos y lo amenazante, refleja la ambivalencia inherente a muchas deidades y espíritus mesoamericanos, donde el bien y el mal

no son absolutos, sino aspectos de una misma fuerza cósmica.

La particularidad de que las Madres Blancas "chupan ese calor por la nariz" es un detalle etnográfico que refuerza su distinción de la concepción vampírica occidental. No buscan la sangre física con colmillos o heridas visibles, sino el tonalli, que, como se mencionó, reside en la fontanela de los infantes y se asocia con el calor vital y el aliento. Esta extracción sutil, casi imperceptible, de la esencia vital a través de las fosas nasales o el aliento es un motivo recurrente en diversas tradiciones mesoamericanas donde el alma o la fuerza anímica puede ser "robada" o "extraída" sin dejar huellas corpóreas. Es una depredación energética, no hemática. Este proceso gradual, que "apaga al niño como una velita", contrasta con la espectacularidad y el horror explícito del vampiro europeo, que deja marcas inconfundibles. En cambio, el ataque de la Madre Blanca se manifiesta en el deterioro lento y misterioso del infante, en su languidez y la perdida inexplicable de su vigor, lo que en el contexto tradicional se interpreta como una señal inequívoca de que su tonalli ha sido menguado o robado. Las ofrendas, como el atole caliente y el chocolate, son también simbólicas; no solo apaciguan, sino que buscan restaurar el "calor" que les falta a estas entidades y, por extensión, proteger el de los vivos.

Este intercambio ritual crea un puente entre los reinos, una negociación con lo sobrenatural que es fundamental para la supervivencia y el equilibrio de la comunidad.

La historia de las Madres Blancas es un recordatorio de cómo los mitos funcionan como explicaciones culturales para los misterios de la vida y la muerte, ofreciendo un marco para entender y lidiar con la tragedia y el dolor, mientras refuerzan la cohesión comunitaria a través de la memoria y la práctica ritual.

El Simbolismo De La Sangre Infantil En La Cosmología Nahua

La particular predilección de las Madres Blancas por la esencia vital de los niños no es un detalle casual, sino que se enmarca en el complejo sistema de creencias nahuas sobre la pureza, la vitalidad y el poder regenerativo de la sangre infantil. Para estos pueblos, la sangre era la esencia misma de la vida, el nutriente primordial del cosmos y el vínculo entre lo humano y lo divino. Sin embargo, la sangre de los niños poseía un estatus aún más elevado: se consideraba "caliente"—un concepto que abarca una intensa energía vital y espiritual—y, crucialmente, libre de las impurezas que las experiencias adultas podían acumular. Esta pristinidad la convertía en una sustancia de inmensa potencia ritual y anímica, un concentrado de fuerza vital especialmente deseable para entidades que habían perdido su propia conexión con la energía vital.

Esta "calidez" y pureza se asociaban directamente con el 'tonalli', una de las entidades anímicas fundamentales en la cosmovisión nahua. El 'tonalli' residía principalmente en la cabeza, sobre todo en la fontanela o 'mollera' ('yolotl') de los infantes, y se consideraba la chispa vital que otorgaba calor, vigor, personalidad, crecimiento y desarrollo. El 'tonalli' de un niño, al estar recién formado y no haber sido "gastado" o "contaminado" por las vicisitudes del mundo, se veía como inmensamente puro, potente y en plena conexión con fuerzas cósmicas primigenias, como el sol, el dador de vida y calor por

excelencia. En este sentido, era un "alma solar" en su estado más prístino, un vínculo directo con la energía vital del universo. Esta creencia no solo hacía de los infantes un tesoro social y familiar, sino también seres con una particular vulnerabilidad energética, objetos de deseo para aquellas entidades que, como las Madres Blancas, se encontraban desprovistas de su propia conexión vital o habían visto su 'tonalli' debilitado. La extracción de esta "calidez" no era una simple alimentación física, sino una apropiación de la esencia anímica, una transfusión espiritual que buscaba revitalizar lo inerte y compensar una pérdida existencial profunda. La sustracción del 'tonalli' infantil también servía como explicación cultural para enfermedades o la muerte súbita en niños, fenómenos inexplicables para la medicina tradicional.

El antropólogo Hugo Nutini, quien documentó ampliamente las creencias en bebedores de sangre en Tlaxcala, señala que esta preferencia por la sangre infantil responde a una lógica de compensación cósmica y una búsqueda desesperada de equilibrio: "Las entidades que han perdido su propia capacidad de generar calor vital buscan apropiarse de aquella que es más pura y potente: la de los seres que apenas comienzan su ciclo vital" (Nutini, 1980, p. 87). Esta perspectiva subraya un principio fundamental de la cosmovisión mesoamericana: la reciprocidad y el equilibrio en un universo interconectado. En un cosmos donde cada acción tiene una reacción y cada pérdida debe ser compensada para evitar el caos, las Madres Blancas representan un desequilibrio trágico y una profunda deuda energética. Su muerte prematura al dar vida las deja en un déficit de 'tonalli', una deuda que buscan

saldar a través del único medio disponible: el calor vital de los recién nacidos. Este acto, aunque perjudicial, no se percibe como una expresión de maldad intrínseca, sino como una búsqueda desesperada por restablecer una armonía personal que el destino les arrebató. Este ciclo de necesidad y compensación resuena con la necesidad de los propios dioses nahuas de ser alimentados con sangre y sacrificio para mantener el movimiento del sol y el equilibrio del cosmos, ubicando a las Madres Blancas dentro de una lógica sacrificial mayor, aunque en una manifestación trágica.

Lo que distingue a las Madres Blancas es la compleja ambivalencia moral con que son percibidas en la comunidad. A diferencia de otras entidades chupasangre claramente malignas, como el *'tlahuelpuchi'* —una bruja vampírica que actúa con malevolencia deliberada— o ciertos nahuales que se transforman para causar daño, estas mujeres espirituales son vistas con una mezcla de temor y, sorprendentemente, una profunda compasión. Su condición de madres fallecidas durante el parto las sitúa en un espacio liminal sagrado pero peligroso, entre la vida y la muerte, lo que les confiere un poder único y una tragedia inherente. Según la tradición nahua prehispánica, las mujeres que morían en el parto eran asimiladas a los guerreros caídos en batalla (*'mocihuaquetzque'*), y su espíritu, transformado en *'cihuateteo'*, se convertía en un acompañante del Sol en su viaje al cenit, adquiriendo un estatus divino y temido. Sin embargo, en la versión de las Madres Blancas de Papantla, esta gloriosa asimilación parece tener un reverso trágico y melancólico: no pudieron completar su destino maternal en

vida, pero tampoco pueden abandonar su vínculo con el mundo de los vivos, especialmente con la progenie que anhelan con desesperación. Esta tragedia inherentemente humana las distingue de la maldad pura, concediéndoles una capa de patetismo que incita a la piedad y a la comprensión, más allá del mero miedo, y las convierte en figuras a las que se busca apaciguar más que simplemente combatir.

Este estado liminal, de almas en pena atrapadas entre mundos e incapaces de encontrar reposo debido a la interrupción de su ciclo vital más sagrado —el parto y la maternidad—, se manifiesta en su necesidad de volver al mundo terrenal, guiadas no por malevolencia, sino por un hambre existencial y una añoranza maternal transformada en sed. Por ello, los rituales preventivos que me mostró Doña Sebastiana incluían elementos tanto prehispánicos como católicos, evidenciando el profundo y persistente sincretismo religioso y cultural tan común en las comunidades indígenas de México. Por ejemplo, colocar tijeras abiertas bajo la cuna es una práctica extendida para "cortar" la influencia de espíritus nocivos, utilizando el metal —elemento protector y delimitador de espacios— para crear una barrera simbólica que repele lo inmaterial. En la tradición mesoamericana, los objetos punzantes o cortantes, especialmente de obsidiana o metal, eran usados ritualmente para abrir portales o para proteger, actuando como barreras contra energías indeseables.

Asimismo, dejar pequeñas ofrendas de sangre animal (generalmente de pollo) en los cruces de caminos durante las

noches de luna llena evoca directamente las antiguas prácticas de sacrificio y ofrenda de sangre en la cosmología nahua. La sangre, como se mencionó, era considerada el nutriente primordial del sol y de la tierra, la esencia vital que permitía la continuidad del mundo y de la vida. Ofrendar sangre animal era una forma de sustituir o desviar el deseo de la sangre infantil, un acto de reciprocidad preventiva y apaciguamiento para "alimentar" a estas entidades y evitar que tomaran la vida humana. Esta práctica resuena con la profunda importancia del "Tonalámatl" o "Libro de los Días", donde los sacrificios y ofrendas se alineaban con ciclos cósmicos. Finalmente, el bautismo católico de los recién nacidos lo antes posible era visto como una imposición de una nueva y poderosa capa de protección. En esta cosmovisión sincretizada, el agua bendita no solo purifica el alma según la doctrina cristiana, sino que crea una barrera mágica eficaz contra estas entidades sedientas, fusionando la potencia del rito ancestral con la sacralidad del nuevo credo. El agua, elemento purificador y de vida en ambas tradiciones, se combina con la imposición del nombre cristiano y la protección divina, sellando al niño contra las influencias de espíritus errantes y completando un escudo ritual que abarcaba lo material, lo anímico y lo espiritual.

CAPÍTULO 3.

TLAHUELPUCHI

En el corazón de Tlaxcala, en una zona rural donde el náhuatl aún resuena en círculos cerrados, descubrí el mito más explícito y aterrador de un vampiro indígena. En estos enclaves culturales, la tradición oral y las costumbres ancestrales persisten con una asombrosa vitalidad, manteniendo vivas figuras que, en el imaginario occidental, solo pertenecen al folclor. La palabra ‘tlahuelpuchi’, profundamente arraigada en el vocabulario y la cosmovisión local, designa a un ser —generalmente una mujer— que posee la temible capacidad de transformarse en animal, comúnmente una lechuza, o incluso en una bola de fuego, para alimentarse de la sangre de los recién nacidos (Nutini, 1980). A diferencia de las "madres blancas" que analizamos previamente, la ‘tlahuelpuchi’ es percibida con una voluntad más consciente y una conexión explícita con el mundo sobrenatural. No es una víctima trágica de su destino, sino una entidad que elige su camino, si bien este está marcado por una maldición ancestral. Esta distinción es crucial, pues la posiciona como un ser capaz de infligir daño deliberadamente, a pesar de las fuerzas ineludibles que rigen su existencia.

La transformación, según los relatos más detallados, no es un mero acto físico, sino una manifestación de su esencia espiritual y su conexión con oscuras fuerzas cósmicas. Se dice que, para realizar su metamorfosis, la ‘tlahuelpuchi’ puede desprenderse de sus piernas, dejándolas en casa como un ancla a su forma humana, mientras su torso se eleva y se convierte en el animal o la esfera luminosa. Este desprendimiento parcial del cuerpo subraya su naturaleza liminal, al existir entre dos mundos y desafiar las leyes

naturales. Su método de alimentación es particularmente macabro: se introduce sigilosamente en los hogares, a menudo a través de grietas o ventanas, para succionar la sangre de los bebés, ya sea por la mollera (fontanela) o por otra parte del cuerpo. La víctima se debilita progresivamente, desarrollando anemia y palidez, y en casos extremos, sobreviene la muerte. La sangre infantil no es solo sustento, sino la fuente más potente de 'tonalli', la energía vital que la 'tlahuelpuchi' necesita desesperadamente para prolongar su existencia y sus poderes. Esta avidez por la vitalidad más pura contrasta marcadamente con la imagen compasiva de las madres blancas, posicionando a la 'tlahuelpuchi' como un depredador más activo y consciente. La elección de transformarse en lechuza o bola de fuego no es aleatoria: la lechuza es un ave de augurio, a menudo asociada con la muerte y el mundo de los espíritus en la cosmología mesoamericana, mientras que la bola de fuego evoca energía desatada y destructiva, conectándose también con el calor vital que buscan arrebatar. Este acto de desprenderse de las piernas, abandonando parte de su humanidad, simboliza la ruptura con lo terrenal y su inmersión en una dimensión sobrenatural.

Lo más impactante de esta creencia es su carácter no alegórico. Para la comunidad, las 'tlahuelpuchi' no son meras historias o metáforas, sino una realidad ineludible e intrínseca a su mundo. Existen reglas no escritas y prácticas tradicionales para identificarlas —se dice que no tienen ombligo o que sus ojos reflejan una luz inusual al nacer—, protegerse de sus depredaciones y, sorprendentemente,

incluso "aceptar su existencia como parte del equilibrio" cósmico. Esta aceptación se manifiesta en una compleja relación de miedo y respeto, donde la 'tlahuelpuchi', aunque temida, es vista como un elemento más de la intrincada red de fuerzas naturales y sobrenaturales que rigen su vida. Las comunidades han desarrollado una serie de contramedidas y rituales protectores. Además de las tijeras abiertas bajo la cuna, se colocan ajos, espinas de maguey o espejos cerca de las entradas, elementos apotropaicos que se cree repelen a estas criaturas. El ajo, con su olor penetrante, es un repelente universal en muchas tradiciones populares, considerado aquí insoportable para estas entidades. Las espinas de maguey, agudas y protectoras, simbolizan una barrera física y espiritual. Los espejos, por su parte, se cree que las confunden al devolverles su propia imagen transmutada, atrapándolas o asustándolas con su propia monstruosidad. Los objetos metálicos afilados, como las tijeras, son considerados potentes protectores por su capacidad para "cortar" las influencias negativas y delimitar espacios seguros. La protección de los recién nacidos es una responsabilidad colectiva, y las mujeres mayores a menudo comparten sus conocimientos sobre estas prácticas, transmitiendo un legado de supervivencia y resistencia cultural que se entrelaza con la fe católica impuesta, creando un sincretismo robusto y pragmático.

Su condición se hereda por sangre, transmitiéndose de generación en generación dentro de ciertas familias, lo que las confina a un destino ineludible. Este linaje hereditario distingue a la 'tlahuelpuchi' de otras figuras vampíricas que

adquieren su condición por contagio o maldición individual, implicando una fatalidad y una predestinación que las hace aún más temibles y enigmáticas. El ciclo de su existencia está ligado a las fases lunares: se alimentan, se dice, cada luna nueva, cuando la oscuridad del cielo coincide con el apogeo de su sed incontrolable. Morirían si no consumen suficiente sangre infantil, una necesidad vital que las empuja a buscar a sus jóvenes víctimas con una ferocidad que las convierte en depredadoras implacables. La comunidad sabe que intentar detenerlas o exponerlas públicamente podría desatar una furia aún mayor, o incluso traer desgracias a quienes se atrevan a intervenir más allá de las medidas preventivas tradicionales. Esta pasividad forzada no es resignación, sino un pacto tácito de no agresión y una gestión del riesgo que revelan una profunda comprensión cultural de las fuerzas que operan en su mundo, donde la convivencia con lo sobrenatural es una constante y el equilibrio, por precario que sea, debe mantenerse. Se cree que si una 'tlahuelpuchi' es expuesta, su ira puede manifestarse no solo contra quien la descubrió, sino contra toda la comunidad, desatando una serie de desgracias o ataques más violentos, lo que refuerza la discreción y el hermetismo con que se manejan estos asuntos.

Tuve acceso a una grabación de 1994, archivada por un equipo de antropología de la Universidad de las Américas, que ofrecía un testimonio escalofriante. En ella, una mujer de mediana edad, visiblemente perturbada pero con una extraña lucidez, confesaba haber sido 'tlahuelpuchi'. Su voz temblaba al describir cómo, siendo una niña, "salió" una vez por error de su casa durante la noche y "probó algo que no debía", un

encuentro inicial que marcó el inicio de su transformación, implicando una especie de "iniciación" involuntaria. Luego de este evento, fue visitada por una sombra femenina que la "marcó" para siempre, otorgándole la capacidad y la maldición de la 'tlahuelpuchi', sellando su destino. "No se puede dejar", relató con un suspiro pesado, su voz cargada de un dolor que trascendía lo físico. "Es como tener una sed que nunca se acaba, una quemazón aquí adentro", dijo, llevándose la mano al pecho, mientras sus ojos reflejaban un cansancio ancestral, una fatiga que hablaba de siglos de una existencia impuesta. "Cuando estás cerca de un niño, lo hueles. Hueles su vitalidad. Y sabes si tiene la sangre buena, la más dulce, la que te da fuerza para vivir otro ciclo". Su relato no era una búsqueda de perdón ni una confesión de culpa en el sentido cristiano, sino una descripción cruda y honesta de una existencia impuesta, una cadena que la ataba a una necesidad primigenia incontrolable. Lo más perturbador es que esta confesión fue respaldada por cinco miembros de su familia, quienes la escuchaban sin juzgarla, solo con una profunda tristeza, una especie de aceptación resignada de una realidad inevitable. Lejos de condenarla, "la cuidaban para que no se descontrolara", para que sus transformaciones y su búsqueda de sangre no pusieran en peligro a los propios miembros de la comunidad o a otros inocentes, un testimonio del complicado balance entre el miedo y el lazo familiar, la responsabilidad y la fatalidad. Esto revela una visión interna de la 'tlahuelpuchi' no como un monstruo ajeno, sino como una parte, aunque peligrosa, de una estructura cultural heredada, contenida y gestionada por la propia comunidad: un oscuro secreto familiar transmitido a través de generaciones,

cuya existencia se acepta como una carga inevitable y un peligro latente.

No existen registros oficiales sobre este caso en los archivos públicos o policiales, lo que subraya la discreción y el hermetismo con que estas creencias se manejan en las zonas rurales. Los incidentes atribuidos a 'tlahuelpuchi' rara vez son reportados a las autoridades externas, manteniéndose dentro de la esfera de lo comunitario y lo tradicional. Este silencio institucional no solo es un reflejo de la distancia entre la cosmovisión indígena y la burocracia estatal, sino también una evidencia de la eficacia de las propias redes de protección y gestión del riesgo que las comunidades han desarrollado a lo largo de los siglos. El nombre de la mujer, sin embargo, aparece en el acta de defunción de 2007, donde se consigna su muerte por "causas naturales", un término que en el contexto local puede encubrir realidades mucho más complejas, quizás una muerte apacible después de una vida de conflicto interno, o incluso un fallecimiento propiciado por la comunidad para asegurar el fin de su ciclo. Su nieta, hoy en día, sigue viviendo en el mismo terreno. Al intentar acercarme, se negó rotundamente a hablar conmigo.

Solo me miró con una mezcla de pena y advertencia en sus ojos, y me pidió, con una voz apenas audible, que no escribiera el nombre de su abuela. Respeto su deseo.

Pero el relato, con toda su inquietante humanidad y su persistencia en el México profundo, queda como un eco vivo de una tradición que desafía la lógica occidental y que sigue tejiendo su propia narrativa de lo monstruoso y lo sagrado, un testimonio de la riqueza y complejidad de una cosmovisión que sigue operando en el presente, al margen de la modernidad oficial.

La Tlahuelpuchi Como Fenómeno Social Y Adaptación Identitaria

El fenómeno de la tlahuelpuchi resulta un objeto de estudio antropológico particularmente intrigante, pues encarna una creencia persistente que ha sorteado la modernidad, logrando adaptarse sin renunciar a su esencia. A diferencia de otros mitos folclóricos que se han desvanecido con la urbanización, la globalización y la educación formal, la figura de estos seres chupasangre mantiene una sorprendente vitalidad en comunidades que conservan fuertes lazos con su herencia indígena y una cosmología ancestral profundamente arraigada. Esta resiliencia es fundamental para comprender no solo la continuidad del mito, sino también su compleja función dentro del entramado social contemporáneo. Lejos de ser una simple superstición o un vestigio del pasado, la tlahuelpuchi es una figura dinámica que sigue modelando la vida diaria, las interacciones sociales y las estrategias de protección en estas comunidades. La pervivencia de esta narrativa oral, transmitida de generación en generación, resalta la profunda conexión cultural de estas poblaciones con su pasado y su cosmovisión, donde lo sobrenatural y lo cotidiano a menudo se entrelazan de manera indisoluble.

Esta capacidad de adaptación es una de las claves de su permanencia. En lugar de ser erradicada por el avance de la modernidad, la tlahuelpuchi se ha integrado al imaginario colectivo, asimilando nuevas interpretaciones sin perder su núcleo esencial.

En algunas comunidades, por ejemplo, la amenaza de la tlahuelpuchi se vincula con preocupaciones contemporáneas sobre la salud y la seguridad infantil, o el acceso a servicios médicos, sirviendo como catalizador para el fortalecimiento de redes de apoyo mutuo y vigilancia comunitaria. Es una prueba de que las cosmologías indígenas, lejos de ser estáticas, poseen una capacidad inherente de resiliencia y reconfiguración ante los desafíos externos, manteniendo vivas formas de conocimiento y prácticas que la visión occidental suele desestimar como meras "supersticiones".

El antropólogo Hugo Nutini, quien documentó extensamente este fenómeno en la región de Tlaxcala durante las décadas de 1970 y 1980, señala que la tlahuelpuchi opera como un mecanismo de control social. En su obra, Nutini argumenta que "La creencia proporciona explicaciones culturalmente aceptables para la mortalidad infantil y establece pautas de comportamiento protector hacia los recién nacidos" (Nutini, 1980, p. 92). En un contexto histórico y socioeconómico donde la medicina moderna era (y en algunos casos, lamentablemente, sigue siendo) limitada o inaccesible, atribuir las inexplicables muertes de infantes a una entidad sobrenatural ofrecía una narrativa que no solo dotaba de sentido a la tragedia, sino que también fomentaba prácticas comunitarias de vigilancia y cuidado parental. Este mecanismo, en cierto modo, canaliza la angustia colectiva y la impotencia frente a la alta tasa de mortalidad infantil, transformándola en acción preventiva y reforzando la cohesión social alrededor de un peligro compartido.

Al dar una forma reconocible a una amenaza invisible, la comunidad podía desarrollar estrategias colectivas para enfrentarla, fortaleciendo así sus lazos y su identidad cultural.

Esta función de control social no debe subestimarse. Ante la ausencia de un conocimiento científico avanzado sobre enfermedades infantiles y sin acceso a una infraestructura de salud robusta, la creencia en la tlahuelpuchi proporcionaba una explicación coherente para eventos devastadores como el síndrome de muerte súbita del lactante, la anemia infantil severa o las infecciones respiratorias agudas. Al personificar la amenaza, las comunidades podían, paradójicamente, sentirse más en control de su entorno, adoptando medidas preventivas y fortaleciendo los lazos sociales mediante la cooperación y la transmisión de saberes ancestrales. Se trata de una forma de "gestión del riesgo" culturalmente arraigada que, aunque no se alinee con la lógica biomédica, cumple una función vital en el mantenimiento del orden y la salud social dentro de la comunidad.

Sin embargo, mi investigación sugiere que el fenómeno trasciende el simple control social, adentrándose en las complejidades de la identidad y el poder. La tlahuelpuchi representa también una forma de identidad alternativa, un rol social complejo que permite a ciertas mujeres ocupar un espacio de poder ambiguo dentro de comunidades tradicionalmente patriarcales. En muchas culturas, la figura femenina que trasciende los roles domésticos y reproductivos es vista con recelo o admiración, y en el caso de la tlahuelpuchi, esta ambigüedad se magnifica.

La capacidad de transformarse y de ejercer una fuerza destructiva les confiere un estatus excepcional. El hecho de que estas mujeres sean temidas, pero no excluidas (a menos que quebranten ciertas normas no escritas, como atacar a un niño de su propio linaje o comunidad directa), sugiere una negociación cultural sofisticada, donde el miedo se entrelaza con una forma de reconocimiento y, a veces, incluso de contención mutua. Esta compleja dinámica se diferencia notablemente de la persecución abierta de brujas que caracterizó a otras tradiciones, tanto europeas como algunas latinoamericanas, lo que subraya la naturaleza única de esta creencia en el contexto tlaxcalteca, donde la amenaza se gestiona a través de la integración y el pacto tácito, en lugar de la erradicación total.

El estatus liminal de la tlahueluchi, a medio camino entre lo humano y lo sobrenatural, lo temido y lo tolerado, les otorga una agencia que pocas otras figuras femeninas pueden ostentar en estas estructuras sociales. Son figuras de respeto, no de admiración, y su poder deriva precisamente de su capacidad de operar más allá de las fronteras de lo convencional. Este rol les permite subvertir, aunque sea de forma indirecta, las expectativas de género y las limitaciones impuestas a las mujeres, ofreciendo una vía para el ejercicio de un tipo particular de influencia que equilibra el temor con una comprensión tácita de su "naturaleza" ineludible. No son meras víctimas de una maldición, sino también agentes que, aunque constreñidas por su necesidad de sangre, navegan y negocian su existencia dentro del tejido social, modelando las interacciones y dinámicas de poder en la comunidad.

El testimonio que registré de familiares de la supuesta tlahuelpuchi en Tlaxcala revela aspectos fascinantes de esta dinámica de integración y cautela. Un sobrino de la mujer me explicó con una mezcla de respeto y pragmatismo la peculiar coexistencia: "A ella no la señalamos en voz alta, pero todos sabemos. Cuando hay un niño nuevo en la familia o en la vecindad, se le avisa primero a ella, para que sepa y no venga sin querer. Y, por supuesto, nunca se le deja sola con bebés pequeños." Esta declaración no es un juicio moral, sino una descripción precisa de las "reglas no escritas" que rigen la convivencia. Implica un pacto tácito de coexistencia, donde la comunidad asume la existencia de la tlahuelpuchi y establece límites claros para protegerse, sin llegar a la confrontación directa que podría desestabilizar el orden social. Esta gestión comunitaria de lo anómalo, de lo potencialmente peligroso pero inherente al tejido social, es un ejemplo vivo de cómo una sociedad puede incorporar lo "sobrenatural" dentro de su marco de entendimiento y acción cotidiana, priorizando la estabilidad comunal sobre la erradicación de una figura perturbadora.

Este pacto tácito de convivencia se sustenta en una compleja red de comunicación no verbal y de "saber" comunitario que se transmite de forma implícita. La "advertencia" a la tlahuelpuchi, el cuidado extremo con los infantes, y la vigilancia sin confrontación directa, son comportamientos que reafirman constantemente los límites y las expectativas de este ser. Es un equilibrio delicado, una danza entre el miedo y el respeto, que permite a la comunidad funcionar sin desmoronarse ante la presencia de una fuerza tan

perturbadora. Las fronteras entre lo "normal" y lo "anormal" se difuminan, y la tlahuelpuchi deja de ser un ente ajeno para convertirse en una parte, aunque inquietante, del propio sistema de relaciones y creencias que define a la comunidad.

La protección contra la tlahuelpuchi también se manifiesta a través de elementos rituales profundamente arraigados en la vida doméstica y comunitaria, que funcionan tanto como escudos físicos como reafirmaciones de la identidad cultural. Algunos de estos incluyen colocar objetos de metal como tijeras (abiertas en forma de cruz), cuchillos o monedas cerca de las cunas; se cree que el metal, especialmente el hierro, posee propiedades apotropaicas, capaces de repeler o neutralizar la energía malévola o de anular los poderes transformadores de la tlahuelpuchi. Otra práctica común es sembrar semillas de mostaza o frijol alrededor de la casa o esparcirlas en el umbral, bajo la creencia de que la tlahuelpuchi, en su compulsión innata, debe contar cada semilla antes de poder entrar. Este conteo la mantiene ocupada hasta el amanecer, momento en que pierde sus poderes y debe regresar a su forma humana. Finalmente, marcar con ceniza bendita (frecuentemente obtenida del Miércoles de Ceniza o de incienso quemado durante rituales específicos) las entradas de las casas donde hay recién nacidos es otra medida preventiva, invocando la protección divina o sagrada. Estos rituales no solo brindan una sensación de seguridad a los padres ansiosos, sino que también refuerzan la identidad cultural y la cohesión social al involucrar a la comunidad en la protección de los más vulnerables, transmitiendo conocimientos y creencias de generación en

generación, y perpetuando un sistema de creencias que da orden y sentido a su mundo.

Estos rituales, lejos de ser meras supersticiones, operan en múltiples niveles de significado. Psicológicamente, otorgan a los padres una sensación de agencia y control frente a la vulnerabilidad de sus hijos. Socialmente, refuerzan la cohesión comunitaria al involucrar a todos en la protección colectiva. Y culturalmente, actúan como marcadores de identidad, diferenciando estas comunidades de la sociedad dominante y reafirmando su apego a las formas de conocimiento ancestral. La persistencia de estas prácticas es un testimonio de su eficacia simbólica y de su profunda integración en la vida cotidiana, demostrando que la creencia en la tlahuelpuchi es mucho más que un mito: es un sistema vivo de adaptación y resistencia cultural.

Transformaciones Animales Y Metamorfosis En La Tradición Mesoamericana

La capacidad de la tlahuelpuchi para la transformación animal es un aspecto central que requiere un análisis minucioso. Según los testimonios recopilados en Tlaxcala y sus alrededores, estas entidades pueden adoptar la forma de diversas criaturas nocturnas —principalmente aves como lechuzas, búhos o cuervos— para alcanzar a sus víctimas. Esta metamorfosis se logra a través de un ritual específico que implica el desprendimiento de las extremidades inferiores, las cuales permanecen ocultas mientras el ser transfigurado vaga en su forma animal. La elección de estas aves no es fortuita; en numerosas culturas mesoamericanas, lechuzas y búhos están profundamente ligados a la noche, el inframundo, la muerte y el conocimiento arcano, funcionando a menudo como mensajeros entre mundos o como avatares de deidades ctónicas. Este simbolismo acentúa la naturaleza ominosa de la tlahuelpuchi y su conexión con fuerzas que operan más allá de la luz diurna y las convenciones sociales.

La facultad de metamorfosis, sin embargo, no es exclusiva de la tlahuelpuchi dentro de la cosmovisión mesoamericana. A lo largo de los siglos, la transformación ha sido un tema recurrente en los mitos fundacionales, las prácticas chamánicas y la iconografía de diversas culturas prehispánicas. Deidades, héroes culturales e incluso mortales investidos de poderes especiales eran frecuentemente

capaces de adoptar formas animales para interactuar con los reinos natural y sobrenatural. Esta creencia se fundamenta en una profunda interconexión entre el ser humano, la naturaleza y el cosmos, donde las fronteras entre especies son permeables y la identidad puede ser fluida. En este contexto, la tlahuelpuchi se inscribe en una tradición milenaria de "cambiaformas", pero se distingue por una particularidad: su metamorfosis se orienta exclusivamente hacia la depredación y el perjuicio, subvirtiendo el propósito usualmente ritual o benéfico de tales transformaciones.

La profunda veneración y, simultáneamente, el temor que estas aves inspiraban en las civilizaciones prehispánicas se reflejan en su rica iconografía y mitología. Para los mexicas, el tecolote (búho) era un compañero de Mictlantecuhtli, señor del Mictlán (inframundo), y su ulular se interpretaba como un presagio de muerte. Las lechuzas, por su parte, se asociaban con la oscuridad y con entidades sobrenaturales capaces de traer enfermedades o infortunios. La imagen de estas aves aparece recurrentemente en códices, cerámicas y esculturas, a menudo ligadas a sacrificios, rituales funerarios o escenas nocturnas. Más allá de los mexicas, culturas como la maya también reverenciaban al búho como un ave de sabiduría y un mensajero divino, aunque igualmente podía anunciar eventos desafortunados. La capacidad de la tlahuelpuchi para adoptar estas formas no solo le proporciona un camuflaje eficaz para sus incursiones nocturnas, sino que también la inserta en un complejo entramado de creencias ancestrales, posicionándola como la encarnación de miedos primarios y

energías liminales que trascienden la mera figura de un vampiro folclórico.

La creencia en nahuales —personas con la capacidad de transformarse en animales— es ampliamente conocida en Mesoamérica, pero la tlahuelpuchi representa una variante específica y ominosa de esta tradición. Mientras que el nahualismo tradicional se vincula a menudo con chamanes, curanderos y guerreros que emplean la transformación animal como una herramienta espiritual para la sanación, la protección comunitaria o incluso la guerra, la tlahuelpuchi utiliza esta habilidad exclusivamente para alimentarse de sangre humana. Esta distinción es crucial: el nahual opera generalmente dentro de un marco cosmológico aceptado, buscando el equilibrio o la curación, y su poder es a menudo percibido como un don divino o un conocimiento adquirido para el beneficio colectivo. Ejemplos de nahuales benéficos incluyen a aquellos que protegen las cosechas, guían a los viajeros o interceden con las fuerzas naturales para asegurar la prosperidad de la comunidad. En contraste, la tlahuelpuchi pervierte el propósito de la transformación con fines inherentemente malévolos y egoístas, provocando terror y daño. La sociedad tolera y, en algunos casos, reverencia al nahual benéfico, pero teme y repudia a la tlahuelpuchi, aun cuando su poder de transformación provenga de una raíz conceptual similar.

Esta dicotomía entre el nahual "blanco" y el nahual "oscuro" (como la tlahuelpuchi) subraya una tensión fundamental en la cosmovisión mesoamericana: la ambivalencia del poder.

Cualquier habilidad sobrenatural, por muy arraigada que esté en la tradición, posee un potencial dual para el bien y el mal. En el imaginario indígena, el poder no es inherentemente moral; su valor se define por la intención y el impacto de su uso. La tlahuelpuchi encarna el uso desviado de un don ancestral, una figura que quebranta el pacto de reciprocidad implícito en la relación entre el ser humano y el mundo natural, empleando su conexión con lo animal para extraer vida en lugar de infundirla o protegerla. Su existencia, por tanto, refuerza los límites éticos dentro de la comunidad y define lo que es inaceptable, incluso para aquellos con poderes extraordinarios, sirviendo como una advertencia sobre la corrupción del poder y sus nefastas consecuencias para el tejido social.

El antropólogo Félix Báez-Jorge ha documentado la relación entre estas creencias y las estructuras de poder en comunidades indígenas contemporáneas: "La transformación animal representa un conocimiento restringido, un poder heredado que sitúa a quien lo posee en una categoría aparte dentro del tejido social" (Báez-Jorge, 2003, p. 159). Este poder, en el caso de la tlahuelpuchi, se traduce en una capacidad de transgresión y de ruptura de las barreras entre lo humano y lo animal, lo visible y lo invisible. Esta transgresión es lo que la hace simultáneamente temida y, en cierto modo, una figura de poder ambivalente. La posesión de este don o maldición la aísla, pero también le confiere una singularidad que otras mujeres no poseen en la estructura comunitaria, convirtiéndola en un ser marginal que, paradójicamente, ocupa un lugar central en el imaginario

colectivo y en las prácticas de protección. La tlahuelpuchi encarna la paradoja de lo temido pero reconocido, una figura que desafía las jerarquías tradicionales, pero cuya existencia es innegable para la comunidad, forzando una reconfiguración tácita de las dinámicas de poder y la aceptación de lo anómalo.

Durante mi investigación en Tlaxcala, un anciano me explicó el proceso de transformación con un sorprendente detalle técnico, casi como un manual de anatomía esotérica: "La tlahuelpuchi se unta aceites en las coyunturas. Luego se quita las piernas desde la rodilla y las guarda. Su torso y cabeza se convierten en guajolote o lechuza. Así vuela ligera hasta donde hay niños recién nacidos. Al regresar, se pone sus piernas otra vez. Si alguien esconde sus piernas mientras no está, no puede volver a ser persona completa." Este proceso de desarticulación corporal refleja concepciones mesoamericanas antiguas sobre la naturaleza compuesta del cuerpo humano, donde diversas entidades anímicas podían separarse temporalmente durante estados alterados de conciencia, como el sueño, el trance chamánico o, en este caso, la transformación sobrenatural. Esta creencia en la "maleabilidad" del cuerpo físico, que puede ser desmembrado y recomposto sin causar la muerte, se relaciona con conceptos como el **tonalli** (energía vital alojada en la cabeza), el **iyollo** (corazón/alma) y el **teyōlia** (espíritu del hígado), cada uno con sus propias funciones y potenciales de separación o proyección. La vulnerabilidad que implica la separación de las extremidades inferiores, y la posibilidad de que estas sean descubiertas o escondidas, introduce un

elemento de precariedad en el poder de la tlahuelpuchi, sugiriendo una vía por la cual puede ser neutralizada. Esta idea de que la integridad física de la tlahuelpuchi depende de la recuperación de sus partes separadas es un motivo recurrente en el folclor y subraya la interconexión entre el cuerpo físico y la identidad sobrenatural en la cosmovisión nahua.

Este ritual de desprendimiento de las piernas no es solo un detalle pintoresco, sino que alude a la profunda comprensión mesoamericana del cuerpo como un microcosmos, un receptáculo de diferentes fuerzas anímicas y puntos de conexión con el cosmos. La "separación" del cuerpo físico sugiere la liberación del **tonalli** o la fuerza vital que permite la transformación, una salida temporal de la condición humana para acceder a un estado liminal. Esta suspensión de la corporalidad ordinaria para asumir una forma animal se percibe como una manifestación extrema de la profunda conexión entre los seres humanos y el mundo natural y espiritual. Además, la persistencia de este tipo de creencias, que se transmiten oralmente de generación en generación con tales precisiones, revela la solidez y la adaptabilidad de un sistema de pensamiento indígena que, a pesar de siglos de sincretismo y la influencia de la modernidad, sigue explicando y dando sentido a fenómenos inexplicables dentro de sus propias categorías culturales. La especificidad del ritual y la conciencia de su vulnerabilidad asociada (la necesidad de recuperar las piernas) demuestran no solo la riqueza del folclor, sino también su función didáctica y de control social, al proveer a la comunidad un marco para entender y, potencialmente, defenderse de una amenaza persistente.

PARTE II: LAS SOMBRAS COLONIALES

El encuentro entre el mundo prehispánico y la conquista española no solo generó un choque político, económico y religioso, sino también una compleja fusión de imaginarios sobrenaturales, forjando una matriz cultural única. Las cosmovisiones mesoamericanas, ricas en deidades que exigían sacrificios de sangre para la reciprocidad cósmica y en entidades liminales como el nahual o la tlahuelpuchi, operando en el umbral entre lo humano y lo animal, se confrontaron con la arraigada demonología cristiana y el folclore europeo, profundamente influenciados por la Inquisición. Para la cultura europea, la sangre se asociaba con pactos diabólicos, ritos de brujería y la profanación de la vida, evocando temores ancestrales sobre vampiros, súcubos, íncubos y otras criaturas nocturnas que se nutrían de la vitalidad ajena, sembrando el terror entre los fieles. Lejos de extinguirse o ser suplantadas, las creencias prehispánicas sobre bebedores de sangre se adaptaron con sorprendente resiliencia, hallaron nuevos espacios de expresión clandestina y se entrelazaron intrincadamente con elementos foráneos, dando origen a formas sincréticas de terror que aún resuenan en el complejo tejido del México profundo.

Esta amalgama de creencias, que construyó una nueva realidad sobrenatural, no fue un proceso pasivo ni armonioso, sino una interacción dinámica y a menudo violenta, marcada por la dominación y la resistencia cultural. Deidades prehispánicas que demandaban sangre, como el belicoso Huitzilopochtli o el benéfico Tláloc, fueron sistemáticamente demonizadas por los evangelizadores, equiparadas al diablo cristiano, y sus templos destruidos junto con sus ritos

proscritos. Simultáneamente, figuras liminales y ambiguas como los nahuales o las tlahuelpuchis, con su asombrosa capacidad de transformación zoomórfica y su innegable vínculo con lo subterráneo, lo nocturno y lo oscuro, encontraron un eco perturbador y, por ende, condenable, en las narrativas europeas sobre brujas, hechiceros y pactos demoníacos. La sangre, que en el mundo mesoamericano poseía una dimensión profundamente sagrada y regeneradora —el elixir vital para la continuidad cósmica y la reciprocidad con los dioses y el universo— fue drásticamente reconfigurada bajo la óptica cristiana como símbolo de pecado, profanación y corrupción, especialmente cuando era derramada fuera de los cánones católicos o asociada a prácticas "idolátricas". Esta resemantización radical de la sangre, de un elemento sagrado a una sustancia profana, es clave para comprender la traumática transformación del "bebedor de sangre" prehispánico en la entidad perseguida, estigmatizada y demonizada de la Colonia, marcando su paso de una categoría cosmológica a una criminal y herética.

La Iglesia Católica, imbuida de un celo evangelizador sin precedentes y, sobre todo, a través del temido y omnipresente aparato inquisitorial, documentó exhaustivamente —a menudo con el objetivo explícito de perseguir, castigar y erradicar— numerosas manifestaciones que consideraba idolátricas, heréticas o directamente diabólicas.

Los voluminosos procesos inquisitoriales, los detallados registros de los confesionarios y los minuciosos informes de los frailes y extirpadores de idolatrías se convirtieron, paradójicamente, en invaluables fuentes que, leídas hoy con

ojos críticos y despojadas de su intención punitiva, nos revelan la sorprendente y tenaz persistencia de creencias antiguas bajo nuevos ropajes y lenguajes. Estos registros, obsesivamente detallados en su afán por desenmascarar la "herejía", nos permiten vislumbrar con inquietante claridad cómo las comunidades indígenas, y posteriormente también los criollos y mestizos, reinterpretaron sus miedos ancestrales y cosmovisiones a través del prisma de la nueva fe. Esto ocurrió a veces con resistencias abiertas y violentas, y otras con adaptaciones sutiles y astutas, disfrazando lo prehispánico con elementos cristianos para asegurar su supervivencia. La Inquisición, en su intento por imponer una única verdad religiosa y unificar el imaginario sobrenatural, inadvertidamente creó un archivo sin parangón de la diversidad cultural y espiritual que se negaba rotundamente a desaparecer, registrando las voces de acusados, testigos y victimarios que, desde su propia cosmovisión y sin comprender el contexto del otro, describían fenómenos que los inquisidores solo podían interpretar como la inconfundible obra del demonio, un testamento a la riqueza de un sincretismo cultural forzado.

Los documentos analizados en esta sección son fruto de una ardua y minuciosa labor de investigación en diversos archivos coloniales. Estos incluyen los voluminosos legajos del Archivo General de la Nación en México —que conservan los expedientes del Santo Oficio y sus complejas sentencias—, los empolvados expedientes de pequeñas parroquias rurales, a menudo olvidados y apenas clasificados, y los vastos acervos del Archivo General de Indias en Sevilla, cuyos

fondos, si bien ricos en historia colonial, rara vez son consultados bajo esta particular óptica de los fenómenos sobrenaturales. En estas páginas, y a través de la lectura entre líneas de la retórica inquisitorial, la figura del bebedor de sangre emerge transformada pero inconfundible, adaptada al nuevo orden colonial y a sus categorías religiosas, pero conservando su esencia fundamental: un ser liminal que se nutre de la esencia vital humana. Sin embargo, su rol social y su significado cosmológico sufrieron una dramática y profunda reconfiguración. De ser una fuerza natural, una manifestación de la voluntad divina o una deidad menor, cuya acción era parte inherente del ciclo vital y de un orden cósmico específico, el bebedor de sangre fue brutalmente estigmatizado y perseguido sin tregua como una manifestación demoníaca pura, una bruja, un hechicero o un traidor en contubernio explícito con el mal y el adversario cristiano. Esta transfiguración, de un ser inherentemente cosmogónico a una encarnación directa del diablo, es uno de los fenómenos más fascinantes y reveladores de este periodo, reflejando cómo la hegemonía religiosa buscaba no solo imponer su dogma y su visión del mundo, sino también redefinir y controlar los miedos más profundos y las explicaciones sobrenaturales que daban sentido a la existencia de las comunidades originarias, cooptando y pervirtiendo su significado.

Resulta particularmente intrigante observar cómo estas creencias sobre el vampirismo folclórico no solo sobrevivieron y mutaron entre la población indígena, sino que, en un proceso de sincretismo bidireccional, penetraron

progresivamente en círculos criollos y españoles. A pesar de su ortodoxia religiosa, estos últimos se vieron influenciados por el nuevo entorno y sus mitos. La fascinación por lo oscuro, el miedo irracional a lo inexplicable y la necesidad intrínseca de categorizar y comprender fenómenos sobrenaturales llevó a la creación de una nueva mitología sincrética que, en algunos casos, fue secretamente tolerada o incluso incorporada en prácticas paralelas al cristianismo oficial, alimentando una suerte de religiosidad subterránea. Pactos secretos con entidades de la noche, cofradías clandestinas que se reunían bajo la luz de la luna para realizar ritos que mezclaban lo pagano y lo cristiano, y el culto a ciertas "santas" o figuras "milagrosas" populares —a menudo con vínculos implícitos a rituales de sangre o a la invocación de entidades "vampíricas" reinterpretadas— florecieron en la penumbra de la sociedad colonial como una forma de resistencia cultural o adaptación espiritual.

La Inquisición, a pesar de sus denodados esfuerzos y su implacable persecución, no pudo erradicar por completo estas manifestaciones híbridas; en su lugar, se encontró con una maleza de creencias complejas y ambiguas, en las que lo prehispánico se fundía intrínsecamente con lo europeo, creando un mosaico de miedos y prácticas que desafiaban la ortodoxia y la lógica cristiana.

Esta sección desentraña las complejas capas de esa supervivencia y adaptación, explorando cómo la sangre, en su dimensión más oscura y ambivalente, siguió siendo un hilo conductor esencial entre los mundos prehispánico, colonial y moderno de México, configurando una parte esencial de su identidad cultural y sus narrativas de terror más arraigadas.

CAPÍTULO 4. EL INQUISIDOR DE TEPEACA

En los gélidos y polvorrientos corredores del Archivo General de la Nación, un laberinto de historias olvidadas, mis manos encontraron, entre volúmenes centenarios de autos inquisitoriales del siglo XVII, un expediente particularmente deteriorado. Su lomo, casi ilegible por el tiempo, revelaba una inscripción apenas discernible: "Procedimiento contra María Xochitl, acusada de maleficium y sustracción de sangre de criaturas en nombre del Diablo." La meticulosidad de su conservación, a pesar de la fragilidad del tiempo, sugería una importancia que trascendía el mero caso de brujería local. No era el primer expediente de su tipo que revisaba; la mayoría estaban repletos de acusaciones estereotipadas, tormentos y sentencias predecibles. Sin embargo, una punzada de intuición me decía que este albergaba una anomalía. Lo que verdaderamente alteró mi perspectiva no fue el contenido del juicio —un relato habitual, plagado de confesiones obtenidas bajo coerción y acusaciones que revelaban más los prejuicios inquisitoriales que los supuestos crímenes— sino una serie de anotaciones marginales. Estas notas, escritas por el propio inquisidor, fray Gaspar de Cárdenas, se resguardaban celosamente en un cuaderno desgastado, con tapas de cuero ennegrecido y páginas que olían a humedad y a un tiempo inmemorial. Era una ventana íntima, perturbadora y cada vez más desesperada a la psique de un hombre de fe confrontado con algo que desafía su comprensión teológica, su rígido marco mental y, en última instancia, su propia cordura.

Fray Gaspar de Cárdenas, comisario de la Santa Inquisición en Puebla, era una figura temida, conocido por su rigor teológico y su implacable persecución de herejías.

Había presidido innumerables juicios contra "iluminados", "brujas" y "hechiceros", siempre con la inquebrantable convicción de que el mal era identificable y derrotable. No obstante, en las páginas secretas de su diario, su tono muta gradual e imperceptiblemente, transformándose de la frialdad judicial a una voz cada vez más perturbada y atemorizada, a medida que describe su encuentro con María Xochitl. Esta mujer mestiza de origen humilde, de rostro sereno y voz inalterable incluso ante las amenazas de tortura, poseía una calma inquietante que el fraile no podía descifrar ni quebrar. Lo más sorprendente fue que María no solo no negó los cargos de "sustraer sangre de criaturas" —un acto que la Inquisición interpretaba como pacto demoníaco— sino que lo hizo con una convicción que rayaba en la altivez. Ante el inquisidor, afirmó con firmeza que no practicaba brujería, sino una "ciencia de la sangre" o "conocimiento de la esencia vital" heredada de incontables generaciones, una práctica ancestral que, según ella, no infringía ley divina ni humana, pues solo seguía los dictados de una necesidad ineludible. Con una entereza que desconcertaba y aterraba progresivamente al inquisidor, María aseguró que no bebía la sangre por placer sádico, sino porque era una necesidad vital inherente a su ser. Su frase, repetida con una quietud casi desafiante en los largos interrogatorios y resonando fantasmal en las páginas del diario del fraile, se convirtió en un mantra que lo atormentaba: "No robo. No mato. Solo tomo lo que me corresponde para seguir despierta."

En sus notas privadas, que contrastaban fuertemente con la retórica formal del proceso, fray Gaspar reconoció su

creciente perplejidad. A pesar de su vasta experiencia en detectar imposturas, no encontró pruebas físicas en los cuerpos de los niños fallecidos: ni marcas de mordeduras ni signos de violencia, solo una inexplicable languidez que los consumía lentamente hasta la muerte, como si su esencia vital se hubiera esfumado. Una inquietante coincidencia marcaba cada caso: la presencia cercana, casi espectral, de María en los días previos a los decesos. La racionalidad del fraile, su férrea convicción en la lógica escolástica, empezó a ceder ante una sensación de lo inefable, de algo que escapaba a su comprensión, a los dogmas de su fe y a cualquier categoría conocida. La angustia se apoderó de él. En la última entrada de su diario, escrita con una caligrafía temblorosa que delataba su deterioro, dejó constancia de una experiencia personal profundamente perturbadora: "He sentido una pesadez inexplicable sobre el pecho al dormir, como si una losa me oprimiera. Me despierto cada mañana más pálido, más débil y sin fuerzas, como si una sombra me hubiera visitado en la noche y hubiera succionado mi vitalidad, mi propio aliento de vida." Concluye esa entrada con una escalofriante observación: "La mujer calla, sus labios sellados por un juramento ancestral que la ata a un conocimiento prohibido, pero su mirada sabe. Una antigua sabiduría, ajena a nuestros libros sagrados, a nuestra fe y a la razón, mora en ella." El tormento de fray Gaspar era palpable: la bruja que creía combatir no se ajustaba a sus esquemas, y lo que era peor, parecía estar atacándolo desde una dimensión que no podía comprender.

Poco después de esta última anotación, María Xochitl murió en prisión, aparentemente por causas naturales, aunque la

rapidez de su declive generó suspicacias. Su cuerpo, según los registros anexos al diario y los testimonios horrorizados de los guardias, se descompuso con una rapidez anormal, desafiando las normas mortuorias y alimentando los rumores de un origen no humano. Fue sepultada apresuradamente fuera del camposanto, en tierra no consagrada, un acto que sellaba su condena póstuma como alma perdida. El inquisidor, fray Gaspar de Cárdenas, fue trasladado inesperadamente a Veracruz, un destierro disimulado. Allí, falleció meses después por causas desconocidas, su salud minada por una enfermedad misteriosa que lo dejó progresivamente sin sangre y sin espíritu, un espejo inquietante de los niños que María Xochitl había “visitado” y de la propia María. Aunque el proceso fue oficialmente archivado como un mero caso de superstición indígena, su contenido, especialmente a la luz de las revelaciones íntimas y agónicas del diario de fray Gaspar, revela una figura mucho más compleja y próxima a la imaginería del vampiro clásico: un ser que se alimenta en secreto, sin violencia aparente, cuya existencia se transmite en silencio de generación en generación, y cuya interacción puede dejar a sus víctimas debilitadas y sin vida, pero sin la huella tangible de una agresión física convencional.

El caso de María Xochitl se erige así como un puente inquietante y fundamental entre las antiguas creencias mesoamericanas sobre los bebedores de sangre y las nuevas narrativas de lo sobrenatural importadas por la Conquista, un testimonio elocuente de la persistencia, la adaptación y la aterradora transformación de una entidad líminal en el corazón de la Nueva España.

El Lenguaje Del Miedo: La Retórica Inquisitorial Frente A Lo Inexplicable

El caso de María Xochitl ejemplifica a la perfección la intrincada y, a menudo, violenta interacción entre el aparato inquisitorial y las arraigadas creencias indígenas. La documentación oficial del proceso se ciñe al lenguaje teológico-jurídico del Santo Oficio, una terminología diseñada no solo para registrar, sino para condenar y erradicar cualquier disidencia. Conceptos como "maleficium" (brujería dañina), "pacto diabólico" (alianza con fuerzas demoníacas), "herejía" (negación de la doctrina cristiana) y "apostasía" (renuncia a la fe) enmarcan la acusación dentro de los parámetros aceptables para el sistema eclesiástico, despojando a la práctica de María de cualquier legitimidad cultural, espiritual o incluso terapéutica. Al clasificarla de este modo, la Inquisición la redefinía como una abominación teológica que exigía una represión violenta y ejemplar, legitimando así la tortura, el encarcelamiento y, finalmente, la muerte. Esta estrategia lingüística no era un mero formalismo; constituía una potente herramienta de control social y religioso en los territorios recién conquistados, imponiendo una visión monolítica del mundo que anulaba la validez de las cosmovisiones prehispánicas. A través de la demonización sistemática de lo "otro" —lo indígena, lo sincrético, lo no cristiano—, la Inquisición buscaba desarraigear las bases espirituales de las culturas originarias y consolidar el dominio colonial, no solo sobre los cuerpos, sino sobre las mentes y almas de los habitantes de la Nueva España.

Esta retórica del miedo fue, en esencia, la punta de lanza ideológica para la asimilación forzada y la subyugación cultural. No obstante, y aquí reside la particular fascinación de este expediente, las notas personales del inquisidor revelan un subtexto mucho más ambiguo, donde la certeza dogmática se disipa ante la duda, el temor e incluso una incipiente fascinación por aquello que desafiaba su entendimiento y su fe, dejando al descubierto una profunda fisura en su propia construcción de la realidad.

El historiador Richard Greenleaf, especialista en la Inquisición mexicana, subraya que "los inquisidores se encontraban frecuentemente en la difícil posición de tener que traducir fenómenos culturales indígenas a categorías teológicas europeas, creando así una distorsión sistemática de las creencias originales" (Greenleaf, 1969, p. 142). Esta distorsión es palpable en el caso de María, cuya "ciencia de la sangre" —una cosmogonía ancestral fundamentada en el intercambio vital, pilar de la cosmovisión mesoamericana donde la sangre era concebida no solo como un fluido biológico, sino como una sustancia sagrada, portadora de vida y esencia del universo— es inmediatamente tachada de brujería demoníaca y rebeldía contra Dios. La mentalidad inquisitorial, rígidamente entrenada en la dicotomía bien/mal, divino/diabólico, era incapaz de concebir una espiritualidad ajena a sus dogmas. Por consiguiente, procedía a la demonización sistemática de cualquier manifestación cultural que no encajara en su esquema cristiano. Por ejemplo, un ritual indígena que implicaba una ofrenda de sangre no era interpretado como un acto de reciprocidad cósmica o

veneración a deidades ancestrales, sino como un sacrificio al diablo. No había espacio para la comprensión intercultural; todo lo no cristiano era, por definición, pagano y, por ende, diabólico. Este proceso de reinterpretación violenta no solo buscaba someter a los individuos al sistema judicial, sino también desmantelar las estructuras de conocimiento, los sistemas de creencias y los rituales que sustentaban la identidad indígena, socavando su autonomía cultural y espiritual.

Lo que confiere un valor inestimable a este documento para nuestro estudio es precisamente la brecha que se abre en el discurso oficial cuando el inquisidor, fray Gaspar, comienza a experimentar fenómenos inexplicables desde su marco conceptual. La "pesadez sobre el pecho", la palidez y la pérdida de fuerzas que describe son síntomas clásicamente asociados a ataques de entidades vampíricas en el folclore europeo. Vienen a la mente íncubos y súcubos, demonios que acechaban a los durmientes, así como las "maras" o "night hags" que oprimían el pecho por la noche, o incluso los "nachzehrer" del folclore alemán que drenaban la vitalidad de sus víctimas. Este concepto de "drenaje vital" es una constante en las narrativas de vampirismo transculturales, sugiriendo una sustracción etérea o energética más que un acto físico violento con marcas de mordeduras o heridas. Notablemente, estos síntomas coinciden de manera inquietante con las descripciones mesoamericanas de los "robadores de aliento" o "chichime" (en ciertas variantes lingüísticas y contextos culturales), entidades nocturnas que extraían la energía vital de los durmientes, a menudo sin dejar

rastros físicos visibles. Tales entidades, a veces de origen humano (brujas nahuales) o de naturaleza más abstracta (fantasmas o espíritus malignos), operaban en la oscuridad, dejando a sus víctimas debilitadas, enfermas y con una sensación de vacío. Esta notable convergencia de síntomas, registrada por el fraile en la intimidad de su diario, sugiere una experiencia que va más allá de la mera superstición o el autoengaño, confrontándolo con una realidad que desafía su racionalidad y su fe. El temor del inquisidor no solo radicaba en la amenaza espiritual que representaba el "pacto" de María con lo que él percibía como el Diablo, sino en la sensación física y palpable de ser él mismo el objetivo de una fuerza inexplicable y vampírica, una que parecía operar más allá de las categorías teológicas que tanto se había esforzado en imponer y que amenazaba su propia existencia.

Un aspecto revelador del caso, que entrelaza el miedo colonial con las antiguas creencias, es el tratamiento post mortem del cadáver de María. El hecho de que fuera enterrada fuera del campo santo, en tierra no consagrada, no es solo un castigo religioso por su supuesta "herejía" y "apostasía"; es un reflejo de un temor mucho más profundo y atávico, común en ambas cosmovisiones: la creencia de que ciertos muertos pueden seguir actuando desde la tumba y que su influencia maligna podría contaminar la tierra sagrada o a los vivos. Esta práctica de separación ritual de los cuerpos considerados peligrosos o "no-muertos" es universal en muchas culturas que creen en entidades bebedoras de sangre o reanimadas. En Europa del Este, por ejemplo, los "vampiros" o "no-muertos" eran sepultados con estacas en el corazón, decapitaciones o

colocados boca abajo para evitar su retorno y su capacidad de dañar a los vivos. La putrefacción anormalmente rápida de su cuerpo, registrada en el diario del inquisidor y atestiguada por los guardias, añade otra capa de inquietud, desafiando las expectativas mortuorias y alimentando los rumores de un origen no humano entre la guardia y los carceleros, sugiriendo que María era una criatura de otro orden. De manera similar, en el mundo prehispánico, ciertas momias o restos de individuos considerados "peligrosos", poseedores de un poder ambivalente (como hechiceros, individuos sacrificados o aquellos con muertes violentas), eran tratados con rituales específicos, enterrados en lugares apartados, en cuevas o bajo piedras, o con ofrendas específicas para "neutralizarlos" o "apaciguarlos", mostrando una clara preocupación por la continuidad de su agencia post mortem y la necesidad de contener su poder. El destino del propio inquisidor, fray Gaspar de Cárdenas, añade una capa final de misterio y fatalidad a la narrativa. Trasladado inesperadamente a Veracruz, un puerto alejado y considerado por muchos un destierro disimulado, falleció meses después por causas desconocidas. Su salud se vio minada por una misteriosa enfermedad que los médicos coloniales no pudieron identificar, y que progresivamente lo dejó sin sangre y sin espíritu, un eco inquietante de los niños que María Xochitl había "visitado". Esta "enfermedad" del fraile, un lento drenaje de su vitalidad, selló el enigma del caso, sugiriendo que María no era una bruja común que pudiera ser contenida por los métodos inquisitoriales, sino la manifestación de un ser que el sistema colonial no pudo ni comprender ni erradicar.

Al analizar el lenguaje del expediente y contrastarlo con las notas personales de fray Gaspar, se hace evidente que bajo la terminología cristiana impuesta por la Inquisición subyace un estrato de creencias mucho más antiguas, arraigadas en la cosmología nahua y otras tradiciones mesoamericanas. Estas creencias, lejos de ser erradicadas por la imposición forzada del cristianismo, encontraron modos de persistir, mutar y manifestarse, incluso influyendo en la psique y el cuerpo de aquellos encargados de combatirlas. La "ciencia de la sangre" de María Xochitl, al ser redefinida y demonizada por la Inquisición, se transformó en un campo de batalla cultural y espiritual, pero su resistencia demuestra la tenacidad de un fenómeno que desafió la imposición cultural y religiosa. La incapacidad del Santo Oficio para comprender y contener a María, junto con el posterior deterioro físico y mental del inquisidor fray Gaspar de Cárdenas, son testimonios elocuentes de la resiliencia de lo inexplicable. Este caso demuestra que lo inexplicable no siempre podía ser sometido o borrado por el nuevo orden, y que las antiguas concepciones del vampirismo, adaptadas y mutadas, continuaron operando en las sombras de la Nueva España, desafiando la hegemonía de la razón y la fe impuestas por los conquistadores. La historia de María Xochitl se erige así como un puente sombrío y revelador entre dos mundos, marcando la perpetua danza entre el control y la resistencia, entre el dogma y el misterio ancestral.

CAPÍTULO 5. EL PACTO DE LA COFRADÍA DE SANGRE

Durante una visita a San Luis Potosí, en el Archivo Parroquial del antiguo Templo del Carmen, tuve acceso a una caja sellada con documentos del siglo XVIII. Polvorienta y marcada con el sello del obispado, la caja parecía haber permanecido intacta durante décadas, quizás siglos, envolviendo su contenido en un espeso velo de olvido. Al abrirla, un aire rancio, cargado con el aroma de pergamino envejecido, moho y cera seca, escapó en un suspiro silencioso, transportándome al instante a una época remota. Entre registros de nacimientos, defunciones y donaciones eclesiásticas que narraban la vida cotidiana de la diócesis, hallé un texto sin firma. Escrito con una caligrafía elaborada sobre un papel grueso y amarillento, casi pergamino, crujía suavemente bajo mis dedos, revelando su fragilidad milenaria. Su título, "Acta reservada de la Cofradía de Sangre", grabado con tinta ferrogálica apenas visible, capturó de inmediato mi atención, enviando un escalofrío de curiosidad y aprehensión por mi espalda. El documento, redactado con una minuciosidad casi obsesiva, detallaba la creación de una hermandad secreta compuesta por influyentes figuras locales: clérigos de alto rango cuyas sotanas ocultaban ambiciones inconfesables, respetados escribanos que manejaban los hilos legales y financieros de la provincia, hábiles boticarios con un ambiguo conocimiento de remedios y venenos, y, lo más enigmático, un grupo no especificado de "no vivos que sirven a los vivos". Esta cofradía, operando en las sombras de la colonia, tejió una precaria red de poder y creencia. Su función primordial, según el acta, era garantizar el orden social, la prosperidad económica y la salud de la comunidad

contra calamidades como sequías, epidemias y desórdenes sociales, a cambio de "ofrendas regulares de sangre no consagrada"—una formulación que eludía el tabú de la sangre humana, pero dejaba una inquietante pregunta sobre su verdadero origen y los destinatarios de tales ofrendas.

La cofradía, según los detallados asientos del documento, fue fundada en el turbulento año de 1712, un periodo marcado por hambrunas intermitentes, tensiones sociales latentes y, lo más alarmante, una serie de muertes infantiles inexplicables. Los niños eran encontrados pálidos, exangües, sin una gota de sangre en sus cuerpos, sumiendo a las familias en una desesperación silenciosa. Estos trágicos eventos coincidieron ominosamente con la llegada a San Luis Potosí de un fraile portugués llamado Amador, cuya presencia, se insinuaba con un temor apenas velado en las líneas crípticas del texto, era de naturaleza liminal, un espectro apenas tangible entre el mundo de los vivos y el de las sombras. Las muertes cesaron abruptamente poco después de la constitución del pacto, un hecho que el documento presentaba no como una coincidencia, sino como la directa consecuencia de la intervención de la cofradía, que había logrado establecer una tregua, un modus vivendi precario pero funcional con lo inexplicable, apaciguando la sed que acechaba en la oscuridad. Una de las frases más reveladoras y perturbadoras del manuscrito, subrayada en los márgenes con una tinta más oscura y casi rabiosa, era: "No son demonios, sino servidores antiguos. Si se les honra y regula, protegen a la comunidad. Si se les niega... toman." Esta filosofía revelaba una cosmovisión profunda donde ciertas entidades

sobrenaturales, lejos de ser combatidas, podían ser apaciguadas, cooptadas e incluso integradas a un sistema de reciprocidad para el bien común, siempre que se respetaran sus "necesidades" intrínsecas, un eco sombrío de antiguas deidades prehispánicas que exigían sacrificios para mantener el equilibrio cósmico. Era, en esencia, una adaptación inquietante del sincretismo religioso colonial, donde la fe cristiana se entrelazaba con miedos ancestrales y pactos prohibidos.

El texto describía con un detalle escalofriante los rituales nocturnos que se llevaban a cabo en la cripta subterránea del templo, un espacio ancestral imbuido de una energía particular, un umbral oculto bajo la tierra sagrada. La atmósfera era densa y opresiva, apenas iluminada por la luz tenue y danzante de velas de sebo que proyectaban sombras alargadas sobre las paredes húmedas. Allí, en el corazón oscuro de la tierra, se ofrecía sangre animal—sacrificios discretos de ganado menor—cuidadosamente mezclada con vino tinto en cuencos de obsidiana pulida y plata labrada. Estos sacrificios, cargados de una solemnidad ancestral, se acompañaban de cantos y salmodias, una extraña fusión de salmos en latín y antiguas invocaciones en náhuatl, susurradas con una cadencia hipnótica. Esta amalgama lingüística y ritual era una prueba irrefutable del profundo sincretismo de la hermandad, uniendo dos mundos que la Inquisición había intentado separar. Los participantes, cubiertos con capuchas que ocultaban sus rostros, realizaban gestos rituales hacia una sombra que, según las descripciones, parecía adquirir una corporeidad translúcida,

danzando en el centro de la cripta, como una bruma oscura que se condensaba y disipaba con el aire, alimentándose de las ofrendas etéreas que se elevaban de los cuencos, llenando el espacio con un frío antinatural. El documento también hacía mención explícita a la existencia de un libro prohibido, el "Liber Tenebrarum Sanguinis" o "Libro de las Sombras Sangrientas", un grimorio que, se afirmaba, contenía los ritos más profundos y los conocimientos arcanos para manejar el delicado equilibrio del pacto. Su paradero actual sigue siendo un misterio, una leyenda que alimenta la imaginación y el temor.

Lo más perturbador y escalofriante del hallazgo fue una anotación final, escrita en una tinta visiblemente más reciente y con una caligrafía distinta, de trazos firmes y nerviosos, datada a mediados del siglo XIX. Esta nota, ubicada al pie de la última página, afirmaba con una concisión inquietante que helaba la sangre: "El pacto sigue vigente. No romperlo. La sangre es la llave." Esta simple frase transformó el documento de una mera curiosidad histórica en una advertencia urgente y viva, sugiriendo que la influencia de la cofradía y la vigencia de su pacto perduran hasta nuestros días, un hilo invisible que conecta el sombrío siglo XVIII con el presente. La revelación de que este acuerdo milenario podría seguir en vigor provocó una profunda sensación de desasosiego y una nueva perspectiva sobre los misterios no resueltos de la ciudad. Hasta la fecha, algunos pobladores de San Luis Potosí, especialmente los ancianos que han escuchado las historias de sus abuelos y aquellos que aún viven en las casonas antiguas del centro histórico, afirman que las campanas del

Templo del Carmen suenan solas los jueves de luna nueva, a medianoche, a pesar de que el templo permanece cerrado al público desde hace décadas, su entrada principal sellada con cadenas y rejas que no pueden contener los ecos de un pasado inquietante. Las autoridades religiosas actuales, como era de esperarse, niegan vehementemente la existencia de tal cofradía y de sus miembros en los archivos eclesiásticos, buscando mantener la impoluta imagen de la institución. Sin embargo, el manuscrito, con su testimonio que se resiste a ser olvidado, existe. Y la persistencia de las leyendas urbanas, transmitidas de generación en generación a través de susurros, sugiere que el velo entre el pasado y el presente es, en este caso, mucho más delgado de lo que la lógica oficial quisiera admitir o el racionalismo moderno pueda explicar, dejando la pregunta abierta: ¿qué otros pactos silenciosos continúan operando en las sombras de México?

Las Cofradías Como Espacios De Sincretismo Y Resistencia Cultural

El documento de la "Cofradía de Sange" nos ofrece un ejemplo fascinante y perturbador de las complejas dinámicas culturales que caracterizaron el México colonial. Las cofradías religiosas, instituciones de origen europeo introducidas por los españoles para fomentar la piedad católica y la cohesión social, se transformaron en la Nueva España en auténticos crisoles de sincretismo. En ellas, elementos cristianos, indígenas y, en algunos casos, africanos, se fusionaron bajo una apariencia de ortodoxia católica. Más allá de su función meramente religiosa, estas hermandades desempeñaron un papel multifacético y crucial en la vida social, económica y cultural de las comunidades. Sirvieron como redes de apoyo mutuo, proporcionando auxilio en tiempos de enfermedad, muerte o escasez, lo que las consolidó como pilares fundamentales del tejido social. También organizaban festividades que combinaban ritos católicos con tradiciones ancestrales, creando espacios de comunión donde la identidad colectiva se reafirmaba a través de la música, la danza y las ofrendas. En muchos casos, incluso se erigieron como vehículos esenciales para la autogobernanza comunal y la preservación de identidades colectivas frente a la imposición colonial, ofreciendo a los grupos subalternos una autonomía relativa y un valioso sentido de pertenencia en un sistema jerárquico y opresivo.

El historiador John F. Chuchiak, especialista en religiosidad colonial mexicana, observa con agudeza que "mientras las cofradías oficiales servían para integrar a las poblaciones indígenas y mestizas al sistema religioso español, muchas de ellas funcionaban simultáneamente como vehículos de preservación de creencias y prácticas ancestrales, a menudo enmascaradas bajo un barniz de piedad católica" (Chuchiak, 2006, p. 187). Esta dualidad, su capacidad para operar en los márgenes de la aceptación eclesiástica, les permitió no solo adaptarse al nuevo orden, sino también, de manera sutil pero efectiva, adaptar el catolicismo a sus propias cosmovisiones preexistentes. El resultado fue una amalgama cultural única y notablemente resiliente. La aparente adhesión a las formas cristianas les proporcionaba una capa de protección y legitimidad ante las autoridades, mientras que en su interior cultivaban un universo de significados y prácticas que desafiaban la homogeneización impuesta. Este fenómeno no fue una mera yuxtaposición pasiva, sino una reinterpretación activa y creativa: los santos católicos podían sincretizarse con deidades prehispánicas, y las procesiones europeas se imbuían de un simbolismo y una gestualidad profundamente arraigados en las cosmovisiones indígenas. Esta flexibilidad ritual y teológica permitió a las cofradías convertirse en bastiones de resistencia cultural, donde la memoria colectiva y las prácticas vernáculas encontraron refugio y continuidad.

Lo que hace al caso de la Cofradía de Sange excepcional y particularmente inquietante es que trasciende la simple yuxtaposición de elementos culturales, presentando un ejemplo extremo de esta dinámica.

No se trata meramente de elementos indígenas camuflados bajo simbolismo cristiano, ni de una asimilación superficial, sino de un aparente acuerdo explícito, un pacto funcional entre representantes de la élite colonial (clérigos, escribanos, boticarios, figuras de autoridad y conocimiento) y entidades descritas con una ominosa ambigüedad como "no vivos que sirven a los vivos". Este pacto no solo sugiere una forma de coexistencia negociada, sino que implica un reconocimiento pragmático de lo "otro" sobrenatural. Al hacerlo, desafía frontalmente las narrativas tradicionales sobre la conquista espiritual de México como un proceso unidireccional de imposición y erradicación. En lugar de una aniquilación o sumisión total de las creencias prehispánicas, o de un simple sincretismo pasivo, este documento insinúa una transacción activa, un equilibrio de poder donde lo sobrenatural indígena (o al menos una manifestación de lo "numinoso" que escapa a la taxonomía cristiana) se reconoce, se integra y se coacta pragmáticamente para el mantenimiento del orden social y la protección de la comunidad. Esto evoca las complejas interacciones entre lo "oficial" (la doctrina impuesta por la Iglesia y el Estado) y lo "popular" (las creencias y prácticas arraigadas en la gente), una tensión constante que caracterizó gran parte de la religiosidad colonial, donde la devoción formal a menudo convivía con un sustrato vivo y potente de rituales autóctonos. La existencia de tal acuerdo sugiere una desesperación subyacente ante las calamidades inexplicables de la época, que llevó a figuras de autoridad a buscar soluciones más allá de los dogmas cristianos, abriendo la puerta a negociaciones con fuerzas que de otro modo habrían sido catalogadas como demoníacas y erradicadas.

Varios elementos del documento merecen un análisis detallado por su profunda carga simbólica y cultural, revelando la sofisticación de este sincretismo. La referencia explícita a cantos en latín y náhuatl durante los rituales no es una mera curiosidad lingüística, sino una declaración de principios rituales y una prueba de un sincretismo deliberado y funcional. Mientras el latín evocaba la autoridad de la Iglesia Universal y el poder del ritual cristiano, el náhuatl conectaba con las raíces más profundas de la cosmología mesoamericana, invocando fuerzas y ancestros a través de un idioma sagrado, un eco de los antiguos huehuetlatolli (antiguas palabras) o cantares rituales. Este bilingüismo ritual no solo facilitaba la comunicación entre los diferentes miembros de la cofradía, abarcando a españoles, criollos y probablemente mestizos o indígenas de élite, sino que también legitimaba las prácticas ante distintas audiencias internas, fusionando esferas culturales que la Inquisición procuraba mantener celosamente separadas. Tal práctica subraya una voluntad consciente de integrar y conciliar mundos que se presentaban como irreconciliables, creando una liturgia híbrida que honraba tanto las nuevas formas impuestas como las antiguas esencias. La combinación de lenguas, gestos y símbolos creaba un espacio liminal donde la fe se construía sobre cimientos plurales, permitiendo una adaptabilidad y una resiliencia espiritual que trascendían la imposición externa.

La mención del fraile portugués Amador, cuyo linaje "no era humano", es otra pieza clave en este rompecabezas sincrético. Apunta a la influencia de tradiciones ibéricas específicas, posiblemente relacionadas con el rico folclore

portugués y español sobre bruxas (brujas), lobishomens (hombres lobo) y chupasangres (vampiros). Estas tradiciones bien pudieron haber encontrado paralelos o puntos de anclaje con las entidades nahua preexistentes como la temida tlahuelpuchi (vampira-bruja), las enigmáticas cihuateteo (mujeres divinizadas fallecidas en parto que podían volverse vampíricas), o incluso los nahuales, seres humanos con la capacidad de transformarse en animales para fines benéficos o malévolos. Esta convergencia de miedos y creencias sobrenaturales de dos continentes creó un terreno fértil para la reinterpretación y la hibridación de figuras míticas, otorgando a la entidad "no humana" de Amador una resonancia perturbadora tanto en el imaginario cristiano como en el prehispánico, sirviendo como un catalizador para el pacto. La presencia de este ser liminal sugiere una apertura al "otro" no solo en términos culturales, sino también en el reconocimiento de una realidad ontológica que desbordaba las categorías conocidas, obligando a una negociación existencial con lo desconocido y lo poderoso.

El uso del término "sangre no consagrada" es particularmente revelador y demuestra una comprensión sofisticada de la teología católica, donde la sangre consagrada (el vino transformado en la sangre de Cristo durante la Eucaristía) posee cualidades sagradas, redentoras y protectoras específicas, siendo el centro del misterio eucarístico. Al especificar que la ofrenda era de sangre "no consagrada" (presumiblemente animal o humana, pero no el sacramento eucarístico), la cofradía delimitaba claramente su ritual de los sacramentos católicos, evitando una confrontación directa con

el tabú religioso más estricto. Esto les permitía evadir una blasfemia directa que habría atraído la atención fulminante de la Inquisición, pero, al mismo tiempo, reconocían el poder intrínseco de la sangre más allá de su santificación eclesiástica. Esta distinción resuena profundamente con la cosmología prehispánica mesoamericana, donde la sangre no era un símbolo, sino la esencia vital misma, el "alimento" de los dioses y de la tierra, la fuerza que mantenía el equilibrio cósmico y la fertilidad. Para las culturas nahuas, la sangre era el néctar divino, el medio por el cual los dioses se mantenían y por el cual la vida continuaba su ciclo. Los sacrificios de sangre, ya fueran animales o humanos, no eran actos de残酷 gratuitas, sino ofrendas de reciprocidad vital para asegurar la continuidad del mundo. De esta manera, el rito de la Cofradía de Sange construía un puente conceptual entre dos universos de significado aparentemente disímiles, pero fundamentalmente conectados por la omnipresencia simbólica y material de la sangre como una sustancia multivalente: alimento, sacramento y puente entre mundos.

Más intrigante aún es la continuidad temporal indicada por la anotación de mediados del siglo XIX: "El pacto sigue vigente. No romperlo. La sangre es la llave." Esta frase, escrita décadas después de la Independencia de México y en medio de las tumultuosas reformas liberales que afectaron profundamente a la Iglesia Católica y sus instituciones (como la disolución de muchas cofradías), sugiere que la Cofradía de Sange no fue un fenómeno aislado, efímero o temporal. Por el contrario, parece haber sido una institución clandestina y resiliente que logró sobrevivir a los vaivenes políticos y

sociales más drásticos de la nación, adaptándose y mutando según las circunstancias. Su persistencia y adaptabilidad indican un profundo arraigo en la psique colectiva y en las necesidades de la comunidad, tal vez llenando vacíos que las instituciones oficiales, ya fueran coloniales o republicanas, no podían o no querían abordar, especialmente en el ámbito de la protección frente a lo inexplicable y lo amenazante. La naturaleza secreta de la cofradía y su capacidad para operar en las sombras les permitió eludir la vigilancia y la persecución, asegurando su longevidad y confirmando la teoría del "Méjico Profundo" de Guillermo Bonfil Batalla, donde las raíces culturales y las cosmovisiones ancestrales persisten de manera subyacente, a menudo invisibles a la superficie de la modernidad y la oficialidad. Esta continuidad subraya la idea de que ciertas creencias y pactos, nacidos de necesidades profundas, pueden trascender las estructuras políticas y religiosas impuestas, manteniéndose vivos en la clandestinidad y la tradición oral.

La persistencia de este tipo de creencias y prácticas subterráneas subraya con elocuencia la tesis del antropólogo e historiador Serge Gruzinski, quien ha señalado que la tan pregonada "colonización del imaginario" nunca fue un proceso completo o unidireccional en México. Lejos de encontrar una "pizarra en blanco" en la que inscribir la doctrina europea, la mente y el espíritu de los pueblos indígenas y mestizos colonizados sirvieron como un crisol dinámico donde las ideas europeas fueron reinterpretadas, fusionadas y, en casos como este, incluso puestas al servicio de entidades que el canon cristiano oficial habría condenado sin dudar como

demoníacas. El documento de la Cofradía de Sange, con su relato detallado y su advertencia final, parece confirmar esta tesis de forma dramática y tangible, revelando un estrato de creencias y prácticas que resistió la imposición total del paradigma cristiano europeo. Persistió a través de los siglos como un testimonio de la inagotable capacidad humana para negociar con lo sagrado y lo inexplicable en sus propios términos. La religiosidad popular, a menudo despreciada por la jerarquía eclesiástica, se convirtió en un laboratorio de hibridación, donde las epistemologías en conflicto –el racionalismo europeo y el conocimiento encarnado mesoamericano– encontraron puntos de intersección y coexistencia. Este fenómeno no solo enriqueció el paisaje cultural de México, sino que también aseguró la supervivencia de formas de conocimiento y relación con el cosmos que, de otro modo, habrían sido borradas. La Cofradía de Sange se erige así como un poderoso símbolo de la resistencia cultural y la incesante creatividad humana para construir una realidad donde lo prohibido y lo ancestral continúan ejerciendo su influencia en el presente, tejiendo un velo entre el pasado y el futuro que es mucho más transparente de lo que la lógica oficial quisiera admitir.

El Liber Tenebrarum Sanguinis: Rastreando Un Grimorio Perdido

Entre los elementos más enigmáticos mencionados en el documento de la Cofradía de Sange figura la referencia al "Liber Tenebrarum Sanguinis" (Libro de las Tinieblas de la Sangre), un texto aparentemente central para los rituales de la hermandad y cuyo paradero actual se desconoce. La simple mención de un grimorio de tal naturaleza añade una capa de misticismo y peligro a la ya intrincada historia de la cofradía. Mi investigación sobre este misterioso volumen me llevó por un complejo entramado de referencias cruzadas y pistas fragmentarias que sugieren su existencia real y su influencia en círculos esotéricos coloniales. Los grimorios, en el contexto de la magia europea, eran manuales de instrucciones para invocar espíritus o realizar conjuros, a menudo combinando teología, astrología, alquimia y prácticas esotéricas. Eran, en esencia, recetarios mágicos que prometían a sus poseedores el dominio sobre fuerzas ocultas, la adivinación o la obtención de riquezas. Estos textos no eran meros tratados teóricos; estaban diseñados como herramientas prácticas, repletos de diagramas, sellos, invocaciones en latín o hebreo, y meticulosas instrucciones para preparar amuletos o ungüentos. Su valor no residía solo en el conocimiento que impartían, sino en la promesa de poder tangible sobre el mundo material y espiritual. La llegada de tales textos al Nuevo Mundo no era inusual; la Conquista no solo trajo consigo el cristianismo oficial y la civilización hispana, sino también un vasto bagaje de creencias populares,

supersticiones arraigadas y prácticas mágicas de la Península Ibérica. Estos elementos, a menudo en una zona gris entre la ortodoxia religiosa y la herejía, encontraron un terreno fértil en las complejas sociedades novohispanas, donde las cosmovisiones indígenas y africanas se entrelazaban con las europeas, creando sincretismos únicos y, a menudo, perturbadores para la autoridad eclesiástica, que luchaba por imponer una uniformidad dogmática.

La primera mención documentada de un texto con nombre similar aparece en los registros de libros prohibidos de la Inquisición española de 1631, donde se lista un "Sanguis Tenebris" como obra condenada, supuestamente originaria de Portugal. Este registro no es un simple apunte; el inquisidor Antonio de Sotomayor lo describe con una vehemencia que denota profunda preocupación: como "tratado nefando sobre prácticas contrarias a la naturaleza y la fe verdadera, particularmente en lo tocante a usos impíos de la sangre humana y animal" (Archivo Histórico Nacional de España, Sección Inquisición, Legajo 4437, n.13). La virulencia con la que la Inquisición perseguía este tipo de literatura no solo se debía a su contenido intrínsecamente herético, que desafiaba los dogmas católicos y la autoridad papal, sino también al temor de que tales textos pudieran servir como catalizadores para el sincretismo religioso. El Santo Oficio temía, con razón, que estos grimorios unieran prácticas cristianas con ritos indígenas prohibidos, creando formas de religiosidad incontrolables y profundamente arraigadas en la población mestiza. Esta amenaza no era trivial; la mezcla de elementos autóctonos y europeos podía dar lugar a cultos híbridos que

escapaban a la comprensión y el control de la Iglesia, percibidos como una amenaza directa a la pureza de la fe y al orden social colonial. La sangre, con su profunda y ambivalente carga simbólica tanto en el cristianismo (como elemento redentor en la Eucaristía) como en las cosmologías mesoamericanas (como fuerza vital, ofrenda a los dioses para mantener el equilibrio cósmico, elemento de sacrificio y renovación), se convertía en un punto focal de esta preocupación inquisitorial, un puente peligroso entre dos mundos que la Iglesia buscaba mantener celosamente separados y jerarquizados. Cualquier texto que legitimara o guiara el uso ritual de la sangre fuera de los parámetros católicos era visto como una abominación y una afrenta directa a la hegemonía espiritual impuesta.

En México, rastreé tres referencias adicionales a este texto, cada una de ellas abriendo una ventana a su posible circulación y naturaleza, así como a los peligros que representaba para quienes lo poseían. La primera, un inventario de bienes confiscados a un comerciante portugués en Veracruz en el año de 1698, menciona "un libro manuscrito en latín con figuras, intitulado *De Sanguinis*", el cual fue entregado sin demora al comisario del Santo Oficio local. La presencia de "figuras" es un detalle crucial; sugiere que no era un mero tratado teórico, sino un manual práctico de magia que probablemente incluía ilustraciones o diagramas rituales. Estos elementos gráficos eran comunes en los grimorios para guiar la práctica mágica, desde la preparación de círculos hasta la representación de entidades invocadas, y eran un indicio inequívoco de un texto operativo.

La conexión portuguesa, reconfirmada por la nacionalidad del comerciante, es relevante, dado el origen sospechado del texto y la fuerte presencia de comerciantes lusos en los puertos novohispanos, algunos de ellos con reputación de mantener prácticas heterodoxas o de estar involucrados en redes comerciales clandestinas que facilitaban la circulación de materiales prohibidos. Los mercaderes portugueses, a menudo conversos o sospechosos de judaizar, eran figuras de especial interés para la Inquisición y frecuentemente servían como canales para la introducción de ideas y objetos que desafiaban la ortodoxia, ya fuera por convicción o por simple comercio.

La segunda referencia, aún más inquietante, es una carta de 1743 del obispo de Michoacán al arzobispo de México, en la que expresa su profunda preocupación por "cierto libro de sangre que circula entre algunos clérigos descarriados" y pide orientación urgente sobre cómo proceder. Esta mención es particularmente alarmante, ya que indica que el grimorio no solo era propiedad de laicos sospechosos o comerciantes errantes, sino que había permeado incluso dentro de las filas del clero. El hecho de que sacerdotes, formados en la ortodoxia y guardianes de la fe, estuvieran en posesión de y posiblemente practicando los ritos de un "libro de sangre" sugiere una subversión interna de la ortodoxia y la posibilidad de que sus prácticas se estuvieran realizando en los lugares más inesperados, quizás camufladas bajo la apariencia de devoción o estudio teológico. La presencia de tales textos entre eclesiásticos podía implicar no solo la herejía personal, sino también el potencial de difundir estas prácticas entre sus

feligreses, contaminando la doctrina desde el púlpito. El temor explícito del obispo subraya el persistente desafío que representaban estas creencias sincréticas y prácticas prohibidas para la jerarquía eclesiástica, que veía con terror cómo su autoridad y el control sobre las almas de sus feligreses podían erosionarse desde dentro, minando los cimientos del orden colonial que la Iglesia ayudaba a sostener.

Finalmente, un documento de 1872 encontrado en el archivo personal del historiador liberal José María Vigil hace referencia a "el famoso libro de sangre de San Luis", que él habría visto brevemente durante la turbulenta Guerra de Reforma, cuando las tropas liberales, en su afán por debilitar el poder de la Iglesia, confiscaron bienes eclesiásticos. Esta última mención, un siglo después de las anteriores y en un contexto político y social completamente distinto, es crucial para entender la longevidad y la resiliencia de este texto. La Guerra de Reforma (1857-1861) y las Leyes de Reforma subsecuentes llevaron a la expropiación masiva de bienes de la Iglesia (la llamada desamortización), incluyendo bibliotecas conventuales y archivos parroquiales. Fue en este caos y reordenamiento que muchos documentos, largamente ocultos, salieron a la luz, a menudo cayendo en manos de particulares o de instituciones laicas. Si el "Liber Tenebrarum Sanguinis" logró sobrevivir hasta el siglo XIX y fue descubierto en un contexto de desamortización, sugiere que el grimorio pudo haber estado oculto en archivos o bibliotecas conventuales durante décadas o incluso siglos, pasando desapercibido hasta que los acontecimientos históricos lo sacaron a la luz.

Esto refuerza la idea de su persistencia en el tiempo y su asociación con círculos que, aunque oficialmente religiosos, mantenían secretamente lazos con prácticas esotéricas o heterodoxas, preservando un conocimiento prohibido a través de generaciones, quizás considerado no como un texto de magia negra, sino como un objeto de estudio o una reliquia peligrosa que debía ser guardada bajo llave.

Lo fascinante de estas referencias dispersas es que, al unirlas, sugieren la existencia real y continuada de un texto que combinaba elementos de magia ritual europea con conocimientos mesoamericanos sobre la sangre, creando un híbrido cultural y esotérico único. El historiador de las religiones Carlos Martínez Assad sugiere que "ciertos textos prohibidos funcionaron como repositorios de conocimiento sincrético, preservando tanto tradiciones esotéricas europeas como saberes indígenas que no podían expresarse abiertamente en el contexto colonial" (Martínez Assad, 2004, p. 76). En el caso del "Liber Tenebrarum Sanguinis", es plausible que su contenido detallara no solo invocaciones al modo europeo, con sus complejos pentáculos, sus cábala numéricas y sus nombres demoníacos de la tradición goética, sino también el uso de la sangre en rituales que resonaban profundamente con la ancestral cosmovisión nahua, donde la sangre era la esencia vital del cosmos, el vehículo de la comunicación con lo divino y una ofrenda indispensable para la continuidad de la vida y el orden universal. Este sinccretismo no era una simple yuxtaposición, un barniz superficial, sino una verdadera fusión que transformaba la práctica vampírica en un fenómeno profundamente arraigado en la compleja

identidad mestiza de la Nueva España, dándole una dimensión autóctona y culturalmente específica, lejos de ser una mera copia de supersticiones europeas.

La existencia de este grimorio, incluso si solo nos llega a través de referencias fragmentarias, es un testimonio de la resiliencia del conocimiento marginal y prohibido. Un libro como el *Liber Tenebrarum Sanguinis* no solo era una guía para la práctica mágica, sino también una declaración de resistencia cultural y epistemológica. En un contexto donde la religión oficial intentaba erradicar las creencias precolombinas, un texto que lograba fusionar ambas esferas de conocimiento se convertía en un símbolo potente de la ineficacia de la "colonización del imaginario" total. La persistencia de este tipo de documentos a través de siglos de persecución inquisitorial y cambios políticos dramáticos, como el paso de la Colonia a la República y la expropiación de bienes eclesiásticos, sugiere que estos grimorios eran considerados de un valor incalculable por sus poseedores, lo suficiente como para arriesgarse a su conservación. Pudieron haber sido ocultados en dobles fondos de bibliotecas, pasadizos secretos de conventos, o transmitidos de mano en mano dentro de círculos clandestinos, siempre bajo el velo del secretismo para evitar la furia del Santo Oficio y, más tarde, la condena de la sociedad secularizada. Este grimorio, con sus referencias a la sangre, no solo servía como un manual de invocaciones, sino como un puente conceptual y ritual entre el mundo material y el inmaterial, el pasado prehispánico y el presente colonial, y finalmente, entre la vida y la extraña existencia de aquellos "no vivos que sirven a los vivos." La

búsqueda de este grimorio perdido continúa siendo uno de los aspectos más desafiantes y, a la vez, más prometedores de mi investigación. Si bien no he localizado el texto original ni ninguna copia completa, estas referencias tangenciales, provenientes de fuentes tan diversas como registros inquisitoriales, correspondencia episcopal e inventarios de bienes, confirman que no se trataba de una mera invención mitológica o de un cuento popular, sino de un documento material que circuló en círculos restringidos durante al menos dos siglos. Este texto, el *Liber Tenebrarum Sanguinis*, funcionó quizás como un conducto vital para la transmisión y preservación de prácticas relacionadas con entidades bebedoras de sangre, sirviendo como un puente tangible entre mundos de conocimiento prohibido y ancestral, y dejando una huella indeleble en la historia esotérica de México.

CAPÍTULO 6. EL CONVENTO Y LA SANGRIENTA VIGILIA

A las faldas imponentes de Monte Albán, en las inmediaciones de Oaxaca, un paraje saturado de ecos ancestrales y enigmas prehispánicos, se eleva el convento de Santa Lucía de la Penumbra. Esta edificación de piedra rojiza, erigida como un centinela olvidado, fue formalmente clausurada a mediados del siglo XX. Sus muros, corroídos por el tiempo y la desidia, parecen gemir historias de siglos, y sus torreones, otrora baluartes de la fe, hoy parecen custodiar un secreto más sombrío que la devoción. El ambiente en torno al convento es denso, casi palpable, una amalgama de humedad, polvo y un frío inexplicable que brota de la piedra misma. Los vientos que descienden de la antigua ciudad zapoteca arrastran consigo no solo el polvo de épocas pretéritas, sino también las voces silentes de lo que allí aconteció. Fue entre sus ruinas, durante una búsqueda casi obsesiva de documentos que pudieran iluminar las singulares cofradías coloniales y sus nexos con lo esotérico, donde realicé un hallazgo inesperado que alteraría mi visión de la historia y el ocultismo en la Nueva España: un diario fragmentado, pero meticulosamente redactado, atribuido a sor Inés de la Cruz. Esta novicia, cuyo nombre apenas figura en los registros oficiales del obispado y que la tradición monacal parece haber borrado intencionalmente, habitó el convento durante los turbulentos años finales del virreinato, entre 1791 y 1793. Sus anotaciones personales, a pesar de su incompleta naturaleza, ofrecen una ventana escalofriante e inédita a un mundo oculto tras los velos, una realidad conventual que desafía no solo la lógica y la razón, sino también los cimientos mismos de la fe cristiana que se suponía debía resguardar.

El diario, un pergamino amarillento encuadrado en cuero desgastado, emanaba un persistente aroma a incienso, moho y algo más, algo antiguo y casi metálico. Fue celosamente preservado por un linaje de monjas exclaustradas, descendientes de aquellas que, por razones aún veladas en misterio y pavor, abandonaron el convento tras su repentino y enigmático cierre. Lo custodiaban en un viejo arcón de cedro, oculto en una finca rural apartada, como si su contenido fuese tan peligroso como preciado, un legado maldito que debía ser protegido a toda costa, pero jamás revelado. Su tacto era helado y su peso considerable, como si albergara no solo palabras, sino el gravamen de la experiencia que relataba. Las primeras páginas de sor Inés describen su ingreso al convento con un fervor casi eufórico, un espíritu desbordante de devoción y una profunda inocencia. Concibe la vida en clausura no como un encierro, sino como un camino hacia la pureza espiritual, la abnegación de las vanidades mundanas y una comunión directa con lo divino. Narra sus jornadas de oración extática, sus labores en el huerto bajo el sol oaxaqueño, donde las jacarandás florecían con un púrpura vibrante, y la aparente serenidad de la vida monástica. En este entorno, el silencio, que inicialmente le pareció una bendición y un bálsamo para el alma, solo era interrumpido por los cánticos gregorianos que se elevaban en la capilla, resonando en la piedra con una solemnidad fantasmal, y el melancólico tañido de las campanas que marcaban las horas del día y la noche, pautando una existencia regida por la liturgia.

No obstante, la atmósfera del diario se torna progresivamente sombría y opresiva, como una sombra inexorable que devora

la luz. A medida que avanzan las anotaciones, el tono ingenuo y esperanzado de sor Inés es sustituido por una creciente desazón, una mezcla indistinguible de miedo abrumador y una morbosa fascinación que la arrastra hacia lo desconocido, hacia una verdad que se niega a aceptar. Comienza a describir eventos que desafían la razón, que subvierten la doctrina católica en la que fue instruida, y que la empujan al borde de la desesperación. Relata la aparición de figuras espirituales que se deslizan por los claustros en la oscuridad nocturna, más sombras que cuerpos definidos, con movimientos fluidos y antinaturales, como si se disolvieran en el aire al ser percibidas; el sonido constante y perturbador de pasos arrastrados en pasillos vacíos, un arrastrar rítmico que parecía resonar en el tuétano de los muros, como si un ser invisible, pero tangible, patrullara incesantemente el convento; y, lo más inquietante, la visión de monjas que no dormían, sus ojos abiertos y relucientes en la penumbra de la celda, con una expresión vacía, de ausencia de alma, o de una alerta sobrenatural y antinatural. Habla de oraciones susurradas en lenguas guturales que no reconocía, lenguas que sonaban arcaicas y profanas, exhaladas de labios pálidos y desdibujados en el oratorio a horas impías, invocando quizás algo distinto a la Santísima Trinidad, a deidades más primarias y olvidadas. Lo más macabro y recurrente era el descubrimiento de cuerpos de animales —conejos del huerto, aves que anidaban en los aleros, incluso algún perro vagabundo que se colaba en la propiedad—, todos exangües, desprovistos de vida, con la piel flácida y un aspecto deshidratado, como si toda la humedad les hubiera sido extraída.

Sus cuencas oculares fijas en el cielo nocturno, como si algo invisible y voraz les hubiera succionado la vida con una fuerza inimaginable, dejando solo un cascarón inerte y grotesco.

El punto de quiebre, el instante que desgarra el velo de la cordura de sor Inés, acontece la noche del 17 de mayo de 1793. Con una prosa que refleja su terror más profundo, su pluma casi araña el pergamino. Sor Inés relata haber presenciado una ceremonia nocturna en la cripta subterránea del convento, un lugar normalmente vedado, sellado y envuelto en una oscuridad perpetua y prohibida, rara vez tocado por la luz del día. Esa noche, sin embargo, la cripta estaba extrañamente iluminada por una luz rojiza y parpadeante de velas hechas de cera negra, que proyectaban sombras danzantes y distorsionadas sobre las figuras allí congregadas. Presidía el ritual la madre superiora, una mujer de temple férreo y mirada gélida que siempre había infundido respeto y un leve temor, pero ahora su semblante denotaba una autoridad infernal. Dirigía a las novicias más fieles, aquellas que parecían haberse perdido en una obediencia ciega y una devoción retorcida, en una danza macabra y repetitiva, sus movimientos extraños, desarticulados y carentes de gracia humana, más cercanos a autómatas que a seres vivos. En el centro de este círculo profano, entre símbolos pintados con alguna sustancia oscura en el suelo de piedra, se alzaba una figura que sor Inés describe como una mujer, pálida hasta la translucidez, con una piel que parecía pergamino estirado sobre los huesos, y de una altura antinatural, casi esquelética. Sus cabellos oscuros, que parecían serpentejar y retorcerse con vida propia en la

penumbra, captando la luz rojiza de las velas, daban la impresión de estar hechos de sombras solidificadas. Esta entidad era "alimentada" con la sangre de cortes autoinfligidos por las monjas en sus muñecas y brazos, que recogían el vital líquido en cálices de obsidiana, cuyo brillo oscuro parecía absorber la poca luz, y se lo ofrecían con una devoción que rayaba en la locura, un éxtasis blasfemo que desafía toda moral cristiana. "No sé si es santa o bestia", escribe Inés con letra temblorosa, apenas legible en algunos pasajes. "Pero su mirada no es de este mundo. Es una mirada sin parpadeo, sin emoción humana, un abismo helado que lo consume todo. Y cuando habla, no hay sonido audible para mis oídos: solo una vibración que traspasa la carne, una presencia abrumadora que absorbe el aire alrededor, que enfriá la sangre de mis venas hasta convertirlas en hilos de hielo, dejándome paralizada y sin aliento."

El horror visceral de lo presenciado, de ver a sus hermanas de hábito entregadas a una entidad tan abominable, empuja a sor Inés a intentar una fuga desesperada, una huida de la pesadilla que había invadido lo que creía era su hogar y santuario. Se arrastra por los pasillos oscuros, sus hábitos rozando las paredes con un eco fantasmal y opresivo, buscando una salida, una fisura en la impenetrable clausura del convento. Cada sombra le parecía un acechador, cada crujido un paso ominoso. Sin embargo, sus intentos son vanos; el convento, que una vez le pareció un refugio de paz y devoción, se convierte en su prisión más absoluta y sofocante, sus muros ahora parecen cerrar un cerco ineludible, como si la propia edificación estuviera viva y

conspirara para mantenerla dentro. Sus últimas anotaciones, escritas con tinta aguada, con la prisa febril de quien sabe que el tiempo se agota y que la fatalidad es inminente, revelan una rendición escalofriante. Ya no es el terror ingenuo de una novicia asustada, sino la aceptación fatalista y nihilista de quien ha cruzado un umbral del que no hay retorno, de quien ha sido absorbida por una verdad aterradora y primigenia. "Quizá el error fue pensar que este lugar era de Cristo. No lo es. Aquí se guarda algo más antiguo que Él, algo que respira en la oscuridad de los cimientos, que late en el corazón de la piedra y en la sangre de quienes lo habitan. Algo que consume y que promete una eternidad que no es la nuestra, una inmortalidad forjada en la sangre y la sombra, un pacto blasfemo con lo que yace bajo la tierra." Su caligrafía se vuelve errática, los trazos se deforman en garabatos ininteligibles, y las últimas palabras se desvanecen en una mancha oscura y húmeda, como si la pluma hubiese caído de su mano, o como si la mano misma se hubiera debilitado irrevocablemente, consumida por la visión de lo indecible. La tinta diluida se mezcla con lo que parecen ser lágrimas, o quizás algo más oscuro, un líquido que no era de este mundo.

El convento de Santa Lucía de la Penumbra fue oficialmente clausurado tras una serie de muertes inexplicables en 1802, que los registros eclesiásticos, con una conveniencia sospechosa, atribuyeron a "fiebres malignas" y "desórdenes mentales colectivos", eufemismos transparentes para algo que la Iglesia no podía o no quería comprender y, sobre todo, no podía controlar. Desde entonces, nadie ha podido acceder oficialmente a su interior, y la Iglesia ha mantenido un

hermetismo inquebrantable sobre el verdadero motivo del cierre, como si el silencio pudiera borrar la mancha de su historia. Se susurra que los intentos de reabrirlo o de vender la propiedad siempre han fracasado, ya sea por accidentes inexplicables, repentinas enfermedades en los compradores o una persistente sensación de pavor que ahuyenta a cualquier posible inversionista. La leyenda local, sin embargo, persiste, alimentada por los susurros de los ancianos que recuerdan historias de sus abuelos y el escalofrío que recorre la espina dorsal de cualquiera que pase cerca de sus ruinas al anochecer, cuando la sombra de Monte Albán se cierne sobre el valle. Se dice que las luces rojizas aún parpadean en la cripta y que se escuchan cánticos distorsionados en las noches de luna nueva. Las monjas actuales, que custodian las ruinas desde la distancia y con un aire de resignación que bordea la complicidad, afirmando no saber nada de los sucesos antiguos, mantienen una vigilia discreta, casi ritual, asegurándose de que nadie, salvo unos pocos investigadores persistentes, se acerque demasiado. Pero una de ellas, una anciana de ojos penetrantes que parecían haber visto demasiado de la oscuridad del mundo, con una piel apergaminada y una voz que sonaba como el roce de hojas secas, me detuvo al salir de la visita. Con una voz apenas audible, un susurro cargado de siglos de secretos, que solo el viento parecía escuchar, me dijo: "Sor Inés no murió.

Solo se esconde. A veces, en las noches más oscuras, cuando la niebla desciende del cerro, aún la escuchamos respirar en la cripta. O quizá... alimentarse."

La leyenda del convento, y con ella la de sor Inés, perdura, una herida abierta en la historia de Oaxaca, un recordatorio sombrío de que algunas sombras son demasiado antiguas para ser disipadas por la luz de la razón, y que algunas verdades, una vez que te encuentran, nunca te abandonan. Se adhieren a tu alma como la escarcha en el invierno, para siempre.

La Clausura Como Prisión: Espacios De Encierro Y Ocultamiento

El convento de Santa Lucía de la Penumbra emerge como un inquietante ejemplo de cómo ciertas instituciones religiosas podían fungir como espacios de ocultamiento y contención, no solo para mujeres, sino también para secretos y entidades que la sociedad colonial se negaba a integrar. Los conventos femeninos en la Nueva España cumplían múltiples funciones sociales, más allá de su propósito religioso explícito. Como señala la historiadora Josefina Muriel, "estos espacios servían como repositorios de mujeres cuya existencia resultaba problemática para sus familias o para el orden social: hijas ilegítimas de nobles, viudas sin recursos, mujeres con comportamientos considerados inapropiados" (Muriel, 1995, p. 132). Así, la clausura operaba como una doble barrera: una muralla que protegía la "pureza" de las monjas de las tentaciones mundanas, y a la vez una prisión para aquellas percibidas como amenazas a la estabilidad familiar o social. La sociedad virreinal, obsesionada con el orden y la moralidad, utilizaba estos muros sagrados para encapsular todo lo que desentonaba, desde la rebeldía juvenil hasta la incomodidad de una herencia. Sin embargo, el diario de sor Inés revela una función adicional y más sombría: el uso de estos recintos para confinar y nutrir entidades que no podían coexistir abiertamente en el exterior, una especie de "prisión" o "reserva" sobrenatural. El convento, entonces, se erigía no solo como un refugio espiritual o un correctivo social, sino como un guardián fronterizo, separando el orden impuesto por

la Corona y la Iglesia de las fuerzas telúricas y espirituales que aún habitaban la tierra y el espíritu de los pueblos originarios. La rigidez de la estructura eclesiástica, al buscar imponer una única verdad, paradójicamente forjó nichos perfectos para la supervivencia de aquello que intentaba erradicar. Esta dualidad es fundamental para comprender cómo lo inexplicable encontró un espacio vital en la más férrea estructura del poder colonial, convirtiéndose en un eco subterráneo de resistencia cultural y espiritual.

La concepción de la clausura, ideada para la protección y el recogimiento espiritual, adquiere aquí una dimensión siniestra y compleja. Deja de ser un refugio para el alma para transformarse en una celda que, si bien mantenía a las monjas apartadas del mundo, también protegía al mundo de lo que habitaba dentro del convento. Este mecanismo de aislamiento funcionaba en doble sentido, creando un microcosmos hermético donde las normas y la realidad exterior se distorsionaban y subvertían. La vida conventual, envuelta en velos, oraciones incomprendibles para el vulgo y horarios monótonos, ya era un misterio para los legos; esta opacidad facilitaba el ocultamiento, permitiendo que prácticas y creencias ancestrales se gestaran y florecieran en las sombras, lejos de la mirada inquisitorial. Las oscuras prácticas de Santa Lucía de la Penumbra revelan la profundidad de los sincretismos religiosos que se forjaron en la Nueva España. El sincretismo no era una mera superposición de iconografías o festividades, sino una compleja imbricación de cosmovisiones y rituales, donde lo prehispánico se adaptaba y subsistía bajo el manto católico de manera activa y

consciente. La "prisión" del convento no solo custodiaba cuerpos, sino también creencias y cultos ancestrales que se resistían a desaparecer, hallando en la rigidez de la clausura un inesperado escudo contra la aniquilación cultural y espiritual. En esta tensión entre imposición y pervivencia, el convento se erige como un poderoso símbolo: una estructura colonial que, irónicamente, se convirtió en un santuario secreto para la resistencia de lo ancestral. La propia arquitectura del convento, con sus altos muros, sus pasadizos ocultos y sus criptas selladas, se vuelve una metáfora tangible de este entramado de secretos y resiliencia, un laberinto donde la fe se cruza con lo inefable.

Varios elementos del relato de sor Inés resultan particularmente significativos desde una perspectiva histórica y antropológica. La mención a "oraciones en lenguas que no conocía", susurradas en la oscuridad de la capilla, sugiere la preservación clandestina de rituales prehispánicos dentro del aparente marco cristiano. Es plausible que estas monjas, muchas de ellas mestizas o indígenas, hubieran conservado conocimientos y lenguajes rituales de sus antepasados, transmitidos oralmente de generación en generación, reinterpretándolos o integrándolos en sus prácticas devocionales bajo un velo de aparente ortodoxia. Este fenómeno se alinea con estudios sobre la religiosidad popular colonial que revelan cómo deidades y conceptos indígenas se fusionaron con figuras santas católicas, creando una compleja capa de significados ocultos que desafiaban la categorización binaria de la Iglesia. En el contexto de Oaxaca, una región de profunda herencia zapoteca y mixteca, estas "lenguas

guturales" podrían haber sido ecos de antiguos rezos y conjuros dedicados a deidades que aún resonaban en la memoria colectiva, a pesar de los siglos de evangelización. La pervivencia de estas lenguas sagradas en un entorno de clausura no solo demuestra la tenacidad de la cultura indígena, sino también la permeabilidad de los límites entre lo que la Iglesia consideraba "divino" y lo "profano". Este sincretismo lingüístico y ritual es una poderosa manifestación de la resistencia cultural, una forma de mantener viva una identidad espiritual bajo el yugo colonial.

Los cuerpos exangües de animales —conejos, aves, perros— encontrados repetidamente en el huerto interior del convento remiten directamente a prácticas sacrificiales mesoamericanas adaptadas al contexto conventual. El derramamiento de sangre animal era un elemento central en la cosmología nahua y otras culturas mesoamericanas, no como un acto de残酷 gratuita, sino como una ofrenda vital fundamental para sustentar a los dioses, mantener el equilibrio cósmico y asegurar la continuidad de la vida. La sangre, como líquido sagrado y contenedor de fuerza vital, era el vínculo entre el mundo humano y el divino, la moneda de intercambio más valiosa. En este convento, la sangre, sustancia de poder y conexión por excelencia, parece haber sido reorientada para alimentar una entidad diferente, una que no encajaba en el panteón cristiano, pero que seguía exigiendo su tributo vital. La elección de animales domésticos y de corral, en lugar de los grandes sacrificios de antaño, sugiere una adaptación de los ritos a las posibilidades y limitaciones del espacio conventual, pero manteniendo intacto

el significado primordial de la ofrenda y su eficacia ritual. Es un eco perturbador de los antiguos ritos que resonaban en los valles circundantes de Monte Albán, ahora velados por muros de piedra y cánticos latinos, una manifestación cruda y persistente de la cosmovisión prehispánica que desafiaba la imposición de una nueva fe. La recurrencia de estos hallazgos, notada por sor Inés, indica una práctica sistemática y una necesidad constante de esta entidad por el sustento vital, lo que la distancia aún más de meros actos de crueldad o superstición y la acerca a un culto arraigado.

La ceremonia nocturna en la cripta, un espacio liminal por excelencia, evoca tanto los rituales católicos de adoración nocturna como las ceremonias prehispánicas realizadas en cuevas y espacios subterráneos, considerados portales al inframundo (Mictlán en la cosmología nahua) o lugares sagrados de conexión con lo divino y lo ancestral. La cripta, punto de encuentro entre lo terrenal y lo espiritual, entre vivos y muertos, se convierte en el escenario perfecto para una liturgia híbrida que honraba a una "dama" no divina en el sentido cristiano, sino profundamente ancestral, quizás una manifestación de deidades femeninas de la tierra, la muerte o la fertilidad que requerían sustento de vida. La luz rojiza de las velas, las sombras danzantes y los movimientos desarticulados de las novicias creaban una atmósfera de éxtasis ritual, una fusión de lo sacro y lo profano. La figura de la "mujer pálida y alta" alimentada con sangre de cortes autoinfligidos por las novicias más fieles representa un claro ejemplo de entidad vampírica, pero con características que la distinguen radicalmente del vampiro europeo.

A diferencia del no-muerto que persigue y muerde a sus víctimas, esta entidad recibe la sangre como ofrenda voluntaria y ritualizada, sugiriendo una relación de culto y dependencia mutua, más cercana a la de una deidad que a la de un depredador. No se esconde en un ataúd, sino que habita en un espacio consagrado, reinterpretando el concepto de santidad y profanidad en un contexto donde los límites entre lo sagrado cristiano y lo sagrado indígena se difuminan. Más aún, parece existir en una relación simbiótica con la comunidad religiosa que la alimenta y protege, una dinámica de intercambio que desafía la dicotomía entre bien y mal, sugiriendo un pacto ancestral y oculto que subyace a la superficie de la fe impuesta. Es una inversión de la iconografía cristiana, donde la sangre, que para el catolicismo es símbolo de redención y vida eterna (la sangre de Cristo), aquí es una ofrenda para una entidad que exige vida y vitalidad, redefiniendo el sacrificio y la devoción en un contexto de cohabitación espiritual. Este ritual, lejos de ser una simple blasfemia, podría interpretarse como la continuación de una cosmogonía preexistente, en la cual la sangre sigue siendo el motor de la existencia y la conexión con lo numinoso.

La historiadora Solange Alberro, especialista en mentalidades coloniales, ha documentado numerosos casos de "creencias heterodoxas" en conventos novohispanos, demostrando que: "Bajo la apariencia de estricta ortodoxia, muchos conventos femeninos preservaron prácticas y creencias que mezclaban elementos católicos con tradiciones indígenas y africanas, creando microcosmos religiosos únicos" (Alberro, 1999, p. 218).

El caso de Santa Lucía sugiere que algunos de estos espacios no solo preservaron creencias sincréticas, sino que sirvieron como refugios para entidades que la religión oficial consideraba demoníacas, pero que, desde otra perspectiva, podían verse como manifestaciones de fuerzas ancestrales que requerían un culto continuado y discreto para mantener su equilibrio en un mundo en constante cambio. Estas "creencias heterodoxas" no eran meras desviaciones o supersticiones marginales, sino complejas adaptaciones culturales que permitían a las comunidades mantener sus lazos con lo sagrado indígena en un entorno de represión religiosa y asimilación forzada. La aparente pasividad de las monjas, que para sor Inés parecía rayar en la locura o la posesión, podría interpretarse como una profunda lealtad a una tradición subterránea, una forma de resistencia velada que se manifestaba a través de la devoción hacia una entidad diferente a la Trinitaria. El convento, lejos de ser un bastión monolítico de la fe impuesta, se transformó en un crisol donde lo nuevo y lo antiguo se entrelazaban en una danza secreta, revelando la resistencia y adaptabilidad de las cosmovisiones mesoamericanas en el período colonial.

La clausura de Santa Lucía de la Penumbra, entonces, no fue solo un cierre por "fiebres malignas" o "desórdenes mentales", como registraron los anales eclesiásticos, sino quizás el abrupto fin de un culto milenario que, disfrazado de piedad conventual, se negó a morir sin dejar su huella indeleble en la historia oculta de Oaxaca.

La persistencia de esta leyenda y el hermetismo de la Iglesia en torno al convento solo refuerzan la idea de que lo que se ocultó entre sus muros era una verdad demasiado incómoda para ser revelada, un testimonio silente de la compleja interacción entre la fe, el poder y lo sobrenatural en la Nueva España.

El Destino De Sor Inés: Análisis De Las Últimas Entradas Del Diario

Las entradas finales del diario de Sor Inés de la Cruz revelan una profunda transformación en su perspectiva espiritual y ontológica. Mientras las primeras páginas la muestran como una joven novicia fervorosa que abraza los preceptos cristianos convencionales, las últimas atestiguan una radical reconfiguración de su comprensión del mundo y lo sagrado. Esta metamorfosis intelectual y espiritual es clave para comprender su proceso de deshumanización y, paradójicamente, una peculiar "divinización". Más que un mero cambio de creencia, es una profunda reestructuración de su identidad más íntima, impulsada por una fuerza ancestral que la arrastra hacia una realidad inmensamente más compleja y atávica de lo que la doctrina eclesiástica podía concebir.

La entrada fechada el 12 de octubre de 1793, la penúltima del diario, contiene pasajes reveladores que marcan un punto de no retorno en su viaje iniciático: "Hoy he comprendido que lo que habita entre nosotras no es demonio ni ángel caído. Es más antigua que las palabras que usamos para nombrar el bien y el mal. La Madre [Superiora] dice que estaba aquí antes que los españoles, antes que la cruz. Que los indios antiguos la conocían con otro nombre, que no debemos pronunciar. He soñado con ella tres noches seguidas. Me muestra un mundo donde la sangre es un río que conecta a todos los seres. Dice que yo pertenezco a su linaje, aunque no lo sepa.

Que por eso me trajeron aquí. No para servir a Cristo, sino para descubrir mi verdadera naturaleza."

Esta entrada desvela varios elementos cruciales para la comprensión de la entidad y del destino de Sor Inés. En primer lugar, la entidad es explícitamente identificada como prehispánica, anterior a la cristianización, lo que sugiere la persistencia de lo numinoso indígena que desafía la narrativa de erradicación cultural impuesta por la Colonia. Al afirmar que no es "demonio ni ángel caído", Sor Inés rompe con la dicotomía cristiana de bien y mal, postulando una fuerza primordial que trasciende las categorías europeas y preexistía a su articulación. Esta idea de una entidad "más antigua que las palabras" la sitúa en un plano cosmológico que rebate la narrativa de la Conquista, recordándonos que las tierras americanas ya estaban imbuidas de sus propias fuerzas y deidades, las cuales simplemente adoptaron nuevos velos o se refugiaron en las sombras para sobrevivir. La revelación de la Madre Superiora no es solo información, sino la admisión de una verdad oculta, transmitida generacionalmente dentro de la clausura.

En segundo lugar, existe un tabú lingüístico sobre su nombre original, lo cual concuerda con prácticas mesoamericanas de no nombrar directamente a ciertas deidades o fuerzas poderosas. En muchas culturas indígenas, el nombre no es una mera etiqueta, sino una parte intrínseca de la esencia de una persona o entidad; pronunciarlo indebidamente o sin el ritual adecuado podía invocar su poder o incluso resultar peligroso.

Este "silencio nominal" no denota una ausencia, sino una forma de reverencia y precaución ante una fuerza de tal magnitud. El hecho de que la Madre Superiora instruya a Sor Inés a no pronunciar el nombre refuerza su estatus de antigüedad y poder, y subraya el respeto —o el miedo paralizante— que la comunidad conventual le profesaba, manteniendo un velo de misterio y reverencia que protegía tanto a la entidad como a quienes la custodiaban, al tiempo que garantizaba la perpetuación de su culto en la clandestinidad.

En tercer lugar, se sugiere que Sor Inés fue seleccionada específicamente por algún tipo de predisposición hereditaria o espiritual. La frase "pertenezco a su linaje" implica una conexión intrínseca o un destino preordenado que la vincula directamente con esta ancestral entidad, quizás a través de una herencia cultural o genética no reconocida por el mundo cristiano. Esto evoca las creencias mesoamericanas sobre la vocación chamánica o sacerdotal, donde ciertos individuos nacen con una conexión innata al mundo espiritual, o son "elegidos" por las deidades para cumplir un propósito específico. Su llegada al convento, entonces, no fue una coincidencia piadosa ni un refugio para el alma, sino la culminación de un plan milenario, un reclutamiento silencioso para un destino que le había sido velado por la superficialidad de la vida colonial. El convento de Santa Lucía se revela así como un crisol donde su verdadera naturaleza debía ser desvelada y activada.

La visión de la sangre como "un río que conecta a todos los seres" es una poderosa metáfora que trasciende la interpretación cristiana de la sangre como símbolo del sacrificio redentor de Cristo. En contraste, se alinea con las cosmovisiones mesoamericanas donde la sangre es la fuerza vital universal, el cordón umbilical que une a la humanidad con los dioses y con el cosmos mismo. No es solo un símbolo, sino una sustancia sagrada capaz de abrir portales y comunicar diferentes planos existenciales. En el pensamiento nahua, por ejemplo, la sangre era ofrenda y alimento de los dioses, una sustancia preciosa necesaria para mantener el movimiento del sol y la vida en la tierra, para asegurar que el tiempo mismo continuara su curso. Esta revelación redefine la existencia de Sor Inés: la declaración de que su presencia en el convento no era para servir a Cristo, sino para desvelar su "verdadera naturaleza", marca el punto de inflexión en su viaje iniciático, revelando una agenda oculta dentro de la clausura. El convento, lejos de ser un lugar de devoción piadosa, se transforma en un crisol de transformación, o incluso, un coto de caza espiritual para entidades milenarias, donde la fe cristiana es una fachada que esconde un culto mucho más antiguo y arraigado en la tierra misma.

La última entrada, fechada el 19 de noviembre de 1793, es aún más perturbadora y culmina el proceso de transfiguración de Sor Inés: "Ya no temo. He bebido. Al principio me repugnó, pero luego sentí un calor que subía desde mi vientre hasta mi cabeza. Veo cosas que antes no podía ver. Escucho voces en las piedras. Y entiendo por qué ellas [las otras monjas] hacen lo que hacen.

La sangre es la vida, pero no como nos enseñaron. No es símbolo. Es puente. Es paso. Es la sustancia que conecta este mundo con el otro. No escribiré más en este diario. Las palabras pertenecen al mundo que estoy abandonando. A partir de mañana, seré otra. Seré más. Seré menos. Seré como Ella."

El lenguaje en esta entrada final muestra una transformación radical de su psique y de su relación con el lenguaje. La sintaxis se vuelve más fragmentada, las metáforas más densas y evocadoras, reflejando una mente que opera en un plano diferente, más allá de la lógica lineal del discurso racional. Esta ruptura con la prosa ordenada y racional sugiere que Sor Inés ha traspasado un umbral cognitivo y espiritual, ingresando a un estado de conciencia alterado. Hay una clara alusión a experiencias perceptivas transformadas tras el consumo de sangre, lo que sugiere tanto un componente físico (posibles efectos psicoactivos o una reactivación de sentidos latentes) como espiritual (la apertura a nuevas dimensiones de percepción, un velo que se desgarra entre los mundos). Este "calor que subía desde mi vientre hasta mi cabeza" puede ser interpretado como una energía vital, una fuerza Kundalini o nahua, que la despierta a una realidad más profunda y visceral, una reconexión con la energía primordial que había permanecido latente en su ser.

La mención a "voices en las piedras" resulta particularmente significativa en el contexto oaxaqueño. Diversas tradiciones indígenas mesoamericanas conciben a las piedras y rocas como entidades animadas, receptáculos de fuerzas

espirituales, guardianes del tiempo y la memoria, o incluso la manifestación petrificada de antepasados y deidades. El convento, construido a los pies de Monte Albán, un antiguo centro ceremonial zapoteca, se encuentra en un área densamente cargada de significación ritual para las culturas zapoteca y mixteca, un lugar donde el tiempo geológico y el ritual se entrelazan de manera indisoluble. Esto sugiere que el acto de beber sangre no solo altera la percepción de Sor Inés, sino que también la sintoniza con la "memoria" ancestral del lugar y sus habitantes primigenios, revelando la animación inherente del paisaje, una conexión profunda con la tierra y sus secretos milenarios. La piedra se convierte en un libro viviente que le revela verdades arcanas, inaccesibles a la razón occidental.

La sangre se erige no solo como "vida" sino como "puente" y "paso", una sustancia alquímica que disuelve las barreras entre lo mundano y lo sagrado, lo visible y lo invisible, la realidad consensual y los reinos ocultos. Esta es la sangre como el **axis mundi**, el vínculo entre el cielo, la tierra y el inframundo, una idea central en muchas cosmologías indígenas. No es meramente un nutriente, sino un catalizador para la trascendencia, el hilo conductor que permite la comunicación entre diferentes planos de existencia. La frase final —"Seré como Ella"— sugiere un proceso de transformación ontológica, una metamorfosis radical que trasciende los límites de la identidad humana convencional. Esto coincide con concepciones mesoamericanas sobre la posibilidad de transformación entre lo humano y lo divino o animal, particularmente a través de rituales que involucran

sangre, pactos con entidades sobrenaturales o prácticas como el nagualismo o la transformación chamánica. Sor Inés no solo abraza una nueva identidad, sino que parece transmutar su propia esencia, dejando atrás su humanidad en favor de un estado liminal, "más" y "menos" a la vez, una criatura híbrida que habita entre mundos, una figura que ya no es ni monja ni mujer, sino algo intermedio, un ser de la noche y del secreto. Su rechazo a seguir escribiendo subraya la insuficiencia del lenguaje humano para describir la profundidad de su nueva existencia; las palabras se vuelven un lastre del mundo que está abandonando, incapaces de contener la magnitud de su transformación.

La inquietante sugerencia de la monja contemporánea —"Sor Inés no murió. Solo se esconde"— adquiere así un significado más profundo: no se trataría simplemente de una longevidad sobrenatural o una reclusión física, sino de una transformación esencial que la habría convertido en algo distinto, quizás inmortal, que trascendió su forma humana. Su destino final es, por tanto, el de una entidad simbiótica, la encarnación de la persistencia de lo prehispánico bajo el velo colonial, un testimonio vivo de la resistencia de lo ancestral. Se ha fusionado con la antigua fuerza que llegó antes que la cruz, convirtiéndose en parte de su linaje de una manera que excede la comprensión mortal. Esta Inés transfigurada podría seguir habitando los rincones sellados del antiguo convento, una guardiana o una prisionera de la entidad a la que ahora se asemeja, existiendo en un estado de perpetua liminalidad, un eco silencioso de un pacto milenario que se niega a ser olvidado.

PARTE III: EL SIGLO DE LA NEGACIÓN

El México del siglo XIX y principios del XX fue una época de transformaciones profundas que redefinieron la identidad y la estructura de la nación. La Independencia (1810-1821) desmanteló el orden colonial, sumiendo al país en décadas de inestabilidad política y una búsqueda incesante de soberanía. Le siguió la Reforma Liberal (mediados del siglo XIX), liderada por figuras como Benito Juárez, que buscó establecer un Estado laico, republicano y moderno, limitando drásticamente el poder de la Iglesia y promoviendo una educación basada en la razón. Finalmente, la Revolución Mexicana (1910-1920) y los gobiernos posrevolucionarios consolidaron un proyecto de nación cimentado en la ciencia, la industrialización y la creación de un imaginario nacional que valoraba la racionalidad sobre la tradición y lo místico. Este impulso modernizador se manifestó en todas las esferas públicas, desde la reorganización institucional y la creación de un sistema educativo universal, hasta la reformulación de la identidad colectiva, que buscaba distanciarse tanto del pasado colonial, percibido como oscurantista, como de las "supersticiones" indígenas, consideradas un lastre para el progreso. Una incipiente clase intelectual y política, profundamente influenciada por el positivismo europeo, reforzó esta visión, sosteniendo que el futuro de México residía en la adopción de modelos de pensamiento que erradicaran los vestigios de una mentalidad "primitiva".

En este contexto de ferviente modernización y fe en el progreso lineal, las creencias en seres sobrenaturales como los bebedores de sangre fueron oficialmente relegadas al ámbito del folclore, el atavismo y la ignorancia.

El discurso oficial, promovido desde las recién fundadas academias (baluartes del positivismo), la prensa en expansión y los aparatos estatales, negaba o minimizaba sistemáticamente estas manifestaciones. Se atribuía a la falta de educación de las masas rurales –a menudo caricaturizadas como analfabetas y crédulas–, o se las consideraba remanentes de un pasado "oscuro" que pronto sería disipado por la ciencia positivista, la higiene pública y el conocimiento médico moderno. Así, se instauró una hegemonía del pensamiento que buscaba deslegitimar cualquier explicación del mundo que no emanara de la lógica científica europea o la incipiente medicina institucional. Las manifestaciones populares de lo sobrenatural, si acaso eran mencionadas, lo eran con un tono condescendiente, como "curiosidades exóticas" o "supersticiones pintorescas" de la provincia, nunca como realidades intrínsecas o fenómenos dignos de investigación seria. Esta postura reflejaba la visión de un Estado que buscaba controlar y uniformar la narrativa de la realidad, disciplinando las creencias populares para que se ajustaran al molde de una modernidad eurocétrica.

Sin embargo, como los casos que se presentan en esta sección demuestran de manera contundente, estas creencias no solo no desaparecieron, sino que mostraron una asombrosa capacidad de adaptación y resistencia frente a los embates de la modernidad y la negación institucional. Lejos de ser erradicadas por el ímpetu racionalizador, se adaptaron magistralmente al nuevo contexto, encontrando nuevos espacios de expresión y permanencia en los intersticios y fisuras de la sociedad.

Esto significó que lo que cambió no fue la presencia de estas entidades en el imaginario colectivo, que persistían con una fuerza inquebrantable en las comunidades rurales y urbanas menos visibles, sino la forma en que la sociedad oficial y las élites intelectuales las procesaban y documentaban. Los relatos orales, transmitidos de generación en generación en la privacidad del hogar; las prácticas curativas tradicionales, que a menudo incorporaban elementos mágicos o rituales (como las limpias o el uso de hierbas protectoras); y las narrativas comunitarias continuaron alimentando y transformando estas creencias, a menudo en secreto. Bajo la fachada de prácticas "inofensivas" o "pintorescas" que se exhibían a la mirada externa, disfrazaban su verdadera profundidad ontológica y su resistencia cultural, manteniendo viva una cosmovisión alternativa a la impuesta por el Estado. Esta persistencia subterránea de lo "negado" es crucial para entender la particularidad de lo sobrenatural en México.

Los testimonios recopilados en expedientes médicos de la época, reportes policiales archivados y registros periodísticos que apenas arañaban la superficie de la realidad, revelan una fascinante y perturbadora dualidad. Mientras el discurso público y la incipiente intelectualidad negaban la existencia de bebedores de sangre, la experiencia cotidiana de innumerables comunidades seguía incluyéndolos como realidades tangibles, amenazas latentes y protagonistas de tragedias inexplicables. Médicos recién formados, imbuidos de la ciencia europea, registraban síntomas misteriosos bajo terminologías clínicas ambiguas como "histeria", "melancolía profunda" o "agotamiento vital extremo", evitando

cuidadosamente cualquier alusión a lo "irracional" o "sobrenatural" que pudiera comprometer su reputación científica. Periodistas de la capital reportaban "hechos curiosos" o "tragedias inexplicables" en pueblos remotos, describiendo muertes por desangramiento sin causa aparente, pero se absténian de ofrecer explicaciones que desafiaran la lógica oficial del positivismo, optando por el sensacionalismo morboso sin análisis profundo. Las autoridades policiales y judiciales clasificaban ciertos casos bajo categorías genéricas como "muerte por causas desconocidas", "ataques de animales salvajes inusitados" o "suicidio por delirio", incluso cuando las evidencias locales y el clamor popular apuntaban inequívocamente a algo mucho más perturbador y ajeno a la comprensión científica de la época. Estos documentos oficiales, leídos entre líneas, se convierten en archivos velados de una realidad que se resistía a ser encasillada por el nuevo paradigma, revelando las tensiones entre la cosmovisión oficial y la experiencia vivida.

Esta negación institucional sistemática y a menudo forzada, paradójicamente, actuó como una especie de velo protector para estas creencias. Al ser desterradas del discurso hegemónico y empujadas a los márgenes de la aceptación social, sobrevivieron y prosperaron en la clandestinidad de la oralidad, en la sabiduría transmitida en el seno familiar y en la práctica cotidiana, lejos de la mirada inquisidora del Estado y sus aparatos de "civilización". Menos visibles para el ojo oficial y la ciencia positivista, pero igualmente presentes y, quizás, más arraigadas en el ámbito de lo íntimo, lo comunitario y lo local, estas creencias se fortalecieron en la sombra.

Esta clandestinidad forzada no solo no las debilitó, sino que, por el contrario, les permitió mutar, evolucionar y encontrar nuevas formas de manifestarse, de camuflarse y de persistir, tejiendo una red de significados y prácticas que escapaban al control centralizado. Fue una estrategia de supervivencia cultural, aguardando el momento oportuno —el resquebrajamiento del proyecto modernizador y la confianza ilimitada en la razón— para permitir su reaparición en formas nuevas y sorprendentes, incluso en el corazón de las metrópolis que pretendían haberlas dejado atrás. Demostraron así que lo negado no siempre desaparece, sino que a menudo solo se transforma, se mimetiza en el paisaje social y espera su oportunidad para resurgir con renovada fuerza, evidenciando la resiliencia de las cosmovisiones populares frente a las imposiciones hegemónicas.

CAPÍTULO 7. EL NIÑO SIN SOMBRA

El 12 de marzo de 1929, en un modesto hospital rural de Tlayacapan, Morelos —un pueblo montañoso y valluno, celoso guardián de sus costumbres y cosmovisión ancestrales— ingresó un menor con un cuadro clínico alarmante: fiebre persistente, letargo muscular pronunciado y una palidez inusual, casi translúcida, como cera fina o una flor marchita. Huitzilin, de apenas siete años, nombre náhuatl que evoca al colibrí, yacía inmóvil, con ojos vidriosos y respiración apenas perceptible. Los médicos, jóvenes egresados de la capital e imbuidos del positivismo de la época, estaban perplejos y frustrados. Cada diagnóstico era descartado; ningún síntoma encajaba en los manuales de patología. El expediente médico, celosamente custodiado en los polvorientos anaqueles del Hospital General de Cuernavaca y al que tuve acceso privilegiado décadas más tarde, describe un fenómeno que desconcertó y aprehendió a doctores y enfermeros por igual: el cuerpo del niño no proyectaba sombra visible bajo ninguna fuente de luz, ni la bombilla incandescente del techo, ni una linterna, ni el sol que se filtraba por la ventana. Este detalle, trivial para la incipiente ciencia racional del México posrevolucionario, se convirtió en el epicentro de un misterio que desafiaba toda lógica médica y encendía antiguas alarmas en la conciencia colectiva.

La enfermera de turno, Guadalupe V., mujer de mediana edad con amplia experiencia en salud rural y profundo conocimiento de las tradiciones locales de Morelos, fue la primera en notar la extraña particularidad. Su trayectoria la había familiarizado con afecciones que la medicina occidental apenas comprendía o simplemente ignoraba.

En una nota manuscrita adjunta al expediente, con caligrafía tensa que revelaba su turbación, escribió: "Lo colocamos bajo la potente lámpara de gas del consultorio, luego bajo la del estrecho pasillo, incluso lo sacamos brevemente a la luz del sol que se filtraba por la ventana, con la esperanza de que fuera un truco de la luz interior. Nada. Era como si la luz lo atravesara sin hallar resistencia, como un fantasma en formación." Sus colegas, inicialmente escépticos y convencidos de una ilusión óptica, realizaron sus propias pruebas, moviendo al niño y variando la intensidad de las luces. La misma observación se repetía, con una consistencia escalofriante. Segundo testimonios recabados décadas después entre sus familiares y colegas retirados, la voz de Guadalupe aún se tensaba y sus ojos se ensombrecían al recordar el episodio, un temor atávico que la incipiente ciencia moderna no podía disipar ni explicar, que resonaba con saberes mucho más antiguos.

La madre de Huitzilin, mujer humilde de la cercana comunidad náhuatl de Tetelcingo –donde las tradiciones prehispánicas se entrelazaban con el catolicismo colonial–, con el rostro consumido por días de vigilia y angustia, relató con voz temblorosa una historia que los jóvenes médicos, con su arrogancia académica, catalogaron de inmediato como "delirio o superstición popular". Días antes, una mujer desconocida, de aspecto enjuto, piel reseca y ojos penetrantes de un brillo inusual, casi rojizo, se detuvo frente a su jacal sin pronunciar palabra. Sin pedir permiso, la extraña cargó brevemente a Huitzilin con una fuerza insospechada para su frágil apariencia, susurrándole palabras incomprensibles en una

lengua arcaica, antes de desaparecer tan misteriosamente como había llegado. Desde aquella noche, el niño comenzó a debilitarse, perdiendo el apetito, la vitalidad y una alegría infantil que se apagó súbitamente. La madre también mostraba signos de anemia profunda, con labios y encías pálidos, a pesar de no tener antecedentes de enfermedades, lo que añadía una conexión ominosa entre ambos debilitamientos.

Uno de los médicos rurales a cargo, el doctor A. R., un positivista convencido y prometedor, formado en la vibrante Ciudad de México, anotó con creciente frustración e impotencia en su bitácora personal: "Descartado paludismo, tuberculosis, viruela. Ninguna de las enfermedades endémicas o comunes a la región encaja con la sintomatología atípica. Los análisis preliminares de sangre —limitados por nuestras escasas herramientas diagnósticas en este remoto puesto— parecen indicar una ausencia alarmante de la sustancia vital, casi como si hubiese sido drenada del cuerpo, sin rastros de hematomas ni heridas visibles. No hay punción, no hay lesión. Diagnóstico final: idiopático. Un término que, en nuestro incipiente léxico médico, apenas consolidado por la Academia, oculta nuestra ignorancia más profunda y la incapacidad de la ciencia para nombrar aquello que nos desborda." Era la forma clínica de admitir lo inexplicable, de trazar una frontera entre la razón y el pavor de lo desconocido. A pesar de los esfuerzos, incluyendo transfusiones de emergencia con sangre de donantes voluntarios —rudimentarias y peligrosas en la época—, el niño falleció tres días después de su ingreso, su pequeño cuerpo

sucumbiendo a una condición que la medicina no podía nombrar ni curar, dejando a los médicos con un amargo sabor a derrota y un inexplicable terror.

En su certificado de defunción, expedido con una celeridad inusual que levantó suspicacias y murmuraciones entre el personal de enfermería, consta como causa "falla multiorgánica", una frase genérica que apenas cubría la verdad. Lo más inquietante fue la rapidez con la que el cuerpo fue remitido a una funeraria local, sin que se realizara una autopsia o un análisis forense más exhaustivo por parte del Ministerio de Salud. Esta urgencia solo alimentó las teorías populares y las sospechas de que algo se quería ocultar. El caso fue mencionado brevemente, casi como una anécdota extraña, en una oscura publicación médica local, "Anales de la Medicina de Morelos", pero rápidamente desestimado por la comunidad científica dominante en la capital por "falta de rigor clínico" y la "presencia de elementos folclóricos", quedando relegado al olvido en los anales de la ciencia oficial.

Sin embargo, fuera de los expedientes empolvados y las publicaciones académicas, la memoria popular persistió. En entrevistas realizadas décadas después con los descendientes de la familia y ancianos de Tetelcingo, aún hoy se rememora con estremecimiento y un tono de advertencia la frase que la madre de Huitzilin repetía incansablemente a sus hijos y nietos, como eco de una sabiduría ancestral: "La sombra es la sangre del alma. Es tu espíritu. Cuando te la llevan, ya no hay vuelta. Ya no se es de aquí." Esta frase, desestimada por la ciencia moderna como mera superstición

o metáfora poética, conectaba directamente con la cosmología nahua, donde la sombra (*tonalli* o *ihiyotl*) no era solo la ausencia de luz, sino una extensión vital del ser, ligada a la fuerza anímica, al destino y a la esencia misma del individuo. Era el asiento de la vitalidad, de la conciencia y la conexión con el cosmos, una entidad palpable que podía ser robada, enfermada o perdida. Un vínculo que, al romperse o ser sustraído por entidades malignas, presagiaba el fin ineludible de la vida.

Este trágico episodio ilustra el profundo choque de epistemologías que caracterizó al México posrevolucionario. Por un lado, la medicina rural y el conocimiento tradicional – forjado en siglos de observación empírica y una comprensión holística del ser humano en su entorno cultural y espiritual– ofrecían una explicación para lo incomprensible, aunque fuera a través de metáforas y rituales. Las curanderas y los *tlamatinime* (sabios) de la región habrían reconocido los signos de una "pérdida de sombra" o "robo de espíritu", condiciones que, aunque no encajaban en los diagnósticos occidentales, tenían tratamientos y rituales específicos en el acervo mesoamericano. La visita de la mujer misteriosa y su acción de "cargar" al niño habría sido interpretada no como una simple interacción, sino como un acto de sustracción energética o vital, un ataque de una entidad "chupadora de almas" o "bebedora de sombra", conceptos que se superponían con la idea del bebedor de sangre en su manifestación más sutil. Por otro lado, la medicina académica, con sus limitaciones instrumentales y su férrea adherencia al empirismo, se encontró desarmada, reduciendo la riqueza de

una experiencia anómala a un "idiopático", negando cualquier posibilidad que trascendiera su paradigma positivista.

El caso de Huitzilin, el niño sin sombra, se convirtió así en un paradigma de la negación institucional que caracterizó el "siglo de la negación" para el Estado mexicano. El afán por modernizar y uniformar la realidad llevó a la ceguera ante fenómenos que no encajaban en la nueva narrativa. No solo se desestimaron las explicaciones tradicionales como meras supersticiones, sino que se evitó una investigación profunda que pudiera arrojar luz sobre un fenómeno que, si bien no encajaba en los libros de texto importados de Europa, era una realidad palpable y aterradora para una parte significativa de la población. Esta actitud de rechazo, ocultamiento y estigmatización de lo "irracional" o "folclórico", paradójicamente, permitió que estas creencias y las experiencias asociadas a los bebedores de sangre, lejos de desaparecer, se incrustaran más profundamente en el tejido de la vida cotidiana de las comunidades, mutando y adaptándose, esperando el momento en que las grietas del proyecto modernizador permitieran su reaparición en formas nuevas y sorprendentes, incluso en el corazón de las metrópolis que pretendían haberlas dejado atrás. La sombra de Huitzilin, en su ausencia, se convirtió en un recordatorio silencioso de una realidad que el progreso no pudo borrar.

El Simbolismo De La Sombra En Las Culturas Mesoamericanas

El enigmático caso del "niño sin sombra" de Tlayacapan adquiere una dimensión más profunda al ser analizado a través de las complejas concepciones mesoamericanas sobre la sombra. Para diversas culturas indígenas de México, la sombra trasciende la definición occidental de mera ausencia de luz; es, en cambio, una manifestación tangible y vital de una de las entidades anímicas que componen al ser humano. Esta proyección etérea no solo indica la presencia física de un individuo, sino que es un reflejo de su vitalidad, su fuerza espiritual y su intrínseca conexión con el cosmos. La sombra, en este contexto, funciona como un indicador crucial de la salud del alma y del equilibrio cósmico de la persona. Lejos de ser un simple fenómeno óptico, la sombra es un puente entre el plano material e inmaterial, un eco visible de la esencia invisible que define a cada ser. Su comportamiento —su claridad, su opacidad o su ausencia— se interpreta como un augurio, un síntoma o una confirmación de la salud o la enfermedad, del bienestar o de la aflicción espiritual que padece un individuo, revelando profundos conocimientos sobre la interconexión entre el cuerpo, el espíritu y el vasto universo.

El renombrado antropólogo Alfredo López Austin, en su estudio seminal sobre el cuerpo humano y la ideología nahua, identifica tres entidades anímicas principales que, en su interrelación, constituyen la esencia de la persona en la

cosmovisión mesoamericana: el 'tonalli', el 'teyolia' y el 'ihiyotl'. De estas, el 'tonalli', asociado con la cabeza y el vigor del espíritu, representa el calor vital, la fuerza energética, el destino individual y la ineludible conexión con la energía solar. Es una entidad sumamente vulnerable y susceptible de desprenderse del cuerpo bajo diversas circunstancias. Este desprendimiento puede ocurrir de forma natural, como durante el sueño (cuando el 'tonalli' viaja fuera del cuerpo para explorar o recibir mensajes), o puede ser provocado por un "susto" o "espanto", una conmoción emocional o física repentina que lo expulsa. Este "susto" no es solo un shock psicológico, sino una auténtica fragmentación del ser, donde la entidad anímica se desprende y queda errante, incapaz de regresar por sí misma. Más ominosamente, el 'tonalli' puede ser robado o extraído intencionadamente por seres sobrenaturales, brujos con poderes malignos o entidades depredadoras que se alimentan de esta energía vital. Cuando el 'tonalli' se ausenta o se debilita, la persona experimenta una cascada de síntomas que incluyen fatiga crónica, decaimiento generalizado, falta de apetito, una palidez cerúlea, frialdad corporal inusual y una pérdida progresiva de vitalidad que, en casos extremos, puede conducir a la muerte. La sombra, según numerosas fuentes etnográficas y los análisis de López Austin (1988, p. 223), está íntimamente relacionada con este 'tonalli', siendo considerada una de sus manifestaciones más visibles, una fuerza calórica y luminosa que puede proyectarse fuera del cuerpo. Su presencia es un signo inequívoco de plenitud anímica y equilibrio vital; su ausencia o debilitamiento, por el contrario, es una señal de grave desequilibrio, enfermedad profunda o una pérdida vital.

irreversible, un vaciamiento interno que preludia el fin de la existencia.

Las otras entidades anímicas, aunque no directamente ligadas a la sombra, complementan esta compleja concepción del ser, y su interdependencia es crucial para la salud integral del individuo. El 'teyolia', ubicado en el corazón, es la sede de las emociones, la memoria, la conciencia y el pensamiento, y es lo que más se asemeja al concepto occidental de "alma". Se cree que reside en el corazón y es el asiento de la racionalidad, el afecto y la moralidad. Es esta entidad la que, tras la muerte, emprende el viaje hacia el más allá, a los reinos de los dioses o al inframundo. Su buen funcionamiento asegura la coherencia del pensamiento y la rectitud en el actuar. El 'ihiyotl', por su parte, se asocia con el hígado y el aliento vital, representando la pasión, el deseo y, en algunas interpretaciones, una fuerza lumínica particular que puede atraer tanto a seres sobrenaturales como a enfermedades. Este 'ihiyotl' también se vincula con la fuerza que emana del cuerpo, capaz de provocar enfermedades en otros si se dirige con intención maligna o si está en desequilibrio. Un desequilibrio del 'ihiyotl' puede manifestarse como ira incontrolable, tristeza profunda o incluso enfermedades físicas. La armonía entre estas tres entidades es esencial para la salud y el bienestar. No obstante, es la pérdida o el robo del 'tonalli' lo que se asocia de manera más directa y dramática con el debilitamiento físico, la emaciación y la enfermedad progresiva, manifestándose a través de síntomas como la palidez extrema, el letargo, la pérdida de calor corporal y, crucialmente en el caso del niño de Tlayacapan, la ausencia

inexplicable de sombra. Esta compleja y sutil interconexión de entidades anímicas subraya una visión holística de la persona, donde lo físico, lo emocional, lo espiritual y lo social están inextricablemente ligados y se influyen mutuamente, en contraste con las aproximaciones biomédicas que tienden a fragmentar al individuo, buscando causas puramente materiales sin considerar las dimensiones inmateriales de la existencia.

En la comunidad nahua de Tetelcingo, Morelos, de donde provenía la madre del niño, persisten hasta el día de hoy creencias profundamente arraigadas sobre seres sobrenaturales o individuos con capacidades extraordinarias que pueden "robar", "comer" o "chupar" el 'tonalli'. Estas entidades, a menudo identificadas como brujas, naguales (personas con la capacidad de transformarse en animales para hacer daño o beneficio), o espíritus malévolos errantes, se alimentan de la fuerza vital ajena, drenando la energía de sus víctimas. Dejan a la persona físicamente intacta en apariencia, pero espiritualmente incompleta, vacía, desprovista de su esencia vital y, por ende, extremadamente vulnerable. La acción de estas entidades no deja marcas visibles de violencia o sangrado externo, lo que confunde a la medicina occidental, pero sus efectos internos son devastadores. La antropóloga Catharine Good Eshelman, quien ha realizado extensos trabajos etnográficos en esta región, subraya que "la pérdida del 'tonalli' se considera una de las causas más graves de enfermedad, pues implica la pérdida progresiva de la fuerza vital que anima al individuo, dejándolo vulnerable al sufrimiento y la muerte" (Good

Eshelman, 2001, p. 274). Esta afección no se trata, ni se concibe que pueda tratarse, con medicinas convencionales o fármacos, ya que su origen no es biológico sino espiritual. Su curación requiere la intervención de especialistas rituales — curanderos, chamanes o tlamatínime — que poseen el conocimiento y la capacidad de interactuar con el mundo espiritual. Realizan rituales específicos de "recuperación de la sombra" o "levantamiento del 'tonalli'", utilizando ofrendas, oraciones, hierbas sagradas, sahumerios y limpias energéticas para reintegrar la energía vital al cuerpo del afectado y restablecer su equilibrio anímico, un proceso que busca revertir la agresión espiritual y devolver al individuo a su plenitud original.

La frase recordada por los descendientes del niño —"La sombra es la sangre del alma. Cuando se la llevan, ya no hay vuelta. Ya no se es de aquí"— resulta particularmente reveladora y constituye una clave fundamental para comprender el caso en su totalidad. Establece una profunda ecuación simbólica entre sangre y sombra que no es arbitraria, sino que se enraíza en la cosmovisión nahua. En esta compleja matriz de creencias, tanto la sangre como el 'tonalli' (manifestado visiblemente como sombra) comparten cualidades térmicas y un significado intrínseco. Ambos son considerados elementos "calientes", simbolizando la vida, la fuerza, la fertilidad, el vigor y una conexión directa con lo divino y lo sobrenatural. La sangre, derramada en sacrificio o presente en el cuerpo, es el vehículo de la vida y el alimento de los dioses; el 'tonalli', emanación solar, es el aliento vital que anima al ser humano.

Por el contrario, entidades "frías" —como los chupasangres, los devoradores de 'tonalli' o ciertas enfermedades percibidas como "frías" en el sistema médico tradicional— son conceptualizadas como extractores, disminuidores o depredadores de esta vitalidad cálida. Su acción lleva a la persona a un estado de enfriamiento progresivo, debilidad, languidez y, finalmente, la muerte. La ausencia de sombra en el niño, su palidez extrema, la anemia profunda de la madre y el letargo inexplicable encajan perfectamente en este marco explicativo como síntomas inequívocos de una sustracción de la "sangre del alma", es decir, del 'tonalli' mismo, por parte de una entidad depredadora que operaba fuera de los cánones de la medicina convencional, un ser cuyo modus operandi era el robo invisible de la esencia vital.

Que este fenómeno fuera registrado con perplejidad y frustración por personal médico formado estrictamente en la tradición científica occidental, pero sin poder explicarlo ni tratarlo dentro de sus parámetros, ilustra de manera contundente la tensión y el choque entre paradigmas cognitivos que caracterizaron al México posrevolucionario y que, en muchas regiones rurales, aún persisten. El diagnóstico oficial de "falla multiorgánica" y la anotación de "idiopático" (de causa desconocida) en el expediente clínico no eran sino una admisión de los límites del lenguaje médico y de la ciencia occidental frente a fenómenos que desafiaban sus categorías explicativas y su fundamentación empírica. Donde la medicina moderna encontraba un vacío de conocimiento y una imposibilidad de diagnóstico —un "no se sabe la causa" que cerraba la discusión científica—, la

cosmovisión nahua ofrecía una explicación coherente, culturalmente arraigada y profundamente significativa: una agresión espiritual que drenaba la vitalidad esencial del niño. Este abismo entre la racionalidad biomédica y la lógica cultural-espiritual dejaba a los pacientes y a sus familias en una encrucijada, sin respuestas satisfactorias desde la perspectiva oficial. El caso del niño de Tlayacapan es, pues, un microejemplo paradigmático de cómo, incluso en las instituciones más modernas y seculares de la época, persistían experiencias que desafiaban el paradigma racionalista dominante, dejando al descubierto una realidad compleja donde las creencias ancestrales continuaban ofreciendo sentido a lo inexplicable y operando como un marco fundamental para la comprensión de la enfermedad y la muerte.

La persistencia de estas narrativas, a pesar de los intentos de la modernidad por erradicarlas o patologizarlas, demuestra la resiliencia del pensamiento indígena. En el México profundo, las fronteras entre lo natural y lo sobrenatural son fluidas, y la enfermedad a menudo tiene causas que van más allá de lo meramente biológico, extendiéndose al ámbito espiritual y cósmico. Este entendimiento holístico, a menudo tildado de "superstición" por la ciencia positivista, proporciona a las comunidades un marco integral para interpretar y abordar padecimientos que escapan a la lógica occidental, como el "susto", la "pérdida de sombra" o las agresiones de entidades succionadoras de energía. Lejos de ser meras curiosidades etnográficas, estas explicaciones son sistemas de conocimiento que permiten a las personas dar sentido a

experiencias anómalas y encontrar vías de sanación que resuenan con su propia visión del mundo. Así, el caso del niño de Tlayacapan no solo es un registro histórico, sino un elocuente testimonio de cómo dos sistemas de conocimiento —el científico y el ancestral— coexistieron y colisionaron, revelando la profunda y compleja riqueza de la experiencia humana en la encrucijada cultural de México. Este suceso, relegado al ámbito de lo folclórico por la academia, sigue vivo en la memoria colectiva, un recordatorio perenne de que la modernidad no ha logrado borrar del todo las huellas de lo sagrado y lo inexplicable en el corazón de la experiencia humana.

Medicina Rural Y Conocimiento Tradicional: Zonas De Contacto Entre Paradigmas

El caso del niño sin sombra de Tlayacapan ilumina el complejo diálogo entre la medicina occidental institucionalizada y los saberes tradicionales en el México posrevolucionario. Los hospitales rurales, pilares del ambicioso proyecto modernizador del Estado mexicano, operaban como auténticas "zonas de contacto" donde sistemas de conocimiento divergentes se encontraban, negociaban y, a menudo, colisionaban. La visión oficial buscaba implantar un modelo biomédico hegemónico, concebido como cimiento del progreso y la civilización. Este empeño por "civilizar" y "mexicanizar" a la población rural, especialmente a las comunidades indígenas, no solo implicaba ofrecer servicios de salud, sino también erradicar prácticas y creencias consideradas "supersticiones" o "atrasos" incompatibles con la modernidad. Sin embargo, la realidad sobre el terreno era mucho más intrincada; la imposición unidireccional solía ser ineficaz o contraproducente. Una infraestructura médica precaria y centralizada se topaba con una geografía cultural vasta y diversa, dificultando la asimilación de un modelo tan ajeno a las realidades locales.

La historiadora de la medicina Claudia Agostoni ha documentado que "la expansión de servicios médicos rurales en México durante las décadas de 1920 y 1930 no significó simplemente la imposición unilateral del modelo biomédico,

sino un proceso de negociación constante con saberes y prácticas locales que no podían ser simplemente descartados" (Agostoni, 2007, p. 132). Estos "saberes y prácticas" no eran meras supersticiones, sino sistemas coherentes de curación, diagnóstico y comprensión de la enfermedad, profundamente arraigados en la cosmovisión y la estructura social de las comunidades indígenas. Incluían un vasto conocimiento de herbolaria, rituales de limpieza y armonización, diagnósticos basados en fenómenos no materiales (como la pérdida de la sombra o el "susto"), y una visión de la enfermedad como desequilibrio cósmico o agresión espiritual, opuesta a la perspectiva puramente biológica occidental. La propia infraestructura médica, a menudo limitada en recursos, dependía en gran medida de la cooperación de los habitantes locales, reacios a abandonar siglos de tradición curativa de la noche a la mañana. Médicos y enfermeras, frecuentemente de origen urbano y con formación exclusivamente occidental, se enfrentaban a diario con padecimientos y fenómenos que escapaban a su marco explicativo. Esta confrontación no solo se manifestaba en la enfermedad física, sino también en las interpretaciones de la salud, la causalidad de los males y el papel de lo sobrenatural, lo que los obligaba a una constante reevaluación de sus propias categorías y a una adaptación forzosa a la realidad cultural de cada región. Barreras idiomáticas, desconfianza histórica hacia las instituciones estatales y la falta de contextualización cultural eran obstáculos constantes para los profesionales de la salud, a menudo con resultados dispares.

Un aspecto especialmente revelador del expediente médico del niño de Tlayacapan es la dualidad discursiva que presenta. El lenguaje oficial del certificado de defunción ("falla multiorgánica") contrasta notablemente con las anotaciones personales de los médicos y enfermeras ("como si no estuviera del todo aquí", "la sangre parece ausente"). Esta dualidad no es anecdótica; refleja la coexistencia de un discurso público ceñido a la ortodoxia científica, esencial para la legitimación institucional y la carrera profesional, y un discurso privado que reconocía la insuficiencia de este paradigma para explicar ciertos fenómenos que se manifestaban ante sus ojos. Este conflicto cognitivo no era solo intelectual, sino también profundamente personal, desafiando las bases mismas de su formación y la autoridad de la ciencia que representaban. La presión por mantener una fachada de racionalidad y control era inmensa, especialmente en un contexto posrevolucionario donde el Estado buscaba consolidar su autoridad a través del conocimiento científico. Ocultar o reinterpretar estos fenómenos en términos exclusivamente biomédicos era una estrategia de supervivencia profesional y de preservación de la hegemonía discursiva de la medicina occidental.

El doctor José Antonio Martínez, quien estudió casos médicos extraordinarios en zonas rurales de México durante el siglo XX, señala que "muchos médicos rurales desarrollaban una práctica híbrida, incorporando elementos de la medicina tradicional y reconociendo la validez de ciertos diagnósticos locales para los que no existían equivalentes precisos en la nosología occidental" (Martínez, 2002, p. 87).

Esta hibridación de saberes se reflejó en el enfoque diagnóstico y terapéutico documentado en el caso del niño. El médico descartó metódicamente enfermedades conocidas como paludismo, tuberculosis o viruela, siguiendo estrictamente el protocolo científico para un diagnóstico diferencial. Sin embargo, al mismo tiempo, registró un fenómeno central (la ausencia de sombra) que carecía de cualquier explicación dentro de su marco conceptual. La ausencia de negación o racionalización forzada de esta anomalía, y su simple documentación como un hecho inexplicable, es en sí misma un acto de reconocimiento tácito de una realidad que trasciende lo biomédico. Esta actitud, si bien no abiertamente de aceptación, era un paso significativo más allá de la mera negación o descalificación, abriendo una ventana a la complejidad de las cosmovisiones locales. Para estos médicos, enfrentarse a lo inexplicable no era solo una cuestión teórica, sino una experiencia práctica que socavaba la confianza en sus propias herramientas y formaciones.

Esta "zona de contacto" no era solo un espacio físico, sino también un terreno epistemológico donde los límites del conocimiento se difuminaban. Los médicos, formados en una tradición positivista, se veían a menudo obligados a confrontar la evidencia de sus propios sentidos, que contradecía sus marcos teóricos. La descripción del niño "como si no estuviera del todo aquí" o la observación de que "la sangre parece ausente" son ejemplos de cómo el personal médico intentaba describir lo inefable utilizando un lenguaje que, aunque no clínico en su sentido estricto, buscaba capturar una realidad percibida que desafiaba la razón.

Estas observaciones, a pesar de no formar parte del diagnóstico formal, revelan una apertura tácita a la posibilidad de que existieran fenómenos más allá de la comprensión científica de la época, o al menos, una incapacidad para ignorar lo que sus ojos y su experiencia les mostraban. La ética de la observación empírica, central en la ciencia, se topaba aquí con sus propios límites, al no poder integrar lo observado en un sistema de causalidad conocido.

La decisión de remitir rápidamente el cuerpo a una funeraria, evitando análisis adicionales por parte del Ministerio de Salud, puede interpretarse no solo como una medida sanitaria, sino como una forma de "proteger" el caso de escrutinios que exigirían una explicación definitiva y científica dentro del paradigma biomédico. En un contexto donde la ciencia occidental se presentaba como la única vía legítima de conocimiento, un caso sin explicación clara representaba una falla, una grieta en la narrativa de progreso que el Estado revolucionario buscaba construir. Exponer una anomalía inexplicable habría socavado la autoridad y la hegemonía del discurso médico-científico. Esta práctica de "ocultamiento selectivo" o "desviación burocrática" ha sido documentada por antropólogos médicos como una estrategia común en contextos donde los profesionales de salud se enfrentan a fenómenos que desafían sus categorías explicativas dominantes. Al archivar el caso sin una causa conocida o al redirigir el cuerpo de manera expedita, se lograba mantener la coherencia profesional del sistema sin tener que negar completamente lo observado, un sutil pero efectivo mecanismo para gestionar lo inexplicable sin deslegitimar la

autoridad médica. Esta gestión de la incertidumbre a través de la burocracia y el "silencio institucional" era una táctica frecuente para preservar la imagen de omnisciencia y control de la medicina.

La situación se agrava al considerar el contexto social y político. Las políticas indigenistas del México posrevolucionario, si bien promovían la integración y la mejora de las condiciones de vida de los pueblos indígenas, a menudo lo hacían desde una perspectiva asimilacionista, buscando "mexicanizar" a las comunidades a expensas de sus propias identidades culturales y formas de conocimiento. Este enfoque generó resistencia y una persistencia subterránea de las prácticas y creencias tradicionales. Es en este marco que la comunidad de Tetelcingo, de donde provenía la familia, tiene una larga historia de resistencia cultural y preservación de tradiciones nahuas. Durante el período posrevolucionario, cuando la política indigenista oficial promovía la integración y "mexicanización" de las comunidades indígenas, Tetelcingo mantuvo vivas muchas prácticas y creencias tradicionales. Esto incluía no solo la lengua y los rituales, sino también profundas concepciones sobre el cuerpo, la enfermedad y la interconexión entre el mundo físico y el espiritual. Su resistencia se manifestó en la defensa de sus formas de organización social, sus sistemas de conocimiento y sus ceremonias, a menudo clandestinamente o adaptándolas a las exigencias de la nueva era. Entre estas creencias, persistían aquellas relacionadas con entidades que extraen la fuerza vital, el "tonalli" o incluso la sangre, fenómenos que el caso del niño sin sombra trajo a

la luz de manera tan dramática. La persistencia de estas narrativas y la resistencia cultural de la comunidad jugaron un papel crucial en cómo el "misterio" del niño fue recibido y, en última instancia, archivado por las instituciones de salud, sirviendo como un recordatorio de que, a pesar de los esfuerzos por la modernización, el México profundo seguía (y sigue) habitado por cosmovisiones que desafían los paradigmas occidentales, redefiniendo constantemente las fronteras entre lo explicado y lo inexplicable. El testimonio de la madre y la familia, aunque descartado en el diagnóstico oficial, fue un eco de una sabiduría ancestral que ofrecía una explicación alternativa a la tragedia.

En retrospectiva, el expediente médico del niño de Tlayacapan no es solo un documento clínico, sino un artefacto etnográfico que encapsula las tensiones, adaptaciones y negociaciones culturales de un México en transición. La "ausencia de sombra" no solo representa un síntoma inexplicable para la ciencia occidental, sino un punto de colisión entre dos mundos, el moderno y el ancestral, donde la patologización de lo inexplicable se encontró con la persistencia de una cosmovisión holística. Este caso singular subraya la resiliencia de los saberes tradicionales frente a la imposición de nuevos paradigmas y la capacidad de lo "irracional" para infiltrarse y desafiar las bases de la racionalidad científica, dejando una huella indeleble en los expedientes de una era que creyó poder domar por completo lo incomprensible. La dicotomía entre la medicina científica y el conocimiento tradicional, a menudo presentada como una lucha entre la "razón" y la "superstición", es en realidad un

diálogo complejo de apropiaciones, rechazos y coexistencias, donde la verdad se construye desde múltiples perspectivas. El caso del niño sin sombra, con su mezcla de informes clínicos y observaciones inusuales, es un poderoso recordatorio de que en la búsqueda de la comprensión de la salud y la enfermedad, la ciencia no es el único camino, y que la experiencia humana, en toda su complejidad cultural, a menudo se resiste a ser confinada en categorías preestablecidas.

CAPÍTULO 8. LA LECHUZA DE GUANAJUATO

En el enigmático Mineral de Pozos, Guanajuato, descubrí uno de los relatos más persistentes del México posrevolucionario: la inquietante leyenda de la lechuza chupasangre. Este mito cobró especial fuerza entre 1941 y 1945, un período marcado por una profunda escasez, la desolación económica tras el cierre de las minas y una palpable militarización. La abrupta interrupción de la actividad minera, motor económico y social de la región durante siglos, sumió a la población en una desesperación sin precedentes. Sin sustento y con una creciente proporción de mujeres, ancianos y niños, el pueblo se desestructuró, y la migración masiva de hombres jóvenes acentuó su vulnerabilidad y ansiedad. La constante presencia militar, que si bien buscaba mantener el orden, también generaba recelo y opresión con sus patrullas y toques de queda, creó un ambiente de incertidumbre, privación y desconfianza. En este caldo de cultivo, donde la racionalidad se mostraba impotente ante el sufrimiento, lo inexplicable encontró un terreno fértil para arraigarse en el imaginario colectivo, ofreciendo una explicación, por más aterradora que fuera, a la desgracia que los asolaba. La "lechuza chupadora de sangre" no era solo un monstruo; era la encarnación palpable del hambre, la enfermedad y la muerte que acechaban los hogares, una metáfora viviente de la perdida de vitalidad que sufría el pueblo.

Según las múltiples versiones de los pocos ancianos que aún recordaban la época, y de registros fragmentarios, Doña Felipa, una viuda venerable y la principal partera del pueblo, se convirtió en el epicentro de estos temores.

Su oficio la situaba en el umbral entre la vida y la muerte, confiriéndole un conocimiento íntimo de los ciclos vitales y, para algunos, una conexión tácita con esferas más allá de lo mundano. Sin embargo, en esos años de angustia, con la creciente ola de muertes infantiles y el inexplicable desangrado del ganado, Doña Felipa comenzó a ser vista con creciente frecuencia transformándose en un ave blanca de gran tamaño. Testimonios detallados describen su silueta fantasmagórica recortándose contra el cielo nocturno, volando con un silencio ominoso sobre las casas durante la madrugada. La figura era una amalgama perturbadora: la imponente envergadura de un águila, combinada con el plumaje blanquecino y silencioso de una lechuza, pero con la cabeza o, a veces, solo los ojos, extrañamente humanizados. Estos ojos, descritos como "pupilas de obsidiana" o "miradas gélidas", supuestamente petrificaban el miedo y drenaban la energía de quienes osaban mirarlos. Este "híbrido entre una lechuza y una figura humana distorsionada" infundía un terror gélido que trascendía el mero susto; era un terror existencial que ponía en duda la seguridad de los hogares y la inocencia de la noche, sugiriendo una violación de las barreras entre lo humano, lo animal y lo sobrenatural, y apuntando a una entidad que atacaba la vitalidad misma.

Las consecuencias de su presunto paso eran terribles y ominosas.

La mañana revelaba el horror: animales de corral, especialmente gallinas, cerdos y cabras, aparecían inexplicablemente muertos y desangrados en sus corrales, con cuerpos pálidos y flácidos.

No había rastros evidentes de ataque o lucha, solo pequeños orificios de punción, casi quirúrgicos, en el cuello o la ingle, como si toda la fuerza vital hubiera sido succionada con precisión. Peor aún era el destino de los niños, la población más vulnerable: enfermaban repentinamente con fiebres consumientes y una palidez mortecina que los hacía parecer "vacíos" por dentro, con ojos hundidos y piel apergaminada, una debilidad extrema que los llevaba rápidamente al deterioro. Las madres lloraban impotentes mientras sus pequeños se consumían sin causa aparente, una tragedia que la rudimentaria medicina de la época no podía explicar, y que atribuían desesperadamente a un maleficio o a la acción de una entidad maligna. Lo más inquietante, y lo que reforzaba la creencia en el "chupacabras" alado, era la evidencia física: restos de sangre coagulada, a veces fresca y a veces seca, en patios, marcos de ventanas, techos de teja y, con particular frecuencia, en bebederos de ganado y pilas de agua, como si la misma tierra y sus criaturas hubieran sido drenadas de su vitalidad. Estos vestigios hemáticos, a menudo oscuros y densos, no parecían producto de heridas superficiales o accidentes, sino de una extracción deliberada y profunda, dejando una macabra firma de la presencia de la lechuza.

La seriedad con que el pueblo tomó estas apariciones se manifestó en acciones concretas y desesperadas. El comité vecinal local organizó patrullas nocturnas, una vigilia comunitaria desde el anochecer hasta el amanecer. Los hombres del pueblo, armados con palos, machetes oxidados y viejas escopetas, se turnaban para vigilar tejados y patios, mientras mujeres y niños se refugiaban en sus humildes

jacales, intentando bloquear ventanas y puertas. Esta vigilancia fue respaldada incluso por los soldados de la guarnición minera, quienes, a pesar de su disciplina militar, no pudieron ignorar el creciente pánico y la desmoralización que se extendía entre los habitantes. Sin embargo, a pesar de las intensas batidas y los patrullajes exhaustivos, no se encontró evidencia física irrefutable que vinculara directamente a Doña Felipa con las atrocidades. La lechuza era escurridiza, una sombra que se disolvía con el primer rayo de sol, dejando solo el rastro de su devastación. La ausencia de pruebas directas no desvaneció el miedo, sino que lo hizo más insidioso y omnipresente, confirmando que se enfrentaban a algo que iba más allá de la comprensión humana y de las herramientas convencionales de captura. El silencio de las víctimas animales, la ausencia de heridas defensivas, y la naturaleza sutil de la enfermedad en los niños, solo profundizaban el misterio y la convicción de que se enfrentaban a algo que operaba en las sombras de la percepción.

Una de las fuentes más conmovedoras de este período se encontró en la libreta escolar de un maestro local, quien, en un intento por comprender y documentar el fenómeno, recogió testimonios de sus alumnos. Los dibujos infantiles de lechuzas gigantes con ojos amenazantes y niños pálidos eran tan elocuentes como las palabras, un registro visceral de la atmósfera de pánico.

Uno de esos dibujos, con una caligrafía infantil e inestable, incluía una frase que encapsulaba el terror de la época: "Mi mamá me dijo que si la lechuza se para en el tejado, no debo llorar porque si no baja y me toma.

Que mejor me duerma." Estas palabras no solo reflejaban la credulidad infantil, sino también la forma en que el miedo se transmitía de generación en generación, mutando de advertencia a mandato de supervivencia. Las madres, incapaces de proteger físicamente a sus hijos de una amenaza invisible, inculcaban el silencio y la inmovilidad como única defensa posible, transformando la noche en un campo de batalla psicológico para los pequeños.

La saga de Doña Felipa llegó a un final abrupto y ambiguo. Fue encontrada muerta en su humilde jacal en 1946, un año después de que la actividad de la "lechuza" mermara significativamente, coincidiendo con una lenta pero incipiente recuperación económica de la zona, lo que sugería una conexión entre la desesperación material y la proliferación de creencias sobrenaturales. Su cuerpo yacía rodeado de veladoras consumidas, ramas de pirul (una planta con propiedades protectoras en la herbolaria mexicana) colgadas sobre el umbral y un costal repleto de plumas blancas de tamaño inusual, algunas con extrañas manchas oscuras. Este arreglo parecía a la vez ritualístico y melancólico, como si la propia Doña Felipa hubiera intentado conjurar, exorcizar o protegerse en sus últimos momentos. La causa de muerte nunca fue especificada en los escasos registros oficiales, alimentando aún más el misterio. Algunos susurran que la culpa, el cansancio o una fuerza sobrenatural la habían consumido; otros sugirieron que la soledad y la persecución social la habían llevado a la muerte. Desde entonces, cada vez que hay un eclipse —un fenómeno celeste que en muchas culturas prehispánicas marcaba portales o desequilibrios

cósmicos— se escucha el rumor: la lechuza ha vuelto, trayendo consigo el recuerdo de aquellos años de terror y la sombra de lo inexplicable. Este mito no es un caso aislado; coincide con versiones documentadas en otras zonas del Bajío y de México donde la lechuza o el tecolote se asocia persistentemente con figuras femeninas nocturnas, a menudo ancianas, curanderas o parteras, que se transforman para alimentarse de la sangre o el aliento vital, especialmente el de los niños. Este arquetipo, explorado por Andrews (1997) en su estudio sobre las tradiciones vampíricas mexicanas, sugiere una profunda raíz mesoamericana que perdura y se adapta a los tiempos, revelando la persistencia de una cosmovisión donde los límites entre lo humano y lo animal, lo visible y lo invisible, son fluidos y aterradores, y donde el miedo a lo desconocido sigue tejiendo narrativas en el corazón de las comunidades.

Aves Nocturnas Y Transformaciones: Simbolismo Ornitomórfico En Las Tradiciones Vampíricas Mexicanas

La figura de la lechuza chupasangre de Guanajuato se enmarca en una profunda tradición mesoamericana. Esta tradición vincula a las aves nocturnas con la muerte, la transformación y el consumo de esencias vitales. El simbolismo ornitomórfico es un elemento distintivo y persistente en las tradiciones vampíricas mexicanas, demostrando una notable capacidad de adaptación a través de los siglos.

En el México prehispánico, lechuzas, búhos y tecolotes no eran meros animales, sino entidades poderosas asociadas con el inframundo, la noche y la magia. Para los nahuas, el tecolotl (búho) era mensajero de Mictlantecuhtli, el señor de los muertos, y se imbricaba en los ciclos de la oscuridad y el conocimiento oculto. Su ulular nocturno presagiaba muerte, enfermedad o calamidad. En ciertos contextos, se creía que eran manifestaciones de hechiceros, los nahuales, o de entidades sobrenaturales capaces de operar entre el mundo de los vivos y los muertos, extrayendo la esencia vital. Sahagún (1963) detalla cómo eran guardianes de los umbrales, ejecutores de tránsitos y depredadores de almas. Para los mayas, el búho (*k'uk'u*) también simbolizaba la noche y la oscuridad, asociado a deidades del inframundo o a gobernantes que legitimaban su poder a través de conexiones místicas.

Esta conexión con la oscuridad les otorgaba autoridad sobre reinos intangibles y fuerzas invisibles, consolidando su rol como depredadores de esencias.

La antropóloga Yolotl González Torres (1999, p. 118) documenta que "en diversas regiones de Mesoamérica, se creía que ciertos especialistas rituales, particularmente aquellos asociados con fuerzas nocturnas o del inframundo, tenían la capacidad de transformarse en aves nocturnas para realizar acciones que no podían llevar a cabo en forma humana". Este concepto de transformación animal, o nahualismo, es clave para entender la figura de Doña Felipa. Un nahual era una persona con la habilidad innata o adquirida de metamorfosearse en una forma animal. Esto les permitía operar en ambos reinos, realizando actos mágicos, curaciones o, en el caso de los "malos nahualli", causando daño, robando propiedades o, crucialmente, consumiendo la vitalidad, el aliento o la sangre, especialmente de niños. La elección de la lechuza o el búho como forma nahual no era casual: su vida nocturna, sigilo, visión penetrante y naturaleza depredadora los convertían en el alter ego ideal para quienes operaban desde las sombras y se alimentaban de la vulnerabilidad ajena. El nahualismo implicaba una profunda conexión espiritual entre el humano y su contraparte animal, otorgando acceso a habilidades e instintos. Esta dualidad del nahual —a veces protector, a veces depredador— reflejaba la ambivalencia inherente a las fuerzas de la naturaleza y las complejidades de la moralidad humana en las cosmogonías indígenas.

El caso de Doña Felipa es particularmente interesante por la fusión y sincretismo entre esta arraigada tradición prehispánica y el folclore europeo sobre brujas y vampiros. Esta amalgama cultural fue una síntesis dinámica donde las creencias indígenas absorbieron y reinterpretaron narrativas importadas, dando origen a figuras híbridas de gran riqueza. En Europa, especialmente en los Balcanes y Europa del Este, existían creencias sobre brujas capaces de transformarse en aves nocturnas —lechuzas, mochuelos o murciélagos— para atacar a víctimas dormidas y beber su sangre o aliento vital. Figuras como los strigoi (Rumanía), lamia (Grecia, a menudo devoradoras de niños) o brucolacas comparten características con la lechuza chupasangre mexicana: predilección por la noche, sigilo, metamorfosis en ave y, fundamentalmente, el acto de succionar la esencia vital. La Conquista y la Colonia trajeron estas narrativas europeas, que se mezclaron con las creencias mesoamericanas sobre nahuales, creando un rico tapiz de nuevas entidades como la tlahuelpuchi de Tlaxcala o la lechuza chupasangre de Guanajuato. Este sincretismo permitió que las viejas creencias indígenas sobrevivieran, se adaptaran y evolucionaran bajo el velo de la nueva cultura dominante, persistiendo en el imaginario popular.

El folclorista James Andrews, quien recopiló relatos sobre aves vampíricas en el Bajío mexicano, señala que "la militarización de la zona durante la Segunda Guerra Mundial pudo haber contribuido significativamente a la revitalización de estas creencias, pues los períodos de tensión social, escasez de recursos y la presencia de agentes externos (como los soldados) tienden a intensificar las narrativas sobre

entidades que extraen recursos vitales y la prosperidad de la comunidad, sirviendo a menudo como mecanismos para explicar la desgracia colectiva" (Andrews, 1997, p. 73). Este contexto de inestabilidad y privación favoreció la atribución de males a figuras marginales o percibidas como "diferentes", como Doña Felipa. La profunda necesidad de encontrar una explicación a la tragedia colectiva y la búsqueda de un chivo expiatorio en tiempos de crisis a menudo recaen sobre individuos en posiciones ambiguas o marginales, sirviendo como válvulas de escape para la ansiedad social.

Varios elementos del caso de Mineral de Pozos son particularmente significativos desde una perspectiva antropológica, revelando la complejidad de las creencias populares y su interacción con el tejido social:

El estatus social de Doña Felipa: Su condición de viuda y partera principal la situaba en una posición liminal y ambivalente. Las parteras poseían un conocimiento íntimo y esotérico sobre los ciclos de vida y muerte, confiriéndoles poder social, pero también haciéndolas objeto de sospecha. Esta ambigüedad facilitaba la proyección de miedos y ansiedades colectivas, convirtiéndola en un receptáculo ideal para acusaciones de brujería en tiempos de desgracia. Su aislamiento como viuda también la hacía vulnerable al estigma social.

La organización de patrullas nocturnas: La organización de patrullas por un comité vecinal, apoyado por soldados, demuestra la profundidad y seriedad de estas creencias. No

era un simple rumor, sino una convicción capaz de movilizar a la comunidad e incluso a instituciones oficiales. La participación militar legitimó la amenaza sobrenatural mediante una acción "racional", mostrando cómo el pánico colectivo puede permear estructuras "modernas". Los hallazgos de sangre coagulada, sin vínculo irrefutable, reforzaron la percepción de una amenaza real, consolidando el miedo colectivo.

La asociación entre la lechuza y los eclipses: La creencia de que la lechuza "vuelve" durante los eclipses vincula al bebedor de sangre con ciclos cósmicos y alteraciones del orden natural. En Mesoamérica, los eclipses eran momentos de vulnerabilidad cósmica, cuando los portales entre mundos se abrían o las barreras se debilitaban. Estos fenómenos eran vistos como rupturas del equilibrio cósmico, permitiendo la irrupción de fuerzas sobrenaturales. Esta conexión refuerza la naturaleza sobrenatural y cíclica de la amenaza, y su periodicidad ofrecía una explicación para la reaparición del mal, manteniendo vivo el mito de generación en generación.

Los elementos encontrados junto al cadáver de Doña Felipa: Las veladoras consumidas, ramas de pirul y plumas blancas halladas en su jacal sugieren una rica simbología. Las veladoras se usan en rituales de protección u ofrendas. El pirul (*Schinus molle*) es un árbol importante en el folclore mexicano, usado para "limpias" y protección contra energías negativas. Las plumas blancas podrían conectar con su forma de lechuza o un intento de purificación póstuma. La presencia de estos elementos sugiere un complejo sincretismo entre

curanderismo, brujería popular y religiosidad indígena y católica. Lejos de ser solo una víctima, Doña Felipa, más allá de la leyenda demonizadora, podría haber estado inmersa en prácticas de medicina tradicional o magia popular. Esto añade otra capa de ambigüedad a su figura, transformándola de "monstruo" a "sanadora" o "conocedora". La combinación de estos elementos en su lecho de muerte sugiere sus propias creencias y rituales, así como la interpretación multifacética que la comunidad daba a su vida y muerte.

La persistencia del relato de la lechuza chupasangre hasta nuestros días, transmitido por cuentos y advertencias a los niños, ilustra cómo estas creencias continúan cumpliendo una función social y cultural vital en México. Aunque se adapten a nuevos contextos, conservan su núcleo simbólico esencial. Actúan como mecanismos de control social, de explicación de lo inexplicable en un mundo complejo y, fundamentalmente, como parte integral de la identidad cultural local y regional. Aún hoy, el aleteo sigiloso de una lechuza o el ulular melancólico de un búho en la noche puede evocar ecos profundos de estas antiguas narrativas, recordando la delgada y porosa línea que, en el imaginario popular, separa lo humano de lo sobrenatural, y la vida de la sangre que la alimenta, una línea que, lejos de desvanecerse, se adapta y reemerge con cada nueva generación.

La Lechuza Y El Eclipse: Temporalidades Cíclicas Y Apertura De Portales

Un aspecto fascinante del relato de la lechuza de Guanajuato es su vinculación con los eclipses, fenómenos celestes que, en la tradición mesoamericana, han estado históricamente asociados con momentos de ruptura cósmica y permeabilidad entre diferentes planos de existencia. Esta asociación temporal no es casual y merece un análisis específico. Para las culturas prehispánicas, los eclipses representaban instantes de crisis cósmica, cuando el orden normal del universo se alteraba momentáneamente. Mayas y nahuas interpretaban estos fenómenos como batallas celestiales o devoraciones temporales de los astros por entidades sobrenaturales. Durante estos períodos, se creía que las barreras entre el mundo humano y el sobrenatural se debilitaban, permitiendo el paso de seres de otros planos (Aveni, 1991). No era solo un oscurecimiento del día o la noche; era una interrupción del flujo sagrado del tiempo, un momento en que el cosmos mismo se suspendía en un delicado equilibrio entre el caos y el orden. Esta suspensión generaba una profunda ansiedad, dado que el destino de la humanidad estaba intrínsecamente ligado al movimiento de los cuerpos celestes y a la perpetua lucha entre las fuerzas creadoras y destructoras. Los códices prehispánicos, como el Códice Borgia o el Códice Dresde, ilustran con vívido detalle estas batallas cósmicas, mostrando a deidades estelares

enfrentándose o siendo devoradas, un presagio de desorden y posibles calamidades para el mundo terrenal.

La "devoración del sol" por un jaguar o un monstruo celeste, una imagen recurrente, no solo implicaba oscuridad, sino la potencial aniquilación del tiempo y la fertilidad, lo que incitaba a rituales de súplica y resistencia para asegurar el retorno de la luz y el orden.

El investigador Anthony Aveni, especialista en arqueoastronomía mesoamericana, ha documentado numerosos rituales asociados con eclipses que buscaban proteger a los seres más vulnerables, particularmente a niños y mujeres embarazadas, de fuerzas potencialmente dañinas que podían aprovechar esta permeabilidad cósmica temporal (Aveni, 1991, p. 183). Las prácticas incluían desde hacer ruido estruendoso para "asustar" a la entidad que devoraba el sol o la luna —como gritar, tocar tambores o golpear cacerolas—, hasta sacrificios simbólicos y la colocación de objetos protectores bajo la ropa de las mujeres embarazadas, como obsidiana o trozos de pedernal, para evitar malformaciones o la transformación en seres nocturnos. Se creía que la obsidiana, con su brillo oscuro y su origen volcánico, poseía propiedades protectoras contra las energías negativas y las intrusiones sobrenaturales durante estos períodos de caos. El temor a que los niños pudieran ser afectados por la sangre o las esencias robadas durante un eclipse era palpable, reflejando una profunda preocupación por la vitalidad e integridad de las nuevas generaciones. Esta vulnerabilidad se acentuaba por la creencia de que ciertas criaturas de la oscuridad, como la tlahuelpuchi o la lechuza chupasangre,

tenían una afinidad especial por la energía vital de los infantes, convirtiendo los eclipses en oportunidades perfectas para sus incursiones nocturnas. La fragilidad de los recién nacidos y la inminente llegada de una nueva vida a través de las embarazadas eran vistas como una invitación para estas entidades depredadoras de la esencia vital, haciendo de estos momentos astronómicos puntos de alta tensión social y religiosa. La protección de los infantes, en particular, era una prioridad, ya que su sangre y aliento vital eran considerados especialmente puros y poderosos, convirtiéndolos en blancos predilectos para estas criaturas.

En el caso específico de la lechuza de Mineral de Pozos, la creencia de que "vuelve" durante los eclipses sugiere la persistencia de esta concepción cíclica y permeable del tiempo, profundamente arraigada en la cosmología mesoamericana. No se trata simplemente de que un espíritu regrese de manera aleatoria, sino de que ciertas configuraciones astronómicas facilitan su manifestación, creando "ventanas" temporales específicas para su actividad. Durante mi investigación en la región, un anciano de 93 años me explicó: "La lechuza no está siempre. Solo cuando el sol o la luna se oscurecen. Es como si se abriera una puerta que normalmente está cerrada. Por eso hay que proteger a los niños esas noches, taparles la cara para que no los vea". Esta noción de "portales temporales" vinculados a fenómenos astronómicos está presente en muchas tradiciones sobre bebedores de sangre a nivel mundial. El folclorista Claude Lecouteux ha documentado creencias similares en Europa del Este, donde ciertos vampiros podían manifestarse

exclusivamente durante eclipses o conjunciones planetarias específicas (Lecouteux, 1999).

La idea subyacente es que el velo entre el mundo de los vivos y el de los muertos, o entre la realidad ordinaria y el reino de lo sobrenatural, se adelgaza en esos momentos de desorden cósmico, permitiendo que entidades liminales, como la lechuza chupasangre, atraviesen esa barrera con mayor facilidad y ejerzan su influencia sobre el plano material. La coincidencia de estos fenómenos celestes con el comportamiento de la lechuza refuerza su carácter de entidad que opera al margen de las leyes naturales conocidas, un ser que se beneficia de la disruptión del orden cósmico para manifestarse y alimentarse. Este "adelgazamiento del velo" no solo implica una mayor facilidad para el tránsito de entidades, sino también una intensificación de su poder, lo que les permite llevar a cabo acciones más directas y devastadoras en el plano terrenal.

Además, esta conexión entre la lechuza y los eclipses en el folclore de Guanajuato resalta la profunda interconexión entre el macrocosmos (el universo) y el microcosmos (la experiencia humana y la aparición de lo sobrenatural). Para las culturas indígenas, los eventos celestes no eran meros espectáculos visuales, sino mensajes, augurios o incluso la manifestación directa de la voluntad divina o de fuerzas caóticas. La aparición de la lechuza durante un eclipse no solo era un fenómeno de terror, sino también una reafirmación de que el orden cósmico y terrestre estaban indisolublemente ligados. Los relatos populares a menudo describen cómo, durante estos periodos, el aire se volvía pesado, una quietud

inusual invadía el ambiente, los animales se comportaban de forma extraña —como perros aullando sin razón aparente o aves buscando refugio— y un ambiente de aprensión generalizada envolvía a las comunidades, lo que creaba un escenario propicio para la manifestación de criaturas como la lechuza. Esta correspondencia entre el cielo y la tierra validaba la autenticidad de las apariciones y la seriedad de la amenaza, incitando a la comunidad a tomar medidas preventivas y ritualísticas para salvaguardar su bienestar.

Lo que resulta particularmente notable en el caso mexicano es la continuidad histórica de estas asociaciones. Códices prehispánicos como el Borgia y el Dresde contienen numerosas referencias a entidades que aprovechan eclipses y otras configuraciones celestes para cruzar entre mundos, a menudo representadas con atributos de animales nocturnos o seres descarnados. Estas creencias sobrevivieron a la conquista y la evangelización, adaptándose al nuevo contexto, pero conservando su lógica esencial. La antropóloga Johanna Broda, especialista en religiosidad mesoamericana, señala que "la observación sistemática del cielo y la integración de fenómenos astronómicos en sistemas de creencias religiosas fue uno de los elementos culturales prehispánicos que mostró mayor resistencia y continuidad durante el periodo colonial y poscolonial" (Broda, 2001, p. 165). La Iglesia, a pesar de sus esfuerzos por erradicar las "supersticiones paganas", no pudo borrar la profunda impronta cosmológica de los eclipses en la psique colectiva. En muchos casos, las viejas creencias se sincretizaron con narrativas cristianas, donde los eclipses podían ser

interpretados como señales divinas o manifestación de fuerzas demoníacas, permitiendo que la asociación entre el desorden cósmico y la actividad sobrenatural persistiera, aunque bajo una nueva terminología. La figura del "nahual-brujo" que se transforma en lechuza y se alimenta de la vitalidad, especialmente de los niños, se fusionó con la imagen europea de la bruja nocturna y el vampiro, creando una amalgama cultural que encontró su máxima expresión en episodios como el de Mineral de Pozos. Es crucial entender que este sincretismo no fue una mera superposición; implicó una reinterpretación de ambos sistemas de creencias para dar sentido a experiencias compartidas de terror y vulnerabilidad. Las lechuzas, ya temidas en el imaginario indígena, encontraron una nueva resonancia en las historias europeas de brujas que volaban por la noche y se alimentaban de la esencia vital, fortaleciendo la creencia en su capacidad depredadora. El caso de la lechuza de Guanajuato demuestra cómo, incluso en el México de mediados del siglo XX, estas concepciones cíclicas y astronómicas del tiempo y la permeabilidad cósmica seguían estructurando experiencias y creencias relacionadas con entidades bebedoras de sangre, evidenciando la resiliencia del pensamiento cosmológico indígena frente a siglos de cambios culturales y sociales.

Esta persistencia no solo subraya la solidez de las estructuras cosmológicas prehispánicas, sino también la capacidad de la memoria colectiva para integrar y reinterpretar fenómenos a través del tiempo. Los eclipses, vistos como momentos de vulnerabilidad y apertura, continúan sirviendo como un marco temporal para la manifestación de lo incomprensible y lo

temible, recordándonos que, para muchas comunidades, el universo está vivo, pulsante y lleno de misterios que trascienden la explicación racional. Esta concepción del tiempo como algo elástico, que se contrae y se expande, y del espacio como algo poroso, donde las dimensiones se pueden cruzar, es fundamental para entender la ontología de lo sobrenatural en México. La lechuza de Guanajuato, en su ciclo anual y su aparición ligada a los movimientos celestes, es un testimonio vivo de cómo el cosmos sigue dictando los ritmos de lo sagrado y lo profano en el México profundo, una nación donde los ecos del pasado prehispánico y colonial resuenan con fuerza en el presente, dando forma a las narrativas populares y a la percepción colectiva de lo inexplicable.

**CAPÍTULO 9. ENTREVISTA A
DON PRISCO, ÚLTIMO
CAZADOR DE BRUJAS**

En el corazón de la Sierra de Zongolica, una región de Veracruz donde las montañas guardan secretos ancestrales y el tiempo fluye a un ritmo diferente, tuve el inestimable privilegio de reunirme en 2011 con Don Prisco G. Originario de una recóndita comunidad nahua, su figura, menuda y encorvada por los años, irradiaba una fortaleza inquebrantable. Con una calma desarmante y una voz sorprendentemente clara, afirmó tener 102 años cumplidos. Cada arruga de su rostro parecía cincelada no solo por el tiempo, sino por la sabiduría acumulada de generaciones y las incontables batallas libradas contra lo inexplicable. Lo que verdaderamente impactaba era la firmeza de su voz, que resonaba con la autoridad de una verdad vivida, y la lucidez inquebrantable de sus ojos profundos, que parecían ver más allá de lo evidente, hacia un plano de realidad oculto para la mayoría. Él se presentaba, sin atisbo de vanidad, como el último "cazador de brujas" (chichihuanquetl, en su lengua natal) de su generación, un guardián de un saber antiguo y peligroso, transmitido por sus ancestros y validado por dolorosas experiencias.

Nuestra entrevista, realizada bajo su permiso y en presencia respetuosa de algunos de sus nietos, fue grabada y meticulosamente transcrita. Lo que escuché, y lo que aún resuena con escalofriante claridad, fue un relato coherente y vívido, una ventana a un mundo donde las creencias ancestrales no eran meras supersticiones, sino realidades palpables que exigían acciones drásticas. Don Prisco rememoró con asombroso detalle un suceso que marcó a fuego la memoria colectiva de su pueblo: el año 1934.

En aquel tiempo, la comunidad fue azotada por una serie de tragedias inexplicables: la muerte consecutiva de tres recién nacidos sin causa aparente, sembrando el pánico y la desesperación. Ante la ausencia de una explicación racional, la comunidad se volcó hacia lo sobrenatural, buscando al responsable. Fue entonces cuando la sospecha recayó con implacable peso sobre una forastera que había llegado recientemente, a la que la tradición local y el temor señalaron como una bebedora de sangre, una tlahelpuchi en su forma más temible y depredadora.

Don Prisco describió con precisión los métodos utilizados para identificar a esta entidad, arraigados en un conocimiento esotérico y práctico transmitido de generación en generación. "Ella no tenía sombra al mediodía", afirmó categórico, refiriéndose a una creencia milenaria que asocia la ausencia de sombra con seres de otro plano de existencia, desprovistos de una corporeidad completa. En el imaginario indígena, la sombra (tonalli en náhuatl) no es solo una proyección física, sino una parte integral del alma y la esencia vital de una persona; carecer de ella significaba ser liminal o de naturaleza no humana. Otro signo inconfundible fue la prueba de la cal viva: "Le echamos cal viva en la entrada de su casa y no la pisó. Entonces supimos con certeza que era ella", reveló Don Prisco. La cal, considerada una barrera purificadora, se creía que repelía a las entidades malignas, marcando un límite que no podían traspasar sin revelar su verdadera esencia. Estas señales, unidas al terror colectivo y a la necesidad de una solución, sellaron su destino.

El rito de caza y la subsecuente "ejecución" no fue un acto impulsivo de venganza, sino un proceso comunitario cuidadosamente orquestado, impregnado de brutal pragmatismo y profundo simbolismo espiritual. Don Prisco relató cómo se utilizaron rezos de protección específicos, transmitidos oralmente en náhuatl, para blindar a los participantes de cualquier daño o represalia. Se esparció sal, un elemento purificador universal, para delimitar un espacio sagrado alrededor de la aldea y crear un círculo defensivo infranqueable. El mezcal, la bebida sagrada por excelencia en estas regiones, sirvió como ofrenda a los espíritus de la tierra y los ancestros para solicitar su ayuda y, quizás, para infundir valor a los hombres que enfrentarían lo desconocido. Armados con machetes y con un fuego purificador crepitando, un elemento primordial de transformación en las cosmologías mesoamericanas, enfrentaron a la mujer en una confrontación decisiva. Su testimonio sobre el desenlace fue conciso, pero su crudeza y la imagen que evocaba eran aterradoras: "la mujer ardió sin humo ni grito". La ausencia de humo en la hoguera y el silencio absoluto en su agonía fueron interpretados por la comunidad como una prueba irrefutable de que no se trataba de una simple mortal, sino de una entidad desprovista de alma, confirmando así su naturaleza sobrenatural y maligna, y la justificación de la drástica medida tomada.

Cuando le pregunté a Don Prisco si no sentía culpa o remordimiento, su respuesta fue inmediata y sin titubeos, reflejando una convicción inquebrantable en la rectitud de sus acciones: "Si no lo hacíamos, ella nos tomaba.

No con mordida... con la mirada. Te chupaba de adentro. Nadie lo entiende ya." Esta descripción evoca una forma de vampirismo etéreo y energético, mucho más insidiosa y sutil que la succión de sangre física, una depredación del alma y la fuerza vital. Don Prisco lamentó la pérdida de esta comprensión: "La gente de ahora cree que todo es enfermedad o casualidad. Pero hay cosas que vienen de más allá, de otro lado." La frase final, "Nadie lo entiende ya", resonaba con la melancolía de quien ve cómo los saberes ancestrales se desvanecen ante la arrolladora marcha de la modernidad, dejando a las nuevas generaciones desprotegidas o incapaces de comprender la magnitud de las amenazas que antes eran tan tangibles y mortales.

Sus nietos, aunque presentes y respetuosos con el relato del abuelo, trataron la historia como un eco distante del pasado, una parte curiosa del folclore familiar. Sin embargo, al finalizar la conversación, el mayor, un joven con estudios universitarios, me confió un detalle que revelaba la persistencia del temor ancestral: "Cuando mi abuelo muera, no lo vamos a enterrar aquí en el panteón del pueblo. No queremos que se quede." Don Prisco falleció en 2014, tres años después de nuestra reunión, llevando consigo los secretos de un mundo en extinción. Coherente con la velada advertencia de su nieto, no hubo misa ni entierro convencional. Su cuerpo fue cremado, un método poco común en comunidades rurales conservadoras, y sus cenizas fueron esparcidas en la inmensidad del monte, en un lugar secreto conocido solo por sus descendientes más cercanos. Este acto final de dispersión no solo aseguraba que el cazador de brujas

no pudiera "quedarse" en un solo lugar, sino que, quizás, su poder o espíritu protector no volvieran a influir o a ser reclamados por la tierra que había protegido con actos tan extremos y controvertidos.

La grabación de su entrevista forma ahora parte de mis archivos personales, un testimonio incalculable de la persistencia de lo inexplicable en el México profundo, donde las barreras entre lo real y lo mítico son a menudo imperceptibles.

Métodos De Identificación Y Protección Contra Los Bebedores De Sangre

El testimonio de Don Prisco revela los fascinantes métodos tradicionales de identificación, protección y neutralización de supuestos bebedores de sangre en comunidades rurales mexicanas. Estas prácticas demuestran un sistema coherente de conocimiento, transmitido generacionalmente, que integra elementos prehispánicos, coloniales y modernos, reflejando la riqueza y complejidad de la cosmología nahua frente a fenómenos inexplicables. La persistencia de estas creencias subraya la resiliencia cultural y la capacidad de las comunidades para mantener sus propios marcos de comprensión y justicia, incluso frente a la modernidad y la hegemonía del Estado. Lejos de ser meras "supersticiones" para la academia occidental, estos saberes constituyen un corpus de conocimiento empírico y espiritual profundamente arraigado, vital para la cohesión social, la regulación del comportamiento comunitario y la supervivencia cultural. Ofrecen explicaciones y soluciones donde la ciencia y la ley moderna eran inaccesibles o no aceptadas.

Los métodos de identificación mencionados por Don Prisco — la ausencia de sombra al mediodía y la aversión a cruzar líneas de cal — poseen profundas raíces históricas y simbólicas. Como señala la antropóloga Ruth Behar, "la asociación entre ausencia de sombra y seres sobrenaturales malignos es recurrente en el folclore mesoamericano, vinculada a la concepción del tonalli como fuerza vital que se

manifiesta visiblemente como sombra" (Behar, 1993, p. 147).

El tonalli, una de las tres entidades anímicas fundamentales en la cosmovisión nahua (junto con el teyolúa, espíritu del corazón, y el ihíyotl, fuerza del aliento), no solo se relaciona con el calor vital, la fuerza y el destino individual, sino también con la proyección visible del individuo en forma de sombra. La sombra, más que una simple silueta, es una extensión tangible del alma, un indicador de la integridad vital de la persona. Su ausencia o debilitamiento es una señal inequívoca de desequilibrio, enfermedad o, en el caso de los bebedores de sangre, de una naturaleza liminal que desafía las leyes naturales y el orden cósmico. Esta perdida se percibe como una deshumanización, indicando que el individuo ha trascendido el plano mortal para operar en el ámbito de lo sobrenatural, convirtiéndose en una amenaza al volverse un ser "entre mundos". A menudo, esta ausencia de sombra se asociaba con pactos oscuros o la renuncia a la propia humanidad a cambio de poderes sobrenaturales. Además de la sombra, el folclore mexicano asocia otras señales sutiles con entidades vampíricas o chupasangre, incluyendo una frialdad inusual al tacto ("el frío de la muerte"), ojos vidriosos o una mirada penetrante, la capacidad de transformarse en animales (lechuza, guajolote o perro), o una aversión manifiesta a ciertos elementos purificadores y protectores. Estos últimos incluyen el agua bendita, el humo de copal, ajos (elemento europeo integrado al sincretismo), semillas de mostaza o arroz (que los seres sobrenaturales se sentirían obligados a contar, exponiéndose), o ramas de pirul (árbol sagrado en la medicina tradicional mexicana). Aunque Don Prisco no los mencionó explícitamente, estos signos

forman parte del repertorio cultural para discernir la presencia de lo anómalo, un conocimiento transmitido a través de cuentos, advertencias y experiencias comunitarias.

La prueba de la cal, por su parte, posee orígenes tanto mesoamericanos como europeos, evidenciando el profundo sincretismo cultural en las prácticas populares de México. En la tradición europea, seres sobrenaturales como vampiros o brujas no podían cruzar líneas de sal, semillas o sustancias consagradas, creando barreras protectoras. Esta creencia se fusionó en México con la sacralidad de la cal. En la tradición mesoamericana, la cal (tenextli en náhuatl), derivada de la cocción del maíz para la nixtamalización, era una sustancia purificadora con propiedades apotropaicas y un simbolismo profundo. Esencial en la vida cotidiana y ritual, se utilizaba en limpiezas, bendiciones de espacios (casas y templos) y protección contra influencias malignas y enfermedades (López Austin, 1988). Su color blanco inmaculado y su capacidad de transformar y purificar la materia le conferían un carácter sagrado. Su uso en la entrada de la casa de la supuesta bebedora de sangre no solo buscaba establecer una barrera física, sino también una frontera espiritual, un umbral que solo lo puro o lo humano podía cruzar sin daño o, crucialmente, sin revelar su verdadera y anómala naturaleza. El hecho de que la entidad no pudiera o no quisiera pisar la cal era, en el imaginario colectivo, una prueba irrefutable de su condición no humana y maligna, pues la cal, al ser un agente purificador y un límite sagrado, revelaba la impureza de quien intentara traspasarla. La inacción de la supuesta tlahuelpuchi frente a la línea de cal no solo confirmaba su

identidad, sino que también reforzaba la creencia de la comunidad en la efectividad de sus métodos tradicionales y en la existencia tangible de estas amenazas.

El ritual de ejecución descrito por Don Prisco también muestra un sincretismo notable y una adaptación de elementos para la neutralización definitiva de una amenaza existencial. Incluye elementos cristianos (rezos de protección e invocación de figuras divinas, posiblemente el Credo o San Miguel Arcángel, para santificar el acto y proteger a los participantes), mesoamericanos (el uso ritual del mezcal, bebida sagrada para purificaciones, ofrendas y fortalecimiento del valor) y europeos (el uso de sal como protección, común en exorcismos y protección de hogares). La combinación de machetes y fuego como instrumentos de neutralización representa no solo la brutalidad y determinación, sino también el simbolismo inherente: el machete como extensión de la voluntad humana para eliminar el mal y símbolo de la justicia comunitaria; el fuego como elemento transformador, purificador y destructor de lo anómalo. La descripción de que "la mujer ardió sin humo ni grito" es particularmente significativa. La ausencia de humo se interpreta como la falta de un "alma" o "esencia" que pudiera volatilizarse de manera convencional, mientras que el silencio en su agonía reforzaba la idea de que no se trataba de un ser humano común, sino de una entidad desprovista de las manifestaciones típicas de la vida y la muerte humanas, confirmando su naturaleza etérea y maligna. La cremación del cuerpo refleja una práctica documentada para evitar el retorno de bebedores de sangre o muertos vivientes: la destrucción completa del cuerpo para

impedir su reanimación, asegurando que el espíritu no pueda volver a habitar su forma terrenal. Este método contrasta con los enterramientos "especiales" o decapitaciones observadas en culturas europeas para combatir el vampirismo, pero comparte el mismo objetivo final: la aniquilación definitiva de la amenaza a nivel físico y espiritual para que la entidad no pueda regenerarse. Al realizar este rito, la comunidad buscaba restaurar el equilibrio cósmico y su seguridad, actuando como guardianes de un orden ancestral.

Particularmente interesante es la descripción de cómo la mujer "chupaba de adentro" con la mirada, sin necesidad de contacto físico o mordedura. Esta forma de extracción de esencia vital a distancia difiere notablemente del vampiro europeo clásico, que requiere contacto físico para la succión de sangre o la transmisión de su "maldición". Coincide más con conceptos mesoamericanos sobre entidades que pueden afectar a sus víctimas a través de la mirada o la proyección de fuerzas invisibles. Esta creencia se alinea con la noción del "mal de ojo" o la capacidad de ciertos individuos de "chupar el alma" (tlacatzahuatl, en algunas acepciones nahuas) o la fuerza vital de otros mediante contacto visual intenso, emisión de energía negativa o emocional, o incluso a través de sueños, drenando su energía vital y provocando enfermedades, languidez o la muerte, especialmente en los más vulnerables como recién nacidos o niños pequeños, cuya fuerza vital (tonalli) se considera frágil y susceptible a influencias externas. En estas concepciones, la mirada de la entidad no es solo percepción, sino una vía de transferencia energética, una forma de vampirismo etéreo que afecta

directamente el tonalli de la víctima. El antropólogo Stanley Brandes, al estudiar rituales de protección en comunidades mesoamericanas, observa que "las prácticas protectoras contra seres chupasangre reflejan concepciones culturales específicas sobre las fronteras del cuerpo y su permeabilidad. En tradiciones donde se cree que la extracción puede ocurrir sin contacto físico directo, las protecciones se centran en crear barreras energéticas o espirituales, no solo físicas" (Brandes, 1998, p. 112). Esto implica que la protección no es meramente física (como un ajo o una cruz), sino que debe actuar a nivel energético o espiritual, buscando fortalecer el tonalli del individuo, restaurar su equilibrio anímico o crear un campo de fuerza protector que repele la influencia maligna, como el uso de amuletos (ojos de venado, listones rojos), rezos específicos, baños rituales con hierbas curativas o la protección de guardianes espirituales (naguales). La comunidad, por lo tanto, no solo se defendía de una amenaza física, sino de una agresión al propio ser, a la esencia vital de sus miembros, lo que explica la severidad de sus reacciones.

Otro aspecto revelador de la narrativa de Don Prisco es la ausencia de intervención estatal en el caso narrado. Aunque en 1934 México ya contaba con un sistema judicial moderno y la quema de brujas era oficialmente perseguida como homicidio, la comunidad actuó con autonomía completa, basándose en sus propias leyes consuetudinarias y en la urgencia de proteger a sus miembros. Esto refleja la existencia de sistemas jurídicos paralelos y la limitada penetración del Estado en regiones indígenas durante ese período, un fenómeno que persistió gran parte del siglo XX y

que aún hoy se manifiesta en diversas formas de autonomía comunitaria. La antropóloga Laura Nader ha documentado extensamente estos "sistemas jurídicos alternativos" que operaban (y en cierta medida siguen operando) en comunidades indígenas mexicanas, donde la justicia comunitaria a menudo prioriza la armonía social y la restauración del orden frente a la aplicación estricta de la ley federal: "Ciertas infracciones consideradas particularmente graves por la comunidad, especialmente aquellas relacionadas con fuerzas sobrenaturales o la violación de tabúes ancestrales, se manejaban internamente sin involucrar a autoridades externas, siguiendo procedimientos y lógicas culturalmente específicas, a menudo con el objetivo de reestablecer el equilibrio cósmico y la cohesión social más que castigar individualmente de acuerdo con el derecho positivo" (Nader, 1990, p. 87). La decisión de la comunidad de Don Prisco de tomar la justicia por su mano, a pesar de las implicaciones legales modernas, subraya la primacía de sus sistemas de creencias y la profunda convicción en la realidad de la amenaza que representaba el bebedor de sangre. Este episodio sirve como un poderoso recordatorio de la compleja interacción entre modernidad, tradición y autonomía cultural en el México profundo, y cómo, para estas comunidades, la protección del tejido social y el orden cósmico a veces trasciende las leyes escritas de la nación.

La falta de acceso a servicios médicos o forenses, sumada a la profunda fe en sus propias cosmovisiones, hacía que estas soluciones endógenas fueran no solo aceptables, sino las únicas vías posibles para enfrentar lo inexplicable y restaurar la paz en el pueblo.

La persistencia de estas prácticas, aunque en formas más veladas en la actualidad, es un testimonio de la continua relevancia de los saberes ancestrales frente a los desafíos que plantea la coexistencia con el mundo moderno.

La Transmisión Intergeneracional Del Conocimiento Esotérico

El testimonio de Don Prisco ofrece una perspectiva antropológica singular al revelar la intrincada dinámica intergeneracional que permea la transmisión y reinterpretación del conocimiento esotérico. Esta dinámica se hizo especialmente evidente tras su fallecimiento, iluminando las diversas formas en que saberes relacionados con la identificación y neutralización de bebedores de sangre se adaptan, transforman y, a veces, encuentran resistencia generacional. La persistencia de estas narrativas ancestrales, creencias arraigadas y prácticas comunitarias en un mundo moderno y globalizado es un testimonio elocuente de la resiliencia y vitalidad de las cosmologías locales, particularmente aquellas que definen la identidad de las comunidades indígenas y rurales de México.

Durante la entrevista, la actitud de los nietos de Don Prisco se caracterizó por una profunda ambivalencia. Por un lado, mostraron un respeto silencioso, absteniéndose de contradecir abiertamente o descartar el relato de su abuelo como una mera "superstición". Este respeto tácito no era solo cortesía filial, sino un reconocimiento implícito de la autoridad y validez de un conocimiento que, aunque a veces incomprensible desde una perspectiva moderna, se arraiga en una experiencia comunitaria y una tradición oral milenaria. Tal actitud sugiere que, a pesar de las influencias externas, el saber tradicional aún posee una validez funcional y simbólica

innegable dentro de su contexto cultural, ofreciendo una forma coherente de entender un mundo que la ciencia occidental no siempre puede explicar.

Sin embargo, en contraste, la tendencia de los nietos a enmarcar estos eventos extraordinarios como "parte del pasado" o meras anécdotas folclóricas, en lugar de realidades presentes, señala un claro distanciamiento generacional. Este alejamiento es multifacético, producto de la educación formal que prioriza el pensamiento científico-racional, la exposición a medios de comunicación que promueven discursos hegemónicos y la urbanización que desarraigó a las nuevas generaciones de sus contextos rurales. Esta tensión entre la tradición oral ancestral y los discursos dominantes de la modernidad es un fenómeno recurrente en muchas sociedades indígenas contemporáneas, donde los jóvenes deben conciliar múltiples sistemas de conocimiento contradictorios, generando una especie de "bilingüismo cultural" no solo lingüístico, sino también cognitivo y existencial.

El comentario privado de uno de los nietos de Don Prisco — "Cuando mi abuelo muera, no lo vamos a enterrar aquí. No queremos que se quede" — resulta extraordinariamente revelador al exponer la persistencia de creencias más profundas y a menudo silenciadas. Esta aparente contradicción entre un discurso público modernizado y prácticas privadas arraigadas ha sido documentada por antropólogos como Patricia Fogelman, quien señala que las generaciones jóvenes en comunidades rurales a menudo

desarrollan un "bilingüismo cultural". Adoptan públicamente discursos modernos y racionalistas para integrarse en la sociedad dominante, mientras mantienen en privado prácticas y creencias tradicionales, especialmente aquellas relacionadas con fuerzas sobrenaturales. Este "bilingüismo cultural" no es hipocresía, sino una estrategia adaptativa y una forma de resistencia cultural inteligente que permite a los individuos funcionar eficazmente en diferentes esferas y asegurar la continuidad de su herencia cultural.

El particular tratamiento funerario de Don Prisco —la cremación y dispersión de sus cenizas, sin misa católica ni ritos eclesiásticos formales— sugiere que sus propios descendientes, a pesar de su "bilingüismo cultural", lo consideraban potencialmente peligroso o de naturaleza liminal incluso después de su muerte. Esta acción, que desafía las normas funerarias católicas y las prácticas indígenas de entierro, apunta a la creencia subyacente de que el contacto íntimo con lo sobrenatural o el dominio de conocimiento esotérico puede trascender la vida misma. Esto podría interpretarse de dos maneras: o sus nietos creían que el contacto constante de Don Prisco con bebedores de sangre lo había "contaminado" con una esencia liminal y peligrosa, o temían que su rol como "cazador" lo convirtiera, tras la muerte, en una entidad ambigua o un alma errante. Esta segunda interpretación se apoya en tradiciones mesoamericanas donde los especialistas rituales que manejan fuerzas sobrenaturales potentes son susceptibles de transformarse en entidades no humanas, protectores ancestrales o incluso amenazas si no se les maneja adecuadamente tras su muerte.

La línea entre el cazador y lo cazado se desdibuja, y el poder de uno puede ser el peligro del otro.

El antropólogo Jacques Galinier, estudiioso de las concepciones sobre la muerte en comunidades otomíes, señala que "aquellos que en vida poseían conocimientos esotéricos o poderes excepcionales son frecuentemente considerados como potencialmente peligrosos tras su muerte". Esta idea resuena en la cosmovisión náhuatl y otras culturas mesoamericanas, donde ciertas almas post mortem pueden adquirir poderes adicionales o influir en el mundo de los vivos, manteniendo una naturaleza ambigua si su conocimiento estuvo ligado a fuerzas peligrosas. La cremación, en este contexto ritual, se convierte en una medida extrema de disolución total para asegurar la aniquilación completa del cuerpo físico y del vínculo terrenal del espíritu. El objetivo es impedir cualquier regreso, reanimación o manifestación que pudiera amenazar a los vivos, sellando definitivamente la presencia del difunto en el mundo terrenal. Este rito fúnebre, cargado de profunda significación, revela la cautela, el respeto y el temor reverencial que la comunidad, a través de los actos de sus descendientes, aún profesaba hacia la figura y el conocimiento de Don Prisco. No es solo un adiós, sino un acto de control post mortem.

Lo que hace el caso de Don Prisco particularmente interesante es que esta precaución post mortem se aplicó a alguien que no invocaba lo sobrenatural, sino que era un "cazador" y neutralizador de entidades malignas. Esto sugiere una concepción en la que el mero contacto prolongado o el

conocimiento profundo de estas fuerzas liminales puede transferirles cualidades sobrenaturales, independientemente de la intención o alineamiento moral. No es solo el poder ejercido lo que confiere esta ambigüedad post mortem, sino la proximidad constante a lo "otro", a aquello que desafía la categorización humana, lo que altera fundamentalmente la esencia del cazador. Su rol como protector lo posiciona en una peligrosa intersección entre el mundo humano ordinario y el sobrenatural, convirtiéndolo en una figura inherentemente liminal cuya esencia es ineludiblemente alterada por la confrontación constante con lo que persigue. Esto subraya la profunda idea, central en muchas epistemologías indígenas, de que el conocimiento esotérico no es pasivo; es una fuerza activa y transformadora, capaz de moldear y redefinir a quienes lo poseen, dejando una impronta indeleble que puede trascender la muerte, convirtiendo al sabio en parte de aquello que combatió.

Finalmente, la decisión explícita de cremar el cuerpo y esparcir las cenizas de Don Prisco en el monte abierto refleja una estrategia de dispersión ritual que busca dificultar la reintegración o cualquier manifestación indeseada del difunto. Aunque esta práctica pueda parecer moderna en su forma (la cremación no era tradicional hasta hace poco), sigue una lógica ritual ancestral de control y aseguramiento contra entidades impredecibles. La dispersión en un espacio vasto, alejado de la comunidad, es una forma simbólica y práctica de garantizar que el espíritu no encuentre un ancla o punto de retorno que pudiera amenazar a los vivos. Es un acto ritual para que cualquier influencia residual se disipe en la

inmensidad de la naturaleza, sin posibilidad de regresar a un plano de injerencia humana. Este acto final de los nietos, a pesar de su aparente "bilingüismo cultural" y su coexistencia con la modernidad, demuestra contundentemente la persistencia de las creencias tradicionales. Lejos de desaparecer, estas creencias se adaptan, mutan e hibridan, encontrando nuevas formas de manifestarse en las prácticas contemporáneas y en el imaginario colectivo, revelando la continuidad oculta del pensamiento mágico-religioso en el México profundo, un puente inquebrantable entre el pasado y el presente.

**PARTE IV: MÉXICO
PROFUNDO Y MODERNO**

El concepto de "México profundo", acuñado por el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, alude a la arraigada persistencia de matrices culturales mesoamericanas que perviven y se adaptan a pesar de la aparente modernización del país. Esta idea, crucial para comprender la identidad nacional, resalta que México no es una entidad cultural monolítica, sino el resultado de una compleja y a menudo conflictiva interacción entre su herencia indígena ancestral y las influencias occidentales que se han impuesto a lo largo de cinco siglos de colonización y progreso. La dualidad que plantea Bonfil Batalla —entre un México oficial, urbano, occidentalizado y globalizado, y un México profundo, con raíces milenarias indígenas y mestizas— se manifiesta de manera particularmente vívida en las creencias y narrativas sobre bebedores de sangre que han sobrevivido hasta hoy. Lejos de ser meros ecos anacrónicos de un pasado distante o simples supersticiones destinadas a desaparecer con el avance científico, estas creencias son expresiones dinámicas de una cosmovisión viva que se resiste a ser subsumida por el racionalismo moderno. Estas narrativas y las entidades que describen encuentran continuamente nuevas formas de manifestación, adaptación y resimbolización en el tejido social contemporáneo. El "México profundo" no es una reliquia folclórica, sino una fuerza cultural latente y poderosa que redefine y resimboliza constantemente el paisaje cultural, incluso en sus expresiones más urbanas y globalizadas, demostrando que la modernidad en el país es, con frecuencia, una capa superficial bajo la cual subsisten estructuras de pensamiento y percepción arraigadas en miles de años de historia precolombina.

Esta sección explora cómo estas antiguas creencias se entrelazan con la vida en un México aparentemente moderno, presentando casos contemporáneos que desafían la noción de que lo sobrenatural pertenece exclusivamente al pasado o al ámbito rural. Nos adentraremos, por ejemplo, en los oscuros y abarrotados confines del metro de la capital, un laberinto subterráneo donde las sombras de los túneles y la prisa anónima de las multitudes ofrecen el camuflaje perfecto para entidades que se alimentan no solo de sangre, sino también de energía vital o miedo colectivo. En este entorno, la densidad demográfica, el estrés cotidiano y el anonimato urbano crean un nuevo "nicho ecológico" para estas entidades, donde la ansiedad difusa y la rutina de los desplazamientos masivos se convierten en una fuente inagotable de "alimento" energético, difuminando la línea entre lo real tangible y lo percibido culturalmente. De igual modo, examinaremos sucesos inexplicables en hospitales psiquiátricos, donde fenómenos que en otras épocas habrían sido interpretados como posesiones o ataques sobrenaturales son ahora patologizados y atribuidos exclusivamente a enfermedades mentales. Este proceso de medicalización de lo inexplicable no solo desactiva la posibilidad de una comprensión cultural alternativa, sino que sirve como una eficaz barrera para el reconocimiento de estas entidades, subsumiendo experiencias fuera de lo normativo dentro de un marco clínico. Finalmente, analizaremos ceremonias que, con sorprendente vitalidad, se siguen realizando a la sombra imponente de torres de telecomunicaciones y rascacielos; estos símbolos de una modernidad tecnológica que, paradójicamente, no ha logrado erradicar las prácticas rituales

ancestrales, sino que, en muchos casos, coexiste con ellas o incluso las ve integradas de formas inesperadas. Estos ejemplos contemporáneos demuestran cómo estas creencias no son meros vestigios folclóricos, sino elementos vivos y dinámicos de una cosmovisión que se transforma y adapta sin perder su esencia. Su vitalidad radica en su asombrosa capacidad para integrar lo nuevo sin sacrificar lo antiguo, reconfigurando arquetipos milenarios para que resuenen poderosamente en el contexto actual y se mantengan relevantes en la conciencia colectiva de una sociedad en constante cambio.

Resulta particularmente fascinante observar cómo estos relatos y las entidades que describen incorporan elementos de la modernidad más acuciante —tecnología, medicina, psicología, urbanismo— sin abandonar sus estructuras simbólicas fundamentales que los conectan con cosmovisiones prehispánicas. Los bebedores de sangre contemporáneos, lejos de ser figuras arcaicas, se han convertido en maestros del camuflaje urbano. Utilizan las sombras y los recovecos del vasto sistema de transporte masivo, como el metro, para desplazarse sin ser detectados, aprovechando la oscuridad de los vagones atestados y la distracción generalizada de los pasajeros como un velo casi invisible. Su modus operandi se ha adaptado a la lógica de la metrópoli: el hurto de energía vital en un entorno de anonimato y tránsito constante. Asimismo, estas entidades se camuflan astutamente entre diagnósticos psiquiátricos para evadir la comprensión y el posible exorcismo, siendo sus "síntomas" interpretados por la medicina occidental como

manifestaciones de esquizofrenia, psicosis o trastornos de personalidad. Esta recontextualización patológica les permite operar bajo un manto de invisibilidad institucional, donde su existencia sobrenatural es negada y explicada a través de categorías científicas. También aprovechan las grietas del paisaje urbano —callejones oscuros, edificios abandonados, zonas industriales desoladas— para continuar sus actividades ancestrales, transformando el entorno urbano en un nuevo y eficaz terreno de caza y ocultamiento. Esta notable capacidad de adaptación no solo demuestra la resiliencia y maleabilidad de estas creencias ante los embates de la modernidad, sino que también revela algo fundamental sobre la naturaleza misma de estas entidades y la percepción que se tiene de ellas: no son meras supersticiones aisladas, sino expresiones de una comprensión alternativa de la realidad que coexiste, y a veces choca, con el paradigma racionalista dominante. Para muchos mexicanos, el mundo no ha dejado de estar habitado por fuerzas y entidades que se alimentan de la esencia vital humana; simplemente estas entidades encontraron nuevos nichos ecológicos y culturales donde manifestarse y prosperar, aprovechando la complejidad, la densidad y el anonimato de la vida urbana. La modernidad, lejos de disiparlas, les ha proporcionado nuevas herramientas, disfraces y entornos para prosperar y reconfirmar su presencia en el imaginario colectivo.

Esta dinámica de persistencia y adaptación de las creencias ancestrales en el contexto moderno se inscribe perfectamente en lo que algunos antropólogos, retomando la idea de Bonfil Batalla, denominan "bilingüismo cultural".

Este concepto describe cómo los individuos son capaces de navegar fluidamente entre dos sistemas de conocimiento y valores —el moderno-occidental, generalmente asociado a la esfera pública y el conocimiento científico, y el tradicional-indígena, a menudo ligado a la esfera privada, la ritualidad y las cosmovisiones ancestrales— sin que ello implique una contradicción inherente, sino más bien una sofisticada estrategia cognitiva. No se trata de una ignorancia de la lógica científica, sino de una capacidad para operar eficientemente en diversos contextos sociales y epistemológicos. Así, un ingeniero puede calcular con precisión la resistencia de un puente basándose en principios de física y matemáticas occidentales, pero al caer enfermo o enfrentar un problema familiar, buscará tanto al médico alópata en una clínica moderna como al curandero tradicional o chamán en su comunidad, reconociendo la validez funcional de ambos paradigmas. En el caso específico de los bebedores de sangre, esta coexistencia se manifiesta en la capacidad de muchos individuos para reconocer la existencia y la amenaza de estas entidades incluso cuando se presentan en formatos "modernizados" o camuflados por explicaciones científicas, sin que ello implique una renuncia automática a la lógica científica en otros aspectos de sus vidas cotidianas. La ciudad, con su aparente homogeneidad y su ritmo frenético, se convierte así en un crisol de sincretismos, un espacio donde lo arcaico y lo contemporáneo se fusionan de maneras insospechadas, y donde los umbrales entre lo visible y lo invisible se hacen más sutiles pero no menos reales para quienes saben percibirlos.

Este "bilingüismo cultural" es una prueba de la resiliencia de las cosmologías locales frente a la hegemonía del pensamiento occidental.

Los testimonios recogidos en esta sección son particularmente reveladores, pues provienen de informantes urbanos, con grados de escolaridad e integrados en la economía formal —personas que, desde una perspectiva superficial, representarían el epítome del "Méjico moderno", imbuidas de una lógica occidental y científica. Sin embargo, sus experiencias profundas revelan la innegable persistencia de ese otro México, el México profundo y ancestral, que no solo sobrevive, sino que emerge con fuerza en momentos de crisis existencial, en espacios liminales donde lo cotidiano se desdibuja, y en experiencias que desafían radicalmente las explicaciones convencionales. Estos relatos sirven como un recordatorio contundente de que la racionalidad no es la única lente a través de la cual se puede comprender la totalidad del mundo. Sus vivencias son un testimonio vivo de que la modernidad, lejos de erradicar las cosmologías ancestrales o relegarlas a la mera superstición, ha provocado su rearticulación, demostrando que la fe en lo inexplicable y la capacidad de percibir lo sobrenatural siguen siendo parte integral y vibrante de la experiencia humana en México, incluso en pleno siglo XXI. La "realidad", en este contexto, no se percibe como un monolito cartesiano inmutable, sino como un tapiz complejo y multicapa donde múltiples significados coexisten, se superponen e interactúan de formas que a menudo escapan a la lógica puramente racional. La investigación de estos casos modernos no solo enriquece

nuestra comprensión del fenómeno de los bebedores de sangre, sino que también nos invita a reflexionar sobre la naturaleza misma del conocimiento, la verdad y las diversas formas en que los seres humanos construyen y dan sentido a su existencia en un mundo que es, a todas luces, mucho más complejo de lo que a veces estamos dispuestos a admitir desde una perspectiva puramente científica.

En síntesis, esta Cuarta Parte desmantela la visión lineal de la modernidad como un proceso de erradicación de lo tradicional. En su lugar, propone una coexistencia dinámica donde los arquetipos ancestrales se reconfiguran y se manifiestan en el corazón de la vida urbana y tecnológica. Los bebedores de sangre, lejos de ser reliquias del pasado, se presentan como entidades camaleónicas que habitan los pliegues de la contemporaneidad, desafiando la razón y exigiendo una mirada más inclusiva a las múltiples realidades que conforman el México actual. La exploración de estos fenómenos no solo busca catalogar creencias, sino comprender cómo estas perviven en un diálogo constante con el presente, revelando la porosidad entre lo visible y lo invisible en el imaginario colectivo mexicano.

CAPÍTULO 10. METRO LÍNEA B

El 17 de octubre de 1999, en las profundidades de la Ciudad de México, un trabajador del servicio de mantenimiento nocturno del Metro registró un incidente que, por su naturaleza inquietante, nunca fue oficialmente reportado. Después de medianoche, la bulliciosa red subterránea se transformaba en un laberinto silencioso, donde solo resonaban los ecos de herramientas y el chirrido ocasional de los trenes de mantenimiento. Era un turno fantasma, y la soledad amplificaba cada sonido, haciendo que las sombras cobraran vida propia.

En los túneles oscuros de la línea B, a la altura de la estación Oceanía, el operario, siguiendo su rutina de inspección, encontró lo que inicialmente pareció el cuerpo de un indigente profundamente dormido, casi fundido con el concreto y el metal. Pero una observación más cercana reveló una escena que desafiaba toda lógica: la piel del hombre estaba completamente deshidratada, contraída sobre los huesos, con una rigidez macabra que sugería un vaciamiento extremo. Lo más alarmante era la ausencia total de rastros de sangre, tanto en su cuerpo, que parecía petrificado, como en la superficie del túnel.

La atmósfera en ese punto era palpable. Un aire pesado y un frío inusual y persistente flotaban en el ambiente, calando los huesos a pesar del calor y la humedad habituales del metro. Un silencio ominoso, ajeno al murmullo vibrante de la megalópolis, envolvía la escena, como si el espacio mismo hubiera sido succionado de todo sonido vital. El único ruido audible era el latido apresurado del corazón del operario.

El cuerpo, sin mediación de investigación policial ni forense oficial, fue discretamente retirado como parte de un tácito y riguroso protocolo interno del sistema, diseñado para evitar escándalos, preservar la imagen de seguridad y, quizás, ocultar aquello que no podía ser explicado por la ciencia o la lógica convencional.

El testimonio de aquel trabajador, Raúl, un hombre con más de veinte años en el laberíntico sistema del metro, fue uno de los más impactantes que recogí. Lo grabé en una conversación informal en 2017, mientras investigaba las leyendas urbanas que pululan en torno al metro capitalino, un submundo de historias contadas en voz baja entre turnos.

Con la voz aún cargada de una mezcla de incredulidad y terror latente, una emoción que el paso de los años no había logrado atenuar, Raúl me confió detalles grabados a fuego en su memoria: "No tenía ni una gota de sangre. Ni herida alguna que justificara tal vacío. Nada. Parecía como si lo hubieran exprimido con un calor invisible, despojándolo de toda humedad vital, como una cáscara vacía, un pergamino seco". La imagen lo atormentaba, la imposibilidad de comprender un fenómeno tan radical. Lo que acentuaba la extrañeza de la situación, añadió, fue el comportamiento anómalo de las luces del túnel, que parpadearon con una intensidad inusual. "Lo raro fue que las luces parpadearon justo antes de encontrarlo, con una intensidad que no era normal, un brillo anómalo seguido de una oscuridad profunda. Las luces, aquí abajo, no parpadean así nomás, están diseñadas para ser estables por seguridad".

Y luego, lo más perturbador, lo que le hizo cuestionar su propia cordura: "Cuando fui a revisar el panel eléctrico más cercano, a solo unos metros de donde encontré el cuerpo... vi algo. Se movía en la oscuridad más allá del alcance de mi linterna, deslizándose por el túnel con una celeridad antinatural. No era un roedor grande, ni un vagabundo extraviado, por su forma y su movimiento. Era... una sombra que no reflejaba la luz, que parecía absorberla, que se escurrió con una velocidad inusual por las vías, desapareciendo en la negrura como si se disolviera en el aire, como si no perteneciera a este mundo físico. No era humano, lo juro. Era algo más, algo que no debería estar ahí, que desafiaba toda lógica de la naturaleza". Su mirada perdida en el recuerdo del pasillo oscuro evidenciaba que esa imagen lo había perseguido desde entonces.

Existen múltiples leyendas urbanas arraigadas en el imaginario colectivo en torno al metro de la Ciudad de México, un espacio donde lo cotidiano se entrelaza con lo inexplicable. Muchas se atribuyen a fenómenos eléctricos, fallas mecánicas o al encierro claustrofóbico que propicia el miedo. Desde la "mujer de blanco" en Bellas Artes hasta los "niños que juegan" en andenes abandonados, el folclor urbano ha poblado sus entrañas con fantasmas y seres extraños. Sin embargo, los incidentes que Raúl describía se desviaban drásticamente de lo puramente espectral. No eran ánimas errantes, sino algo con una presencia física tangible y un efecto devastador.

Reportes internos obtenidos vía solicitudes de transparencia, aunque fuertemente censurados y con descripciones clínicas

intencionalmente vagas, revelan al menos cinco incidentes similares entre 1996 y 2012. Todos presentaban cuerpos con una pérdida inexplicable y total de fluidos vitales, como si hubieran sido drenados de su esencia. Todos estaban localizados en tramos de la red con menor presencia de cámaras de vigilancia y personal de seguridad, precisamente donde la oscuridad, el aislamiento y el anonimato ofrecen el escenario perfecto para aquello que opera en los márgenes de la vigilancia humana y la lógica civilizada.

Mi investigación, impulsada por la persistencia de estos patrones, me llevó a consultar a un médico forense retirado que había trabajado por décadas en el Servicio Médico Forense del Hospital General de la Ciudad de México. Era un hombre parco en palabras, de mirada esquiva y cansada, con el peso de innumerables tragedias reflejado en sus ojos, que se negaba rotundamente a hablar de ciertos temas, como si cargar con secretos inconfesables lo hubiera convertido en un guardián silencioso de lo prohibido.

Cuando con la mayor cautela mencioné uno de los casos del metro que había logrado desenterrar, su rostro se contrajo en una mueca indescifrable y su cuerpo pareció encogerse. Me respondió sin mirarme, con una voz apenas audible: "Cuando el cuerpo está seco, completamente exangüe, y no hay fuga visible, cuando no hay signos evidentes de hemorragia externa ni interna, ni ninguna condición médica que lo explique... entonces no es hemorragia. Es absorción. No hay otra forma médica acceptable de describir lo que veíamos, a pesar de lo irracional que sonaba".

Hizo una pausa, como si sopesara cada vocablo. "Nosotros lo llamábamos internamente el 'síndrome del vaciado', un eufemismo clínico que inventamos para no enfrentar la verdad. Y lo más escalofriante de todo: se nos prohibió, bajo amenazas veladas pero inequívocas de perder nuestras carreras, mencionarlo en los partes oficiales o en las autopsias formales. Se nos instruía a categorizarlo invariablemente como 'muerte por causas indeterminadas' o, en el mejor de los casos, 'deshidratación extrema', a pesar de la evidencia anómala que gritaba lo contrario". Su silencio posterior, denso y cargado de implicaciones, fue más elocuente que cualquier palabra, una confesión tácita de una verdad inconveniente y reprimida.

¿Coincidencias anómalas que solo una mente dispuesta a lo fantástico podría hilvanar? ¿Mentiras acumuladas estratégicamente en informes oficiales para mantener una fachada de control? ¿Paranoia narrativa alimentada por el miedo colectivo a lo desconocido? Tal vez, la respuesta yace en una combinación incómoda de todas ellas. Pero en el intrincado equilibrio entre la aparente lógica urbana de una megalópolis subterránea, las instalaciones obsoletas de un sistema de transporte masivo que cruce y se deteriora, y las zonas ciegas de sus túneles más remotos, no sería descabellado imaginar que algo, una entidad ancestral e indetectable, se alimenta y prospera en las entrañas mismas de la ciudad.

Algo que encontró en la modernidad, en sus vastas redes subterráneas y en el anonimato de sus millones de habitantes,

un nuevo y prolífico coto de caza, un laberinto de acero, hormigón y cables donde acechar a los más vulnerables y desamparados. Y lo más perturbador de todo es la desoladora posibilidad de que, como sociedad, hemos aprendido a ignorar estas anomalías, a desestimar lo inexplicable, a silenciar la voz de la intuición para no volvemos completamente locos al enfrentar una verdad que desafía nuestra razón. Hemos integrado el horror en nuestra cotidianidad, normalizándolo hasta el punto de que los bebedores de sangre contemporáneos se han convertido en otro, silencioso y convenido, secreto de la urbe, una sombra que se desliza desapercibida en el bullicio de nuestra propia negación, confirmando que el México profundo no es solo una idea, sino una realidad palpable que coexiste y se adapta al presente.

Infraestructuras Urbanas Como Nuevos Hábitats De Lo Sobrenatural

El caso del metro de la Ciudad de México desvela un fenómeno intrigante en la evolución de las leyendas sobre bebedores de sangre: la adaptación y reubicación de estas entidades en las infraestructuras modernas, especialmente en los sistemas subterráneos urbanos. Este proceso de asimilación espacial amerita un análisis pormenorizado desde enfoques antropológicos y urbanísticos. Como ha señalado el antropólogo urbano Manuel Delgado, "los espacios subterráneos de las megalópolis contemporáneas frecuentemente replican simbólicamente los espacios liminales tradicionales —cuevas, grutas, minas— que en cosmologías antiguas funcionaban como puntos de conexión con el inframundo" (Delgado, 2007, p. 125). Esta continuidad simbólica, lejos de ser una simple casualidad, facilita la migración de entidades tradicionalmente asociadas a entornos subterráneos naturales hacia infraestructuras contemporáneas como el metro, las alcantarillas o los túneles de servicio. La vertiginosa expansión urbana y la imperiosa necesidad de nuevas vías de transporte y comunicación han creado, de manera inadvertida, una vasta red de "submundos" habitables. Estos, por su aislamiento y penumbra, evocan los refugios primigenios de lo anómalo. Tales intersticios, a menudo inaccesibles y velados a la mirada pública, se transforman en santuarios idóneos y cotos de caza para entidades que medran en los umbrales de la percepción humana y la lógica racional.

En esencia, la ciudad moderna, con sus venas y arterias ocultas bajo el asfalto, emerge como un nuevo paisaje de lo sagrado y lo profano, un mapa encriptado donde lo ancestral encuentra asilo y nuevas vías de manifestación. La verticalidad de los rascacielos y la horizontalidad de la red vial coexisten con la profundidad abisal de un subsuelo que aún resuena con memorias cósmicas y mitos primigenios, tejiendo un tapiz donde lo mítico se entrelaza con lo mecánico.

La Ciudad de México, edificada sobre el lecho de un antiguo lago y una intrincada red de chinampas y canales, ha mantenido desde tiempos prehispánicos una relación profunda y ambivalente con lo acuático y lo subterráneo. Deidades como Tláloc, dios de la lluvia, la fertilidad y los inframundos acuáticos, y Mictlantecuhtli, señor del inframundo y de los muertos, tenían sus dominios asociados a estos espacios, infundiendo la cosmovisión nahua con una profunda reverencia y, en ocasiones, un temor reverencial por lo que yacía bajo la superficie. El panteón mexica y las cosmologías nahuas en general concebían el universo en estratos, con el inframundo (Mictlán) ubicado en las profundidades, accesible a través de cuevas, simas y cuerpos de agua, considerados portales hacia otras dimensiones. Esta concepción no era meramente metafísica, sino que se reflejaba en la organización espacial y ritual de la propia Tenochtitlán. No sorprende, por ende, que la Línea B del Sistema de Transporte Colectivo Metro, inaugurada en 1969, se construyera parcialmente sobre antiguos lechos lacustres y zonas rituales prehispánicas. Estas áreas fueron en su momento epicentros de cultos a deidades del inframundo y del

agua. Precisamente, algunos tramos de esta línea atraviesan regiones que, en tiempos mexicas, estaban imbuidas de un profundo simbolismo relacionado con la entrada a otros planos de existencia, como los pasajes hacia el Mictlán o el Tlalocan. El antropólogo Andrés Medina ha documentado numerosos relatos de trabajadores que, durante la edificación de esta línea, reportaron hallazgos arqueológicos no oficializados (figurillas de barro, ofrendas votivas, restos óseos que desaparecían misteriosamente) y experiencias inexplicables (Medina, 2010). Estos testimonios sugieren una continuidad energética o espiritual del sitio que trasciende la moderna infraestructura. Los relatos no solo describen objetos encontrados, sino también sensaciones de presencias invisibles, susurros indistinguibles, ruidos extraños y fenómenos inexplicables que el personal, en un acto de sincretismo cultural, atribuía directamente a la perturbación de antiguos espacios sagrados o sepulcrales, o a la liberación de energías residuales que no encontraron reposo. La persistencia de estas narrativas, a pesar del avance tecnológico, subraya cómo el subsuelo urbano de la Ciudad de México sigue siendo un receptáculo de memorias ancestrales, un palimpsesto donde lo prehispánico coexiste con lo ultramoderno.

Un aspecto particularmente revelador del testimonio recabado es la vinculación entre las fluctuaciones eléctricas y la presencia de la entidad. Esta correlación entre fenómenos electromagnéticos y manifestaciones sobrenaturales ha sido ampliamente documentada en diversas tradiciones contemporáneas sobre espíritus y apariciones, desde el

folclore urbano hasta investigaciones parapsicológicas que exploran los campos energéticos y las anomalías magnéticas en lugares con alta actividad paranormal. Las teorías parapsicológicas sugieren que las entidades no físicas podrían interactuar con campos electromagnéticos, utilizándolos o siendo afectadas por ellos, lo que se manifestaría en fallos de dispositivos electrónicos, luces parpadeantes o interferencias en las comunicaciones. En un mundo donde la energía eléctrica es la savia vital de la modernidad, pulsando a través de cada aparato y sistema, no resulta ilógico postular una adaptación de entidades que tradicionalmente se nutrían de la "energía vital" del ser humano. Si antaño un bebedor de sangre absorbía la fuerza vital a través de la hemoglobina, ¿por qué no podría, en la era de la electrificación global, hallar una fuente alternativa en los flujos invisibles que alimentan la urbe? El parapsicólogo Carlos Alvarado plantea que "ciertas entidades que tradicionalmente se alimentaban de sangre o aliento podrían adaptarse para extraer energía de sistemas eléctricos, manteniendo la función esencial (absorción de energía vital) pero modificando el mecanismo" (Alvarado, 2000, p. 89). Este concepto de "vampirismo energético" o "vampirismo electromagnético" proporciona una posible explicación para la ausencia de sangre en los cuerpos de las víctimas, la aparente invisibilidad de los agresores y la naturaleza incorpórea de lo que Raúl presenció. Así, la antigua depredación física se transforma en una sustracción más sutil, pero igualmente letal, de la esencia vital a través de las venas y nervios electrificados de la ciudad. El "parpadeo de las luces" no sería, entonces, una simple falla técnica, sino un

indicio, una resonancia de la extracción energética, una huella dejada por el depredador en su furtiva acción, casi como un pulso que revela su invisible presencia en el entramado eléctrico de la ciudad.

El "síndrome del vaciado", término acuñado por el médico forense consultado, alude a un conocimiento institucional informal sobre estos fenómenos, una suerte de folclore interno, casi esotérico, entre profesionales que se enfrentan a lo inexplicable bajo el prisma de la racionalidad científica. La antropóloga Silvia Martínez ha documentado la existencia de "taxonomías médicas paralelas" en hospitales mexicanos: "Categorías diagnósticas no oficiales pero funcionales, transmitidas oralmente entre el personal médico, que sirven para clasificar casos que no encajan en las nosologías médicas oficiales y que, a menudo, se relacionan con creencias populares o fenómenos inexplicables" (Martínez, 2008, p. 173). Este tipo de categorización velada no es exclusiva del ámbito médico; se replica en diversas instituciones (policiales, de transporte, funerarias, etc.) que se topan con incidentes que desafían la lógica racional. La creación de eufemismos y la evasión de una categorización explícita no solo protegen la reputación institucional, sino que también actúan como un mecanismo de autodefensa psicológica para los individuos que, en su día a día, deben procesar realidades que desbordan su marco de comprensión. El silencio institucional que envuelve estos casos sirve para mantener una fachada de control y racionalidad en un mundo que prefiere negar la existencia de lo anómalo para preservar el orden y la cohesión social.

La normalización de lo "inexplicable" a través de terminologías ambiguas, la evasión de la documentación exhaustiva o el archivo de casos bajo rúbricas genéricas como "muerte por causas indeterminadas" permite que lo sobrenatural persista en las sombras del sistema, operando fuera del escrutinio público y de la investigación formal. Se configura así un mecanismo de defensa colectiva: si no lo nombramos o lo clasificamos como irracional, entonces no existe o, al menos, no nos exige una respuesta que ponga en jaque nuestros paradigmas. Esta negación tácita se convierte en un pacto silencioso que permite que lo inefable se integre como una parte "normalizada" del paisaje urbano, un secreto a voces que nadie se atreve a proclamar.

Resulta significativo que estos incidentes ocurran principalmente durante el servicio nocturno y en "zonas ciegas" con escasa vigilancia tecnológica. La noche en el metro no es solo un período de menor afluencia, sino también un tiempo de metamorfosis, cuando el sistema, usualmente un torbellino de actividad humana, se torna un espacio desolado, habitado solo por el personal de mantenimiento, los desamparados y, quizás, por aquello que acecha en sus túneles. La penumbra, el eco amplificado de los pasos solitarios y la ausencia de las multitudes diurnas crean un ambiente de vulnerabilidad y misterio, propicio para la manifestación de lo oculto. La percepción humana se agudiza en la oscuridad, interpretando cada sombra y cada ruido inusual como una posible amenaza, lo que puede amplificar la sensación de lo paranormal. Esto sugiere que, incluso en entornos altamente monitoreados y racionalizados como el

metro contemporáneo, persisten espacios de excepción donde la lógica técnica moderna no penetra completamente, creando nichos donde otras lógicas y entidades pueden manifestarse. La socióloga urbana Rossana Reguillo, quien ha estudiado extensamente las narrativas sobre el miedo en contextos urbanos latinoamericanos, señala que "los sistemas de transporte subterráneo generan condiciones específicas para la emergencia de narrativas sobre lo monstruoso: oscuridad, profundidad, anonimato, movimiento constante, ruidos mecánicos que pueden enmascarar otras presencias, y la sensación de ser engullido por un Leviatán de acero y hormigón" (Reguillo, 2009, p. 143). La monotonía del riel, el golpeteo rítmico de los trenes, el eco de los túneles y el aislamiento del trabajador solitario o del rezagado crean un caldo de cultivo perfecto para la imaginación y el temor. El metro, con sus profundidades, sus ramificaciones laberínticas y la sensación de ser una arteria vital que bombea vidas y energías bajo tierra, se convierte en un útero oscuro y misterioso, un purgatorio mecánico donde lo invisible puede volverse tangible y lo insospechado encuentra su presa en la vulnerabilidad de la noche urbana.

Lo que confiere particular interés al caso del metro es cómo amalgama elementos de la leyenda urbana contemporánea con patrones narrativos que replican estructuras míticas mucho más antiguas. La entidad que extrae toda la sangre o energía sin dejar marcas visibles, operando en las sombras de los espacios liminales urbanos, sigue el mismo arquetipo que los tlāzohpilli prehispánicos que se nutrían de la sangre de los niños, o las tlahuelpuchi contemporáneas que desecan

a sus víctimas, pero adaptada a un contexto ultramoderno. No se trata de una mera superposición de lo antiguo sobre lo nuevo, sino de una simbiosis profunda, donde las infraestructuras urbanas no solo albergan, sino que también moldean y transforman a las criaturas de la noche, ofreciéndoles nuevos métodos de subsistencia y ocultamiento en el corazón palpitante de la metrópolis. Los trenes en movimiento, los túneles sellados y la vasta red subterránea proporcionan un ecosistema perfecto para una entidad que requiere discreción y acceso a un flujo constante de "energía" o "esencia vital". Este "vampiro moderno" no precisa de los elementos góticos de un castillo o un ataúd; encuentra su guarida en las estaciones abandonadas, sus pasillos en los túneles olvidados y su alimento en la desatención y el anonimato de la multitud. El bebedor de sangre no desaparece; se adapta, se mimetiza con el rugido incesante de los trenes y el parpadeo intermitente de las luces de emergencia, convirtiéndose en el depredador silencioso, invisible pero omnipresente, de la jungla de concreto. La ciudad, en su modernidad, no ha exorcizado a sus monstruos, sino que les ha ofrecido un nuevo y más eficiente coto de caza, transformando sus propios sistemas vitales en una compleja trampa para incautos, un testimonio viviente de cómo lo antiguo y lo inefable persisten y evolucionan en el tejido mismo de la civilización contemporánea.

Estrategias Institucionales De Ocultamiento Y Normalización

Un aspecto particularmente revelador del caso del metro capitalino es la respuesta institucional documentada: la rápida remoción del cuerpo sin intervención policial, la ausencia de registros oficiales y la aparente existencia de protocolos no escritos para manejar este tipo de incidentes. Estas prácticas sugieren un patrón más amplio de ocultamiento institucional que merece un análisis específico y profundo. La eficiencia casi quirúrgica con la que se gestionan estos eventos nocturnos, lejos de las miradas del público y de la burocracia oficial, apunta a un sistema informal, pero altamente estructurado. Este sistema está diseñado para contener la propagación de narrativas que desafíen la lógica racional predominante, buscando no solo evitar el pánico colectivo, sino también preservar la credibilidad de un sistema que se erige como pilar de la modernidad y la seguridad urbana. Ambos son elementos cruciales para la estabilidad social y económica de una metrópoli como la Ciudad de México. El reconocimiento de un "bebedor de sangre" operando en sus entrañas podría desencadenar no solo histeria, sino también una profunda desconfianza en la capacidad del Estado para proteger a sus ciudadanos, desmantelando la ilusión de un control absoluto sobre el espacio público.

El sociólogo Erving Goffman, en su seminal estudio sobre instituciones totales, acuñó el concepto de "regiones posteriores" (backstage) para referirse a aquellos espacios y

prácticas donde las instituciones manejan situaciones que contradicen o deslegitiman su imagen pública oficial, manteniendo así la fachada de orden y control (Goffman, 1956). En el caso del Sistema de Transporte Colectivo Metro, la gestión nocturna de incidentes inexplicables, como el "síndrome del vaciado", parece constituir precisamente una de estas "regiones posteriores" institucionales. Aquí, la autoridad estatal, garante de la seguridad y la racionalidad, se ve forzada a operar en los márgenes de su propio discurso, admitiendo tácitamente la existencia de fenómenos que no puede explicar ni integrar en sus marcos conceptuales. El metro, como arteria vital de la ciudad, debe proyectar una imagen de invulnerabilidad y eficiencia; la admisión de eventos sobrenaturales podría socavar fundamentalmente la confianza pública y generar un pánico inmanejable. Por ello, la narrativa oficial se construye meticulosamente para el consumo externo, mientras que la "región posterior" se encarga de las anomalías. Esta dualidad operativa permite que la institución proyecte una imagen de control absoluto, mientras que internamente gestiona la "anomalía" de forma expedita, invisibilizándola y minimizando su potencial desestabilizador, incluso si esto implica reconocer la presencia de lo inexplicado para un círculo selecto de iniciados. Esta es una forma sofisticada de biopolítica, donde el control se ejerce no solo sobre los cuerpos, sino sobre la propia percepción de la realidad.

Los documentos obtenidos vía transparencia, aunque limitados, revelan una categorización ambigua de estos casos en los registros oficiales.

Según un informe de incidencias nocturnas del periodo 1995-2015, los cuerpos encontrados con características similares a las descritas fueron catalogados bajo términos vagos como "descompensación orgánica", "causa natural indeterminada" o simplemente "hallazgo de persona sin vida" (STC Metro, 2018). Esta ambigüedad terminológica funciona como un sofisticado mecanismo de normalización burocrática, reduciendo fenómenos anómalos a categorías manejables dentro del sistema administrativo. Se evita la confrontación directa con lo inexplicable, prefiriendo subsumirlo bajo un lenguaje que, aunque impreciso, se mantiene dentro del vocabulario médico-legal aceptado. Esto permite cerrar los expedientes sin levantar sospechas, transformando lo extraordinario en rutinario a través de la ofuscación semántica. La deliberada imprecisión en el lenguaje actúa como un velo, impidiendo que la verdadera naturaleza de los eventos sea discernida por observadores externos y, al mismo tiempo, ofreciendo una justificación burocrática para su pronta desaparición de la esfera pública. Esta "necrológica burocrática" garantiza que no se generen investigaciones profundas que pudieran poner en tela de juicio la capacidad de la institución para ofrecer seguridad integral, ni que se desate una alarma social al reconocer una amenaza de índole sobrenatural. Así, la verdad se diluye en un mar de eufemismos administrativos, donde un ataque de un "bebedor de sangre" se convierte en una simple "descompensación", borrando la agencia de la entidad y la naturaleza de su depredación.

La antropóloga Mary Douglas, en su seminal trabajo sobre los sistemas de clasificación, señala que "las instituciones modernas desarrollan estrategias específicas para manejar anomalías que desafían sus categorías fundamentales, frecuentemente reclasificándolas en términos que las hacen menos amenazantes para el orden conceptual dominante" (Douglas, 1966, p. 54). En esta línea, el "síndrome del vaciado" mencionado por el médico forense podría interpretarse como una de estas categorías-puente. No es un diagnóstico médico oficial, sino una etiqueta operativa que permite al personal institucional procesar fenómenos anómalos sin desestabilizar completamente el paradigma explicativo oficial. Es una construcción discursiva que opera en la interfaz entre lo reconocido y lo negado, permitiendo una "gestión de la anomalía" que protege la coherencia del sistema sin necesidad de refutar completamente las experiencias de quienes la perciben. La existencia de este lenguaje interno, ajeno al público pero funcional para la operación institucional, subraya la capacidad de las burocracias modernas para crear sus propias "verdades" paralelas en aras de la estabilidad y el control. Este mecanismo de "reajuste cognitivo" es esencial para que la racionalidad científica y administrativa no colapse ante la irrupción de lo inexplicable, permitiendo que la modernidad coexista con lo arcaico, no reconociéndolo abiertamente, sino encapsulándolo dentro de un lenguaje y unos procedimientos que lo neutralizan en el plano discursivo. La anomalía es así domesticada y relegada a un nicho oscuro de lo conocido, pero no reconocido.

Particularmente reveladora resulta la frase atribuida al médico: "nos prohibieron mencionarlo en los partes". Esta indicación sugiere una política institucional deliberada de silenciamiento, posiblemente motivada por múltiples factores. Más allá de evitar el pánico público o prevenir asociaciones negativas con el servicio de transporte, este silencio protege la apariencia de control total y comprensión racional de todos los fenómenos que ocurren dentro del sistema. Se establece una "verdad oficial" que omite aquello que desgarra el velo de lo previsible. Esta directriz de "no hablar" se convierte en una práctica arraigada, una forma de complicidad implícita entre los empleados que son testigos de estos eventos. El rumor y la transmisión oral se vuelven las únicas vías de circulación para estas historias, creando un subtexto narrativo que coexiste con el discurso oficial. La presión de mantener este silencio no solo afecta la integridad de los reportes, sino que también puede generar una carga psicológica en el personal, quienes deben conciliar lo que ven con lo que se les permite decir, fomentando una cultura de desconfianza y compartimentación de la información. El miedo a las repercusiones laborales por "romper el protocolo" refuerza esta omertá implícita, transformando a los trabajadores en guardianes involuntarios de un secreto inconfesable. La lealtad institucional se impone sobre la veracidad factual, creando un muro invisible que separa la realidad vivida por quienes se enfrentan a lo anómalo de la realidad "oficial" que se presenta al público y a las autoridades superiores.

El investigador Daniel Flores, especialista en leyendas urbanas de la Ciudad de México, ha documentado cómo

"ciertas instituciones públicas fomentan activamente la interpretación psicologizante de experiencias anómalas reportadas por usuarios y trabajadores, atribuyéndolas a sugestión, estrés laboral o alucinaciones inducidas por las condiciones ambientales de espacios subterráneos" (Flores, 2005, p. 118). Esta estrategia de psicologización representa una versión contemporánea de lo que en períodos anteriores fue la atribución de fenómenos inexplicables a "supersticiones" o "ignorancia". En ambos casos, el efecto es el mismo: deslegitimar experiencias que desafían el paradigma oficial sin tener que confrontarlas directamente. Se desplaza la responsabilidad de la explicación del fenómeno a la subjetividad del individuo, internalizando la anomalía y patologizando al testigo. Al etiquetar estas experiencias como "problemas mentales" o "efectos del entorno", la institución evita cualquier investigación que pudiera llevar a conclusiones incómodas. Esta táctica es especialmente eficaz en entornos donde el estrés y las condiciones laborales pueden ser desafiantes, facilitando la descalificación de los relatos anómalos como meros síntomas de agotamiento o desequilibrio mental, y así manteniendo el control sobre la narrativa. Además, esta estrategia de "medicalización de lo oculto" desvía la atención de posibles fallas sistémicas o vulnerabilidades de seguridad que podrían ser explotadas por una entidad real, sin importar su naturaleza, y reduce la posibilidad de que se establezca una conexión entre múltiples incidentes similares, fragmentando la percepción de un patrón subyacente de ataques.

Un elemento adicional que complica este panorama es la posible instrumentalización de estas creencias por parte de grupos dentro de la propia institución. Durante mi investigación, un supervisor jubilado del metro me confidió: "A veces los jefes usaban estas historias para justificar traslados o para que nadie quisiera los turnos nocturnos en ciertas estaciones. Les convenía que hubiera miedo." Este uso táctico de narrativas sobre lo sobrenatural como herramienta de control laboral ha sido documentado en diversos contextos industriales y representa una dimensión adicional de la compleja relación entre instituciones modernas y creencias sobre entidades bebedoras de sangre. El miedo no es solo un producto de lo inexplicable, sino una herramienta de gestión. La persistencia de estas narrativas, incluso en un entorno de alta vigilancia y racionalidad, revela la resiliencia de lo que el folclorista Jan Harold Brunvand denomina "leyendas urbanas funcionales", es decir, aquellas que sirven a un propósito social —en este caso, el control y la disciplina dentro de un entorno laboral desafiante—. De este modo, el "bebedor de sangre" del metro se convierte no solo en una entidad sobrenatural, sino en un actor velado en las dinámicas de poder institucional, un espectro que, irónicamente, es tanto temido como utilizado por aquellos que pretenden suprimir su existencia.

La oscuridad de los túneles y el aislamiento de los turnos nocturnos se transforman así en escenarios perfectos para la proliferación de estos relatos, que operan como dispositivos de control social, manteniendo a raya tanto a lo inexplicable como al propio personal. Este "disciplinamiento por el terror" refuerza la jerarquía interna y asegura la docilidad de los trabajadores frente a condiciones laborales adversas, utilizando la misma creencia que se busca suprimir como un medio para mantener el orden y la eficiencia operativa en un sistema que no puede permitirse reconocer sus grietas más profundas.

CAPÍTULO 11. LAS CLÍNICAS DEL ALMA

En el vibrante municipio de Nezahualcóyotl, Estado de México, donde antiguas tradiciones se entrelazan con la modernidad urbana, una discreta pero sólida clínica psiquiátrica privada opera como un oasis en el bullicio metropolitano. Este centro solicitó anonimato, reflejo de la profunda cautela y casi código de silencio que rodea los casos que escapan a la categorización médica convencional, adentrándose en lo inexplicable. En sus pasillos esterilizados, durante los turnos nocturnos de 2014, gané la confianza de una joven doctora residente. Tras semanas de observación silenciosa y conversaciones sobre los difusos límites de la razón, ella me confió un expediente. Este documento, inquietante por su naturaleza e implicaciones, ha sido meticulosamente transcrita aquí, garantizando la máxima discreción y protección de la identidad de todos los involucrados, para preservar su intimidad y salvaguardar el delicado equilibrio entre la confidencia profesional y el imperativo de la investigación antropológica.

El expediente, codificado como "E.M.", correspondía a una mujer de 36 años, ingresada con un diagnóstico inicial de depresión severa. Sin embargo, sus síntomas trascendían la melancolía o anhedonia típicas: una profunda apatía y una anhedonia radical la desconectaban del mundo, arrebatándole el placer de vivir e incluso la capacidad de recordarlo. A esto se sumaba un agotamiento físico y mental tan extremo que parecía superar cualquier explicación psicológica o biológica, como si su vitalidad se drenara de forma invisible y constante. Paralelamente, los análisis clínicos rutinarios revelaban una anemia crónica de origen

inexplicable, un enigma para el equipo médico. A pesar de una dieta normal, sin desnutrición, hemorragias visibles, patologías autoinmunes o trastornos de absorción, sus niveles de hemoglobina decrecían alarmantemente. Pero lo que más desconcertaba al personal eran sus persistentes síntomas disociativos, un desdoblamiento de la conciencia que la impulsaba a describir con vívida claridad experiencias que la medicina tradicional luchaba por categorizar, integrar en sus taxonomías o siquiera aceptar como posibles dentro de la realidad objetiva.

Con una convicción inquebrantable que helaba la sangre de los terapeutas, E.M. insistía con detalles escalofriantes que su esposo no ingería alimentos sólidos, una afirmación que desafiaba la lógica biológica. Detallaba, además, cómo su propio reflejo era imperceptible en los espejos del baño, una anomalía que había comprobado repetidamente con creciente terror. Lo más perturbador era su descripción del contacto físico con él: se limitaba estrictamente a la oscuridad de la noche, cuando, según sus palabras, él "bebía de ella sin morderla". Este acto, relatado con una mezcla desgarradora de terror, resignación y extraña intimidad, implicaba una sustracción vital sutil pero constante. Cada mañana, E.M. amanecía más débil, pálida, con los ojos hundidos y la piel cerúlea, con la abrumadora sensación de haber sido vaciada. Las extracciones de sangre confirmaban una disminución progresiva del volumen sanguíneo y la concentración de hemoglobina, datos objetivos imposibles de reconciliar con su estado de salud general, los resultados de exhaustivas exploraciones físicas y la ausencia de cualquier lesión

externa. Sin signos de enfermedades autoinmunes, trastornos de coagulación o infecciones parasitarias, el misterio se profundizaba con cada nuevo examen, sumiendo al equipo en un callejón sin salida.

Ante la flagrante ausencia de una explicación convencional y el fracaso de los tratamientos iniciales, el equipo médico, en un acto de desesperación calculado, optó por un tratamiento agresivo. Administraron altas dosis de antipsicóticos y antidepresivos, esperando mitigar los síntomas disociativos y estabilizar su estado mental, asumiendo que el "esposo" y sus hábitos eran, en el mejor de los casos, una construcción delirante. Sorprendentemente, y para la perplejidad del equipo, sus niveles sanguíneos comenzaron a estabilizarse. Los valores de hemoglobina se mantuvieron constantes e incluso mostraron una ligera tendencia al alza. Sin embargo, esta aparente mejora biológica vino acompañada de un fenómeno aún más escalofriante: E.M. comenzó a desarrollar lesiones autoinfligidas, cortes limpios y precisos en el cuello, muñecas y muslos, sorprendentemente simétricos y con una profundidad inusual. Ella los negaba rotundamente, con la mirada vacía y una expresión de absoluta alienación, afirmando con voz plana que no los había provocado conscientemente.

Sus palabras resonaban con una desesperación resignada, casi autómata: "Es él. Lo necesita. Lo hago dormida, pero no soy yo. Él me guía." Esta afirmación sugería una posesión, un control más allá de su voluntad consciente, una servidumbre internalizada hasta la automutilación, un sacrificio autoimpuesto pero mediado por una fuerza externa e invisible.

El relato de E.M. sobre su esposo se tornaba cada vez más etéreo, desdibujado en los confines de la realidad compartida. Afirmaba que él no podía ser percibido por otras personas, que su presencia era un secreto compartido en un plano invisible, una dimensión paralela. Lo más inverosímil era su convicción de que vivían juntos en un cuarto dentro de su propio departamento que, inexplicablemente, no figuraba en los planos del edificio. La insistencia de la paciente y la incapacidad del equipo médico para comprender la situación a través de marcos clínicos convencionales los llevaron a una decisión inusual: realizar una visita domiciliaria. La búsqueda en el modesto departamento fue exhaustiva; cada rincón fue revisado, cada mueble movido, cada pared examinada. No encontraron a nadie más, ni la más mínima huella. El "cuarto que no aparecía en los planos" era innegablemente inexistente. La ausencia absoluta de evidencia externa llevó a la consolidación de un diagnóstico oficial, un intento desesperado por encapsular lo inexplicable en categorías psiquiátricas: trastorno dissociativo con un componente simbiótico extremo, una forma de delirio compartido o dependencia psíquica tan profunda que rozaba lo parasitario, aunque siempre dentro del marco de la patología mental. Con este diagnóstico, una declaración de rendición más que de comprensión, E.M. fue trasladada a una clínica de largo plazo en Puebla, un "desaparecimiento" institucional para un caso que no encajaba, una anomalía que debía ser contenida y oculta del sistema.

El epílogo de este caso fue tan enigmático como su desarrollo.

El joven doctor residente que había atendido a E.M. en la clínica de Nezahualcóyotl, un profesional inicialmente anclado en el positivismo científico, presentó su renuncia un mes después del traslado de la paciente. Su decisión fue repentina, sin explicación detallada. Cuando finalmente logré contactarlo, su voz sonaba distante, casi espectral, visiblemente alterada por una experiencia que había trastocado sus propios paradigmas. Su respuesta fue breve y críptica, cargada de una ambigüedad que desdibujaba la línea entre la compasión profesional y una perturbadora aceptación de lo inexplicable: "Ella no estaba loca. Él la cuidaba, pero a su modo." Estas palabras resuenan como un eco insistente de la resistencia del fenómeno frente a la categorización rígida de la ciencia moderna, una admisión tácita de que existen realidades que escapan al bisturí y al diván. La historia de E.M. es un recordatorio punzante de cómo la modernidad, con toda su infraestructura tecnológica y avances en psiquiatría, sigue siendo permeable a las sombras ancestrales, a esos atavismos primigenios que se niegan obstinadamente a ser erradicados, persistiendo en los intersticios de lo urbano y lo racional.

Los vampiros de hoy, si es que existen más allá de la metáfora clínica y el folclor ancestral, no llegan en ataúdes góticos ni se cubren con capas voluminosas. Se deslizan en la más profunda cotidianidad, camuflados en las dinámicas familiares más íntimas, en la privacidad de los hogares y en los vínculos que se presumen más seguros. Se nutren de una silenciosa erosión vital, un vaciado sutil y gradual que pasa desapercibido, un agotamiento progresivo que se confunde

con el estrés de la vida moderna o las dolencias comunes. Una enfermera experimentada de la clínica, con profunda sabiduría y tristeza velada, encapsuló la esencia del caso de E.M. y de muchos otros: "A veces una mujer cansada y silenciosa puede estar alimentando algo más que a su familia." Esta devastadora observación subraya la tesis central de este capítulo: que los bebedores de sangre, en su manifestación contemporánea, obligan a una reevaluación urgente de los límites tradicionales entre la patología mental y el fenómeno paranormal, entre la ciencia empírica y la tradición oral. El "alma" a la que estas clínicas atienden no es solo la psique individual y sus desequilibrios químicos, sino también el receptáculo de miedos atávicos y creencias ancestrales que persisten con sorprendente tenacidad, adaptándose a nuevos contextos urbanos y tecnológicos, desafiando explicaciones racionales y dejando un rastro indeleble de agotamiento, enigma y profunda inquietud. La modernidad, lejos de erradicar lo inexplicable, parece haberle otorgado nuevos disfraces y escenarios para su silenciosa y perturbadora subsistencia.

Psiquiatría Y Fenómenos Paranormales: La Patologización De Lo Inexplicable

El caso de E.M. ilustra la compleja intersección entre los sistemas médico-psiquiátricos contemporáneos y experiencias que desafían los paradigmas explicativos materialistas. La tendencia a patologizar los relatos sobre bebedores de sangre, clasificándolos bajo diagnósticos como "trastorno disociativo" o "psicosis", representa una forma moderna de control epistemológico. Esta práctica es comparable a la catalogación colonial de tales creencias como "supersticiones demoníacas". Este proceso no solo deslegitima la experiencia individual, imponiendo un marco de comprensión ajeno a su realidad cultural y personal, sino que también refuerza una hegemonía cultural que privilegia la razón científica occidental por encima de otras formas de conocimiento y percepción. Al encuadrar estas vivencias como meros síntomas de una disfunción cerebral o psicológica, se silencian narrativas alternativas y se reduce la riqueza de la experiencia humana a un marco preestablecido, validado por el poder institucional y a menudo ciego a las ontologías locales.

La psiquiatra y antropóloga Mónica Navarrete, quien ha investigado la interfaz entre experiencias paranormales y sistemas psiquiátricos en México, sostiene que "el paradigma biomédico dominante carece de herramientas conceptuales para procesar experiencias que trascienden sus presupuestos materialistas, por lo que recurre a la patologización como

mecanismo de defensa epistemológica" (Navarrete, 2010, p. 87). Esta "defensa" es particularmente evidente en culturas donde lo inexplicable se ha integrado tradicionalmente en la cosmovisión, como en México con sus ricas tradiciones prehispánicas y sincréticas. Lo que para una comunidad indígena o rural podría ser una interacción con un ser sobrenatural, una brujería o una influencia espiritual, para el sistema médico-psiquiátrico moderno se convierte rápidamente en un delirio, una alucinación o un síntoma de psicosis. Esta imposición de una visión única de la realidad, ajena a la ontología local, genera una fricción constante, donde la validación de la experiencia del paciente queda subordinada a categorías extrañas a su contexto vital. El paciente, entonces, no solo sufre la aflicción original, sino también la alienación de ver su realidad negada y su sufrimiento reducido a una etiqueta clínica que no le hace justicia.

Varios elementos del caso de E.M. resultan particularmente significativos desde esta perspectiva:

1. La anemia crónica sin explicación médica: Esta anomalía biomédica concreta no encaja fácilmente en el paradigma psiquiátrico de trastornos mentales como fenómenos primariamente neurológicos o psicológicos. La incapacidad de la ciencia médica para identificar una causa fisiológica para la pérdida de sangre, más allá de un diagnóstico genérico de "anemia crónica", abre una brecha donde las explicaciones culturales o "paranormales" cobran

sentido para el afectado. Este vacío en la explicación científica invita a otras lecturas, a menudo ancladas en las creencias populares o en la tradición oral, que ofrecen un marco comprensivo para lo incomprensible desde la perspectiva médica occidental. El cuerpo, en este sentido, se convierte en un lienzo donde se inscriben narrativas que el lenguaje médico no puede articular, pero que resuenan con cosmovisiones que entienden la enfermedad como un desequilibrio no solo físico, sino también espiritual o energético. Para E.M., su cuerpo no solo manifestaba un déficit biológico, sino que se convertía en el campo de batalla de una interacción parasitaria que la ciencia no podía nombrar, obligándola a buscar sentido en la única lógica que, para ella, validaba su sufrimiento: la de su "esposo" vampírico.

2. La mejoría de los niveles sanguíneos tras la administración de antipsicóticos: Aunque esto podría interpretarse como evidencia de que el problema era "solo mental", el desarrollo posterior de lesiones autoinfligidas inconscientes sugiere un fenómeno más complejo, posiblemente relacionado con lo que la antropología médica llamaría "incorporación" (embodiment) de la experiencia. Las propias palabras de E.M. —"Es él. Lo necesita. Lo hago dormida, pero no soy yo. Él me guía"— apuntan a una disociación que va más allá de lo meramente psicológico, insinuando una agencia externa que

manipula su cuerpo. Esta "posesión" o influencia externa, aunque negada por la lógica médica, es una experiencia vivida con una intensidad que trasciende la mera ilusión, reconfigurando la relación de la paciente con su propio cuerpo y voluntad. La lucha de E.M. entre su voluntad consciente y una fuerza que ella percibe como ajena y dominante la obliga a un acto de autosacrificio que, irónicamente, subvierte la "cura" médica, reafirmando la persistencia de una realidad paralela. Estas autolesiones podrían interpretarse no como un síntoma psiquiátrico convencional, sino como la expresión somática de una coerción mística, una ofrenda involuntaria que buscaba saciar una sed ajena, transformando el cuerpo de E.M. en un recipiente sacrificial en un ritual oscuro.

3. La renuncia del médico tratante y su enigmática declaración posterior —"Ella no estaba loca. Él la cuidaba, pero a su modo"—: Este suceso sugiere una ruptura en su propio marco epistemológico profesional tras la exposición prolongada al caso. Este testimonio de un profesional de la salud occidental, inicialmente anclado en el positivismo científico, confrontado con lo que percibe como inexplicable, es un eco de la "fractura ontológica" que se produce cuando una realidad no encaja en las categorías previamente establecidas. La exposición a estos fenómenos liminales puede desestabilizar los cimientos del conocimiento científico más arraigado,

forzando una reevaluación de lo que se considera "real" o "posible", e incluso erosionando la confianza en las propias herramientas diagnósticas. El doctor se vio atrapado entre la lógica clínica y una perturbadora evidencia empírica que desafiaba toda explicación racional, empujándolo a una crisis de sus propias certezas. La antropóloga Janis Jenkins, especialista en experiencias psicóticas transculturales, ha documentado numerosos casos donde "diagnósticos occidentales como esquizofrenia o trastorno disociativo pueden enmascarar fenómenos que en otros contextos culturales serían interpretados como experiencias espirituales legítimas, posesiones, o interacciones con entidades no humanas" (Jenkins, 2004, p. 118). Esto subraya cómo el contexto cultural moldea no solo la experiencia de la enfermedad, sino también su interpretación y tratamiento, y cómo la negación de estas interpretaciones culturales empobrece nuestra comprensión de la salud mental y la condición humana, y en ocasiones, lleva al propio observador a cuestionar la validez de su sistema de creencias.

Particularmente interesante en el caso de E.M. es la descripción de un "cuarto que no aparecía en los planos" donde supuestamente habitaba su esposo invisible. Esta percepción de espacios arquitectónicos imposibles o adicionales ha sido documentada en numerosos relatos contemporáneos sobre encuentros paranormales y podría

interpretarse como una manifestación moderna del antiguo concepto de espacios liminales o umbrales entre dimensiones. En la cosmovisión mesoamericana, la existencia de múltiples planos de realidad y la fluidez entre ellos es un concepto fundamental, y la idea de un espacio oculto, inaccesible a la percepción ordinaria, resuena profundamente con esta tradición. No es solo un cuarto físico ausente, sino una metáfora de una dimensión que coexiste con la nuestra, pero que permanece velada para la mayoría. Este espacio invisible se convierte en el teatro de una interacción que desafía las leyes de la física y la percepción convencional, subrayando la permeabilidad entre lo conocido y lo desconocido. En el México profundo, donde el velo entre este mundo y el "otro" es a menudo muy delgado, la existencia de tales "cuartos" invisibles no es una extravagancia delirante, sino una extensión lógica de una realidad ontológicamente más compleja. Es un recordatorio de que la ciudad moderna, con su cartografía precisa, sigue siendo habitada por geografías sagradas y secretas que solo unos pocos perciben.

El filósofo y psicoanalista francés Michel de Certeau sugiere que "ciertas experiencias psicóticas pueden representar no tanto desconexiones de la realidad sino accesos a dimensiones de lo real que quedan excluidas del consenso perceptivo dominante" (de Certeau, 1986, p. 94). Desde esta perspectiva, lo que el paradigma psiquiátrico interpreta como síntomas patológicos podría constituir modos alternativos de percepción que captan aspectos de la realidad normalmente filtrados por la conciencia ordinaria, o incluso la manifestación de una realidad que coexiste, pero es invisible para la

mayoría. La modernidad, en su afán por racionalizar y clasificar, a menudo ha relegado estas experiencias a los márgenes de la "locura", sin considerar que puedan ser expresiones de una complejidad ontológica que nuestros instrumentos conceptuales aún no pueden abarcar. Este enfoque hegemónico no solo limita la comprensión, sino que también estigmatiza a quienes perciben más allá de lo establecido, condenándolos a un diagnóstico que niega la validez de su experiencia interior, silenciando voces que podrían ofrecer claves para entender aspectos más profundos de la existencia humana. La historia de E.M., bajo esta luz, trasciende un mero caso clínico para convertirse en un testimonio de la resistencia de la experiencia vivida frente a las taxonomías reductivas.

El antropólogo médico Arthur Kleinman ha documentado extensamente cómo los diagnósticos psiquiátricos funcionan como "tecnologías de normalización" que reducen experiencias anómalas a categorías manejables dentro del sistema médico-administrativo (Kleinman, 1988). En el caso de E.M., el diagnóstico de "trastorno disociativo con componente simbiótico extremo" ejemplifica perfectamente esta función normalizadora, transformando una experiencia potencialmente disruptiva en una categoría procesable por el sistema. Sin embargo, esta normalización rara vez aborda la causa subyacente de la experiencia del paciente, sino que busca contenerla dentro de un marco conocido, invalidando su agencia y su interpretación de los hechos. El silencio del médico que renunció, y su críptica frase final, revelan la grieta en este sistema, donde lo inexplicable se resiste a ser

simplemente patologizado, dejando entrever la persistencia de realidades que, aunque invisibles para muchos, son profundamente sentidas por otros. Este caso no solo desafía la lógica biomédica, sino que también nos invita a cuestionar los límites de nuestra propia percepción y los filtros culturales a través de los cuales interpretamos el mundo, recordándonos que en el México contemporáneo, lo ancestral y lo moderno no solo coexisten, sino que a menudo se entrelazan de maneras que la ciencia aún no logra descifrar. La patologización, entonces, no es solo un acto médico, sino también un acto cultural de contención, un intento de domesticar lo salvaje de la experiencia humana y de negar que el bebedor de sangre pueda habitar no solo el folclor, sino también los rincones ocultos de la metrópolis moderna.

Simbiosis Y Parasitismo: Reinterpretando La Relación Vampírica

El caso de E.M. ofrece una perspectiva fascinante sobre la relación entre el bebedor de sangre y su víctima, trascendiendo el simple binomio depredador-presa para revelar una dinámica más compleja, de índole simbiótica o parasitaria. Esta reconfiguración de la interacción vampírica exige un análisis profundo desde las esferas antropológica, psicológica y sociológica, que cuestione las nociones convencionales de victimización y agencia.

El término "componente simbiótico extremo", empleado en el diagnóstico clínico de E.M., resulta, sin intención, revelador. Más allá de una mera descripción médica, esta formulación capta una verdad arraigada en diversas tradiciones culturales a lo largo de la historia: las entidades bebedoras de sangre no solo atacan, explotan o abandonan a sus víctimas; con frecuencia, establecen vínculos prolongados, complejos y a menudo perturbadores. Estos lazos pueden oscilar entre la dependencia mutua y una forma insidiosa de control, difuminando las fronteras entre afecto y sujeción.

La antropóloga Carole Mather, especialista en las relaciones entre humanos y entidades no-humanas, destaca que "las narrativas sobre vampiros y chupasangres, desde el folclore antiguo hasta las interpretaciones contemporáneas, frecuentemente revelan patrones de dependencia mutua, donde la víctima desarrolla un vínculo con su depredador que

trasciende el simple miedo o la aversión. Este lazo puede ser alimentado por la fascinación, la codependencia emocional, o incluso una distorsionada percepción de protección" (Mather, 2003, p. 142). Este fenómeno no es exclusivo de los vampiros; se observa en relatos de hadas que secuestran humanos o espíritus que se unen a individuos, generando una interdependencia que, aunque parasitaria, se percibe como indispensable para la supervivencia de ambas partes. La coexistencia forzada o elegida con una entidad que se nutre de la vitalidad del hospedador, pero que a cambio parece ofrecer algo (compañía, una falsa seguridad o una explicación para el propio sufrimiento), subvierte la simplicidad de la dicotomía agresor-agredido. Se trata de un entrelazamiento ontológico donde la identidad de la "víctima" se define por la presencia y las "necesidades" de su "parásito", haciendo que la separación resulte casi impensable para el individuo afectado. Este modelo relacional se aleja de la depredación lineal para adentrarse en la espiral de una dependencia forjada en la extracción vital, asemejándose a un trauma bonding o a fenómenos de codependencia donde la identidad de uno se fusiona con las exigencias del otro. La complejidad de esta dinámica desafía una lectura simplista y nos obliga a considerar las profundas implicaciones psicológicas y existenciales de tales interacciones.

En el caso específico de E.M., su testimonio y la evolución de su condición revelan esta complejidad relacional de manera innegable:

Su afirmación de que su esposo "la cuidaba, pero a su modo" no es trivial. Sugiere una percepción de reciprocidad, una transacción tácita que, aunque desequilibrada, no se reduce a una explotación unilateral. Esta "protección" o "cuidado" puede manifestarse como una falsa sensación de seguridad, una evitación de otros peligros, o una forma perversa de compañía en la soledad, creando una trampa psicológica en la que la víctima se siente atrapada. La ambigüedad de esta "protección" radica en su naturaleza paradójica: si bien el "esposo" vampírico es la fuente de su padecimiento, también se convierte en el único capaz de "aliviarlo" al satisfacer sus propias "necesidades". Esta dinámica genera una lealtad distorsionada, donde el bienestar del depredador se percibe como fundamental para la propia estabilidad de la víctima. Es una forma de "Síndrome de Estocolmo" llevado al plano metafísico, donde la dependencia no es solo física sino también emocional y existencial. La "protección" es, en realidad, el mantenimiento de un ciclo de extracción del cual la víctima se siente incapaz de escapar. El individuo se ve inmerso en una relación donde su identidad y propósito se entrelazan con la existencia y los requerimientos de la entidad que lo parasita. Esta sensación de "cuidado" puede incluso funcionar como un mecanismo de afrontamiento, una narrativa que la psique de E.M. construye para dar sentido a una experiencia que de otro modo sería puramente victimizante y aterradora. La inversión de roles es tan profunda que la fuente del sufrimiento se percibe simultáneamente como el garante de una (falsa) seguridad, creando un dilema psíquico casi irresoluble. En este escenario, la "libertad" de E.M. no es una opción viable, ya

que implicaría no solo la pérdida de la entidad parasitaria sino también la desintegración de la estructura de sentido que ha construido en torno a esta relación.

Las lesiones autoinfligidas que aparecieron tras la medicación antipsicótica son quizá el indicio más contundente de esta simbiosis. Pueden interpretarse no solo como un mecanismo de compensación activado al bloquearse la conexión psíquica que permitía al esposo "beber sin morderla", sino también como una forma desesperada del cuerpo de E.M. de restablecer ese "canal" vital o energético. El acto de cortarse o herirse podría ser un intento inconsciente de ofrecer la sangre que la entidad "necesitaba" o de mantener la conexión, demostrando hasta qué punto la relación se había internalizado en su propia corporalidad. Esta somatización de la dependencia subraya la profundidad del vínculo, que va más allá de lo psicológico para anclarse en lo físico. La manifestación de estas lesiones sugiere que la sustracción de vitalidad se había convertido en un proceso tan intrínseco a la fisiología de E.M. que su cuerpo, privado de la vía habitual de "drenaje" por la acción de los fármacos, buscó desesperadamente una alternativa. Esto podría ser un claro ejemplo de la "incorporación" (embodiment) de una experiencia traumática o parasitaria, donde la disociación entre la agencia consciente y los impulsos inconscientes lleva al cuerpo a actuar como un mediador directo de la "necesidad" del otro, incluso a expensas de la propia integridad física. La propia carne de E.M. se convierte en el lienzo de esta relación patológica, un mapa de la interdependencia y la imposibilidad de una separación nítida.

Este fenómeno de autosacrificio corporal, aunque inconsciente, resuena con antiguas prácticas rituales donde la sangre ofrecida voluntariamente creaba o renovaba pactos. La psique de E.M., despojada de una vía, crea otra, evidenciando la resiliencia y la adaptabilidad de una conexión profunda, aunque destructiva, y el cuerpo se convierte en un medio para mantener esa homeostasis parasitaria. La sangre, en este contexto, trasciende su función biológica para convertirse en un medio de comunicación y mantenimiento de un vínculo existencial. La emergencia de estas lesiones no solo desafía los tratamientos psiquiátricos, sino que también revela una autonomía corporal que busca mantener una relación ontológica más allá de la conciencia, un testimonio mudo de la persistencia del vínculo.

La enigmática frase "Es él. Lo necesita", pronunciada por E.M. con una mezcla de resignación y comprensión, revela una preocupación palpable por las "necesidades" de la entidad vampírica. Esta empatía distorsionada sugiere un vínculo emocional complejo que trasciende la simple dinámica víctima-victimario, adentrándose en un territorio de codependencia donde el bienestar del "depredador" se percibe como intrínsecamente ligado al de la "víctima". Es una inversión de roles que desafía la lógica común de la supervivencia. El sociólogo Michel Maffesoli ha analizado cómo ciertas relaciones aparentemente destructivas, marginadas o irracionales pueden contener elementos de lo que él llama "solidaridad orgánica", un tipo de vínculo que no se basa en intereses racionales compartidos o contratos sociales explícitos, sino en una comunión más profunda,

preracional, incluso mística. Esta "solidaridad" surge de la afinidad emocional y la participación colectiva en algo que trasciende lo individual, aunque sea en el contexto de un vínculo disfuncional (Maffesoli, 1996). Desde esta perspectiva, la relación de E.M. con su "esposo" invisible podría interpretarse no como simple victimización patológica, sino como una forma extrema y perturbadora de comunión con una alteridad radical, un pacto no verbal que dota de sentido a su existencia en un nivel subconsciente. Esta "solidaridad" se convierte en una forma de atadura que trasciende la elección consciente, anclándose en una resonancia psíquica profunda que otorga un propósito, aunque oscuro, a la vida de E.M. Su destino se anuda al de la entidad, en una danza macabra de interdependencia donde la subsistencia de uno depende directamente de la vitalidad del otro. Esta empatía, aunque patológica desde una perspectiva clínica, es un indicio de la profunda incorporación del "otro" en la estructura psíquica de E.M. Es un reconocimiento de la mutua dependencia, donde el bienestar del parásito es condición para la continuidad de la relación, y por ende, para la propia supervivencia psíquica de la "huésped". El hecho de que E.M. sea capaz de articular esta "necesidad" del otro, a pesar de su propio sufrimiento, es una clara manifestación de cómo la relación ha redefinido su propio sentido de self y su agencia. Se convierte en una extensión de la entidad, un recipiente consciente de su existencia.

Resulta particularmente significativo que E.M. describa a su esposo como alguien que "no come alimentos sólidos" y "no se refleja en espejos", características clásicas del vampiro

occidental. No obstante, la extracción de sangre ocurre "sin morderla". Esta modalidad de alimentación no invasiva sugiere una adaptación contemporánea del motivo vampírico que enfatiza la conexión energética o espiritual por encima de la violación física y explícita del cuerpo. En lugar de la brutalidad de la mordida, se presenta una sustracción más sutil, quizá psíquica o etérica, que moderniza el concepto del vampirismo al tiempo que lo hace más inquietante por su invisibilidad. Este tipo de extracción "sin mordida" se alinea con las concepciones mesoamericanas de sustracción de la "fuerza vital" o el "ánimo" sin necesidad de contacto físico directo, reflejando una profunda raíz cultural en la tradición del bebedor de sangre mexicano que trasciende la influencia europea. En la cosmovisión náhuatl, por ejemplo, el "tonalli" (energía anímica ligada al sol y al destino) o el "ihiyotl" (aliento vital asociado al corazón y la respiración) podían ser sustraídos sin contacto físico directo, a través de conjuros, el "mal de ojo" o la acción de entidades etéreas. La psicóloga junguiana Jean Shinoda Bolen ha sugerido que "ciertas relaciones aparentemente parasitarias pueden responder a necesidades psíquicas profundas de fusión con arquetipos de poder, trascendencia o inmortalidad" (Bolen, 1994, p. 112). En el caso de E.M., la figura del "esposo" vampírico podría funcionar como una encarnación de tales arquetipos. Su presencia, aunque destructiva, podría estar satisfaciendo un anhelo inconsciente de conexión con lo numinoso, con una fuerza que desafía la mortalidad ordinaria y las limitaciones de la existencia humana. Este "pacto de sangre" simbólico se convierte en una vía para acceder a una dimensión de lo sagrado o lo terrible, una unión que, para la psique de E.M.,

supera la lógica racional de la autopreservación. Esta perspectiva ofrece una lente para entender por qué algunos individuos pueden no solo tolerar, sino incluso buscar, relaciones que desde una mirada externa parecen completamente perjudiciales, especialmente cuando prometen una conexión con lo trascendente o una liberación de las restricciones de la vida mundana. El "esposo" invisible no sería solo un depredador, sino un portal a una experiencia de existencia amplificada, aunque a un costo devastador. La naturaleza "sin mordida" de la extracción también evoca las descripciones de posesiones espirituales o energéticas en diversas tradiciones chamánicas, donde la entidad se alimenta de la energía vital del individuo sin dejar rastro físico evidente. Esto complica aún más la distinción entre fenómeno psíquico y ontológico, sugiriendo que la "invasión" puede ocurrir en planos no materiales, haciendo de la relación una de naturaleza profundamente sutil pero igualmente devastadora para la vitalidad del hospedero. La modernidad de esta forma de vampirismo, que se adapta a un mundo donde las heridas visibles son más fáciles de diagnosticar, resalta su eficacia para operar desde las sombras de la percepción clínica.

Finalmente, el comentario conclusivo de la enfermera —"a veces una mujer cansada y silenciosa puede estar alimentando algo más que a su familia"— añade una dimensión adicional y profundamente conmovedora al caso. Esta frase sugiere un paralelo implícito entre la extracción vampírica literal de E.M. y las múltiples formas de "vampirismo emocional y energético" que caracterizan ciertas dinámicas

familiares y sociales contemporáneas. Muchas mujeres, a menudo en silencio, soportan cargas invisibles, sacrificando su propia vitalidad y energía para sostener a otros, ya sea en el ámbito doméstico, laboral o comunitario. La metáfora del vampirismo se vuelve aquí una poderosa crítica social, un espejo que refleja las realidades de la invisibilización del esfuerzo femenino y la sustracción de su fuerza vital en pro de la "familia" o la "sociedad". Esta lectura metafórica no niega la posible realidad literal del fenómeno en el caso de E.M., sino que sugiere cómo las narrativas sobre bebedores de sangre pueden funcionar simultáneamente como experiencias concretas de lo sobrenatural y como metáforas reveladoras de dinámicas sociales, psicológicas y culturales más amplias y a menudo invisibles. El caso de E.M. se convierte así en un puente entre lo inexplicable y lo cotidianamente opresivo, invitándonos a reinterpretar no solo la figura del vampiro, sino también las complejas redes de poder y dependencia que subyacen en las relaciones humanas.

La enfermera, al pronunciar estas palabras, no solo observa la manifestación física del "vampirismo" de E.M., sino que también alude a una verdad más universal sobre las estructuras de sacrificio y dependencia que a menudo se imponen a las mujeres en diversas culturas. Su observación trasciende el caso individual para tocar una fibra social profunda, donde el cansancio y el silencio no son meras ausencias, sino indicadores de una constante hemorragia de energía vital. La "alimentación" de la familia o la sociedad puede volverse una forma de parasitismo si no hay reciprocidad ni reconocimiento, transformando a la "nutridora"

en una silenciosa anémica de su propia existencia. Así, la historia de E.M. se erige como una parábola contemporánea sobre las cargas invisibles que muchas mujeres llevan, haciendo que lo sobrenatural resuene con las opresiones más mundanas y cotidianas, y viceversa. Este comentario final también nos invita a reflexionar sobre el papel del género en las narrativas de vampirismo y parasitismo. Tradicionalmente, la víctima del vampiro ha sido a menudo feminizada, y su vitalidad, "chupada", refleja miedos sociales sobre la autonomía y el poder femenino. En un contexto donde las mujeres son culturalmente asignadas a roles de cuidado y sacrificio, la figura de la "bebedora de sangre" o la "víctima parasitaria" adquiere una resonancia particular, visibilizando las "pérdidas invisibles" de energía, tiempo y agencia. La enfermera, desde su propia posición de cuidadora en el sistema de salud, parece reconocer la familiaridad de este patrón, no solo como un síntoma de un trastorno psiquiátrico, sino como una observación sociocultural profunda sobre las expectativas impuestas a las mujeres. Esta interconexión entre lo micro (el caso individual de E.M.) y lo macro (las dinámicas de género y poder en la sociedad) subraya la riqueza interpretativa que se desprende de una relectura del vampirismo más allá de la literalidad. El "cansancio y el silencio" se convierten en los signos externalizados de una extracción constante que, en muchos casos, es normalizada y naturalizada por la sociedad, haciendo de E.M. un eco inquietante de innumerables experiencias femeninas de invisibilización y despojo.

CAPÍTULO 12. LA DANZA DE SANGRE EN TEPOZTLÁN

En julio de 2015, tuve el inestimable privilegio de ser invitado a participar en una ceremonia otomí. Este evento, de una naturaleza tan íntima, sagrada y ancestral, se resguarda cuidadosamente de la mirada pública, no por secretismo, sino por un profundo respeto a su esencia milenaria. Se celebró en las profundidades de la zona montañosa de Tepoztlán, Morelos, un lugar cuya geografía parece respirar y susurrar historias, donde las imponentes formaciones rocosas se erigen como centinelas silentes de un pasado mítico y un presente vibrante. El aire mismo en Tepoztlán, denso con la fragancia de la tierra húmeda y el aroma lejano de las flores silvestres, parece cargar consigo el peso de los siglos, invitando a una profunda introspección sobre la relación entre el ser humano y el cosmos. El evento, programado con la precisión casi astrológica de los ciclos naturales, tuvo lugar durante la luna nueva, un momento de profunda oscuridad celeste que, en muchas cosmovisiones, simboliza la renovación, el recogimiento y una conexión amplificada con lo oculto y lo sagrado. En la tradición otomí, la luna nueva es un portal, una quietud cósmica que permite que lo imperceptible se manifieste. El sitio elegido fue una cueva oculta, reverenciada por los habitantes locales como un santuario vivo, un útero de la tierra que gesta y protege sus misterios más profundos. Sus formaciones rocosas internas, esculpidas por el tiempo y el agua, parecían arterias de un cuerpo colossal, y la acústica natural de su interior magnificaba cada susurro y cada gota, creando una sinfonía primigenia.

El acceso a este enclave natural no fue sencillo; nos exigió una caminata ardua de aproximadamente dos horas,

ascendiendo por senderos escarpados y sinuosos, casi imperceptibles, densamente cubiertos de una vegetación exuberante que se aferraba tenazmente a las rocas, con raíces expuestas y ramas entrelazadas que formaban túneles naturales. El aire se volvía más fresco a medida que ganábamos altitud, y el aroma de los pinos y los ocotes se mezclaba con el de la tierra mojada. Fuimos guiados únicamente por la sabiduría silenciosa y el paso firme de un anciano otomí llamado Tlakatl. Su presencia, calmada pero imponente, irradiaba una reverencia casi instintiva, y cada uno de sus movimientos parecía cargado de un conocimiento profundo e íntimo de la tierra, sus secretos y sus caminos invisibles, como si él mismo fuera una extensión del paisaje ancestral. Sus ojos, profundos y serenos, parecían haber absorbido la quietud de las montañas, y su voz, cuando hablaba, era baja y resonante, una extensión del murmullo del viento entre los árboles.

La ceremonia dio inicio justo al atardecer, en la penumbra dorada que precede a la oscuridad total, tiñendo las nubes con tonos de ámbar y carmesí. Las danzas hipnóticas comenzaron, pasos rítmicos que parecían pulsaciones sincronizadas con el latido de la propia tierra, una coreografía ancestral que unía a los cuerpos con el espíritu del lugar, disolviendo el tiempo en un trance colectivo. Los cuerpos se movían con una fluidez que recordaba el ondular del viento o el fluir del agua, y el sonido de sus pies descalzos sobre la tierra creaba un eco constante, una base rítmica para lo que vendría. Estas danzas estaban acompañadas de la sahumación: la combustión lenta y fragante del copal que se

elevaba en espirales de humo blanco, denso y aromático, limpiando no solo el espacio físico sino también purificando las intenciones de cada participante y abriendo un portal etéreo entre lo terrenal y lo espiritual. El aire se impregnó de un aroma profundo, dulzón y ancestral, una mezcla embriagadora de copal, tierra húmeda, incienso y hierbas, creando una atmósfera a la vez etérea y terrenal. Mientras tanto, los cantos melódicos y suaves de las mujeres resonaban en el interior de la cueva, sus voces entrelazándose en armonías que parecían invocar presencias antiguas, creando una atmósfera de profunda meditación, anticipación reverente y una comunión palpable con lo numinoso. La transición gradual de la luz tenue del atardecer a la oscuridad total de la noche, una negrura punteada solo por las estrellas y el brillo interior de las velas, intensificó dramáticamente la experiencia, agudizando los sentidos. El murmullo constante de la cueva, el eco de las rocas y el goteo de agua se volvió parte integral de la orquesta ritual, y la temperatura descendió, añadiendo un elemento de frescura que hacía aún más evidente la calidez del ritual y la cercanía de los cuerpos.

Fue alrededor de las tres de la madrugada cuando la atmósfera de devoción colectiva alcanzó su punto álgido, una tensión sagrada que se cortaba con el aire, cargada de una expectación casi tangible. Se inició entonces un rito de una solemnidad estremecedora, marcado por un silencio casi absoluto, roto solo por los cánticos crecientes y el aliento contenido de los participantes, que ahora se habían vuelto un murmullo colectivo, una respiración unificada.

Un joven, cuya expresión reflejaba una serena determinación y una calma inquebrantable, se ofreció voluntariamente para lo que se denominó una "donación ritual" de sangre. Este acto no fue un sacrificio forzado o violento, sino una ofrenda consciente y deliberada, un intercambio sagrado y una muestra de profunda devoción que se había preparado con días, si no semanas, de purificación y ayuno. Era un vínculo elegido, una manifestación de fe y pertenencia a la comunidad y a sus tradiciones ancestrales. Mediante pequeñas y precisas incisiones, realizadas con una herramienta ceremonial ancestral, afilada como obsidiana pulida, en puntos específicos de los brazos y el cuello —los mismos que en la cosmología mesoamericana se consideran centros de energía vital—, la sangre, ese líquido vital y sagrado, comenzó a fluir. Su color carmesí, vibrante bajo la luz trémula de las velas, parecía contener la esencia misma de la vida, su brillo efímero un recordatorio de la fragilidad y el poder de la existencia. Fue recogida con una delicadeza reverente en un cuenco de barro de formas primitivas, hecho a mano y con una textura porosa, cuyas paredes parecían absorber el calor vital y la esencia del líquido carmesí, creando una comunión silenciosa entre el recipiente y su contenido. El cuenco, una vez colmado con la ofrenda, fue colocado con suma atención sobre una piedra central, una roca de tonalidades oscuras, casi obsidiana, y superficie pulida por incontables años de ritos y el roce de generaciones de manos, un altar natural donde se fusionaban lo terrenal y lo espiritual. Esta piedra estaba dispuesta directamente frente a una figura toscamente esculpida, una efigie que no se parecía a ninguna deidad prehispánica conocida; sus contornos eran ambiguos, su expresión

indescifrable, un rostro que parecía contener la esencia de lo primordial, de lo que existe antes de la forma y el nombre.

"No es dios ni demonio. Es guardián. Es lo que queda cuando se acaban los nombres", explicó Tlakatl, su voz un susurro que, sin embargo, llenaba la vastedad de la cueva con una autoridad ancestral innegable, cada palabra resonando con la sabiduría acumulada de su linaje. Sus palabras sugerían la existencia de una entidad más allá de las clasificaciones humanas, una presencia primordial que existía mucho antes de que la humanidad creara sus panteones y diera nombre a sus miedos y esperanzas, una fuerza telúrica conectada directamente con la esencia de la tierra y los ciclos de vida y muerte. Era la personificación de un principio cósmico, una memoria ancestral que se manifestaba en el silencio y la oscuridad de la cueva. Lo que presencié después es sumamente difícil de describir con precisión, pues desafía la lógica y la percepción ordinaria, moviéndose en el umbral entre lo tangible y lo numinoso, una experiencia que borró las fronteras de la realidad. En medio del canto rítmico de las mujeres, que había crecido en intensidad y se había convertido en un mantra colectivo, una ola de sonido que envolvía a todos los presentes, la figura sobre la piedra pareció cambiar de forma bajo el parpadeo incierto y danzante de las velas de sebo. Fue una alteración sutil, casi imperceptible al principio, como una bruma que se condensa y disipa, pero innegable; como si el contorno de la piedra se dilatara y contrajera, insuflada por una respiración invisible, una pulsación vital que emanaba de su interior. Las sombras danzaban y se retorcían, creando la ilusión de un ser en

movimiento, en un eco de las transformaciones que la tradición mesoamericana atribuye a ciertas entidades, como los naguales o los tlazolpilli que se metamorfosan para manifestar su poder. El aire de la cueva se volvió denso con una energía palpable, una electricidad latente. Algunos de los presentes, abrumados por la magnitud de la manifestación, se postraron en el suelo húmedo de la cueva, su fe y respeto palpables, emitiendo gemidos sofocados de asombro y reverencia, mientras otros permanecían inmóviles, con los ojos fijos en la efigie, incapaces de apartar la mirada. El joven ofrendador, lejos de parecer debilitado o exhausto por la pérdida de sangre, mostraba un estado de profunda exaltación y una energía casi trascendente, sus ojos en blanco y su respiración contenida, casi suspendida, como si estuviera en un trance profundo o en comunión directa con algo inmenso y ancestral que lo había purificado y llenado de una vitalidad renovada. Era como si la sangre, al ser ofrecida, hubiera regresado a él transformada, cargada con una fuerza que superaba lo meramente físico.

En honor a la sacralidad y la solemnidad abrumadora del momento, no se permitió la presencia de cámaras ni de ningún tipo de registro electrónico. Era una condición innegociable, un pacto implícito con la tradición que exigía la inmersión total y la memoria como único testigo. Se nos pidió el más estricto silencio, una imposición que no se sentía como una restricción, sino como una invitación tácita a la inmersión total en la experiencia, a ser parte del ritual en cuerpo y alma, a dejar que el momento se grabara en el alma y no en un dispositivo.

Sin embargo, una anciana de la comunidad, con una mirada que contenía siglos de sabiduría y una profunda comprensión de los misterios del universo, y cuyas manos, rugosas por el trabajo y el tiempo, parecían contar su propia historia, me permitió anotar una frase en náhuatl que se repetía constantemente, casi como una letanía, durante toda la ceremonia, sus sílabas vibrando en el aire de la cueva: "Tonatiuh tla zohuatl. Yollo tla ichan." Esta frase, a pesar de su aparente simplicidad, resonó en mí con una profundidad desconcertante. Tlakatl, con su habitual paciencia y conocimiento profundo, me explicaría más tarde su significado esotérico: "El sol es la piel. La sangre es la casa del corazón."

Esta frase, a primera vista enigmática y poética, encapsula la profunda cosmovisión otomí, una cultura que posee una relación simbólica intrincada y reverencial con la sangre como esencia de vida, la montaña como morada de los espíritus y útero del mundo, y los ciclos solares como la manifestación del tiempo y el cosmos, la pulsación vital que rige toda existencia. La piel, expuesta al sol, es el límite de nuestro ser individual, pero la sangre, el río carmesí que fluye por nuestras venas, es el verdadero hogar del corazón, el asiento del alma y de la fuerza vital que nos conecta con el todo. La sangre no es solo un fluido biológico; es una herencia, un vehículo de memoria ancestral y una puerta a otras dimensiones. Lo que tuve el inmenso honor de presenciar en aquella cueva de Tepoztlán parece conectar, de manera inquebrantable, todos esos elementos ancestrales con un mito mucho más antiguo que los dioses conocidos, una fuerza primordial que antecede a las religiones y se enraíza en la matriz misma de la

existencia, un eco de la "sangre antigua" de la que se habla en los códices. Es una entidad que, para su subsistencia, permanencia y la perpetuación de su influencia, solo exige una cosa de la humanidad: que la ofrenda de vida, en su forma más pura y vital, nunca cese. Este ritual, lejos de ser una reliquia del pasado, se revela como una persistente manifestación de una realidad más profunda y compleja, un eco vibrante de las creencias que han dado forma a la identidad de los "bebedores de sangre" en el México profundo, manteniéndolos vivos y poderosos a través de las eras, adaptándose y sobreviviendo a los embates de la modernidad y la negación. La "danza de sangre" en Tepoztlán no es solo un rito; es un testimonio viviente de la continuidad de lo ancestral en un mundo que a menudo busca silenciarlo.

Persistencia Y Adaptación De Rituales De Sangre En La Modernidad

La ceremonia presenciada en Tepoztlán es un ejemplo extraordinario de cómo los rituales de sangre persisten y se adaptan en el México contemporáneo. Estas prácticas, que la antropología tradicional podría haber considerado "supervivencias" destinadas a desaparecer con la modernización, demuestran una asombrosa capacidad de resistencia y reconfiguración en contextos aparentemente adversos. La continuidad de estas cosmovisiones ancestrales no implica inmovilidad cultural, sino una dinámica dialéctica entre lo heredado y lo innovador. Esto permite que elementos centrales de la identidad indígena se mantengan vivos frente a la asimilación globalizadora y la hegemonía cultural dominante. Este fenómeno de resiliencia cultural testifica el profundo arraigo de la cosmovisión de los pueblos originarios, que lejos de ser estática, se renueva y fortalece a través de la práctica y la transmisión intergeneracional. La vitalidad de estos ritos se manifiesta en su capacidad para integrar nuevas lógicas y necesidades de manera casi imperceptible, sin diluir el núcleo de su significado original. Constituyen una forma activa de resistencia cultural, un anclaje ontológico que permite a las comunidades indígenas preservar su identidad y su relación particular con el cosmos en un mundo en constante cambio.

El antropólogo Alfredo López Austin, al analizar la continuidad de concepciones mesoamericanas, señala que "ciertos

núcleos duros de cosmovisión pueden persistir durante milenios, adaptándose superficialmente a nuevos contextos históricos sin perder su estructura fundamental" (López Austin, 1996, p. 58). Estos "núcleos duros" son estructuras conceptuales profundas sobre el cosmos, la vida y la muerte que funcionan como marcos interpretativos resilientes. Incluyen la concepción del universo como un ente vivo que requiere alimentación y reciprocidad, la importancia del sacrificio y la ofrenda para mantener el equilibrio cósmico, o la visión cíclica del tiempo y la constante regeneración. Estos principios, lejos de ser meras creencias folclóricas, operan como un sistema filosófico integral que permea cada aspecto de la vida comunitaria, desde la agricultura hasta la organización social y la salud. El ritual de Tepoztlán confirma esta tesis de manera contundente, mostrando elementos claramente prehispánicos combinados con adaptaciones contemporáneas que le permiten operar en un mundo transformado. Es un testimonio de cómo la tradición puede ser un ente vivo, capaz de transformarse sin perder su esencia más profunda, asegurando así su relevancia y vitalidad en el presente. La fuerza de estos "núcleos duros" radica en su flexibilidad inherente, mutando en la forma sin ceder en el fondo, lo que les permite arraigarse en nuevas realidades sin desdibujarse.

Varios aspectos de la ceremonia merecen un análisis específico desde esta perspectiva de persistencia y adaptación:

1. La elección de la luna nueva como momento ritual coincide con patrones documentados en diversas tradiciones mesoamericanas. Las fases lunares — especialmente la luna nueva o *yohualli*, la 'oscuridad'— se asociaban con momentos propicios para la comunicación con entidades del inframundo y el reordenamiento de las energías cósmicas (Broda, 2001). Esta fase lunar, sin luz visible, era considerada un tiempo de introspección, renovación y apertura de portales hacia otras dimensiones, ideal para ritos que buscan nutrir o comunicarse con fuerzas primigenias. La oscuridad de la luna nueva simboliza el descenso a lo profundo, el renacimiento de la energía y la posibilidad de acceder a conocimientos y potencias no accesibles durante los ciclos luminosos. En el calendario ritual mesoamericano, los ciclos lunares estaban intrínsecamente ligados a los ciclos agrícolas y a la regulación de las fuerzas vitales y mortuorias. La luna nueva, siendo el momento de máxima oscuridad, se veía como una oportunidad para que el mundo espiritual se manifestara con mayor claridad, o para que las energías latentes de la tierra se activaran. Este patrón lunar sigue siendo un pilar fundamental en la programación de ceremonias ancestrales, subrayando la continuidad de un calendario ritual arraigado en la observación de los ciclos naturales y celestes, y en la comprensión de los ritmos cósmicos.

2. La realización del ritual en una cueva refleja la profunda persistencia de concepciones espaciales prehispánicas. Las cavernas funcionaban como umbrales sagrados, puntos de emergencia y reentrada a la tierra, y como moradas de deidades y fuerzas vitales asociadas con el inframundo, el agua y la fertilidad (Taube, 1986; Heyden, 1975). La cueva es, en esencia, un lugar liminal que conecta el mundo terrenal con el subterráneo, permitiendo el flujo de energías y la interacción entre reinos. A menudo, las cuevas eran consideradas el "corazón de la montaña" (altepetl en náhuatl, una expresión que fusiona "agua" y "montaña" para designar un pueblo o comunidad), un axis mundi que conectaba los tres niveles del cosmos: el inframundo, la superficie terrestre y el supramundo. Servían como escenarios para ritos de paso, iniciaciones y ofrendas a la tierra, considerada una deidad dadora de vida. En muchas cosmogonías, las cuevas eran el lugar de origen de la humanidad o de los primeros ancestros, lo que les confería un estatus de útero primigenio y espacio de gestación de la vida. Significativamente, este espacio natural y ancestral coexiste con el Tepoztlán contemporáneo, una localidad marcada por el turismo new age, la espiritualidad globalizada y la modernización. La cueva sirve como un refugio, un enclave de autenticidad frente a la mercantilización de lo espiritual, manteniendo la sacralidad y la exclusividad del rito y protegiéndolo de miradas externas que podrían desvirtuar su propósito.

3. La elección de una cueva oculta y de difícil acceso refuerza esta intención de preservar la pureza y el carácter íntimo del ritual, resguardándolo de la banalización que a menudo acompaña la popularización de prácticas esotéricas en un contexto turístico.
4. La descripción de la entidad a la que se le ofrece la sangre como "ni dios ni demonio" sino "guardián" y "lo que queda cuando se acaban los nombres" sugiere una concepción que trasciende las categorías duales cristianas de bien/mal. Se sitúa en un espacio conceptual más cercano a las concepciones mesoamericanas de fuerzas ambivalentes o deidades con aspectos tanto benéficos como destructivos, que requieren un trato ritual específico y una comprensión de su compleja naturaleza. Estas entidades no encajan en la dicotomía eurocéntrica de lo divino y lo diabólico, sino que representan la totalidad del cosmos, encarnando tanto la creación como la destrucción, el orden y el caos, la luz y la oscuridad, en un equilibrio dinámico. La noción de "lo que queda cuando se acaban los nombres" evoca una presencia tan primordial y antigua que precede incluso a la conceptualización lingüística humana. Esto la sitúa en un estrato de existencia que escapa a la racionalización y la categorización, exigiendo una reverencia y un entendimiento intuitivo más allá de cualquier panteón o dogma establecido.

5. Esta entidad anónima y atemporal encarna la persistencia de una fuerza que precede a las estructuras teológicas impuestas por la Conquista, una fuerza que reside en la memoria profunda de la tierra y sus habitantes originarios, manifestándose en un lenguaje ritual que supera la palabra.

El antropólogo Johannes Neurath, especialista en ritualidad indígena contemporánea, ha documentado cómo "ciertos rituales que involucran sangre han sobrevivido no como simples 'supervivencias' sino como prácticas conscientemente preservadas por comunidades que reconocen su valor como mecanismos de continuidad cultural y comunicación con fuerzas consideradas fundamentales para el equilibrio cósmico" (Neurath, 2008, p. 198). Esta perspectiva resalta el carácter activo de la preservación cultural y el profundo significado que estas prácticas tienen para las comunidades que las mantienen vivas. No son meras reliquias del pasado, sino componentes vitales de una identidad dinámica que se actualizan constantemente a través de la performance ritual y la transmisión oral. La capacidad de discernir entre la esencia inmutable del rito y sus manifestaciones adaptables es clave para su supervivencia. Esta "consciente preservación" implica un esfuerzo deliberado por transmitir el conocimiento y las prácticas a las nuevas generaciones, a menudo a través de procesos iniciáticos y de inmersión en la cosmovisión, garantizando que el significado profundo de los actos rituales no se pierda o se trivialice en el tiempo. Es un acto de agencia cultural frente a las presiones homogeneizadoras externas.

Particularmente significativa resulta la actitud del joven donante, descrita como "exaltada" y no debilitada, a pesar de las incisiones y la pérdida de sangre. Esta experiencia difiere notablemente de las víctimas inconscientes o involuntarias del vampirismo clásico, sugiriendo un paralelo con las antiguas tradiciones mesoamericanas de autosacrificio ritual. En estas culturas, la ofrenda de sangre (ya sea por punción de orejas, lengua o extremidades) se realizaba voluntariamente y frecuentemente inducía estados alterados de conciencia interpretados como comunicación directa con lo divino, una forma de nutrición espiritual y cósmica. La sangre, al ser liberada, se creía que alimentaba a los dioses y al universo, asegurando la continuidad de los ciclos vitales. Figuras como los sacerdotes aztecas y mayas se sometían regularmente a estas prácticas para mantener el equilibrio del cosmos y asegurar la fertilidad de la tierra. Esta "exaltación" puede interpretarse no solo como un estado de conexión trascendente o éxtasis ritual, sino también como la manifestación de una fuerza vital potenciada, que en la cosmovisión mesoamericana se conoce como teyolía u ollín, el movimiento y la energía que animan el universo y el ser. El acto de dar sangre no es una pérdida, sino una recirculación de energía vital, un acto de reciprocidad que fortalece tanto al donante como al receptor (en este caso, al guardián ancestral) y renueva el pacto sagrado entre la humanidad y las fuerzas primordiales. No es una sustracción, sino un intercambio, una inversión en el flujo constante de la vida cósmica.

La frase ritual en náhuatl —"Tonatiuh tla zohuatl. Yollo tla ichan." (El sol es la piel. La sangre es la casa del corazón)—

resulta particularmente reveladora de la cosmovisión implícita en el rito. El concepto de *yollotl* (corazón) tenía en la cosmovisión nahua connotaciones que trascendían lo meramente anatómico, relacionándose con conceptos de centro vital, conciencia, animación, esencia y la fuerza anímica del ser humano (López Austin, 1988). No era solo un órgano físico, sino la sede de la voluntad, el conocimiento y la verdadera esencia de la persona, un centro de la personalidad y la identidad, y un depósito de la energía divina. La metáfora de la sangre como "casa del corazón" eleva la sangre de un simple fluido corporal a un espacio sagrado, un receptáculo de la fuerza vital fundamental que conecta al individuo con el cosmos, y que es la fuente de su individualidad y su conexión con lo trascendente. Implica que la sangre no es solo un vehículo, sino el propio hogar de la fuerza anímica más profunda. La mención del sol como "piel" también es profundamente significativa, sugiriendo que la superficie, lo visible, es una manifestación de una energía vital más profunda y omnipresente, de la cual la sangre es el núcleo interno. Esta dualidad piel/sol y sangre/corazón encapsula la interconexión entre el macrocosmos (el sol, el universo) y el microcosmos (el cuerpo humano, la sangre), una idea central en el pensamiento mesoamericano que concibe el cuerpo como un reflejo del universo y un microcosmos de sus procesos energéticos. La frase, en su brevedad, condensa una cosmología compleja donde el cuerpo humano es un espacio sagrado y el rito de la sangre, una forma de participar activamente en la sostenibilidad del universo.

Lo que hace especialmente notable este caso es que ocurre en Tepoztlán, una localidad profundamente transformada por el turismo, la influencia de nuevas espiritualidades globales y una población flotante. Esto demuestra cómo estas prácticas no sobreviven exclusivamente en comunidades aisladas y "puras", sino que encuentran nichos y se reconfiguran incluso en contextos aparentemente hibridados y modernizados. La antropóloga Renée de la Torre ha acuñado el término "neomexicanidad" para referirse a fenómenos contemporáneos de revitalización y reinterpretación de tradiciones indígenas en contextos urbanos y semi-urbanos, a menudo con elementos de espectacularización o comercialización (De la Torre, 2007). Sin embargo, lo presenciado en Tepoztlán no encaja perfectamente en esta categoría, pues no muestra signos de la espectacularización o comercialización típica de muchas prácticas neoindígenas contemporáneas. Por el contrario, su carácter privado, no publicitado, restringido a un círculo íntimo y carente de motivaciones económicas sugiere una continuidad más directa y profunda con tradiciones ancestrales, resistiendo la presión de ser absorbida por las dinámicas del mercado espiritual o del espectáculo cultural. Este rito, transmitido oralmente de generación en generación, representa un bastión de autenticidad cultural que conscientemente se resguarda del sincretismo superficial y la mercantilización. Es una práctica que vive y se adapta en las sombras de la modernidad, preservando un saber milenario al margen de las narrativas dominantes, y subraya la complejidad de la "tradición" en el siglo XXI, que puede ser a la vez fluida y profundamente arraigada.

La Cueva Como Umbral: Espacios Liminales Y Portales Dimensionales

Un aspecto central de la ceremonia presenciada en Tepoztlán que merece un análisis específico es el uso de la cueva como espacio ritual. Este elemento espacial no es accidental, sino profundamente significativo, ya que conecta la práctica observada con concepciones mesoamericanas ancestrales sobre espacios liminales y comunicación interdimensional. Para las culturas prehispánicas, las cuevas no eran simplemente accidentes geológicos, sino portales hacia otras dimensiones de la realidad, puntos de convergencia entre el cosmos superior, el mundo terrestre y el inframundo. El arqueólogo Karl Taube, especialista en iconografía mesoamericana, señala que "las cuevas funcionaban como umbrales cosmológicos, puntos de acceso al inframundo y a los dominios de deidades ctónicas y ancestros" (Taube, 1986, p. 72). Esta concepción está ampliamente documentada en el registro arqueológico, donde numerosos sitios ceremoniales incorporan cuevas naturales o artificiales como componentes rituales centrales, a menudo asociados con fuentes de agua o manantiales, reforzando su papel como conductos vitales entre los reinos. Su presencia en el paisaje ritual no era solo geográfica, sino profundamente simbólica, funcionando como el "corazón" o "útero" de la tierra, donde la vida emergía y regresaba, y donde los espíritus podían transitar entre los planos de existencia. La cueva encarnaba la dualidad de ser a la vez origen y destino, un lugar de gestación y de muerte, un reflejo del ciclo incesante de la vida y la regeneración.

Desde tiempos inmemoriales, las cuevas en Mesoamérica fueron consideradas santuarios naturales y sitios de veneración. Ejemplos como la cueva de Balankanché en Yucatán, con sus intrincadas formaciones de estalactitas y estalagmitas que los mayas veían como representaciones de sus deidades y el cosmos, o Naj Tunich en Guatemala, famosa por sus pinturas rupestres y evidencias de rituales de sangre y comunicación con ancestros, atestiguan la profunda sacralidad atribuida a estos espacios. No eran meros refugios temporales, sino el punto de encuentro entre el plano humano y el sobrenatural, donde se realizaban peticiones de lluvia a deidades como Tláloc, se honraba a los antepasados para asegurar la continuidad del linaje, y se buscaba el consejo de entidades inframundanas para guiar decisiones comunitarias. Estas cuevas, con sus formaciones rocosas que a menudo recordaban fauces o entrañas de monstruos, eran percibidas como el vientre de la Madre Tierra, desde donde se originaba la vida y a donde regresaba al morir, un lugar de renacimiento y transformación constante. Esta cosmogonía espacial persiste en la elección del sitio para la ceremonia de Tepoztlán, demostrando una continuidad que trasciende la imposición de nuevas creencias y se mantiene viva en la memoria colectiva y la práctica ritual.

Lo que resulta fascinante en el caso observado es la persistencia de esta concepción espacial en un contexto contemporáneo. La elección de una cueva "considerada sagrada" como lugar para un ritual de ofrenda de sangre sugiere una continuidad directa con estas concepciones ancestrales.

Como señala la arqueóloga Doris Heyden, "la cueva en Mesoamérica funcionaba simultáneamente como útero cósmico y como boca del inframundo, un espacio ambivalente de creación y transformación" (Heyden, 1981, p. 15). Esta dualidad creación/transformación parece manifestarse con intensidad en la ceremonia presenciada, donde la ofrenda de sangre no solo nutre a la entidad, sino que parece facilitar una metamorfosis del donante y del propio "guardián". La descripción de cómo "la figura pareció cambiar de forma bajo la luz de las velas" sugiere precisamente este tipo de transformación ontológica que las tradiciones mesoamericanas asociaban con espacios liminales como cuevas, lugares donde las barreras entre lo humano y lo divino, lo tangible y lo etéreo, se desvanecen. Estas transiciones morfológicas no son meras ilusiones perceptuales, sino experiencias profundas de copresencia con entidades de otros planos, facilitadas por el entorno cargado de simbolismo y energía ancestral. La cueva actúa como un catalizador, un crisol donde las fronteras de la realidad se vuelven fluidas, permitiendo la manifestación de lo que de otro modo permanecería oculto.

El antropólogo James Brady, quien ha estudiado extensamente el uso ritual de cuevas en Mesoamérica, observa que "la oscuridad, humedad, acústica y fluctuaciones de temperatura características de los espacios cavernosos generan condiciones sensoriales que facilitan experiencias perceptuales alteradas, potenciando la sensación de contacto con realidades no ordinarias" (Brady, 2009, p. 53). La cueva, en su esencia, se convierte en un agente activo en el ritual,

moldeando la percepción de los participantes. La ausencia de luz natural fuerza a los sentidos a depender de otros estímulos, como el olfato de la tierra húmeda o el tacto de las rocas frías, mientras que la reverberación del sonido puede amplificar cantos o murmullos, creando una atmósfera envolvente y desorientadora que disuelve el sentido de orientación espacial y temporal. La temperatura y humedad constantes, ajenas a las fluctuaciones del exterior, sumergen al individuo en un entorno atemporal, propicio para el desapego de la realidad ordinaria y la inmersión en un estado de trance o receptividad psíquica. El momento específico de la ceremonia —tres de la madrugada, un horario asociado con el velo más tenue entre mundos en diversas tradiciones esotéricas y chamánicas— intensificaría aún más estas condiciones de alteración perceptual y vulnerabilidad ritual. La restricción de la luz a las velas y la ausencia de sonidos externos, salvo los propios del ritual, sumergen a los participantes en un ambiente propicio para trascender la percepción ordinaria y conectar con lo numinoso. Esta inmersión sensorial crea un "vacío" que el psique del participante puede llenar con las proyecciones y manifestaciones del inconsciente colectivo y las creencias culturales, abriendo la puerta a visiones y revelaciones.

La ubicación geográfica específica también resulta significativa. Tepoztlán está dominado por formaciones montañosas distintivas, particularmente el Tepozteco, que en la cosmología local tiene profundas asociaciones míticas. Estas montañas eran consideradas entidades vivas, poseedoras de espíritu y poder, a menudo vinculadas a la

lluvia, la fertilidad y el sustento, y en muchos casos, concebidas como antepasados petrificados o moradas de deidades importantes. La antropóloga Eva Hunt documentó cómo "ciertas montañas en la cosmovisión mesoamericana eran concebidas no como masas inertes de roca sino como seres vivos, frecuentemente asociados con deidades o ancestros petrificados que garantizaban la continuidad de la vida y el cosmos" (Hunt, 1977, p. 97). Esta concepción de la montaña como entidad animada y repositorio de fuerza vital complementa la función de la cueva como portal; la cueva, al ser la "boca" o "entrada" de la montaña, se convierte en el punto de contacto directo con esta potencia telúrica y ancestral. Así, el ritual se ancla no solo en un espacio físico, sino en un paisaje mítico que dota de mayor poder y legitimidad a la práctica. La relación intrínseca entre la cueva y la montaña, como parte de un sistema geográfico-mítico interconectado, enfatiza que el ritual no se realiza en un lugar cualquiera, sino en un "ombligo del mundo" local, un axis mundi que concentra las energías telúricas y cósmicas para la interacción con lo sagrado. La presencia imponente del Tepozteco, guardián visible del valle, refuerza la conexión del rito con fuerzas primordiales y ancestrales, otorgándole un anclaje telúrico que contrasta con la fugacidad de la modernidad.

La difícil accesibilidad del sitio —"solo accedimos tras una caminata de dos horas"— representa otro elemento significativo del ritual, intrínsecamente ligado al concepto de liminalidad. El antropólogo Victor Turner, en su análisis de procesos rituales, señala cómo el desplazamiento físico difícil

funciona como componente de "separación" dentro de la estructura tripartita de los ritos de paso: separación, liminalidad, reincorporación (Turner, 1969). La caminata extenuante hacia un espacio remoto no es solo un medio para llegar al lugar, sino un rito en sí mismo que prepara física y psicológicamente a los participantes, despojándolos de las preocupaciones del mundo profano y sumergiéndolos en un estado de receptividad para la experiencia liminal que ocurrirá en la cueva. Este esfuerzo físico y mental marca una clara ruptura con la cotidianidad, elevando el valor de la experiencia que está por vivirse y enfatizando su carácter sagrado y extraordinario. El camino, la travesía hacia el interior de la tierra, se convierte en una metáfora del viaje interior y la purificación necesaria antes de enfrentar lo trascendente. Solo aquellos dispuestos a hacer el sacrificio físico y temporal pueden acceder a este espacio sagrado, lo que refuerza la exclusividad y el compromiso de los participantes con la tradición, al tiempo que filtra a los curiosos y profanos. Este esfuerzo inicial establece la seriedad del compromiso, transformando un simple acto de llegada en una parte integral del proceso ritualístico, preparando tanto el cuerpo como la mente para la inmersión en lo numinoso.

Un elemento adicional que conecta esta práctica contemporánea con tradiciones ancestrales es la noción de guardianía. La entidad descrita como "guardián" evoca concepciones mesoamericanas sobre seres que custodian umbrales y portales, a menudo con características ambivalentes, capaces tanto de proteger como de desafiar a quienes buscan acceso a los reinos sobrenaturales.

La arqueóloga Annabeth Headrick ha documentado numerosas representaciones prehispánicas de entidades guardianas asociadas con cuevas y entradas al inframundo, cuyo propósito era regular el flujo entre los mundos y asegurar que solo los dignos o los iniciados pudieran transitar (Headrick, 2007). La persistencia de esta figura en el ritual contemporáneo sugiere una continuidad conceptual profunda, donde el "bebedor de sangre" no es meramente un depredador, sino un ente con una función cósmica específica dentro de un sistema de creencias complejo, un custodio de un saber o un poder ancestral que se activa a través de la ofrenda. Esta concepción contrasta marcadamente con la figura del vampiro occidental, que es predominantemente predadora y maligna, carente de un propósito trascendente más allá de la subsistencia. Aquí, la entidad es un interlocutor, un ser con el que se establece una relación de reciprocidad a través del ritual, ofreciéndole vitalidad a cambio de su función como guardián o su rol en el equilibrio cósmico. Se trata de un ser de frontera, una figura liminal que habita el umbral entre lo humano y lo no-humano, lo visible y lo invisible, y que requiere ser comprendido en sus propios términos, más allá de dicotomías simplistas.

La frase "Es lo que queda cuando se acaban los nombres" resulta particularmente intrigante, pues sugiere una entidad que antecede o trasciende los sistemas clasificatorios humanos, una fuerza primordial que resiste ser encasillada por las categorías de la razón o la teología. Esta concepción de seres primordiales que existen fuera de las taxonomías convencionales está presente en varias tradiciones

mesoamericanas, donde ciertas entidades son descritas no como dioses específicos con nombres y atributos definidos, sino como fuerzas anteriores a la creación ordenada del cosmos, o como manifestaciones residuales de la energía vital original (López Austin, 1996). La imposibilidad de nombrar completamente a esta entidad subraya su naturaleza fundamentalmente liminal y misteriosa, su existencia en el borde de lo cognoscible, reforzando la idea de que la cueva es el espacio donde estas realidades más allá del lenguaje pueden ser experimentadas directamente. Esta fuerza innombrable representa una resistencia a la categorización eurocéntrica, una afirmación de una ontología indígena donde el mundo no se divide nítidamente en lo natural y lo sobrenatural, lo conocido y lo desconocido, sino que fluye en una interconexión vital que solo puede ser aprehendida a través de la experiencia ritual y la inmersión en los espacios liminales. La cueva, al ser este lugar de la "no-categoría", se convierte en el escenario perfecto para la manifestación de lo inefable, lo primordial que escapa a la lógica y al lenguaje humano, un eco de un tiempo y una realidad anteriores a la conciencia humana, que se revela a aquellos dispuestos a trascender los límites de la percepción ordinaria.

En síntesis, el uso de la cueva en el ritual de Tepoztlán no es un detalle trivial, sino un pilar fundamental que ancla la práctica en una profunda continuidad con la cosmovisión mesoamericana. La cueva, el paisaje montañoso, la difícil travesía y la naturaleza inefable del "guardián" se combinan para crear un entorno de liminalidad extrema, donde las barreras entre lo mundano y lo sagrado se disuelven, y se

abre un portal hacia realidades más profundas. Este capítulo destaca cómo estos espacios, lejos de ser vestigios estáticos de un pasado remoto, continúan siendo activamente elegidos y resignificados por comunidades contemporáneas, manteniendo viva una conexión ancestral con el cosmos y sus fuerzas primordiales. La ceremonia se convierte así en un acto de reconexión, un puente entre el México prehispánico y el moderno, donde la sangre, la tierra y el espíritu se entrelazan en una danza de persistencia cultural.

APUNTES SOBRE LA BÚSQUEDA

Tras más de una década siguiendo el rastro de los bebedores de sangre en México, he llegado a conclusiones provisionales que reafirman la complejidad y profundidad de este fenómeno. La más evidente es que estas entidades, lejos de ser meras fantasías folclóricas o vestigios de un pasado superado, constituyen una presencia persistente, dinámica y profundamente arraigada en el imaginario y la experiencia de muchos mexicanos. Su influencia se extiende transversalmente a través del tejido social: desde las comunidades rurales más apartadas y ancestrales, donde se integran orgánicamente en el sistema de creencias y la cosmovisión espiritual, hasta los entornos urbanos ultramodernos y globalizados. En las ciudades, su eco resuena en relatos contemporáneos, leyendas urbanas adaptadas (como las que emergen en el transporte público o los hospitales) y, en ocasiones, experiencias directas que desafían la explicación convencional y el control estatal, obligándonos a reevaluar los límites de lo posible. Este viaje, que comenzó como una curiosidad académica sobre mitos vampíricos, se ha transformado en una inmersión profunda y transformadora en las capas más antiguas, secretas y resilientes del México profundo, revelando una ontología alternativa.

Lo que inicialmente fue una investigación académica y comparativa sobre las variantes locales del mito del vampiro,

con la intención de catalogar similitudes y diferencias culturales, rápidamente se convirtió en la exploración de un fenómeno mucho más complejo, arraigado y vivo de lo que jamás imaginé: una comprensión alternativa de la sangre, no solo como fluido biológico, sino como sustancia vital. Esta perspectiva trasciende nuestra noción de la vida misma, revelando las fronteras borrosas entre lo humano y lo no-humano, lo visible y lo invisible, lo conocido y lo inefable, desafiando categorías simplistas como "superstición", "folclore" o "patología". Esta investigación me obligó a trascender los paradigmas occidentales de pensamiento y ciencia, y a sumergirme en una cosmovisión ancestral donde la sangre ocupa un lugar central no solo como fluido indispensable, sino como sustancia sagrada y potente, un nexo de conexión intrínseco a la estructura misma del cosmos. Para comprender verdaderamente a estas entidades, uno debe abandonar la patologización, la demonización o la mera curiosidad exotista, y buscar la lógica interna y la coherencia de un sistema de creencias que ve el cosmos como un entramado vivo, interconectado y permeable, donde la vida se nutre y se intercambia constantemente.

En esta comprensión, la sangre no es meramente un fluido corporal, sino un vehículo real y palpable de conexión, una corriente vital que fluye entre diferentes planos de existencia y diversas formas de vida. Algunas de estas formas son reconocibles por la ciencia occidental, mientras que otras operan más allá de nuestra percepción. Sorprendentemente, a través de la sangre, estas entidades pueden comunicarse,

interactuar y sustentarse mutuamente en un acto de reciprocidad cósmica. Esta concepción tiene profundas raíces en la cosmovisión mesoamericana, donde la sangre era vista como la sustancia vital por excelencia, el "alimento de los dioses" sin el cual el cosmos no podría subsistir ni regenerarse; era la fuerza generadora de todo lo existente, la condensación material y espiritual del **tonalli**, la energía vital que imbuye a los seres. Lo verdaderamente fascinante de este estudio es cómo esta visión ancestral no solo ha perdurado, sino que se ha manifestado de formas sorprendentemente adaptadas y camufladas en el México contemporáneo, tejiéndose inextricablemente en la modernidad sin perder su esencia original de reciprocidad cósmica e interconexión vital.

La persistencia de estas creencias, narrativas y manifestaciones directas a través de los siglos es un testimonio elocuente de su asombrosa resiliencia cultural y, quizás, de una realidad ontológica subyacente que aún elude nuestra comprensión convencional. Los bebedores de sangre, en sus múltiples formas y disfraces, han demostrado una asombrosa capacidad de supervivencia y adaptación a lo largo de siglos de campañas sistemáticas de erradicación: resistieron la evangelización colonial que buscó destruirlas y las reclasificó como "demonios"; sobrevivieron al embate del racionalismo ilustrado y las reformas liberales del siglo XIX que las descartaron como "supersticiones"; persistieron a la imposición hegemónica de la medicina moderna y la psiquiatría del siglo XX, que las patologizó como "delirios" o

"trastornos mentales", relegando a sus testigos al estigma de la locura.

Y, notablemente, continúan manifestándose incluso frente a la cultura global contemporánea y la sociedad de la información, que, irónicamente, las ha mercantilizado y trivializado como mero "entretenimiento" en un vasto mercado de consumo, diluyendo su potencia original y su carácter perturbador en narrativas comerciales de vampiros románticos o superhéroes. Sin embargo, detrás de cada best-seller, serie de televisión o película sobre vampiros, subsiste un eco distorsionado de una verdad más antigua, profunda y fundamentalmente perturbadora, que se niega a ser domesticada por los clichés de la cultura pop. Esta resistencia férrea a la desaparición y su capacidad de manifestarse en contextos tan dispares subraya no solo la profundidad de su arraigo cultural en el inconsciente colectivo mexicano y su impresionante capacidad de adaptación —desde las iglesias coloniales hasta el metro de la Ciudad de México—, sino quizás una realidad ontológica que nuestra ciencia aún no está preparada para comprender del todo. Es una dimensión de lo real que se niega obstinadamente a ser domesticada o invalidada por los parámetros de la modernidad. El hecho innegable de que sigan apareciendo relatos y experiencias directas de encuentros con estas entidades en pleno siglo XXI nos invita a cuestionar los límites de lo que consideramos posible, a desmantelar nuestras preconcepciones y a abrirnos a formas de conocimiento y percepción que han sido históricamente silenciadas.

El desafío fundamental para el investigador de este fenómeno, por tanto, no es solo documentar meticulosamente estas manifestaciones y sus patrones, sino aprender a escuchar con humildad las voces diversas y a menudo disidentes que las narran, a comprender los contextos culturales, históricos y socioeconómicos que les dan sentido, y, crucialmente, a aceptar la posibilidad perturbadora de que lo que se nos ha enseñado a desestimar como "ficción" o "locura" es, para muchos, una parte tangible y profundamente significativa de su existencia. La "sangre que conecta", en este sentido más amplio, no solo se refiere a la sustancia vital y a su simbolismo, sino a los lazos invisibles pero potentes que unen una cosmovisión ancestral, precolombina, con las realidades contemporáneas de un México en constante cambio. Es el puente que une el pasado con el presente, lo visible con lo invisible, lo humano con lo inefable, y la lógica con el misterio. Es un recordatorio persistente de que la realidad es un tapiz mucho más complejo y multifacético de lo que las convenciones epistemológicas y las limitaciones de nuestra era nos permiten reconocer, y que existen entidades y fuerzas que operan en los intersticios del conocimiento, esperando ser redescubiertas, revalidadas y, quizás, incluso reencontradas.

No sé si estas palabras serán leídas por alguien. Quizás las escribo solo para no desvanecerme del todo, para dejar una huella de lo que está ocurriendo antes de que el velo de la realidad se desgarre por completo. Hace semanas que no consigo dormir más de una hora seguida. El insomnio se ha convertido en una tortura implacable, un sudario constante que distorsiona cada percepción, cada sonido.

Las noches se funden en una masa informe de vigilia y pesadillas diurnas, donde la frontera entre lo tangible y lo irreal se ha disuelto sin remedio. Mis ojos, antes ávidos de conocimiento, ahora duelen con cualquier destello, forzándome a vivir en una penumbra autoimpuesta, un crepúsculo perpetuo que solo ahonda la sensación de aislamiento.

A veces, despierto con rastros de tierra en las manos, una tierra húmeda y fría que exhala el tufo de la noche profunda, de tumba recién abierta, de una humedad ancestral que se aferra a la piel y se incrusta bajo las uñas, por mucho que me lave. Otras veces, descubro marcas en mis brazos o en mi cuello, finas como hebras, casi invisibles al principio, pero que arden con un frío insopportable, como si la sangre en mis venas se hubiera transmutado en hielo líquido. O con palabras en la lengua que no recuerdo haber pronunciado, ecos de un idioma antiguo que resuenan en mi cráneo, frases que parecen invocaciones o lamentos, susurradas desde una garganta que no es la mía, llenándome de una angustia ajena y un terror primordial. La lucidez se me escurre como arena entre los dedos, cada día un poco más, dejando solo la angustiosa certeza de que algo fundamental ha mutado, y de que estoy al borde de un abismo del que no hay retorno.

Todo empezó después de Tepoztlán. Lo sabía. Lo sentí en cada fibra de mi ser, una vibración profunda que aún no se extingue, una resonancia que vibra en mis huesos y en la médula misma, una sensación de fisura en el aire que no he podido sellar.

Algo se abrió allí que no he logrado cerrar, un portal que ahora parece dejar pasar el frío de otro lado, un aliento gélido y denso que me persigue incluso en los rincones más herméticos de mi apartamento, mezclándose con el aire que respiro. He revisado mis grabaciones una y otra vez, con una obsesión febril, buscando la clave, el instante preciso en que todo se desvirtuó, el momento exacto en que la realidad se fracturó. Algunas ya no están, borradas de forma inexplicable, como si la propia cinta se hubiera negado a retener lo captado, rechazando una verdad incomprensible y peligrosa. Otras presentan interferencias, chasquidos rítmicos que evocan pasos lejanos, gruñidos que no son de animal conocido, susurros guturales que se entrelazan con mi propia voz, voces que no provienen de garganta humana, sino de las profundidades de la tierra o del aire mismo, prometiendo cosas que mi mente se niega a registrar por completo, fragmentos de un conocimiento arcaico que apenas puedo rozar con los bordes de mi cordura. El cuaderno donde anoté las frases del ritual, aquellas que Don Prisco me advirtió con voz temblorosa que no repitiera ni siquiera en pensamiento, tiene ahora manchas oscuras que no reconozco como tinta; crecen, mutan, como si se nutrieran de la propia hoja, revelando símbolos que antes no estaban allí, glifos precolombinos que vibran con una energía maligna, una pulsación subterránea que puedo sentir incluso con los ojos cerrados. El códice de obsidiana, el expediente del inquisidor de Tepeaca, los informes clínicos de las "clínicas del alma", las historias de las madres blancas... todo empieza a encajar en un patrón, pero no en uno lógico ni lineal, sino en una red orgánica, viva y monstruosa.

Es como si cada relato no fuera solo un caso aislado, una curiosidad folclórica, sino una fisura en la realidad misma, una evidencia acumulada de algo que siempre ha estado ahí, observando desde las sombras, esperando su momento para manifestarse plenamente, para reclamar lo que le pertenece.

Hace tres noches desperté con la sensación inequívoca de no estar solo en la habitación, de que el aire mismo estaba cargado con una presencia ajena. No hubo ruido, ningún crujido en la madera, ninguna respiración audible. No hubo sombra visible, solo una ausencia de luz tan palpable que era una forma en sí misma, una oscuridad que absorbía el sonido, el aliento, incluso los pensamientos. Solo una presencia al pie de la cama, una entidad silenciosa que irradiaba un frío que helaba la médula de mis huesos, un frío que no era de esta dimensión, sino de un lugar más allá del tiempo y el espacio. No pude moverme, paralizado por un terror que no era miedo físico a un agresor común, sino un reconocimiento ancestral, la certeza de estar ante algo primigenio e incomprensible, una fuerza que había existido mucho antes de que la humanidad quisiera soñara con existir. Sentí una presión en el pecho — no física, no la de una mano o un peso, sino profunda, espiritual, metafísica, como si algo se estuviera llevando lo que me sostenía, el ancla de mi alma, la misma esencia de mi ser, drenándola lentamente, sin prisa, pero con una certeza aterradora e ineludible. Fue como un vacío que se abría dentro de mí, una extracción silenciosa de mi propia voluntad, de mi energía vital, dejando solo una cáscara hueca y temblorosa. Luego, todo fue oscuridad, una negrura sin sueños, sin escape, sin tiempo, una eternidad de silencio y frío

que me consumía, y de la que aún no he logrado despertar del todo.

Desde entonces, he comenzado a escuchar una voz cuando cierro los ojos, incluso cuando intento meditar o simplemente descansar, buscando un resquicio de paz. No ordena. No amenaza. Solo pregunta, con una insistencia infinita y resonante, un eco que proviene de mis propias profundidades, de lo más hondo de mi ser, como si fuera mi propia voz, pero a la vez, no lo fuera: "¿Ya entendiste?" La pregunta se ha vuelto mi tormento, el telón de fondo de cada momento de mi existencia, la única constante en este caos que se ha vuelto mi vida. ¿Entendí qué? ¿La verdad que se esconde detrás de las leyendas, que la ciencia y la razón se niegan a aceptar? ¿La naturaleza de estas criaturas, su persistencia a lo largo de los siglos, su capacidad de camuflarse y adaptarse a cada era? ¿Mi propio destino, ahora irrevocablemente entrelazado con el de ellos, con el de los bebedores de sangre? No quiero escribir más. Cada palabra que plasmo en el papel parece acercarme más a ese abismo, a ese "entendimiento" que temo más que a la muerte misma, un conocimiento que me destrozará por completo. Pero escribir es lo único que me mantiene unido a mí mismo, un hilo delgado que me une a la cordura, una forma desesperada de aferrarme a la realidad que se desvanece a mi alrededor. Mis manos tiemblan incontrolablemente mientras la pluma rasga el papel, dejando un rastro febril de mi desintegración, una prueba de mi lucha inútil. Mi cuerpo se enfriá por las tardes, una temperatura que ningún abrigo puede mitigar, que emana de mi interior, no del exterior, como si la vida misma se estuviera retirando.

La luz me molesta, los rayos del sol son como agujas en mis ojos, obligándome a vivir en penumbra. Las ventanas están selladas con mantas y periódicos, barricadas inútiles contra una amenaza que no es física, pero que aun así siento presente. Escucho pasos al otro lado del cristal, susurros que parecen provenir del aire mismo, risas ahogadas que se mofan de mis vanos esfuerzos por protegerme. Estoy dejando estos textos en distintos lugares, fragmentos de mi investigación y de mi propia ruina, como migas de pan para quien quiera seguir el rastro. Algunos los envié por correo ordinario a direcciones aleatorias, a bibliotecas lejanas, a viejos colegas que quizás no recuerden mi nombre. Otros los dejé en buzones de universidades, en bancos de plazas solitarias, en viejas librerías empolvadas, entre páginas de libros olvidados. Alguien los leerá. Tal vez los publique. Tal vez los crea. Tal vez no. Tal vez los descarte como el delirio final de un investigador obsesionado, un pobre hombre que perdió la razón persiguiendo fantasmas. Solo puedo decir esto, para quien encuentre lo que dejo, para quien ose indagar más allá de lo visible: Nada de lo que aquí está escrito es ficción. O todo lo es, si así prefieres vivir tranquilo y dormir en paz, ignorando la verdad que acecha en las sombras, la realidad velada que se esconde a plena vista. Pero recuerda siempre esto: las cosas verdaderas no necesitan ser creídas para existir. Solo esperan. Y beben. Y la sed es infinita. — [última nota manuscrita, sin fecha, apenas legible, manchada con lo que parece ser sangre seca]

ANÁLISIS ANTROPOLOGICO: LAS MÚLTIPLES CARAS DEL BEBEDOR DE SANGRE EN MÉXICO

A lo largo de este recorrido por mitos, documentos y testimonios sobre bebedores de sangre en México, hemos descubierto una asombrosa diversidad de manifestaciones. Sin embargo, todas comparten elementos nucleares, lo que sugiere un fenómeno cultural profundamente arraigado, dinámico y resiliente que se adapta sin perder su esencia. La figura del bebedor de sangre no es una simple importación del vampiro europeo, sino una construcción cultural compleja, enraizada en las cosmovisiones prehispánicas y reinterpretada a lo largo de los siglos coloniales y modernos. Esta distinción es crucial para comprender la riqueza del imaginario mexicano y las particulares ansiedades y comprensiones del mundo que se manifiestan a través de estas figuras. Más allá de una clasificación de seres sobrenaturales, su estudio nos ofrece una ventana a la persistencia del pensamiento ancestral y su diálogo continuo con las transformaciones históricas y sociales. Nos permite explorar cómo las comunidades construyen sentido ante lo inexplicable, mientras negocian su identidad y sus temores en un paisaje cultural en constante evolución.

Desde una perspectiva antropológica, identificamos varios patrones recurrentes que caracterizan al bebedor de sangre

mexicano, distinguiéndolo de sus contrapartes europeas. Estas características no solo definen su modus operandi, sino que también revelan las cosmologías y sistemas de valores de los que emergen, funcionando como narrativas que reflejan aspectos profundos de la psique colectiva y la interacción humana con el entorno natural y espiritual.

Transformación y liminalidad ontológica: A diferencia del vampiro europeo clásico, de forma típicamente fija (a pesar de metamorfosis limitadas como murciélagos o lobos), las entidades mexicanas exhiben una fluidez ontológica mucho mayor. La tlahuelpuchi que se desprende de sus piernas para volar como una bola de fuego, la lechuza de Guanajuato que cambia su apariencia, o la figura amorfa de Tepoztlán, todas demuestran una capacidad fundamental de transformación que desafía las categorías fijas del ser. Esta maleabilidad no es incidental; refleja cosmologías indígenas donde los límites entre lo humano, animal y espiritual son porosos, y la metamorfosis es un medio para ejercer poder y habitar múltiples realidades. Ligado a la figura del nahual, el bebedor de sangre encarna la capacidad de trascender las fronteras de la forma y la existencia. Su liminalidad define su ser: son entidades "entre", ni vivos ni muertos del todo, ni humanos ni divinos, actuando como mediadores de fuerzas cósmicas o transitando entre planos de existencia. Esta ambigüedad ontológica les otorga una posición única y perturbadora en el imaginario, operando en los intersticios de la realidad conocida y revelando la flexibilidad inherente a las cosmovisiones mesoamericanas.

Vinculación intrínseca con ciclos cósmicos: Los bebedores de sangre mexicanos muestran una marcada asociación con ciclos astronómicos y temporales específicos (luna nueva, eclipses, solsticios, equinoccios, medianoche) que no es tan prominente en las tradiciones europeas. Esta conexión con el tiempo sagrado refleja la profunda importancia de la astronomía y la observación cíclica en la cosmovisión mesoamericana, donde el cosmos es un ente vivo regido por ritmos celestes y el tiempo es circular. Estas entidades no son meras aberraciones, sino catalizadores o manifestaciones de fuerzas cósmicas mayores, su aparición y poder a menudo sincronizados con alineaciones celestiales que abren portales o intensifican sus capacidades. Esto sugiere un rol inherentemente conectado a la estructura del universo, donde el consumo de sangre puede ser un acto ritual que nutre no solo al bebedor, sino a un orden cósmico más amplio o restablece un equilibrio energético. La recurrencia de estas figuras en momentos específicos dota a sus acciones de un significado que trasciende la depredación individual, inscribiéndolas en una red de interacciones entre el tiempo humano y el divino, y recordándonos la interconexión entre el microcosmos y el macrocosmos.

Extracción de esencia vital no invasiva: Aunque algunas variantes implican mordeduras, muchas entidades mexicanas extraen sangre o esencia vital sin penetración física evidente. Ejemplos como el esposo de E.M. que "bebe sin morderla", los tläzohpilli que sustraen el calor vital sin dejar marcas, o la mujer que "chupa desde dentro con la mirada", sugieren una alimentación más sutil, energética y descorporeizada que el

vampirismo europeo. Esto apunta a una concepción de la sangre no solo como fluido físico, sino como portadora de la fuerza vital (el "tonalli" o "iyoliztli" prehispánico), cuya sustracción no requiere contacto directo sino una conexión más profunda y etérea, a menudo a través de la respiración, el aliento o una influencia psíquica. La víctima puede sentirse exhausta sin entender la causa, lo que añade terror y misterio. Este énfasis en la esencia vital conecta estas figuras con antiguas creencias mesoamericanas sobre el alma y los centros anímicos, cuya pérdida puede llevar a la enfermedad o muerte. Así, el bebedor de sangre se convierte en un ladrón de almas o energía vital, operando en un plano más espiritual y elusivo.

Integración comunitaria ambivalente: A diferencia del vampiro europeo, típicamente marginado y combatido, muchas entidades mexicanas son reconocidas como parte integral, aunque peligrosa, de la comunidad. Ejemplos como la tlahuelpuchi cuya familia la "cuida", la cofradía que pacta con los no-vivos, o rituales con ofrendas voluntarias, sugieren una coexistencia negociada. Esta ambivalencia refleja la compleja relación de las comunidades con lo sobrenatural, donde el poder es respetado y temido a la vez, buscando un modus vivendi que, si bien no elimina el peligro, permite convivencia y control social mediante el reconocimiento y el ritual. En muchos casos, estas figuras pueden ser tanto benefactoras como malévolas. Esta dinámica contrasta con la visión occidental de lo sobrenatural como algo ajeno y destructivo que debe ser erradicado, lo que revela una concepción más integral donde lo "anormal" coexiste con lo "normal" en un

delicado equilibrio. Su existencia como parte del tejido social resalta la permeabilidad de las fronteras entre lo humano y lo no-humano en la vida cotidiana de muchas comunidades indígenas y rurales.

Conexión con espacios liminales específicos: Las manifestaciones documentadas muestran una fuerte asociación con espacios de transición o umbral cultural y cosmológicamente significativos: cuevas (portales al inframundo), cruces de caminos (puntos de encuentro de mundos), conventos cerrados y lugares de encierro (espacios de ocultamiento y perversión), túneles subterráneos y "cuartos que no aparecen en los planos" (lugares fuera del orden visible). Esta geografía de lo liminal sugiere entidades que habitan y manipulan los intersticios del orden cósmico y social, emergiendo de las profundidades o de los pliegues ocultos de la propia realidad. Estos lugares no son solo guardadas, sino extensiones de su naturaleza, sirviendo como puntos de intersección entre el mundo conocido y lo desconocido, lo sagrado y lo profano. La cueva de Tepoztlán, por ejemplo, no es solo un refugio, sino un lugar donde las fronteras entre dimensiones se diluyen, lo que permite la manifestación de lo inefable. La persistencia de estas asociaciones espaciales subraya que el bebedor de sangre mexicano no es una amenaza aleatoria, sino una fuerza enraizada en la topografía sagrada y profana del país, habitando los "no-lugares" donde la realidad se vuelve más fluida.

La sangre como sustancia multivalente: En las culturas mesoamericanas, la sangre no era meramente un líquido vital;

era una sustancia sagrada de inmenso poder, un puente entre lo humano y lo divino, alimento esencial para los dioses y fuerza cósmica que mantenía el equilibrio universal. El autosacrificio y la ofrenda de sangre a las deidades eran actos centrales para la supervivencia del cosmos. Esta concepción se traslada a la figura del bebedor de sangre mexicano, cuya necesidad de este fluido no es solo voracidad parasitaria, sino una función cosmológica más profunda. La sangre es vida, ofrenda, poder y conexión con otras dimensiones, lo que dota a su consumo de un simbolismo mucho más complejo que la mera subsistencia. Es un acto que puede restaurar el orden, mantener el equilibrio o conferir poder espiritual, reflejando antiguas prácticas de autosacrificio y ofrenda de sangre donde se consideraba el más preciado de los dones. Para el bebedor, la ingesta no es solo una necesidad biológica, sino una forma de interactuar con fuerzas primordiales, una vía para acumular poder o para cumplir un rol dentro de un sistema cosmológico que apenas empezamos a comprender. Esta rica simbología convierte al bebedor no solo en depredador, sino en un agente de un orden más vasto, aunque a menudo siniestro.

Género y transmisión: Es notable cómo muchas de las figuras bebedoras de sangre, especialmente las tlahuelpuchis de la región poblana, son predominantemente femeninas.

Este aspecto resalta una dimensión de género que merece un análisis más profundo. La capacidad de transformación y la relación ambivalente con la comunidad a menudo recaen en figuras femeninas, guardianas de conocimientos ancestrales y su transmisión, de forma oral y secreta, de generación en

generación. Esto sugiere una conexión con el poder femenino en las cosmovisiones indígenas, donde las mujeres ocupan roles centrales en la medicina tradicional, la espiritualidad y la preservación cultural. También puede interpretarse como un desafío a las estructuras patriarcales impuestas por la Colonia, donde estas figuras femeninas encarnan resistencia, autonomía y una sabiduría que se resiste a ser subsumida por las narrativas dominantes. La transmisión de estos conocimientos, a menudo de madre a hija o de abuela a nieta, subraya la resiliencia de un linaje cultural y una forma de resistencia al olvido e imposición cultural. En un contexto donde la voz femenina fue históricamente silenciada, la figura de la bebedora de sangre, poderosa y temida, puede ser una expresión simbólica de una fuerza femenina inquebrantable que persiste a pesar de la adversidad.

Estos patrones recurrentes sugieren que, más que hablar de "vampiros mexicanos" como una simple variante local, estamos ante un complejo cultural específico con raíces profundas en la cosmovisión mesoamericana y una notable capacidad de adaptación. La antropóloga Elise Fécher sugiere que "estas entidades bebedoras de sangre funcionan simultáneamente como realidades experienciales y como metáforas vivas de procesos sociales, históricos y cósmicos más amplios, lo que revela las ansiedades, los poderes y las resistencias de un pueblo a través de sus narrativas de lo inefable" (Fécher, 2012, p. 218). Su persistencia y adaptabilidad demuestran la vitalidad de un imaginario que sigue interactuando con la modernidad, ofreciendo lentes únicos para comprender la complejidad de la identidad cultural

mexicana y su continua redefinición. El bebedor de sangre, en este contexto, se convierte en un espejo de la propia psique colectiva mexicana, reflejando sus miedos más profundos, sus lazos ancestrales y su inquebrantable capacidad de resiliencia cultural.

Al estudiarlos, no solo nos adentramos en el reino de lo sobrenatural, sino que desentrañamos los hilos que conectan el pasado prehispánico con el presente, revelando una forma única de entender el mundo y de afirmar la identidad cultural frente a los embates de la historia.

PERSISTENCIA Y ADAPTACIÓN: UN FENÓMENO RESISTENTE AL CAMBIO HISTÓRICO

La notable persistencia y adaptación de los bebedores de sangre en México a través de profundos cambios históricos, sociales y culturales es uno de sus aspectos más fascinantes. Desde el México prehispánico hasta la megalópolis contemporánea, estas entidades han hallado modos de manifestarse y ser interpretadas, resistiendo intentos de erradicación y asimilación. Su capacidad de supervivencia y mutación se puede analizar desde diversas perspectivas teóricas, lo que nos permite comprender su perdurabilidad y su continua relevancia.

Desde la perspectiva de Alfredo López Austin y sus "núcleos duros" de la cosmovisión mesoamericana, los bebedores de sangre se insertan en un sustrato de creencias fundamentales. Estas ideas, arraigadas en experiencias humanas básicas sobre el cuerpo, la vida y la muerte, resisten el cambio y configuran la interpretación de nuevas realidades. La noción de entidades que pueden extraer o consumir la vitalidad, a menudo asociada con la sangre o el calor vital, es una constante que atraviesa diversas épocas y se ancla en una comprensión ancestral de la energía y la interconexión cósmica.

La persistencia de estas nociones demuestra la tenacidad de un marco cosmológico que sigue informando la percepción del mundo, incluso frente a la imposición de nuevas doctrinas y discursos externos. Conceptos como el "tonalli" (alma anímica, fuerza vital ligada al calor y al día) o el "iyoliztli" (corazón-sangre, la cualidad de estar vivo) en la cosmología nahua, no solo describen la esencia de la vida, sino que también revelan su vulnerabilidad y la posibilidad de su sustracción. Las entidades bebedoras de sangre no son meros depredadores, sino que se inscriben en una lógica cósmica de intercambio y equilibrio de fuerzas vitales. Aquí, la ofrenda o la pérdida de sangre posee un significado profundo y una resonancia que trasciende la existencia individual. La necesidad de la sangre, por lo tanto, no es simplemente un acto de supervivencia de la entidad, sino una participación en un ciclo más amplio de renovación y mantenimiento del cosmos, donde la energía vital fluye y se transforma constantemente. Esta comprensión fundamental de la sangre como el vehículo de la fuerza vital suprema, que se remonta a los sacrificios prehispánicos y a la cosmología del Quinto Sol, dota al bebedor de sangre de una dimensión mítica y sagrada, lejos de la mera depravación. La forma en que estas entidades actúan sobre el tonalli o iyoliztli de sus víctimas, a menudo sin contacto físico directo, refuerza la idea de una extracción etérea: una sutil transferencia de la esencia que vitaliza a los seres y al universo mismo.

Según la propuesta de Marshall Sahlins sobre la "estructura de la coyuntura", estas entidades se han adaptado activamente a nuevas circunstancias históricas.

Reinterpretan elementos externos como la demonología cristiana, la brujería europea o la psiquiatría moderna para preservar su función cultural esencial. Durante la Colonia, por ejemplo, las figuras prehispánicas de depredadores de vitalidad no desaparecieron; fueron resignificadas, a menudo demonizadas o asociadas con prácticas heréticas, lo que les permitió sobrevivir bajo el manto de una nueva narrativa. Se fusionaron con arquetipos europeos de brujas y seres malignos, adoptando nuevas apariencias y modus operandi, como los pactos con el diablo o la absorción de fuerza vital a través de hechizos, sin perder su núcleo fundamental de apropiación de la esencia ajena. La Inquisición, al intentar suprimir las creencias indígenas, paradójicamente les dio una nueva forma y un nuevo lenguaje al catalogarlas y perseguirlas bajo categorías europeas, lo que permitió que estas figuras se "camuflaran" en el nuevo orden. La tlahuelpuchi, por ejemplo, pasó de ser una entidad prehispánica con connotaciones ambivalentes a ser una "bruja" en el sentido colonial, aunque manteniendo sus atributos específicos de transformación y extracción de sangre infantil. En la modernidad, se observan procesos similares: las explicaciones científicas o psicológicas sobre trastornos del sueño o enfermedades se entrelazan con la creencia en el bebedor de sangre, creando un sincretismo. Esto permite que la experiencia tradicional coexista con las explicaciones hegemónicas e incluso las utilice para justificar la persistencia de lo inexplicable. Los "ataques de nervios" o las "fatigas crónicas" pueden ser reinterpretados a través del lente de la sustracción de la vitalidad por una entidad invisible, adaptando el marco explicativo sin abandonar la creencia

fundamental. Este proceso de "indigenización" de lo foráneo y "modernización" de lo ancestral es un testimonio de la creatividad cultural y la resiliencia de las comunidades frente a la dominación cultural, mostrando que el imaginario popular no es estático, sino un campo fértil para la reinvención y la negociación cultural.

Desde el concepto de "resistencia cultural" de Guillermo Bonfil Batalla, los bebedores de sangre representan un elocuente ejemplo de cómo elementos del "Méjico profundo" persisten bajo la aparente occidentalización. A pesar de los intentos por erradicar estas creencias mediante la evangelización forzada, la educación formal y la modernización, las narrativas sobre bebedores de sangre continúan circulando en la oralidad, en rituales discretos y en la interpretación de eventos cotidianos. Funcionan como baluartes de una identidad cultural que se niega a ser subsumida. Estas creencias se convierten en una forma de afirmar una visión del mundo propia, distinta y a menudo confrontativa con la impuesta por las élites o los discursos oficiales. Mantener vivas estas narrativas es, en sí mismo, un acto de afirmación cultural, una forma de proteger y transmitir un legado ancestral que resiste la homogeneización y la pérdida de la memoria colectiva. Las historias de bebedores de sangre, contadas en la intimidad del hogar o en la discreción de la comunidad, operan como cápsulas del tiempo que preservan fragmentos de cosmovisiones y lógicas culturales que el mundo hegemónico busca silenciar o desacreditar. Este "Méjico profundo" no es un residuo del pasado, sino una fuerza viva que se manifiesta en la cotidianidad, en el miedo a lo inexplicable y en la

sabiduría transmitida de generación en generación, a menudo en secreto para protegerla de la ridiculización o la represión. Las abuelas que susurran advertencias sobre las tlahuelpuchis o los curanderos que ofrecen protección contra estas entidades son guardianes de este conocimiento, asegurando su continuidad a pesar de los cambios superficiales.

El antropólogo James C. Scott ha desarrollado el concepto de "transcripto oculto" para referirse a discursos y prácticas que grupos subalternos mantienen fuera de la vista del poder dominante (Scott, 1990). Las creencias y experiencias relacionadas con bebedores de sangre podrían interpretarse como parte de este transcripto oculto de México: un conjunto de conocimientos, experiencias y relaciones con lo no-humano que persisten a pesar de, o precisamente gracias a, su marginalización en el discurso oficial. Esta "cultura subterránea" no solo protege estas creencias de la represión, sino que también les permite evolucionar en espacios de autonomía, donde las comunidades pueden seguir interpretando el mundo a través de sus propios marcos epistémicos, al margen de la racionalidad hegemónica. El secretismo y el carácter "inexplicable" de estas entidades refuerzan su estatus como un conocimiento velado, accesible solo a iniciados o a quienes han tenido encuentros directos, lo que paradójicamente contribuye a su pervivencia al resguardarlas de la intromisión y la patologización externas. Este transcripto oculto se manifiesta en la oralidad, en los rituales domésticos, en los cuentos de cuna que advierten sobre peligros invisibles, y en la forma en que los eventos

anómalos son interpretados dentro de la comunidad, a menudo en voz baja y con códigos que solo los iniciados comprenden. Esta capa de significado paralela es fundamental para la resiliencia cultural, ya que permite a las comunidades mantener su propia comprensión del mundo, incluso cuando se ven obligadas a operar dentro de los marcos impuestos por la cultura dominante.

Lo que resulta particularmente notable es cómo estas entidades han encontrado nuevos "nichos ecológico-culturales" en cada período histórico, demostrando una plasticidad impresionante. Durante la Colonia, la persecución inquisitorial no las eliminó, sino que las empujó a la clandestinidad, manifestándose en conventos cerrados, cofradías secretas (como la Cofradía de Sangre descrita en el Capítulo 5) y en el subtexto de las acusaciones de brujería. Se mimetizaron con las narrativas impuestas, conservando su esencia depredadora de la vitalidad. En estos espacios de encierro y resistencia, las creencias prehispánicas se fusionaron con el nuevo imaginario religioso, creando figuras sincréticas temidas y veneradas en la sombra. Durante el México posrevolucionario y en la era moderna, se manifestaron en zonas rurales donde la medicina tradicional convivía con la incipiente medicina alópata, en la periferia de las urbes emergentes y en las fronteras conceptuales de la medicina y la ciencia, donde el conocimiento tradicional chocaba con los paradigmas occidentales, encontrando un resquicio en el discurso de la modernidad incipiente. Historias de ataques nocturnos o de enfermedades inexplicables en aldeas remotas persistieron, a menudo atribuidas a seres que

habitaban los montes o los cuerpos de agua, lejos del control del Estado o de la ciencia. En el México contemporáneo, lejos de desaparecer, habitan en túneles de metro como la Línea B, donde lo subterráneo y lo anónimo ofrecen un nuevo coto de caza; en clínicas psiquiátricas donde lo inexplicable es patologizado, pero cuya patologización misma confirma su existencia como "fenómeno" a clasificar; y en rituales neotradicionales que fusionan lo ancestral con lo contemporáneo. Esto demuestra que lo antiguo no se extingue, sino que se reconfigura y se revitaliza en el diálogo con lo nuevo. La proliferación de estos relatos en el ámbito urbano, en foros de internet, en pódcasts o en programas de televisión, demuestra que el bebedor de sangre no solo sobrevive, sino que se adapta a las nuevas tecnologías y medios de comunicación, encontrando una nueva audiencia y legitimación en el imaginario colectivo moderno. Su capacidad paraemerger en estos "puntos ciegos" de la modernidad subraya su resistencia inherente.

Esta capacidad adaptativa sugiere que no estamos ante simples "supervivencias" destinadas a desaparecer con la modernización completa, la urbanización o la globalización. Por el contrario, los bebedores de sangre son manifestaciones activas de una comprensión alternativa y persistente de la realidad que coexiste dinámicamente con el paradigma racionalista dominante. Encuentran puntos de expresión precisamente en las grietas y contradicciones de este último, en los espacios donde la lógica occidental se encuentra con sus límites. Como señala el antropólogo Michael Taussig, "los espacios donde la racionalidad moderna fracasa o se

contradice a sí misma —donde la ciencia no puede explicar, donde el estado no puede controlar, donde el mercado no puede mercantilizar completamente— se convierten en refugios para formas de conocimiento y experiencia que la modernidad pretendía superar" (Taussig, 1987, p. 173). Los bebedores de sangre mexicanos lo confirman: lejos de desaparecer con la urbanización, la secularización o la globalización, encuentran nuevas formas de manifestarse precisamente en los puntos ciegos y contradicciones de estos procesos. Su persistencia nos recuerda que la modernidad nunca es completa ni homogénea, sino un tapiz complejo lleno de pliegues, resistencias y supervivencias que desafían narrativas lineales de progreso y racionalización, manteniendo viva una rica diversidad de experiencias y cosmovisiones en el corazón de la sociedad mexicana. La capacidad de estas figuras para mutar y reaparecer en cada nueva configuración social no solo habla de su vitalidad intrínseca, sino también de la necesidad humana perenne de dar sentido a lo inexplicable y de habitar un mundo donde lo sobrenatural, lo liminal y lo profundamente arraigado en la cosmovisión siguen siendo fuerzas actuantes, más allá de las clasificaciones y racionalizaciones impuestas. La figura del bebedor de sangre, en última instancia, se erige como un poderoso símbolo de la identidad cultural mexicana: compleja, mestiza, resiliente y perpetuamente en diálogo entre lo ancestral y lo contemporáneo, entre lo visible y lo oculto, entre la razón y la profunda sabiduría del "Méjico profundo".

SANGRE Y PODER: LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LOS BEBEDORES DE SANGRE

Un aspecto a menudo pasado por alto en los estudios folclóricos sobre vampiros y bebedores de sangre es su explícita dimensión política. Más allá de ser meras representaciones de miedos atávicos a la muerte, lo desconocido o la alteridad, o proyecciones de deseos y ansiedades reprimidas, como sugieren las interpretaciones psicoanalíticas convencionales, estas figuras se revelan como potentes metáforas de relaciones de poder concretas, asimetrías sociales e injusticias históricamente situadas. En el rico y complejo contexto cultural mexicano, esta dimensión política no solo es palpable, sino que se manifiesta de formas particularmente reveladoras y persistentes a lo largo de los siglos, funcionando como un "lenguaje secreto" para denunciar la explotación.

Las narrativas sobre bebedores de sangre trascienden lo meramente sobrenatural para anclarse en la materialidad de la vida social, ofreciendo un comentario simbólico sobre quién ejerce el poder, cómo lo hace y a expensas de quién. En México, cuya historia ha estado marcada por profundos procesos de conquista, colonialismo interno, despojo y desigualdad sistémica, la figura del bebedor de sangre se convierte en un arquetipo maleable capaz de encarnar las fuerzas depredadoras que drenan la vitalidad de individuos y

comunidades. Este análisis busca desentrañar cómo estas entidades actúan como un barómetro cultural de las tensiones políticas, revelando los mecanismos ocultos de dominación y resistencia en diferentes épocas.

Durante el prolongado período colonial, por ejemplo, las narraciones sobre entidades que extraen sangre o la esencia vital de los pueblos prehispánicos presentan paralelismos inquietantes y perturbadoramente precisos con la cruda realidad histórica de la explotación impuesta por el sistema colonial. La antropóloga Ana María Alonso ha señalado cómo "ciertas narraciones sobre seres chupasangres pueden interpretarse como expresiones codificadas de la experiencia de explotación bajo el sistema colonial, donde la extracción de tributos, trabajo y recursos seguía lógicas percibidas como 'vampíricas' por las poblaciones indígenas" (Alonso, 2004, p. 124). Esta simbología no era abstracta; se arraigaba profundamente en la memoria colectiva de los pueblos originarios, donde la "sangre" metafórica de la tierra fértil, de los recursos naturales y del pueblo mismo era implacablemente drenada para alimentar la opulencia de la metrópoli española y de una élite colonial parasitaria. La imagen del ser que succiona la vida resonaba con la violencia económica, física y simbólica impuesta por figuras como encomenderos, corregidores, caciques impuestos y, de manera no menos significativa, la propia Iglesia, quienes, en nombre de un orden divino y de la "civilización" cristiana, despojaban sistemáticamente a las comunidades de su autonomía, sus tierras ancestrales, sus recursos y, en última instancia, de su vitalidad cultural y espiritual.

El sistema de la encomienda, el repartimiento forzoso de mano de obra para minas y obrajes, los exorbitantes tributos en especie o dinero que superaban la capacidad productiva de los pueblos, y la imposición de una nueva religión que, a menudo, legitimaba el despojo y la sumisión, eran vividos por los pueblos originarios como un constante drenaje de su fuerza vital. Era una parasitación que los dejaba exhaustos, empobrecidos y sin esperanza, minando su capacidad de reproducción social y cultural. Los bebedores de sangre, en este contexto, eran encarnaciones del miedo a esta extracción invisibilizada, un miedo a la pérdida de la propia esencia a manos de un poder insaciable que actuaba bajo el manto de la "legalidad" y la "divinidad".

El caso de la Cofradía de Sangre en San Luis Potosí resulta particularmente revelador desde esta perspectiva política. La estructura jerárquica descrita, donde clérigos y funcionarios españoles de alto rango establecen un "pacto" con entidades no-humanas para "garantizar el orden" y obtener beneficios, puede leerse como una aguda metáfora del propio sistema colonial en su manifestación más cínica y oculta. En esta interpretación, las élites españolas no solo funcionaban como intermediarios entre las poblaciones indígenas y un poder metropolitano distante y voraz, sino que participaban activamente en un sistema que, a ojos de los oprimidos, se nutría de su esencia vital de formas ilegítimas. La cofradía, que bajo la fachada de la piedad religiosa y la administración social podía ocultar prácticas esotéricas o pactos oscuros, funcionaría como una poderosa alegoría de las instituciones coloniales que, mientras prometían salvación, orden social y

"bienestar espiritual", perpetuaban la subyugación, el despojo y la explotación material. Los bebedores de sangre, en este sentido, encarnan la crueldad invisible de un sistema que extraía la fuerza vital sin dejar marcas visibles de violencia física directa, solo el agotamiento crónico, la enfermedad endémica, el empobrecimiento sistemático y la lenta desaparición de las formas de vida tradicionales. Eran la encarnación de un poder depredador que operaba bajo el manto de la legalidad, la virtud y la divinidad, legitimando un "vampirismo" sistémico a gran escala.

En períodos posteriores, como el Porfiriato (finales del siglo XIX y principios del XX) y la industrialización posrevolucionaria (mediados del siglo XX), las narrativas sobre bebedores de sangre adquirieron nuevas y complejas dimensiones políticas, adaptándose a las ansiedades generadas por la modernización autoritaria, la desigualdad creciente y la emergencia de nuevas formas de explotación laboral. La figura de la lechuza de Guanajuato, por ejemplo, aparece documentada durante un período de intensa militarización y escasez económica (1941-1945), coincidiendo con el impacto de la Segunda Guerra Mundial y la forzada industrialización de México. En este contexto de profundos cambios, la figura de la lechuza vampírica, un depredador nocturno y silencioso que ataca la intimidad de los hogares, se convierte en un símbolo del poder centralizado y de las élites industriales y terratenientes que extraían recursos y fuerza de trabajo de las comunidades rurales y obreras sin ofrecer beneficios equitativos o condiciones de vida dignas. Como señala el historiador Alan Knight, "las crisis económicas y

transformaciones sociales aceleradas frecuentemente intensifican narrativas sobre entidades sobrenaturales que 'extraen' recursos vitales, reflejando ansiedades colectivas sobre procesos de desposesión y explotación" (Knight, 1990, p. 87). Las narrativas populares personificaban en estas criaturas las fuerzas abstractas e impersonales del capitalismo emergente: la desposesión masiva de tierras comunales a favor de grandes haciendas, monocultivos o empresas mineras; las condiciones laborales inhumanas en fábricas y minas donde la fuerza de trabajo era exprimida hasta el límite, sin salarios justos ni seguridad; la imposición de nuevas formas de control social y económico que desarticulaban las estructuras comunitarias tradicionales; y la migración forzada hacia las ciudades y los centros industriales, donde los campesinos se convertían en mano de obra barata, "drenada" no solo de su trabajo, sino también de su identidad, su arraigo a la tierra y su dignidad. El proceso de acumulación de capital se representaba así como un acto de succión, una vampirización implacable de la energía, el tiempo y la vida misma de los desfavorecidos.

El antropólogo Michael Taussig, en su seminal análisis de narrativas sobre el diablo entre trabajadores de plantaciones y minas en Colombia, sugiere que "ciertos seres sobrenaturales malignos funcionan como figuras que permiten articular y procesar experiencias de explotación capitalista que de otro modo resultarían inexpressables dentro de los lenguajes culturales disponibles" (Taussig, 1980, p. 93). Los bebedores de sangre mexicanos parecen cumplir una función idéntica y vital, proporcionando un lenguaje simbólico, una

especie de "transcripto oculto" cultural, para nombrar, conceptualizar y procesar experiencias de desposesión sistemática, alienación y la profunda percepción de que la vida misma estaba siendo succionada por fuerzas incomprensibles, poderosas y malignas. Eran el rostro visible, el terror palpable, de una modernidad que prometía progreso y bienestar, pero que para la mayoría entregaba miseria, explotación y despojaba a las comunidades de sus bienes máspreciados, incluyendo su propia sangre y sudor, el fruto de su trabajo y su existencia.

En el México contemporáneo, casos como el del metro capitalino o las clínicas del alma adquieren dimensiones políticas específicas que reflejan las patologías de la vida urbana moderna, la desigualdad estructural, la violencia sistémica y el abandono de vastos sectores de la población. La antropóloga Rossana Reguillo ha señalado cómo "las narrativas sobre seres monstruosos en espacios urbanos marginales o periféricos frecuentemente articulan experiencias colectivas de abandono estatal, violencia estructural y desigualdad extrema" (Reguillo, 2009, p. 156). Los túneles subterráneos, los rincones olvidados de la megalópolis y las periferias desatendidas se convierten en los hábitats predilectos para estas entidades, funcionando como espejos de una realidad social donde los más vulnerables son sistemáticamente "drenados" de su dignidad, sus derechos fundamentales, su acceso a la justicia y, en última instancia, de su futuro. La vasta e impersonal infraestructura del metro, que conecta a millones de personas pero aísla a muchos en

sus entrañas, se convierte en un laberinto donde la precariedad y el miedo son omnipresentes.

El cuerpo deshidratado del indigente encontrado en los túneles del metro, lejos de ser un simple incidente macabro o una patología individual, puede leerse como una potente metáfora de los cuerpos socialmente desechables que el sistema económico y político contemporáneo produce sistemáticamente. Estas víctimas anónimas, olvidadas por el sistema, se convierten en un recordatorio escalofriante de cómo la indiferencia institucional, el olvido político, la corrupción sistémica y la impunidad son, en sí mismos, una forma de "vampirismo" social, donde la vida de los marginados se consume lentamente por la falta de apoyo, la exposición constante a la violencia urbana y la negación flagrante de oportunidades. La "sangre" de la esperanza, la posibilidad de un futuro digno y la justicia social es succionada por un sistema que privilegia a unos pocos mientras condena a la mayoría a la precariedad y la desesperación. Los bebedores de sangre urbanos simbolizan las amenazas invisibles que acechan en la infraestructura misma de la modernidad, revelando que el progreso y el desarrollo urbano pueden ser, para muchos, procesos de deshumanización, desposesión y una lucha constante por la supervivencia contra fuerzas que buscan consumir hasta el último aliento de vida y esperanza.

Esta lectura política no niega, en absoluto, la realidad experiencial de estos fenómenos para quienes los viven, ni reduce estas narrativas a simples "reflejos" pasivos de condiciones materiales. Más bien, sugiere que los bebedores

de sangre mexicanos funcionan simultáneamente en múltiples niveles interconectados: como experiencias concretas y aterradoras que desafían la racionalidad occidental; como entidades con agencia propia que habitan dentro de ciertos sistemas cosmológicos ancestrales que persisten de manera vital en la contemporaneidad; y, crucialmente, como potentes metáforas políticas que permiten articular y procesar experiencias colectivas de explotación, resistencia silenciosa y la persistente lucha por la supervivencia en contextos de profunda desigualdad estructural. Son, en esencia, manifestaciones culturales dinámicas que dan voz a los silencios impuestos por el poder, revelando las dinámicas extractivas que operan bajo la superficie aparentemente ordenada de la vida social y que continúan moldeando de forma fundamental la experiencia mexicana en todas sus complejidades.

GÉNERO Y SANGRE: LA DIMENSIÓN FEMENINA DE LOS BEBEDORES DE SANGRE

Un patrón recurrente y crucial en los casos documentados de bebedores de sangre en México es su prominente asociación con figuras femeninas. Desde las enigmáticas "madres blancas" de Veracruz, que drenan la vitalidad de los niños no bautizados, hasta la temida "tlahuelpuchi" de Tlaxcala, la ambigua "lechuza de Guanajuato" y las mujeres acusadas en procesos inquisitoriales de Zongolica, observamos una marcada y persistente tendencia a representar estas entidades como femeninas. Frecuentemente, se trata de mujeres que, en su accionar, transgreden los roles de género normativos y las expectativas sociales ligadas a la feminidad, especialmente aquellas que se desvían del arquetipo de la mujer doméstica, reproductora y cuidadora. Esta asociación no es casual; por el contrario, refleja complejas construcciones culturales en torno al género, la sangre, el poder y los miedos colectivos manifestados en sociedades patriarcales. En estas sociedades, el cuerpo femenino, particularmente su capacidad reproductiva, su ciclo menstrual y su relación intrínseca con la sangre, se convierte en un terreno fértil para la proyección de ansiedades, fantasías y, a menudo, la demonización de lo incontrolable o subversivo.

La antropóloga June Nash, en su influyente análisis sobre la brujería y el género en diversas comunidades

mesoamericanas, proporciona un marco interpretativo fundamental. Ella señala que "las mujeres que no se conforman a los roles reproductivos tradicionales —ya sean solteras, viudas, estériles, o aquellas que ejercen profesiones relacionadas con el cuerpo femenino como las parteras o curanderas— frecuentemente son asociadas con poderes ambiguos relacionados con la sangre, la transformación y, a menudo, la malevolencia. Esto ocurre precisamente porque se sitúan fuera del ciclo normativo de producción y reproducción social, desafiando implícitamente la estructura patriarcal y el orden establecido" (Nash, 1997, p. 132). Al no encajar en los moldes definidos por una sociedad que valora la maternidad y la sumisión femenina, estas mujeres se convierten en depositarias de proyecciones culturales sobre lo incontrolable, lo misterioso y lo amenazante dentro de la esfera femenina. La sociedad, al encasillar a las mujeres en roles predefinidos, a menudo patologiza o demoniza aquellas manifestaciones de autonomía, independencia o poder que exceden estas categorías. Este fenómeno se agudiza en sociedades con fuertes estructuras jerárquicas y religiosas, donde la transgresión de roles de género no solo es socialmente sancionada, sino también moral o espiritualmente condenada, asociándose directamente con fuerzas oscuras. De este modo, la figura de la bebedora de sangre femenina se erige como un contrapunto amenazante y aterrador al ideal de la mujer dócil, reproductiva y cuidadora, personificando el miedo a una feminidad desbordada, salvaje e incontrolable.

En el caso específico de la tlahuelpuchi de Tlaxcala, esta conexión con la transgresión de roles reproductivos es

explícita y particularmente perturbadora. La tlahelpuchi se alimenta precisamente de la sangre y la vitalidad de infantes, invirtiendo de manera perversa y espeluznante el rol maternal normativo de nutrición y protección que la sociedad impone a las mujeres. Esta criatura nocturna no solo es una madre que "abandona" a sus propios hijos para buscar el sustento en los ajenos, sino que se convierte en una depredadora de la inocencia y la vida más vulnerable. Como señala la antropóloga Ruth Behar, en su estudio sobre las complejas relaciones entre género, poder y miedo en México, "la figura de la mujer devoradora de niños representa una inversión simbólica y literal del ideal maternal de nutrición, cuidado y protección. Expresa ansiedades culturales profundas sobre maternidades que escapan al control patriarcal, sobre la capacidad de la mujer para dar o quitar la vida de manera autónoma, y sobre los temores ancestrales de la infertilidad, la pérdida infantil o la amenaza a la continuidad de la descendencia" (Behar, 1993, p. 163). Esta figura encarna la paradoja de la mujer como dadora de vida que, al mismo tiempo, posee la capacidad intrínseca de quitarla, convirtiéndose en un receptáculo de temores sociales relacionados con la fragilidad de la vida infantil y la vulnerabilidad de la comunidad. La tlahelpuchi, en este sentido, no solo es una criatura de leyenda, sino una cristalización del pánico social ante la alteración del orden natural, la inversión de las expectativas más sagradas y la manifestación de una fuerza femenina que se rebela contra su función reproductiva asignada, volviéndose destructiva. Su existencia pone de manifiesto una profunda inquietud sobre la autonomía reproductiva de las mujeres y la

posibilidad de que esa autonomía se use para fines percibidos como malévolos.

La asociación entre mujeres y bebedores de sangre también se vincula intrínsecamente con la menstruación, un proceso biológico femenino que, en innumerables culturas, ha sido objeto de una elaboración simbólica compleja y a menudo contradictoria. La antropóloga Noemí Quezada ha documentado cómo en diversas comunidades mexicanas "la sangre menstrual se concibe simultáneamente como manifestación de un poder femenino intrínseco, potencialmente peligroso y purificador a la vez, y como una sustancia liminal que conecta a la mujer con fuerzas sobrenaturales y con los ciclos cósmicos de la vida y la muerte. Esta ambivalencia la convierte en un símbolo potente de la capacidad femenina de transformar y trascender lo ordinario" (Quezada, 1996, p. 87). En este sentido, la mujer que manipula o se apropia de la sangre de otros, especialmente la de los niños o la extraída de rituales, estaría canalizando una extensión pervertida de este poder inherente a su propia sangre femenina. Esta conexión no solo dota a la bebedora de sangre de una carga mística y sobrenatural, sino que también refuerza la idea de un poder femenino inherente y ancestral que, al ser desviado o corrompido, se vuelve destructivo y amenaza el orden social. El tabú y el asombro que históricamente han rodeado a la menstruación —vista a veces como una impureza o una fuente de poder mágico— se transfieren a estas figuras, haciendo que su capacidad de "drenar" la vida sea aún más aterradora al ser percibida como una extensión de un proceso natural pero temido y poco

comprendido por el patriarcado. La sangre, en este contexto, deja de ser un símbolo de fertilidad y vida para convertirse en un medio de dominación y extinción.

Esta dimensión de género en las narrativas de vampirismo no es exclusiva de México; el folclorista Alan Dundes ha señalado patrones similares en tradiciones vampíricas globales, donde la figura femenina juega un rol preponderante, ya sea como víctima seductora o como depredadora de la vitalidad ajena (Dundes, 1998). Sin embargo, lo distintivo y fascinante del caso mexicano es cómo estas asociaciones entre feminidad y vampirismo se entrelazan de manera única con elementos específicos de la historia colonial y poscolonial del país, así como con la riqueza de las cosmovisiones indígenas preexistentes. A diferencia de muchos arquetipos vampíricos europeos centrados en la seducción aristocrática o la maldición hereditaria, los bebedores de sangre femeninos mexicanos a menudo encarnan miedos más arraigados en la alteración de roles comunitarios esenciales, la amenaza directa a la descendencia y la subversión de la autoridad patriarcal y colonial. Estos arquetipos son profundamente contextuales, reflejando ansiedades locales sobre el control social, la supervivencia comunitaria y la resistencia cultural, que, aunque dialogan con narrativas universales, mantienen una profunda especificidad. Son figuras que emergen de un sincretismo cultural complejo, donde las creencias prehispánicas sobre entidades devoradoras de alma se fusionaron con las nociones europeas de brujería y demonología, atribuyendo a menudo a la mujer un papel central en estas transgresiones.

El caso de María Xóchitl, la mujer acusada de brujería y hechicería durante el período colonial en Tepeaca (Capítulo 4), resulta particularmente revelador desde esta perspectiva. Su condición de mestiza o indígena y su audaz afirmación de practicar una "ciencia de la sangre" heredada de su madre y de sus ancestros indígenas, sugerían una forma de conocimiento y poder femenino que desafiaba simultáneamente las jerarquías de género, raciales y étnicas impuestas por la Colonia. Ella encarnaba la doble transgresión de ser mujer y portadora de saberes no europeos, conocimientos que el sistema colonial buscaba erradicar. Como señala la historiadora feminista Silvia Federici, "las persecuciones de brujas en contextos coloniales y europeos frecuentemente tenían como objetivo específico desarticular formas de conocimiento ancestral, prácticas curativas femeninas y redes de poder comunitario que representaban obstáculos directos para la imposición completa del orden colonial-patriarcal y la consolidación del capitalismo. Las mujeres que poseían este conocimiento eran vistas como una amenaza al control de la tierra, los cuerpos y la reproducción social" (Federici, 2004, p. 189). María Xóchitl, al invocar un linaje materno y una "ciencia" de la sangre, se posicionaba en una esfera de conocimiento tanto femenina como no europea, doblemente subversiva para las autoridades inquisitoriales. Su figura, por lo tanto, no solo encarnaba el miedo a la hechicería y a lo pagano, sino también la resistencia cultural frente a la imposición de un nuevo orden que buscaba homogeneizar creencias y prácticas. La "ciencia de la sangre" que Xóchitl reclamaba se convertía en un acto de autoafirmación cultural y de género, desafiando la narrativa

dominante que buscaba despojar a las mujeres indígenas de su agencia, autonomía y sabiduría ancestral, reduciéndolas a meros objetos de evangelización y explotación. Ella representaba la memoria viva de un pasado que se negaba a desaparecer, encarnada en el cuerpo y el saber de una mujer.

En contextos contemporáneos, el caso de E.M., la paciente psiquiátrica de Nezahualcóyotl (Capítulo 11), ilustra cómo estas dinámicas de género persisten y se transforman bajo nuevas formas, dialogando con las tensiones de la modernidad y la precariedad urbana. Su experiencia, en la que describe una relación simbiótica y opresiva con un "esposo" vampírico invisible que drena su energía y vitalidad, puede interpretarse como una expresión codificada de dinámicas matrimoniales opresivas y de la violencia de género que persiste en muchos hogares mexicanos, especialmente en entornos de pobreza y marginalidad social. La antropóloga médica Nancy Scheper-Hughes ha documentado cómo "ciertas experiencias aparentemente sobrenaturales, síntomas psicosomáticos o diagnósticos de 'locura' reportados por mujeres, especialmente en contextos de subordinación y abuso, pueden funcionar como idiomas culturalmente disponibles para articular experiencias de sufrimiento, subordinación y resistencia que no pueden expresarse directamente dentro del lenguaje socialmente aceptable o permitido en su entorno inmediato. Son una forma de grito enmascarado, una metáfora viviente de la opresión" (Scheper-Hughes, 1992, p. 145). En el caso de E.M., su "esposo vampírico" se convierte en una metáfora potente de la sustracción de autonomía, la invisibilización de su

sufrimiento, la anulación de su voluntad y la carga emocional desproporcionada que a menudo recae en las mujeres dentro de relaciones de poder desiguales. Este ejemplo contemporáneo subraya que, aunque las formas de "vampirismo" cambien y se adapten a nuevos contextos urbanos y psicológicos, la mujer sigue siendo un sujeto central en la articulación de experiencias de drenaje vital, ya sea por entidades sobrenaturales o por estructuras sociales opresivas y machistas. La persistencia de estas narrativas demuestra la resiliencia de la imaginación popular para dar forma a las realidades más dolorosas y difíciles de nombrar directamente.

Lo que resulta particularmente interesante y sociológicamente denso en estas asociaciones de género con los bebedores de sangre es la ambivalencia inherente a la figura femenina. Las mujeres aparecen simultáneamente como víctimas de estas entidades, poseídas o drenadas de su energía, y como agentes de poder vampírico, es decir, como depredadoras que ejercen una fuerza temible sobre la vida ajena. Son retratadas como mediadoras con fuerzas sobrenaturales, capaces de comunicarse con el más allá o de acceder a saberes ocultos, pero también como encarnaciones de lo monstruoso y lo abyecto, aquello que perturba el orden social y natural. Esta ambivalencia no es una contradicción, sino un reflejo de la compleja y a menudo contradictoria posición de las mujeres en sistemas sociales donde su poder, su autonomía y su agencia deben ejercerse frecuentemente desde posiciones formalmente subordinadas o marginales. La figura de la bebedora de sangre, por lo tanto, se convierte en un espejo de las ansiedades y las fantasías de una sociedad

que lucha por comprender y controlar el poder femenino en todas sus manifestaciones, ya sean reproductivas, sexuales, místicas o económicas. Es una figura que encarna el miedo a lo incontrolable en lo femenino, a una fuerza que se sale de los límites impuestos, pero también la potencia subversiva que reside en la transgresión de esos límites y en la reivindicación de una agencia femenina. Esta dualidad es fundamental para entender por qué las narrativas sobre bebedoras de sangre persisten a lo largo del tiempo: ofrecen un espacio simbólico para explorar los límites del poder femenino, las consecuencias de su transgresión y las profundas ansiedades que genera su autonomía en un orden social patriarcal, revelando las tensiones y negociaciones constantes en la construcción del género en México a través de diversas épocas históricas y contextos culturales.

LA SANGRE COMO SUSTANCIA MULTIVALENTE: ENTRE ALIMENTO, SACRAMENTO Y PUENTE

A lo largo de los diversos casos documentados en "Los Bebedores de Sangre", la sangre emerge como una sustancia de complejidad asombrosa y multivalente. Lejos de ser un mero fluido biológico, se transforma en un epicentro de significados profundos, operando simultáneamente en múltiples registros simbólicos y materiales. Este elemento central impregna la cosmología, las prácticas rituales y las interacciones sobrenaturales en las tradiciones mexicanas. Este carácter multidimensional de la sangre, arraigado en la historia y la cultura del país, exige un análisis específico que revele su intrincada red de connotaciones, sus persistencias culturales y sus constantes reelaboraciones a lo largo del tiempo.

Para comprender plenamente el papel de la sangre en estos relatos, es fundamental reconocer al menos cuatro dimensiones interrelacionadas, cada una de las cuales añade una capa de complejidad a su interpretación y uso, configurando un entramado de sentido que desafía cualquier explicación unidimensional:

- 1 La sangre como sustancia nutritiva: En su nivel más básico, los relatos presentan la sangre como el alimento esencial para entidades que dependen de ella para subsistir, trascendiendo la mera nutrición física para adentrarse en el ámbito de lo vital y lo energético. La "ciencia de la sangre", mencionada en el expediente de Tepeaca, lejos de ser un conocimiento alquímico o médico, es descrita como un "pacto de vida". Esto sugiere que la ingesta de sangre no solo mantiene la existencia, sino que confiere una vitalidad particular, otorga poderes inusuales o incluso prolonga la vida de quien la consume de manera no natural. La tlahelpuchi de Tlaxcala, por ejemplo, está condenada a perecer si no ingiere sangre regularmente, una dependencia existencial que va mucho más allá del hambre biológica; es una necesidad que sostiene su naturaleza sobrenatural y su capacidad para manifestarse en el mundo, asegurando su inmortalidad o, al menos, su continuidad transmaterial. Este consumo representa una transferencia de esencia vital, un acto vampírico que no solo sustrae, sino que asimila y transforma al depredador, dotándolo de las propiedades de lo consumido. La fuerza vital inherente a la sangre de las víctimas se convierte en el cimiento de la existencia y los poderes de estas criaturas.

De manera similar, la entidad en el convento de Tepeaca es "alimentada" ritualmente con sangre, lo que implica una transacción codificada que asegura no solo su sustento, sino el mantenimiento de un vínculo, una forma de control o una continua manifestación de su poder. Aquí, el acto de alimentar con sangre trasciende la pura necesidad nutricional y se inserta en una lógica ritual donde la ofrenda sanguínea se convierte en un medio para invocar, apaciguar o incluso manipular a una entidad sobrenatural. Es un tributo que sostiene tanto al ser como al pacto con él, garantizando su presencia o su favor. Esta dimensión nutritiva, por tanto, no es únicamente la de un combustible biológico; se configura como la ingestión de un elixir que infunde, sostiene o transfiere una fuerza vital inmaterial, convirtiendo el acto de consumir sangre en un profundo intercambio de esencias vitales, poderes ocultos y, en ocasiones, incluso la identidad misma de la víctima. Es un acto de asimilación que transgrede los límites entre depredador y presa, vida y no-vida, donde la sangre opera como un puente entre la mera existencia orgánica y la pervivencia en el ámbito de lo sobrenatural.

2 La sangre como vínculo social: En múltiples casos, la extracción, donación o el intercambio de sangre establece relaciones sociales específicas, forjando lazos que pueden ser de alianza, sumisión, simbiosis, comunidad o, por el contrario, de control y dominación. La Cofradía de Sangre, por ejemplo, utiliza la sangre en sus ritos no solo como una ofrenda, sino para establecer un pacto inquebrantable con

"servidores antiguos". Esta alianza no es meramente contractual o simbólica, sino ontológica, ligando a los participantes a fuerzas y entidades ancestrales a través de esta sustancia compartida que se convierte en un sello inmanente de pertenencia y compromiso. La sangre, en este contexto, actúa como un aglutinante cósmico y social, sellando juramentos y uniendo a los miembros de la cofradía no solo entre sí, sino con una genealogía de poder sobrenatural. Las libaciones de sangre que se realizan renuevan constantemente este pacto, consolidando la identidad del grupo y su conexión con lo trascendente.

El joven en Tepoztlán, al ofrecer voluntariamente su sangre, no solo alimenta a una entidad guardiana, sino que se integra en un vínculo ritual profundo, probablemente de reciprocidad y protección, que lo une indisolublemente al ámbito de lo sagrado y a las dinámicas de poder de ese espacio. Este acto de donación, aunque aparentemente de sumisión, establece una red de obligaciones mutuas; el humano provee la vitalidad, y la entidad, a cambio, concede protección o favores. Es un acto de comunión que entrelaza destinos. En contraste, el caso de E.M., la paciente psiquiátrica de Nezahualcóyotl, revela una relación simbiótica y opresiva con un "esposo" vampírico invisible que se mantiene a través de extracciones de sangre periódicas. Aquí, la sangre no es un signo de alianza o reciprocidad, sino un símbolo de una conexión

coercitiva, un matrimonio oscuro basado en la dependencia vital, la transferencia unidireccional de energía y el dominio, donde la víctima queda atrapada en una red de invisibilidad y sufrimiento. La "pérdida de sangre" en este caso es una metáfora cruda de la pérdida de autonomía y vitalidad en una relación tóxica, donde el "vampiro" extrae no solo el fluido físico, sino la voluntad y la esencia de la persona. Como señala el antropólogo Maurice Godelier, "ciertas sustancias corporales, y la sangre es el ejemplo paradigmático, funcionan como vehículos materiales de relaciones sociales, estableciendo vínculos que trascienden fronteras entre individuos, entre generaciones e incluso entre especies, construyendo así comunidades y obligaciones que de otro modo serían impensables. La sangre es, en este sentido, un aglutinante social y espiritual, capaz de crear y mantener estructuras de poder y pertenencia, pero también de perpetuar la subordinación o la exclusión, operando como un contrato vital que se inscribe en la carne misma de los participantes."

3 La sangre como sustancia liminal: En numerosos relatos, la sangre se manifiesta como un elemento que facilita transiciones, aperturas y cruces entre dimensiones o estados de ser, actuando como un umbral entre lo conocido y lo desconocido. La enigmática frase ritual de Tepoztlán —"La sangre es la casa del corazón"— sugiere que la sangre no es un simple fluido biológico, sino un espacio habitado por la fuerza vital, un receptáculo del espíritu o del alma, y por extensión, un umbral

fundamental hacia otras realidades. Esta concepción la eleva a la categoría de mediador entre el mundo físico y el espiritual, entre lo humano y lo sobrenatural, disolviendo las fronteras entre reinos. Los rituales de derramamiento o ingestión de sangre en cuevas, como el caso de Tepoztlán, a menudo intensifican esta función liminal, ya que las cuevas mismas son vistas como entradas al inframundo o portales a otras dimensiones. La combinación de la sangre con un espacio ya cargado de simbolismo liminal multiplica su potencia como vía de acceso.

La antropóloga Rebecca Lester, al estudiar concepciones contemporáneas sobre la sangre en comunidades mexicanas, ha documentado cómo "la sangre frecuentemente se concibe como sustancia que media entre distintos estados del ser, facilitando transformaciones ontológicas y comunicaciones entre planos de existencia diferentes". Así, la sangre se convierte en un conductor de trances rituales, en un portal para acceder a otras realidades —ya sean pasadas, futuras o dimensiones paralelas—, o en un catalizador para que los seres transitén entre formas o dimensiones, borrando las fronteras entre el ser y el no ser, la vida y la muerte, lo visible y lo invisible. Su naturaleza intrínsecamente líquida, su flujo continuo y su presencia en momentos clave de la vida y la muerte (nacimiento, heridas, menstruación, sacrificio) la convierten en el vehículo ideal para esta función de interconexión y tránsito, habilitando la comunicación con

ancestros, deidades o entidades del inframundo. Es el fluido que diluye las categorías, permitiendo lo impensable y lo inobservable para el ojo común, abriendo la puerta a lo trascendente y a lo monstruoso por igual.

4 La sangre como elemento de conocimiento:

Varios casos en la investigación sugieren que la sangre no solo nutre o vincula, sino que vehiculiza formas específicas de conocimiento, percepción alterada o una comprensión más profunda de la realidad que trasciende los sentidos ordinarios. El diario de Sor Inés, la monja del convento de Tepeaca, describe cómo, tras beber sangre en un rito, experimenta una expansión sensorial y cognitiva extraordinaria: "veo cosas que antes no podía ver" y "escucho voces en las piedras". Esta no es una simple alucinación o un estado de locura, sino la adquisición de una cognición mística o esotérica, un acceso a una realidad oculta que le permite percibir el mundo de una manera radicalmente diferente, como si se le revelara el tejido oculto de la existencia y la interconexión de todo lo viviente e inanimado. Este conocimiento no se adquiere por estudio o razón, sino por impregnación de una sustancia que porta una sabiduría primigenia. La sangre se convierte en un "lenguaje" vital, cifrado en su composición y en su origen, que al ser incorporado, desvela verdades más allá del intelecto humano.

De manera similar, el joven donante en Tepoztlán experimenta un estado "exaltado" con "ojos en blanco" tras la extracción de sangre, lo que indica un trance o una apertura a percepciones extraordinarias que están más allá de la conciencia ordinaria, posiblemente otorgándole vislumbres del futuro o del pasado, o la capacidad de comprender mensajes de seres no humanos. Esta "visión" no es pasiva; implica una participación activa en la realidad oculta, donde el sujeto se convierte en un médium, un canal para un conocimiento que fluye a través de la sangre. Estas descripciones sugieren que la sangre no solo alimenta físicamente, sino que transmite capacidades perceptivas o cognitivas específicas, funcionando como una llave que desbloquea la visión espiritual, el conocimiento ancestral, la comunicación con entidades no humanas o la comprensión de fenómenos que de otro modo serían inaccesibles. Es un "lenguaje" del cuerpo que permite la comunión con el cosmos o con el pasado, inscribiendo en el ser del bebedor una memoria no humana, un tipo de "sabiduría del cuerpo" que trasciende la mente consciente y conecta con una inteligencia más vasta e indómita.

Esta multivalencia de la sangre tiene profundas raíces históricas y sincréticas en México, configurándose como un potente punto de encuentro cultural. En el México prehispánico, la sangre (eztli en náhuatl) era una de las sustancias más sagradas y potentes.

Era simultáneamente alimento para deidades sedientas de fuerza vital, vehículo de comunicación directa con lo divino a través de sacrificios rituales que renovaban el cosmos y

aseguraban la continuidad de la vida y el movimiento del sol, sustancia que activaba objetos sagrados y elementos rituales (como el papel amate rociado con sangre de autosacrificio), y un componente esencial de un complejo sistema de intercambio cósmico que garantizaba el flujo de energía y el equilibrio del universo, donde el autosacrificio y el sacrificio humano eran vistos como actos de reciprocidad vital con los dioses (López Austin, 1988). La sangre prehispánica era, en esencia, la moneda del universo, un líquido precioso que lubricaba el tiempo y el espacio, y cuya ofrenda era un acto de creación y regeneración. Desde el autosacrificio ritual de los gobernantes y sacerdotes que se perforaban orejas, lengua o genitales para ofrecer su propia sangre, hasta los complejos rituales de sacrificio humano, la sangre era la expresión más elevada de piedad y compromiso con el orden cósmico. Se creía que el corazón, y por ende la sangre, contenía el tonalli, la fuerza vital o "alma" individual, haciendo de su liberación un acto de potentísima donación.

Estas concepciones mesoamericanas se fusionaron complejamente con elementos de la tradición cristiana traídos por la colonización, donde la sangre de Cristo posee, de manera igualmente profunda, cualidades redentoras, sacramentales y transformadoras, uniendo lo divino y lo humano, la vida y el sacrificio supremo. La figura del cáliz eucarístico y la comunión, que implica la transustanciación del vino en la sangre de Cristo, se anclaron en un terreno cultural donde la sangre ya era un puente entre mundos, un nexo de lo sagrado y lo profano, lo material y lo espiritual. La noción de la "preciosa sangre" de Cristo, capaz de lavar los pecados y

otorgar la vida eterna, resonó con la preexistente veneración por la sangre como portadora de vida y poder espiritual. Esta yuxtaposición y eventual sincretismo dieron origen a nuevas interpretaciones y prácticas que, si bien a menudo fueron perseguidas por la Inquisición como herejías o brujería, persistieron en la clandestinidad y el sincretismo popular, adaptándose y generando nuevas formas de creencia y ritualidad en torno a la sangre.

Lo que resulta fascinante y crucial en los casos contemporáneos documentados en esta investigación es cómo estas múltiples dimensiones de la sangre —como alimento, vínculo, umbral y fuente de conocimiento— persisten, se transforman y se adaptan a nuevos contextos urbanos y rurales. Fenómenos como el enigmático "síndrome del vaciamiento" mencionado por el médico forense en el Capítulo 7, que describe la inexplicable pérdida de sangre sin causas médicas aparentes, o las inexplicables extracciones de sangre sin marca visible reportadas en múltiples casos, sugieren concepciones que trascienden la comprensión puramente biológica y materialista de la sangre como un mero fluido corporal. Estos incidentes, que desafían la lógica médica y forense, no son vistos por las comunidades afectadas como meras anomalías biológicas, sino como manifestaciones de fuerzas sobrenaturales o transacciones en un plano que va más allá de lo visible, donde la sangre es el medio o el objeto de intercambio.

La falta de heridas físicas o la ausencia de agentes biológicos conocidos subraya la idea de que la sustracción de sangre opera en un nivel energético, espiritual o simbólico.

Estos fenómenos invitan a una interpretación que se aventura más allá de la patología clínica o la explicación científica convencional, hacia un entendimiento de la sangre como un vector de significados, energías y relaciones que desafían las taxonomías científicas y médicas de Occidente. El conocimiento tradicional y las cosmovisiones indígenas ofrecen un marco alternativo para interpretar estas extracciones de vitalidad, entendiéndolas como parte de una interacción compleja entre mundos. Como señala el antropólogo Tim Ingold, "ciertas sustancias como la sangre desafían la división cartesiana entre materia y significado, funcionando simultáneamente como realidades materiales concretas y como vehículos de relaciones y significados que trascienden su composición física y sus propiedades químicas" (Ingold, 2011, p. 89).

Los bebedores de sangre mexicanos, entonces, parecen operar precisamente en esta intersección: su alimentación no es simplemente la extracción de un fluido vital para la supervivencia biológica, sino un complejo intercambio de sustancias, energías, conocimientos y vínculos que desafía categorías simplistas y nos obliga a confrontar los límites de nuestra propia comprensión de lo real, recordándonos que lo que consideramos real se manifiesta a menudo en la confluencia de lo físico y lo metafísico, lo visible y lo intangible, lo biológico y lo sagrado.

Este entramado de significados subraya la riqueza y la resiliencia de una cosmovisión donde la sangre es, y siempre ha sido, mucho más que un simple líquido vital.

EL BEBEDOR DE SANGRE

COMO ENTIDAD LIMINAL:

NI VIVO NI MUERTO, NI

HUMANO NI DIVINO

Una característica recurrente y definitoria en los diversos casos documentados en este estudio es la naturaleza ontológicamente ambigua de los bebedores de sangre mexicanos. Estas entidades trascienden las categorizaciones binarias occidentales, como vivo/muerto o humano/no-humano, habitando consistentemente espacios intermedios. Esta liminalidad no es una fase transitoria, sino un modo de ser intrínseco y constitutivo que se manifiesta en múltiples dimensiones de su existencia, revelando una ontología profundamente arraigada en cosmovisiones mesoamericanas y sus reinterpretaciones sincréticas.

La liminalidad, un concepto acuñado por el antropólogo Victor Turner, se refiere a un estado "entre y entre", un umbral que marca una transición o la suspensión de una categoría definida. Sin embargo, para los bebedores de sangre mexicanos, esta liminalidad no es un mero pasaje hacia una nueva categoría, sino una condición permanente que define su esencia misma. No son seres que cruzan fronteras, sino que son la frontera, encarnando la disolución de las dicotomías y revelando una fluidez existencial ajena a las estructuras conceptuales occidentales.

Esta fluidez no es un signo de imperfección, sino una expresión de una cosmología donde las categorías son inherentemente más porosas y relacionales.

Para comprender cabalmente la complejidad de estas figuras, es fundamental explorar esta liminalidad ontológica a través de sus manifestaciones más prominentes:

- 1 Entre vida y muerte: Un tercer estado de existencia. Los bebedores de sangre mexicanos rara vez se ajustan a la concepción occidental del "no-muerto" como un cadáver reanimado. El códice de obsidiana, al describir a los tlāzohpilli como "no muertos, no vivos", introduce una formulación que va más allá de la simple negación de la vida. No son entes cadavéricos que han retorna do de la muerte, sino seres que operan en un estado ontológico único, un umbral perpetuo que elude las etiquetas convencionales de la biología o la necrología. Su existencia no es una "vida post-mortem", sino una forma de ser que coexiste con ambos estados, trascendiendo sus límites.

De manera similar, la tlahuelpuchi no se inserta en la dicotomía de estar plenamente viva o completamente muerta; su existencia está intrínsecamente ligada y condicionada por un flujo constante de sangre vital, lo que la posiciona en un frágil equilibrio entre ambos estados. Esta dependencia sanguínea no es una mera necesidad biológica, sino el eje

que sostiene su peculiar forma de ser y les impide cruzar definitivamente hacia la muerte o hacia una vida que ignorase su particular alimentación. El enigmático "esposo" de E.M., que solo se manifiesta a través de extracciones de sangre sin una presencia física discernible, habita un espacio elusivo entre la existencia material y la inmaterialidad, una presencia que es y no es al mismo tiempo, cuya "vida" se nutre de una forma parasitaria que no encaja en la mortalidad o la vitalidad conocidas.

A diferencia del vampiro europeo clásico, que es un cadáver que regresa del más allá, estas entidades mexicanas parecen operar en un tercer estado ontológico, una condición de ser que trasciende la simple resurrección o la persistencia de la conciencia en un cuerpo muerto. Esta particularidad las hace más complejas y menos susceptibles de ser exorcizadas o destruidas por métodos tradicionales aplicados a los no-muertos, ya que su propia naturaleza desafía el concepto de "estar muerto" tal como lo entendemos. Su "inmortalidad" no es la ausencia de muerte, sino una redefinición de la vida que se sustenta en un intercambio continuo con la vitalidad ajena, existiendo en un perpetuo estado de suspensión.

2 Entre humano y no-humano: Las fronteras permeables del ser. La mayoría de estas entidades exhiben capacidades de transformación que disuelven las rígidas fronteras entre lo humano y otras formas de existencia, especialmente animalísticas o incorpóreas. La tlahuelpuchi y la lechuza de

Guanajuato, con su facultad para alternar entre formas humanas y animales, encarnan una fluidez ontológica donde la especie no es un límite fijo, sino una condición transitable. Esta metamorfosis no es una mera ilusión, sino una manifestación de su verdadera naturaleza que desborda las categorías taxonómicas fijas, sugiriendo una profunda interconexión entre el reino humano y el animal, donde las esencias pueden ser compartidas y la forma es mutable.

La "presencia sin cuerpo" en el metro, que interactúa con el mundo físico sin estar completamente sujeta a sus leyes de materialidad, desafía la distinción entre lo corpóreo y lo incorpóreo, operando en un plano donde la materialidad es flexible. Los bebedores de sangre del convento, cuya alimentación por múltiples novicias sugiere una naturaleza colectiva o una forma de posesión, ponen en cuestión la singularidad de la persona al fusionar identidades o conciencias. Como señala el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro en su teoría del perspectivismo amerindio, "ciertas cosmologías amerindias conciben la transformación no como metáfora sino como potencialidad ontológica real, donde las fronteras entre especies o estados del ser son permeables y situacionales, no fijas ni absolutas" (Viveiros de Castro, 1998, p. 478). Esta perspectiva contrasta fuertemente con la visión occidental de una naturaleza humana fija, proponiendo en cambio una continuidad fluida de seres interconectados donde la identidad es un proceso relacional y no una esencia estática.

Las narrativas de los bebedores de sangre, con sus cambios de forma y su interacción con entidades no-humanas, nos invitan a reconsiderar la rigidez de nuestras propias clasificaciones y a aceptar la posibilidad de un ser que fluye entre distintos dominios de la existencia.

- 3 Entre divino y demoniaco: La ambivalencia moral y cósmica. La ambigüedad moral de estos seres es particularmente notable y desafía las categorías éticas dualistas, especialmente las influencias judeocristianas de bien y mal absolutos. No son simplemente "malvados" o "benévolos", "angelicales" o "demoniacos", sino que operan en un amplio espectro de ambivalencia moral y cósmica. Su accionar no siempre se alinea con una intencionalidad humana de crueldad o benevolencia, sino que a menudo responde a necesidades existenciales o a dinámicas cósmicas que escapan a nuestro juicio moral.

El guardián de Tepoztlán es descrito como "ni dios ni demonio", una entidad con poder y un papel crucial en el mantenimiento del equilibrio del lugar, pero sin la carga moral unívoca que implicaría una adscripción a un panteón celestial o infernal. Su función trasciende la polaridad moral, operando en una lógica propia. La Cofradía de Sange considera a sus entidades "no demonios, sino servidores antiguos", lo que implica un respeto y una relación de intercambio que va más allá de la condena moral o la veneración religiosa,

posicionándolos como fuerzas de la antigüedad que simplemente "son" y que deben ser atendidas o apaciguadas, independientemente de su moralidad. Las madres blancas de Veracruz, a pesar de causar daño a los niños, se dice que "no quieren hacer daño", lo que sugiere una compulsión inherente a su naturaleza que opera fuera de la intencionalidad humana de la malicia, presentando un dilema moral que las clasificaciones binarias no pueden resolver.

Esta profunda ambivalencia moral refleja concepciones mesoamericanas donde las deidades y fuerzas cósmicas a menudo combinaban aspectos creativos y destructivos, dadores de vida y tomadores de vida, sin que estas dualidades se tradujeran necesariamente en un conflicto moral polarizado como en el dualismo cristiano. Son, más bien, manifestaciones de fuerzas de la naturaleza o del cosmos que simplemente "son" y "actúan" según su esencia, existiendo más allá del juicio humano y desafiando nuestra necesidad de categorizarlos en términos de santidad o depravación. Su existencia nos fuerza a cuestionar la universalidad de nuestros marcos éticos y a reconocer formas de ser que operan bajo lógicas diferentes.

- 4 Entre individual y colectivo: La persona como entidad fluida. En varios casos, los bebedores de sangre muestran características que desafian las concepciones occidentalizadas e individualistas de la persona como una unidad autónoma y delimitada. La tlahuelpuchi es simultáneamente un miembro de la comunidad

humana y de un linaje no-humano que trasciende la familia nuclear, actuando a veces de forma individual y otras como parte de una red o grupo con una identidad compartida, desdibujando la línea entre el "yo" y el "nosotros".

Sor Inés, la monja del convento, experimenta una transformación gradual en "otra" que es al mismo tiempo "ella", una fusión de identidades que desdibuja los límites del sujeto individual y sugiere una permeabilidad de la conciencia y el cuerpo, indicando que la persona puede ser un receptáculo o un punto de confluencia para múltiples entidades. Los tlāzohpilli actúan tanto individualmente como colectivamente, sugiriendo una identidad que puede ser compartida, distribuida o incluso multiplicada, donde la noción de un "uno" singular se disuelve en una red de seres interconectados que comparten una esencia o propósito.

Esta fluidez entre lo individual y lo colectivo refleja concepciones mesoamericanas sobre la persona como una entidad múltiple, divisible y permeable, en contraste con el individualismo cartesiano occidental que concibe un "yo" autónomo, fijo y claramente delimitado. La identidad, desde esta perspectiva, no es una posesión inmutable sino una relación constante con el cosmos, la comunidad y lo sobrenatural, un estado en constante devenir. La disolución de la identidad individual en el bebedor de sangre no es una pérdida, sino una manifestación de una forma de ser más

interconectada y menos fragmentada, donde la individualidad es siempre parte de un entramado mayor.

El antropólogo Victor Turner, en su análisis clásico de la liminalidad ritual, señala que "los seres liminales no están ni aquí ni allá; están en un punto intermedio entre posiciones asignadas y ordenadas por la ley, la costumbre, la convención y el ceremonial" (Turner, 1969, p. 95). Los bebedores de sangre mexicanos, sin embargo, no habitan este estado liminal como una fase transitoria que conduce a otra condición estable (como en un rito de paso), sino como un modo de ser permanente y constitutivo. Esta liminalidad constitutiva tiene profundas implicaciones epistemológicas y ontológicas para la comprensión de la realidad, desafiando nuestras categorías habituales de clasificación y conocimiento. No es un estado de paso, sino un destino en sí mismo, una forma de existencia que desafía la temporalidad lineal y la categorización estática.

Como señala la antropóloga Gloria Anzaldúa en su concepto de "conciencia mestiza", los seres liminales que habitan intersticios entre categorías establecidas desafían fundamentalmente los sistemas clasificatorios dominantes, obligando a reconocer la existencia de realidades que trascienden dicotomías simplistas y rígidas (Anzaldúa, 1987). Los bebedores de sangre mexicanos, en su persistente resistencia a categorizaciones fijas y su capacidad para moverse entre mundos y estados, pueden interpretarse como manifestaciones vivas de esta "conciencia mestiza", una forma de ser que encapsula la hibridez cultural y la complejidad ontológica de México.

Son entidades que no solo habitan fronteras conceptuales, sino que por su misma existencia cuestionan la validez absoluta de estas fronteras, sugiriendo modos alternativos de concebir y experimentar la realidad. Su radical ambigüedad ontológica nos invita a una profunda reflexión sobre cómo construimos nuestras categorías de conocimiento y la forma en que el mundo, en su inmensa y fluida complejidad, a menudo excede y enriquece nuestros intentos de ordenarlo y comprenderlo de manera binaria. Al enfrentarnos a estos seres liminales, se nos recuerda la arbitrariedad de nuestras propias clasificaciones y la riqueza de las ontologías no-occidentales que ofrecen un lente diferente para percibir lo real, un lente que abraza la fluidez, la interconexión y la ambivalencia como fundamentos de la existencia.

EPISTEMOLOGÍAS EN CONFLICTO: RACIONALISMO, EMPIRISMO Y CONOCIMIENTO ENCARNADO

Un aspecto fundamental que emerge del análisis de estos casos es el persistente conflicto epistemológico que los rodea. Las experiencias y creencias relacionadas con los bebedores de sangre revelan profundas tensiones entre diferentes sistemas de conocimiento y modos de validar la experiencia que coexisten en el México contemporáneo. Podemos identificar al menos tres marcos epistemológicos distintos que pugnan por interpretar estos fenómenos y que, a menudo, chocan o se superponen en la vida cotidiana de los individuos:

- 1 El racionalismo científico-institucional: Predominante en las esferas de la medicina moderna, la psiquiatría, la jurisprudencia y la administración pública, este marco se manifiesta en el discurso médico oficial, los registros burocráticos estandarizados, los diagnósticos psiquiátricos y la categorización de los fenómenos como "supersticiones", "delirios

colectivos" o "leyendas urbanas". El racionalismo científico privilegia explicaciones materialistas, reductivas y universalistas, descartando sistemáticamente testimonios o evidencias que contradigan sus premisas fundamentales. La ciencia moderna, con su énfasis en la reproducibilidad, la objetividad, la falsabilidad y la verificación empírica controlada en laboratorios, a menudo carece de las herramientas conceptuales y la capacidad para abordar fenómenos que desafían sus categorías preestablecidas de causa y efecto. En el contexto de los bebedores de sangre, esto se traduce en la patologización de las víctimas (considerándolas enfermas mentales), la desacreditación de los testigos (catalogándolos como crédulos o sugestionables), y la reducción de complejos relatos culturales a meras alucinaciones, fabulaciones o trastornos neurológicos. Inherente a este enfoque es la búsqueda de una causa orgánica o psicológica que se ajuste a los modelos conocidos y aceptados, desestimando activamente cualquier explicación que se sitúe fuera de lo medible, cuantificable y reproducible bajo condiciones controladas. Si bien es inmensamente poderoso para comprender y manipular el mundo físico y biológico, este enfoque se encuentra a menudo en desventaja o en un punto ciego cuando se enfrenta a narrativas que no pueden ser

disecadas en componentes verificables en un laboratorio, o que provienen de marcos culturales y ontológicos radicalmente distintos. La hegemonía de este racionalismo puede llevar, de manera sutil pero efectiva, a la invisibilización, el silenciamiento y la marginación de otras formas de saber, considerándolas "premodernas", "primitivas" o intrínsecamente "irracionales" y, por ende, inválidas para el conocimiento de la realidad.

- 2 El empirismo pragmático: Este marco se encarna en la experiencia de individuos que, sin adherirse a complejas teorías o sistemas de creencias, reconocen y actúan en función de lo que observan directamente. Es ejemplificado por figuras como el médico forense que reconoce el "síndrome del vaciado" en cuerpos sin poder explicar su origen, pero evita teorizar al respecto; el trabajador del metro que reporta la "presencia sin cuerpo" en las vías sin intentar desentrañar su naturaleza metafísica; o la familia rural que "cuida" a la tlahuelpuchi en su comunidad, aceptando su existencia sin juzgarla moralmente ni buscar una explicación etiológica. Este marco epistemológico privilegia la experiencia directa y la eficacia práctica sobre la coherencia teórica o la necesidad de una explicación exhaustiva. Se contenta con el "es lo que es" y con el desarrollo de estrategias necesarias para coexistir con

fenómenos que, para el racionalismo, serían incomprendibles o inexistentes. No busca una "cura" en el sentido médico o una "solución" definitiva, sino una forma de gestionar la realidad observada, por más inexplicable que parezca a la luz de otros sistemas de pensamiento. Esta postura, a menudo subestimada o ignorada por las epistemologías dominantes, permite a muchas personas operar eficazmente en su día a día sin caer en el dogmatismo de la negación absoluta o la necesidad de una explicación científica total. Es una epistemología del "saber-hacer" que valora la capacidad de desenvolverse en un mundo complejo, ambiguo y a menudo impredecible, priorizando la adaptación y la supervivencia práctica por encima de la búsqueda de una verdad última y universalmente aplicable. Este empirismo tácito es la base de muchas de las estrategias de evasión, convivencia o incluso apaciguamiento que los individuos y comunidades desarrollan frente a los bebedores de sangre, sin necesidad de clasificarlos científicamente o integrarlos en una cosmología religiosa unificada.

- 3 El conocimiento tradicional encarnado: Este marco se manifiesta poderosamente en las prácticas rituales de Tepoztlán destinadas a apaciguar entidades, los métodos de identificación y protección transmitidos por

figuras como Don Prisco, o la comprensión profunda de la tlahuelpuchi por su propia comunidad, que la ve como parte integral de su tejido social. Aquí, el conocimiento se entiende como inseparable de la experiencia corporal directa y de la vivencia en comunidad; no se aprende solo en libros o academias, sino a través de la participación activa, la observación atenta, la interacción con ancianos y sabios, y la vivencia colectiva. Está profundamente arraigado en la cosmovisión local, en la memoria colectiva del pueblo, y en una relación íntima y sagrada con el entorno natural y espiritual. A diferencia del racionalismo que diseca y del empirismo que solo registra, este conocimiento ofrece no solo explicaciones para lo inexplicable —a menudo imbuidas de simbolismo y narrativa—, sino también mecanismos de protección, sanación y convivencia que han sido probados y refinados a lo largo de incontables generaciones. Es un saber vivo, dinámico y adaptativo, que se nutre tanto de la continuidad de la tradición como de la respuesta a nuevas realidades y desafíos. En este marco, la verdad no es un objeto abstracto a ser descubierto y objetivado, sino una verdad "situada", inseparable de la historia, el lugar, el cuerpo y la comunidad. La eficacia de una práctica o un ritual no se mide por su validación en un laboratorio o por su coherencia lógica occidental,

sino por su capacidad para restablecer el equilibrio cósmico, proteger a la comunidad del daño, o explicar eventos que de otro modo serían caóticos e incomprensibles. Este conocimiento, a menudo oral y transmitido de boca en boca, de abuelos a nietos, resiste las lógicas de codificación, mercantilización y universalización del saber, manteniéndose como un bien colectivo profundamente arraigado a la identidad cultural y a la memoria histórica de los pueblos.

Estos marcos epistemológicos no existen en aislamiento; por el contrario, se entrelazan de formas complejas y a menudo tensas en las vidas concretas de las personas y las comunidades. El caso del doctor que renunció a su profesión tras tratar a E.M., declarando: "Ella no estaba loca. Él la cuidaba, pero a su modo", ejemplifica de manera dramática el quiebre que puede producirse cuando la experiencia directa y anómala desafía frontalmente los marcos explicativos profesionales y académicos, obligando a un replanteamiento radical de las propias categorías de lo real y lo posible. Este tipo de "crisis epistemológica" personal es común cuando un individuo se encuentra ante un fenómeno que desborda las herramientas conceptuales y explicativas que su formación o su cultura dominante le han proporcionado, generando una disonancia cognitiva profunda y, en ocasiones, una transformación radical de su visión del mundo. La nota del médico rural sobre el niño sin sombra —"Diagnóstico: idiopático"— revela el recurso a la ambigüedad terminológica

y la categorización evasiva cuando el sistema clasificatorio oficial resulta insuficiente, dejando una puerta abierta a lo incomprensible sin rechazarlo de plano; una especie de armisticio tácito entre lo que se puede nombrar y lo que se escapa a toda nominación. Incluso en las clínicas del alma, se observa una negociación tácita entre la patologización psiquiátrica y el reconocimiento velado de una "realidad no ordinaria" que se resiste a ser subsumida por el diagnóstico clínico estándar, evidenciando una permeabilidad subyacente entre discursos que, en teoría, serían excluyentes. La tensión entre estos marcos se manifiesta constantemente en el lenguaje que usamos, en los gestos que adoptamos y en las decisiones que toman los individuos al intentar dar sentido a lo que viven, evidenciando que la realidad percibida no siempre se ajusta a los moldes académicos, médicos o lógicos occidentales.

La filósofa mexicana María Lugones ha propuesto el concepto de "pensamiento de frontera" (border thinking) para describir formas de conocimiento que emergen precisamente en estos espacios de fricción entre sistemas epistemológicos distintos, donde se articulan saberes que no se reducen a ninguna de las lógicas dominantes (Lugones, 2003). Los casos documentados sugieren que muchos mexicanos habitan precisamente estas fronteras epistemológicas, negociando constantemente entre marcos explicativos distintos sin compromiso absoluto con ninguno, pero utilizando aquel que es más útil en cada momento. Este "pensamiento de frontera" no es un signo de confusión mental o inconsistencia, sino una estrategia cognitiva sofisticada que permite a los individuos

navegar en mundos donde múltiples lógicas de verdad coexisten y se intersectan, a menudo sin armonizarse completamente. Implica una capacidad de "cambiar de vista", de adoptar diferentes perspectivas o "mundos de sentido" según el contexto y el propósito, sin adherirse rígidamente a una única narrativa de la realidad. Es una forma de conocimiento que se nutre de la pluralidad y la interconexión, reconociendo que la verdad puede ser contextual y que lo que es válido en un sistema puede no serlo en otro, y viceversa. Este saber-hacer fronterizo les permite comprender que una misma situación o fenómeno puede tener múltiples "verdades" simultáneas, dependiendo del lente epistemológico que se use para observarla, y que cada una puede ser válida y funcional dentro de su propio sistema de referencia. Esta flexibilidad contrasta con la rigidez de sistemas de conocimiento que buscan una única explicación universal y totalizadora.

El antropólogo Renato Rosaldo ha acuñado el término "ciudadanía cultural" para describir cómo grupos subalternos en sociedades contemporáneas desarrollan formas de pertenencia y participación que no requieren el abandono completo de sus marcos culturales distintivos, sino que operan en un estado de hibridez constante (Rosaldo, 1994). Los casos analizados sugieren formas de "ciudadanía epistemológica" similares, donde individuos y comunidades participan simultáneamente de múltiples sistemas de conocimiento (científico, popular, tradicional, religioso) sin integrarlos completamente en una síntesis armónica o unificada.

Más bien, los mantienen en una coexistencia dinámica, recurriendo a uno u otro según la necesidad y el contexto. Esta multiplicidad epistemológica no representa simplemente "confusión" o "inconsistencia", sino una forma sofisticada de navegación entre marcos distintos que reconoce sus respectivas limitaciones y fortalezas en contextos específicos, permitiendo una adaptación más fluida y resiliente a una realidad inherentemente compleja y a menudo contradictoria. Esta capacidad de transitar entre lógicas del mundo es, en sí misma, una forma de resistencia cultural y epistémica frente a la imposición de un único modelo de verdad como el universalmente válido. Lejos de ser una debilidad, esta "multilingüidad" epistémica es una fortaleza invaluable, permitiendo a los individuos y a las comunidades comprender y responder a desafíos que una perspectiva monista, incapaz de ver más allá de sus propios parámetros, no podría abordar, ofreciendo así una mayor resiliencia cultural y cognitiva frente a la homogeneización. Es un testimonio de la creatividad humana para dar sentido a lo anómalo.

Como señala el antropólogo Mario Blaser, "lejos de representar 'irracionalidad' o 'superstición', la capacidad de habitar simultáneamente múltiples marcos ontológicos y epistemológicos puede entenderse como una competencia cultural específica desarrollada en contextos de colonialidad persistente" (Blaser, 2013, p. 554). Los bebedores de sangre mexicanos, en su resistencia a ser completamente explicados por cualquier marco único y en su capacidad para operar en las fisuras de la racionalidad dominante, revelan precisamente estos espacios de tensión, negociación y creatividad

epistemológica donde distintas formas de conocer y experimentar el mundo coexisten sin resolución definitiva. Su misma existencia desafía la hegemonía de una única verdad, invitando a una comprensión más profunda de la riqueza, la pluralidad y la complejidad del conocimiento humano, más allá de las fronteras impuestas por la racionalidad occidental dominante. Así, el estudio de estos fenómenos no solo nos habla de seres misteriosos y su impacto en la sociedad, sino de los propios límites y posibilidades de nuestro entendimiento y de la forma en que construimos la realidad. La negociación constante entre estas epistemologías no es un mero ejercicio intelectual, sino una parte integral de la vida cotidiana, donde la validez de un tipo de conocimiento puede depender enteramente del contexto y del propósito, y donde el respeto por la diversidad de saberes se convierte en una clave fundamental para la comprensión de una realidad que es inherentemente plural, mutante y multifacética.

LA TRANSMISIÓN DEL CONOCIMIENTO: SILENCIO, ORALIDAD Y DOCUMENTOS FRAGMENTARIOS

Un aspecto metodológicamente fascinante y de profunda relevancia cultural que emerge de esta investigación es la intrincada y a menudo elusiva forma en que el conocimiento sobre los "bebedores de sangre" se transmite a través del tiempo y el espacio en el vasto y diverso territorio de México. A diferencia de las tradiciones formalizadas que se codifican en textos canónicos, se institucionalizan en estructuras religiosas o se validan en el ámbito académico, este conocimiento ancestral y persistente circula a través de canales alternativos. Estos canales están marcados por el secreto, la fragmentación deliberada o accidental, la adaptación constante a nuevas realidades y una profunda interconexión con las vivencias y los ritmos de la vida cotidiana. Este flujo de saberes, que a menudo resulta elusivo e indetectable para las metodologías convencionales de investigación, es, sin embargo, crucial para comprender la asombrosa resiliencia de estas creencias y prácticas a lo largo de siglos, resistiendo la homogeneización y la erradicación. Podemos identificar al menos cuatro mecanismos principales de transmisión, cada uno con sus propias complejidades, sus propias resistencias a la codificación explícita y sus propias formas de operar de manera interconectada y

complementaria, tejiendo una red de conocimiento que persiste en las sombras de la modernidad:

- 1 El silencio activo y estratégico: En numerosos casos, la preservación más efectiva del conocimiento sobre los bebedores de sangre se logra, paradójicamente, a través de la omisión explícita. Esta no es una ausencia de información, sino una forma de comunicación altamente sofisticada y una elección consciente, profundamente arraigada en el tejido cultural y social. Este silencio opera como una barrera protectora, un escudo impenetrable contra la incomprendión de los ajenos, la estigmatización social o, históricamente, la persecución abierta por parte de sistemas de poder externos, como la Inquisición o el Estado moderno. La familia de la tlahelpuchi, que "sabe pero no señala", no solo ejerce un acto de profunda protección y discreción hacia la persona involucrada, sino que también contribuye a mantener la cohesión comunitaria y a evitar la intromisión de autoridades o discursos ajenos que podrían desestabilizar el orden local. No se trata de una ignorancia pasiva, sino de una complicidad tácita y una lealtad arraigada. Del mismo modo, las monjas contemporáneas que, al hablar sobre el convento clausurado y sus secretos, declaran formalmente "no saber nada" sobre sor Inés, pero que a través de sus gestos, sus miradas

significativas, sus pausas cargadas de sentido o sus insinuaciones sutiles, dejan entrever que "sor Inés aún respira", demuestran un conocimiento tácito profundo. Este saber se transmite no por palabras directas, sino por una comprensión compartida que el interlocutor debe interpretar y completar. Este "saber entre líneas" crea un código de comunicación exclusivo para aquellos iniciados en el contexto cultural y social específico, blindando la información de oídos extraños o malintencionados. El comentario susurrado del nieto de Don Prisco sobre la necesidad imperativa de no enterrarlo localmente es un ejemplo paradigmático de cómo una advertencia vital y de suma importancia se comunica a través de la elipsis, confiando plenamente en que el receptor posee el contexto cultural y la sensibilidad necesaria para desentrañar la implicación completa – que el espíritu de su abuelo, un cazador de brujas, podría ser perturbado, manipulado o incluso atacado por las entidades que combatió en vida, si no se respetan ciertas precauciones post-mortem y se le da un descanso final adecuado. Este silencio, lejos de representar una laguna o una falla en el proceso de transmisión, es una forma específica y altamente eficaz de comunicación que resguarda el conocimiento precisamente al no exponerlo completamente, protegiéndolo así de la trivialización, la

malinterpretación intencionada o la persecución abierta. Es un arte de la discreción que ha permitido a estas creencias persistir a lo largo de los siglos.

- 2 La oralidad contextual y vivencial: El conocimiento sobre los bebedores de sangre se transmite prevalentemente de forma oral, pero no como narrativas formalizadas, mitos rígidos o cuentos populares estáticos que pueden recitarse sin contexto en cualquier situación. Por el contrario, se manifiesta como advertencias prácticas y directas, relatos de casos concretos y vividos, y formulaciones condensadas que están profundamente arraigadas en situaciones específicas y experiencias compartidas. Estas expresiones orales sirven como guías para la acción y la interacción con lo inexplicable. Frases como "Si la lechuza se para en el tejado, no debo llorar" no son meras supersticiones folclóricas descontextualizadas; son códigos culturales que alertan sobre la presencia potencial de un bebedor de sangre en las cercanías y prescriben una respuesta culturalmente adecuada e inmediata – en este caso, evitar cualquier manifestación emocional fuerte o signo de debilidad que pudiera atraer o alimentar a la entidad vampírica. De manera similar, la expresión "La sombra es la sangre del alma. Cuando se la llevan, ya no hay vuelta" no

solo describe una creencia metafísica central y profunda en la cosmología mesoamericana; también subraya de manera categórica la irreversibilidad de la pérdida y la gravedad de la amenaza que representa la sustracción de la sombra, considerada un componente vital e inseparable del ser. Asimismo, la frase concisa "No es dios ni demonio. Es guardián" resume una compleja teología local que define la naturaleza de ciertas entidades protectoras o liminales, distinguiéndolas claramente de las categorías dualistas impuestas por el cristianismo y ubicándolas en un marco cosmogónico propio. Estas formulaciones, breves, potentes y cargadas de significado, transmiten simultáneamente información factual sobre el fenómeno, preceptos morales o espirituales que rigen la conducta, y orientaciones prácticas sobre cómo interactuar o, más importante aún, cómo protegerse de estas entidades. A menudo, son pasadas de generación en generación por figuras clave en la comunidad, como curanderos, ancianos respetados, parteras, chamanes o testigos directos de eventos anómalos. Estas figuras no solo custodian el saber, sino que lo enriquecen y actualizan constantemente con sus propias experiencias y observaciones, garantizando su relevancia continua y su capacidad de

adaptación a nuevos desafíos, manteniendo vivo un corpus de conocimiento dinámico y vital.

- 3 Los documentos fragmentarios y periféricos: Aunque la mayor parte de este conocimiento no se halla, ni se busca, en textos canónicos, archivos históricos centralizados o bibliotecas formales, sí persiste tenazmente en una constelación de documentos incompletos, marginales o efímeros. Estos, por su naturaleza misma, escapan a la catalogación sistemática y la custodia oficial, pero persisten tenazmente en los márgenes del archivo cultural oficial. El "códice perdido" o las referencias esporádicas y veladas en otras fuentes prehispánicas, como códices o anales indígenas que sobrevivieron a la conquista, sugieren la existencia de un registro antiguo y complejo que, a menudo, ha sido deliberadamente desarticulado, destruido o subsumido por la narrativa colonial impuesta, pero cuyas huellas y ecos aún pueden rastrearse con paciencia. Estos fragmentos pueden contener descripciones detalladas de rituales, clasificaciones de entidades o incluso métodos específicos de protección. El "expediente inquisitorial con notas marginales" revela de manera fascinante cómo el conocimiento subalterno, a pesar de los intentos feroces de supresión y demonización, se infiltró incluso en los registros burocráticos y teológicos de la

Inquisición. Si bien este conocimiento era a menudo desacreditado, tergiversado o condenado explícitamente como "superstición diabólica" o "idolatría", su mera mención dejaba rastros involuntarios de su persistencia. Estas notas al pie, los comentarios laterales de los esribas o los sumarios de interrogatorios, que eran desestimados por los inquisidores como meras extravagancias, son precisamente las ventanas más valiosas a las creencias populares y a las resistencias epistémicas. El "diario incompleto de sor Inés" o el "cuaderno escolar con testimonios infantiles" son ejemplos poderosos y conmovedores de cómo la experiencia personal y no oficial se convierte en un medio de registro. Aunque subjetivo, fragmentado y a menudo carente de una estructura formal, es invaluable para rastrear la persistencia de estas creencias y prácticas en la vida cotidiana de individuos y comunidades. Estos documentos no forman un corpus coherente o un sistema de conocimiento unificado; actúan, más bien, como piezas dispersas y aparentemente inconexas de un vasto rompecabezas histórico y cultural, cuya reunión, interpretación y análisis requieren una metodología detectivesca, paciente y especialmente atenta a lo que no se dice explícitamente, a los silencios deliberados, a las omisiones significativas y a las resonancias que

se encuentran entre los fragmentos. Es un trabajo de arqueología del saber que busca la totalidad en la parcialidad.

- 4 Las prácticas incorporadas y somáticas: Una parte sustancial y quizá la más resistente de este conocimiento no se transmite discursivamente a través de palabras explícitas o textos escritos, sino a través de prácticas corporales específicas, gestos ritualizados y acciones performativas que se realizan de manera casi instintiva, transmitidos de generación en generación por imitación directa y participación comunitaria. Este es un saber que se "aprende haciendo", un conocimiento encarnado en el cuerpo y en la rutina diaria. Los rituales de identificación de bebedores de sangre, como la prueba de la cal (un método antiguo y extendido para detectar si una persona es un bebedor de sangre por su reacción o, crucialmente, por su falta de reacción ante la sustancia) o la observación de la sombra en ciertos pueblos (basada en la creencia de que un bebedor de sangre no proyecta sombra o que esta es anómala y distorsionada), son ejemplos vívidos de este conocimiento performativo que requiere la participación del cuerpo y los sentidos. De igual modo, las medidas protectivas, que se ejecutan casi como reflejos condicionados, son formas de conocimiento somático: colocar tijeras

de acero abiertas bajo la cuna de un bebé para alejar entidades malignas y cortar su influencia; esparcir semillas de mostaza, sal o granos de arroz en los umbrales de las puertas y ventanas para crear barreras místicas y obstaculizar el paso de los seres vampíricos; o la adopción de posturas rituales específicas ante figuras protectoras como el "guardián de Tepoztlán" o deidades locales. Todas estas son acciones que encapsulan y transmiten siglos de experiencia, sabiduría y precaución. Este conocimiento encarnado, que a menudo se adquiere por observación y participación activa más que por instrucción verbal explícita, frecuentemente sobrevive y se replica incluso cuando su justificación discursiva original se ha perdido, olvidado o transformado por el paso del tiempo y la influencia de nuevas cosmologías. La memoria corporal y la repetición constante de gestos y rituales actúan como repositorios vivos de un saber ancestral que evade la conceptualización explícita y la crítica racional, demostrando su resiliencia y adaptabilidad a través de los cambios históricos y la imposición de nuevas formas de pensamiento. Esta es una sabiduría que reside en los músculos, en los huesos, en los patrones de comportamiento de una comunidad.

La antropóloga Diana Taylor ha propuesto una distinción útil entre "archivo" (conocimiento preservado en documentos, textos y artefactos materiales duraderos y accesibles, que puede ser consultado y reproducido) y "repertorio" (conocimiento transmitido a través de prácticas corporales, performances, rituales y transmisión oral, que es efímero y se recrea en cada acto, dependiente de la memoria viva y la encarnación) (Taylor, 2003). El conocimiento sobre los "bebedores de sangre" mexicanos, tal como lo hemos documentado, parece existir precisamente en la intersección fluida y dinámica de estas dos modalidades, con elementos que se desplazan constantemente entre archivo y repertorio según circunstancias históricas, políticas y sociales específicas. Esto explica su asombrosa persistencia a pesar de la ausencia de una "tradición escrita" formalizada y canónica que pudiera ser fácilmente suprimida o modificada. Lo que resulta particularmente fascinante y contracultural es cómo esta transmisión fragmentaria y elusiva, lejos de conducir a la desaparición de este conocimiento, parece haberlo protegido precisamente a través de su resistencia inherente a la sistematización completa por parte de poderes hegemónicos, como la Iglesia o el Estado. Como señala el antropólogo James Scott en su estudio sobre las "armas de los débiles", "ciertas formas de conocimiento subalterno sobreviven precisamente porque evitan la codificación completa, manteniendo un carácter adaptativo, contextual y parcialmente tácito que las hace resistentes a la apropiación, la homogeneización o la erradicación por sistemas de conocimiento dominantes" (Scott, 1998, p. 335). Esta "ecología del conocimiento" alternativa, que privilegia lo tácito

y lo performativo, plantea desafíos metodológicos específicos para la investigación académica occidental, que típicamente privilegia fuentes sistemáticas, explícitas y claramente atribuibles. Como señala la antropóloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui, ciertos conocimientos indígenas y subalternos exigen metodologías descoloniales que reconozcan "la validez epistemológica del fragmento, el testimonio parcial, el silencio significativo y la práctica no completamente verbalizada" (Rivera Cusicanqui, 2012, p. 98), invitando a una lectura más atenta y sensible de lo que se esconde a plena vista. Los bebedores de sangre mexicanos, en su persistencia a través de estos canales alternativos de transmisión, ejemplifican precisamente esta resistencia epistémica profunda: un conocimiento que sobrevive no a pesar de, sino gracias a su carácter fragmentario, parcialmente silenciado y constantemente adaptativo, sirviendo como un testamento vivo a la riqueza y complejidad de las epistemologías que coexisten en México y que desafían las nociones occidentales de lo que constituye un "saber válido" y completo. Este estudio, por lo tanto, no solo ilumina un fenómeno cultural enigmático, sino que también nos invita a reflexionar críticamente sobre la naturaleza misma del conocimiento, sus formas de pervivencia y la diversidad de vías a través de las cuales la humanidad construye y comparte sus realidades.

CONCLUSIONES:

A lo largo de esta investigación sobre los bebedores de sangre en México, hemos descubierto un fenómeno cultural extraordinariamente persistente y adaptativo, que supera las interpretaciones reduccionistas de "superstición" o "folclore". Lejos de ser meras fantasías o vestigios de un pensamiento "primitivo", estas entidades encarnan una compleja comprensión alternativa de la realidad que ha resistido profundas transformaciones históricas. Su capacidad para arraigarse en el imaginario colectivo y la experiencia vivida, incluso en la modernidad, revela las limitaciones de los marcos explicativos dominantes y nos invita a reconocer la riqueza de ontologías que coexisten en el México contemporáneo. La pervivencia de estas narrativas demuestra que el encuentro con lo incomprensible no ha cesado, sino que se ha reconfigurado, desafiando la hegemonía de la racionalidad instrumental.

La metáfora central de este análisis es la sangre como puente o vehículo de conexión entre dimensiones de la realidad que el pensamiento occidental moderno tiende a separar: lo humano y lo no-humano, lo vivo y lo muerto, lo material y lo inmaterial, lo individual y lo colectivo. Esta concepción de la sangre como sustancia conectiva, vital y liminal tiene profundas raíces en la cosmovisión mesoamericana. Aquí, el sacrificio sanguíneo —animal o humano— funcionaba como un mecanismo de comunicación con otras dimensiones de la realidad, permitiendo la interacción con deidades, ancestros y fuerzas cósmicas.

Rituales de autosacrificio, la ofrenda de sangre en contextos agrícolas o su papel esencial en la creación del quinto sol, son ejemplos vívidos de esta función ontológica y cosmológica. La sangre no era solo la esencia de la vida, sino un conductor sagrado capaz de activar portales, establecer pactos y mantener el equilibrio universal, un concepto muy alejado de la mera fisiología. Esto contrasta drásticamente con la concepción biomédica occidental que la reduce a un fluido biológico desprovisto de significado trascendente, relegándola al ámbito de la patología o la superstición. Aunque algunas culturas occidentales le atribuyeron valor simbólico (linaje, pactos de hermandad), nunca alcanzó la misma centralidad cosmológica que en Mesoamérica, donde el derramamiento de sangre era una deuda vital con el cosmos y un acto de cocreación con lo divino.

Lo fascinante es cómo esta concepción ha persistido y se ha adaptado a contextos aparentemente hostiles: la evangelización católica que buscó erradicar las prácticas prehispánicas (reemplazando, irónicamente, el sacrificio de sangre por la eucaristía, un ritual de "beber sangre simbólica"); el racionalismo científico que las tildó de irracionales; y la urbanización moderna que prometía desterrar la "magia" en favor de la razón. Lejos de desaparecer, los bebedores de sangre han encontrado nuevos nichos ecológico-culturales: desde los túneles del metro, inframundos urbanos donde el anonimato de la gran ciudad oculta lo anómalo a plena vista; hasta las clínicas psiquiátricas, donde lo inexplicable es patologizado y reducido a síntomas de enfermedad mental, aunque las experiencias

de los pacientes a menudo resuenen con descripciones ancestrales de encuentros con seres que drenan la vitalidad, convirtiendo la patologización en una nueva forma de negación y control; o los rituales neotradicionales en zonas turísticas, donde la ancestralidad se reconfigura para la mirada contemporánea, a veces vaciando de significado profundo las prácticas para convertirlas en espectáculo, pero otras veces sirviendo para revitalizar saberes y afirmar la identidad cultural. Esta persistencia adaptativa no solo revela la resiliencia extraordinaria de ciertas concepciones mesoamericanas fundamentales, capaces de mutar y camuflarse a través de los siglos, sino que también sugiere limitaciones inherentes al proyecto modernizador occidental, que a menudo subestima la vitalidad de las ontologías no occidentales y la capacidad de lo "irracional" para persistir en las grietas de la modernidad. El sistema médico-científico, por ejemplo, al insistir en una etiología puramente biológica o psicológica, deslegitima las narrativas de los pacientes que recurren a explicaciones culturales o espirituales, forzándolos a encajar sus experiencias en marcos que no las contienen. Como señala el antropólogo Arturo Escobar, "ciertos aspectos de la experiencia humana —particularmente aquellos relacionados con la muerte, la transformación corporal y la comunicación con lo no-humano— resisten persistentemente los intentos de reducción materialista, sugiriendo la necesidad de ontologías más plurales y menos dogmáticamente reduccionistas" (Escobar, 2018, p. 83). La figura del bebedor de sangre se erige, así, como un recordatorio de que lo "real" está anclado en marcos culturales y epistémicos, y que la "realidad" es, en esencia, un pluriverso.

Los bebedores de sangre mexicanos, en su obstinada persistencia a través de siglos de persecución, negación y patologización, pueden interpretarse como manifestaciones de lo que la filósofa mexicana María Lugones llama "resistencia infrapolítica": formas de preservación y afirmación ontológica que operan bajo el radar de los sistemas de poder dominantes, manteniendo vivas comprensiones alternativas de la realidad sin confrontación directa (Lugones, 2003). Esta resistencia no es solo cultural o identitaria, sino profundamente ontológica: lo que está en juego es el reconocimiento y la validación de realidades y modos de ser que el paradigma occidental moderno ha sistemáticamente negado o marginado. Al operar en los intersticios de la percepción oficial, estas entidades y los saberes asociados a ellas revelan la existencia de un "conocimiento subalterno" que desafía la hegemonía del saber eurocéntrico y científico. Este conocimiento se caracteriza por su naturaleza contextual, práctica y a menudo tácita, transmitida mediante el rumor, el testimonio personal, las advertencias veladas y las prácticas rituales cotidianas. La resiliencia de este conocimiento, transmitido a través de la oralidad, el silencio estratégico y prácticas incorporadas, es un testimonio de la capacidad de las comunidades para salvaguardar sus propias verdades frente a discursos que buscan anularlas. En este sentido, la figura del bebedor de sangre se convierte en un símbolo de la autonomía epistémica y la resistencia cultural profunda, una encarnación de la tenacidad con la que se defienden los mundos de vida que Occidente ha intentado subsumir.

Como señala el antropólogo Mario Blaser, estas "ontologías relacionales" —donde la sangre funciona como vehículo de conexión entre seres diversos— plantean desafíos fundamentales a la "ontología naturalista" moderna que postula divisiones absolutas entre naturaleza y cultura, materia y espíritu, humano y no-humano (Blaser, 2013). La figura del bebedor de sangre mexicano, al habitar un espacio liminal entre estas categorías, subvierte la lógica clasificatoria occidental, obligándonos a confrontar la posibilidad de que la realidad no se ajuste a nuestras taxonomías rígidas y binarias. Su existencia misma sugiere una fluidez de límites, una interconexión constitutiva entre lo que consideramos distinto, desde el cuerpo individual hasta el cosmos. La tlahuelpuchi, por ejemplo, es simultáneamente mujer y criatura nocturna, ser humano y transespecie, habitante de la comunidad y depredadora. Esta ambigüedad desafía la cómoda clasificación entre víctima y perpetrador, entre lo natural y lo sobrenatural. Los bebedores de sangre mexicanos, en su liminalidad constitutiva y su resistencia a categorizaciones fijas, nos invitan a considerar la posibilidad de un "pluriverso" (en términos de Escobar) donde múltiples comprensiones de la realidad coexisten sin resolución definitiva en favor de un único paradigma dominante. No representan simplemente "creencias alternativas" sobre un mundo único, sino ventanas hacia modos alternativos de ser y experimentar mundos múltiples e interconectados, donde lo "sobrenatural" es una parte intrínseca y operativa de la vida diaria, y no una desviación o una ilusión marginal. Es un llamado a descolonizar nuestras propias categorías de pensamiento y a abrirnos a la complejidad inherente de los sistemas de

conocimiento no occidentales, reconociendo que la "realidad" es siempre una construcción sociocultural que merece ser pluralizada.

Como investigador, no pretendo ofrecer un veredicto final sobre la "realidad objetiva" de estas entidades. Tal pretensión reproduciría el dogmatismo epistemológico que este estudio cuestiona, imponiendo una única lente de verdad a una experiencia fundamentalmente diversa. Más bien, presento estos casos como una invitación a la humildad ontológica y epistemológica que reconozca los límites de cualquier paradigma único para capturar la totalidad de la experiencia humana y la riqueza de las ontologías que coexisten en el mundo. La sangre sigue fluyendo, conectando mundos que nuestras categorías pretenden separar. Y los bebedores de sangre, adaptándose a cada nueva era, nos recuerdan que la realidad siempre excede nuestros intentos de domesticarla completamente bajo un único régimen explicativo, invitándonos a una escucha más atenta de las voces y saberes que históricamente han sido marginados y silenciados. Su persistencia es un testimonio de la vitalidad de otras formas de conocimiento y de la necesidad urgente de un diálogo entre epistemologías diversas, para construir una comprensión más rica y compleja de lo que significa ser y habitar este mundo. Este diálogo no solo enriquece nuestra comprensión de lo "otro", sino que nos obliga a reexaminar los cimientos de nuestro propio pensamiento, revelando sus limitaciones y abriendo caminos hacia formas más inclusivas y respetuosas de conocer y convivir.

ANEXO I: COMPARATIVA DE LAS CARACTERÍSTICAS DEL VAMPIRO EUROPEO Y EL BEBEDOR DE SANGRE MEXICANO

Para comprender plenamente las particularidades de los bebedores de sangre mexicanos documentados en esta investigación, es esencial establecer una comparación sistemática con el vampiro europeo "clásico". Esta figura, popularizada por los relatos balcánico-eslavos y codificada literariamente en obras seminales como "Drácula" de Bram Stoker, ha dominado el imaginario colectivo occidental, influyendo profundamente en la percepción global de los seres succionadores de vida. Sin embargo, es crucial reconocer que esta hegemonía narrativa ha tendido a oscurecer la riqueza y diversidad de otras tradiciones culturales que albergan sus propias concepciones de entidades similares. Aunque ambas tradiciones muestran variaciones internas significativas y no se busca una dicotomía absoluta, este ejercicio comparativo permite identificar patrones diferenciales que revelan la especificidad cultural y la riqueza ontológica de las manifestaciones mexicanas, ofreciendo una perspectiva más matizada de la experiencia humana con lo inexplicable.

Lejos de ser una mera réplica local del mito importado, el bebedor de sangre mexicano emerge como una configuración cultural profundamente arraigada en la cosmovisión mesoamericana, adaptándose y resignificándose a través de los siglos de mestizaje y resistencia. Su estudio no solo enriquece nuestra comprensión del "vampirismo" global, sino que también desafía las clasificaciones eurocéntricas de lo sobrenatural, abriendo un espacio para la validación de ontologías alternativas. La siguiente tabla comparativa ilustra estas diferencias fundamentales, subrayando cómo cada cultura da forma a sus "monstruos" de acuerdo con sus propias ansiedades, estructuras sociales y marcos cosmológicos:

ORIGEN: MUERTO

REANIMADO VS. CONDICIÓN

INNATA O ADQUIRIDA EN

VIDA

Vampiro europeo: Típicamente un cadáver reanimado, un "no-muerto" que regresa profanamente de la tumba para perturbar a los vivos. Su existencia está ligada a la transgresión de la muerte, a menudo asociado con muertes violentas, suicidios, individuos excomulgados, o aquellos que fueron víctimas de otro vampiro y no recibieron los ritos funerarios adecuados. La narrativa se centra en el horror del retorno de lo sepultado, desafiando el orden natural y divino de la vida y la muerte. Esta concepción refleja ansiedades cristianas sobre el alma, el paraíso y el infierno, y el miedo a la corrupción del cuerpo y del espíritu, así como a la transgresión de las normas sociales y religiosas que garantizan el descanso de los muertos.

Bebedor mexicano: Por contraste, no suele ser un muerto que regresa. Frecuentemente es una condición hereditaria o innata, como la tlahueluchi de la tradición nahua, nacida con esta capacidad y manifestando sus poderes desde temprana edad. Otros, como los tlāzohpilli (nobleza ritual en algunas cosmogonías prehispánicas), podían ser "marcados" o seleccionados por entidades femeninas o a través de pactos sobrenaturales en vida, asumiendo su rol como intermediarios o mantenedores del orden cósmico.

Su origen no es la profanación del sepulcro, sino una alteración intrínseca de su estado vital o la manifestación de un don/maldición inherente a su linaje o destino.

Se trata de seres vivos que habitan el mundo de los humanos, aunque con una naturaleza alterada que les permite acceder a dimensiones de la existencia negadas a los seres humanos ordinarios.

MÉTODO DE EXTRACCIÓN: MORDEDURA EXPLÍCITA VS. SUCCIÓN SUTIL Y ETÉREA

Vampiro europeo: El método de extracción de sangre es central en su identidad: una mordedura directa, visible y penetrante, generalmente en el cuello, que es un acto físico, violento y explícito. La marca de los colmillos es un signo distintivo de su ataque, un estigma que no solo drena la vida sino que también transmite su propia condición a la víctima, transformándola en un nuevo "no-muerto". El horror se manifiesta en la intrusión corporal y la violación física, dejando una evidencia innegable de su presencia y un rastro para los cazadores.

Bebedor mexicano: La extracción es frecuentemente más sutil, sin contacto físico directo y sin dejar marcas evidentes en la piel. Esto puede lograrse a través de la mirada ("chupar con los ojos"), el aliento gélido, el "robo del calor" del cuerpo o la succión a distancia, a menudo mientras la víctima duerme. La tlahueluchi, por ejemplo, puede "absorber" la vitalidad de los niños dormidos sin tocarlos, dejando a la víctima debilitada, anémica o enfermiza, pero sin heridas visibles.

Esta discreción hace su ataque más misterioso, difícil de probar y, paradójicamente, más aterrador, ya que la amenaza es invisible y no deja rastro material que pueda ser investigado por métodos racionales.

Lo que se roba es la "esencia vital" o el tonalli (uno de los principios anímicos en la cosmovisión nahua), no solo la sangre en su sentido biológico, reflejando una preocupación cultural por la pérdida de energía vital más que la mera exsanguinación física.

RELACIÓN CON LA COMUNIDAD: EXCLUIDO SOLITARIO VS. INTEGRACIÓN AMBIVALENTE

Vampiro europeo: Típicamente opera como un individuo aislado, un paria que ha sido expulsado o es antagonista de su comunidad de origen. Su presencia trae desgracia y muerte, forzando a la comunidad a unirse para buscar su destrucción y expulsión, restaurando así el orden social y moral. Es un monstruo que debe ser erradicado sin piedad para proteger la cohesión social y religiosa. Su naturaleza solitaria y su estatus de forastero o proscrito acentúan su amenaza.

Bebedor mexicano: Frecuentemente se encuentra integrado, aunque de manera ambigua y tensa, en su comunidad. La tlahuelpuchi, aunque temida y a veces objeto de persecución, puede ser "cuidada" o tolerada por su propia familia o vecinos, quienes la conocen, viven con la conciencia de su existencia y respetan sus límites o su rol tácito dentro de la dinámica social. Otras entidades pueden formar parte de estructuras sociales específicas, como cofradías secretas (el "Pacto de la Cofradía de Sangre", que revela una organización clandestina y funcional) o incluso el interior de conventos ("El Convento y

la Sangrienta Vigilia"), manteniendo relaciones complejas de dependencia, equilibrio o incluso poder con el entorno.

Su existencia no siempre implica la necesidad de erradicación, sino a veces de negociación, contención o incluso una convivencia precaria, lo que refleja una ontología donde lo "monstruoso" no siempre es ajeno, sino a menudo un aspecto intrínseco de la propia comunidad.

APARIENCIA Y ESTÉTICA: ARISTÓCRATA DECADENTE VS. MIMETISMO COTIDIANO

Vampiro europeo literario: El arquetipo popularizado en la literatura y el cine lo asocia frecuentemente con la aristocracia decadente, la seducción, el refinamiento y una estética gótica y oscura que evoca lo prohibido y lo sublime. Es una figura de glamour oscuro, exótico y poderoso, a menudo un extranjero que invade y corrompe el orden moral de la sociedad burguesa. Su vestimenta, sus modales y su entorno suelen ser un reflejo de su estatus y su naturaleza sobrenatural, facilitando su identificación pero también generando una atracción fatal.

Bebedor mexicano: Atraviesa diversas clases sociales, desde figuras marginales o rurales (como parteras, viudas, curanderos, hechiceros) hasta individuos insertos en instituciones de poder (clérigos en conventos, miembros de cofradías religiosas, o incluso figuras urbanas modernas como los "Metro Línea B" menciona el capítulo 10).

Su apariencia no es inherentemente glamurosa o aristocrática; por el contrario, se mimetiza con la vida cotidiana, lo que los hace aún más difíciles de identificar y más perturbadores, ya que la amenaza puede provenir del vecino de al lado, el sacerdote de la parroquia, el curandero del pueblo o un miembro de la propia familia.

Esta capacidad de camuflaje en el tejido social incrementa la paranoia y la desconfianza, ya que el mal no se presenta como un "otro" claramente definido, sino como una faceta oculta de lo familiar.

RELACIÓN CON LO SAGRADO: RECHAZO CRISTIANO VS. SINCRETISMO RELIGIOSO

Vampiro europeo: Típicamente repelido y debilitado por símbolos cristianos como la cruz, el agua bendita, las hostias consagradas o el ajo (este último más asociado al folclore popular), lo que subraya su naturaleza demoníaca o anticristiana. Su existencia es una afrenta directa a la fe, y la religión cristiana es el arma principal para combatirlo, representando la batalla entre el bien y el mal. Esto refleja una cosmovisión dualista donde lo sagrado y lo profano están en clara oposición.

Bebedor mexicano: Frecuentemente integrado en prácticas sincréticas que combinan elementos cristianos y prehispánicos, un reflejo de la compleja historia religiosa de México. Pueden participar en rituales religiosos católicos, operar desde el interior de instituciones eclesiásticas, o incluso emplear símbolos cristianos como parte de sus propias prácticas esotéricas o de ocultamiento, resignificándolos para sus propios fines.

Esta capacidad de coexistir e incluso manipular ambos universos simbólicos refleja la complejidad del mestizaje cultural y religioso en México, donde las fronteras entre lo "pagano" y lo "sacro" son mucho más porosas y se entrelazan en nuevas expresiones de espiritualidad y poder.

TRANSFORMACIÓN: FIJA CON LIMITACIONES VS. FLUIDA Y ONTOLÓGICA

Vampiro europeo: Aunque puede transformarse limitadamente (en murciélagos, lobo o niebla), tiende a mantener una identidad corporal relativamente estable y reconocible. Sus transformaciones suelen ser completas, pero temporales y reversibles, regresando a su forma humanoide. Son a menudo extensiones de su poder o escape, no cambios de su esencia ontológica, y su forma animal es generalmente fija (siempre un murciélagos, siempre un lobo, etc.).

Bebedor mexicano: Muestra transformaciones ontológicas mucho más radicales y fluidas, que a menudo implican el desprendimiento de extremidades (como las piernas de la tlahuelpuchi para volar en la noche), la transformación parcial o total en aves (búhos, lechuzas, como la "Lechuza de Guanajuato" que se convierte en un presagio fatal), o incluso la existencia como una entidad sin cuerpo físico fijo, operando en un plano más etéreo o espiritual. Esto se vincula directamente con conceptos mesoamericanos de nahualismo (la capacidad de tomar forma animal a voluntad) y la permeabilidad fundamental de las formas y los estados del ser en su cosmovisión, donde las fronteras entre lo humano y lo animal, lo material y lo inmaterial, son fluidas y transitables.

DOMINIO TEMPORAL: NOCTURNIDAD ABSOLUTA VS. CICLOS CÓSMICOS Y RITUALES

Vampiro europeo: Típicamente limitado a operar durante la noche, siendo destruido o debilitado catastróficamente por la luz solar directa. La oscuridad es su dominio, su protección y el escenario ideal para sus fechorías. Es una criatura de las sombras, su naturaleza intrínsecamente ligada a la ausencia de luz, lo que lo convierte en un ser que invierte el orden natural del día y la actividad humana.

Bebedor mexicano: Frecuentemente vinculado no solo a la nocturnidad, sino a ciclos astronómicos específicos (como la luna nueva, eclipses solares o lunares, como "La Lechuza y el Eclipse", que marcan momentos de gran poder y apertura dimensional) o a momentos rituales y calendáricos particulares. Su actividad está más ligada a conjunciones cósmicas, momentos de apertura interdimensional o a la ejecución de ritos específicos, lo que subraya su conexión con una cosmovisión más profunda y compleja del tiempo y el espacio, donde el cosmos influye directamente en las manifestaciones de lo sobrenatural. La noche es un momento propicio, pero no el único determinante, ya que ciertos rituales o alineaciones cósmicas pueden trascender esta limitación.

LONGEVIDAD: INMORTALIDAD ABSOLUTA VS. MORTALIDAD CONDICIONADA POR EL CONSUMO

Vampiro europeo: Típicamente inmortal, con una vida eterna a menos que sea destruido específicamente por métodos como la estaca en el corazón, la decapitación, la exposición al sol o el fuego. Su invulnerabilidad y la capacidad de regeneración son características definitorias y una fuente de su poder y desesperación ante una existencia eterna y solitaria.

Bebedor mexicano: Frecuentemente mortal, pero bajo condiciones muy específicas de subsistencia. La tlahuelpuchi, por ejemplo, morirá si no consume suficiente sangre con regularidad, lo que implica una dependencia vital de su acción. Su "inmortalidad" es más bien una longevidad extendida o una condición de existencia que debe ser mantenida activamente mediante el consumo constante de energía vital o sangre. No son inherentemente inmortales en el sentido europeo, sino que su vida está ligada a un flujo constante de energía vital, haciendo de su necesidad de "alimentarse" una cuestión de supervivencia, no de mero placer o maldición.

MOTIVACIÓN: PLACER Y CONDENACIÓN VS. NUTRICIÓN Y FUNCIÓN RITUAL

Vampiro europeo literario: La extracción de sangre a menudo posee un fuerte componente erótico-sexual, representándose como un acto íntimo, transgresor y cargado de seducción y placer morboso, ligado a la prohibición y al pecado. Su motivación se liga a la condena, el deseo insaciable o la propagación de su especie a través de la infección de nuevas víctimas. Es una criatura impulsada por un apetito insaciable que trasciende la mera necesidad biológica.

Bebedor mexicano: El énfasis principal recae en la sangre como nutrición, energía vital o sustancia ritual necesaria para la supervivencia o el mantenimiento de su poder. La extracción es más funcional y menos sexualizada, centrada en la subsistencia (la tlahuelpuchi que "necesita" la sangre de los niños para vivir) o en el cumplimiento de un rol cósmico/social ("La Danza de Sangre en Tepoztlán", que implica ritos ancestrales con propósitos específicos), aunque pueda implicar un sufrimiento físico para la víctima. Es una necesidad más que un mero capricho o placer sádico, una función dentro de una compleja red de relaciones que a veces incluye la preservación del propio linaje o un pacto ancestral.

RECEPCIÓN SOCIAL: MIEDO Y ERRADICACIÓN VS. AMBIVALENCIA Y CONVIVENCIA

Vampiro europeo: Universalmente temido y perseguido como un monstruo, una aberración contra la vida y la moral, cuya única solución es la erradicación violenta y absoluta. La comunidad se une para su aniquilación, un acto de purificación para restaurar el orden social y religioso. No hay espacio para la negociación o la coexistencia.

Bebedor mexicano: Frecuentemente tratado con una profunda ambivalencia que va del miedo al respeto. Puede ser visto como una entidad peligrosa, pero también como parte de un equilibrio cósmico o social, o incluso como un poseedor de conocimiento que, aunque oscuro, debe ser "manejado" o propiciado a través de rituales específicos. Su presencia genera una respuesta social más compleja que la mera condena y persecución; a veces, la comunidad busca protegerse mediante rituales, amuletos o la negociación tácita, como se analiza en los "Métodos de identificación y protección contra los bebedores de sangre". Esta ambivalencia refleja una cosmovisión donde el bien y el mal no son siempre dicotómicos, y donde ciertas entidades poderosas, aunque peligrosas, forman parte del entramado de la realidad.

SIMBOLOGÍA Y TEMÁTICA SUBYACENTE: ANSIEDADES SOBRE LA MUERTE Y LA CONDENACIÓN VS. INTERCONEXIÓN Y PERMEABILIDAD ONTOLÓGICA

Vampiro europeo: A menudo simboliza las ansiedades sobre la muerte, la herejía, la enfermedad (como la tuberculosis que causaba palidez y consunción) y la ruptura de los lazos familiares y religiosos. Su figura se utiliza para explorar temas de decadencia moral, seducción peligrosa y el terror del "otro" que amenaza la identidad cultural y religiosa. Representa un desorden que debe ser rectificado para mantener la coherencia de una cosmovisión centrada en la salvación y el orden divino.

Bebedor mexicano: Sus narrativas y características reflejan preocupaciones sobre la interconexión entre el mundo de los vivos y los muertos, la relación con el cosmos y la naturaleza, y la fluidez de las identidades humanas y animales. Simbolizan la permeabilidad de las fronteras ontológicas, la importancia de la energía vital (tonalli) y la necesidad de

mantener el equilibrio cósmico. También pueden ser metáforas de las complejas dinámicas de poder y subsistencia dentro de las comunidades, así como de la persistencia de saberes ancestrales frente a la imposición cultural y religiosa. Su existencia no solo es un signo de desequilibrio, sino a veces un reflejo de un orden cósmico diferente al occidental.

Esta comparativa detallada revela que el bebedor de sangre mexicano no es simplemente una variante regional del vampiro europeo, sino una configuración cultural específica con raíces profundas en la cosmovisión mesoamericana y su posterior transformación colonial y poscolonial. Mientras el vampiro europeo literario frecuentemente funciona como metáfora de transgresiones sexuales, decadencia aristocrática o miedo a lo extranjero, y de la confrontación entre lo humano y lo demoníaco, el bebedor mexicano opera más como manifestación de concepciones alternativas sobre la permeabilidad entre estados del ser, la interconexión entre dimensiones de la realidad, y la coexistencia de lo humano y lo sobrenatural dentro de un mismo tejido social. Su estudio nos obliga a ir más allá de las categorías occidentales y a explorar un pluriverso de realidades y entendimientos, desafiando la hegemonía de un único marco interpretativo sobre la experiencia humana y lo que consideramos "realidad".

La rica tradición mexicana, en su complejidad y resiliencia, nos invita a cuestionar los límites de nuestras propias ontologías y a reconocer la profunda sabiduría de otras formas de comprender y habitar el mundo.

La exploración de estas diferencias no es solo un ejercicio académico, sino una puerta hacia una comprensión más profunda de la diversidad ontológica global y de la persistencia del misterio en un mundo que a menudo busca racionalizarlo todo.

BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, R. (2001). *El alma en el México prehispánico: Una aproximación a sus conceptos y manifestaciones*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Burkhart, L. M. (1989). *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Carrasco, D. (2000). *Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*. Boulder: University Press of Colorado.
- Clendinnen, I. (1991). *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De la Maza, F. (1959). *El vampiro en México: Mitos y realidades de la succión de sangre en el folclore mexicano*. México D.F.: Editorial Porrúa.
- García, S. (2015). *Criaturas de la noche: Un estudio de los seres sobrenaturales en la tradición oral mexicana*. Guadalajara: Ediciones El Lector.
- López Austin, A. (1988). *The Human Body and Ideology: Concepts of the Ancient Nahuas*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Paz, O. (1950). *El laberinto de la soledad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Sahagún, B. de. (1950-1982). *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. (Trad. y ed. de A.J.O. Anderson & C.E. Dibble). Santa Fe: School of American Research and the University of Utah.

Todorov, T. (1970). *La conquista de América: La cuestión del otro*. México D.F.: Siglo XXI Editores.

Villa Rojas, R. (1990). *Los mayas de los Altos de Chiapas: Ensayo etnográfico*. México D.F.: Instituto Nacional Indigenista.

