

EXORCISMOS REALES

10 Casos Documentados de Exorcismos en México



Colibrí Editorial
EGA

CRÉDITOS

EXORCISMOS REALES 10 Casos Documentados de Exorcismos en México

Colibrí Editorial EGA México, 2026

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida sin permiso escrito del editor, salvo breves citas con fines de reseña.

Esta obra mezcla crónica documental y narración novelada. Los datos históricos, nombres, fechas y rituales corresponden a los casos documentados; las escenas, diálogos y personajes secundarios son recreación literaria del autor.

ÍNDICE

-	Prólogo	004
-	Introducción	009
-	Caso I: El exorcismo del Convento de Santa Inés	017
-	Caso II: El exorcismo de la Catedral de Puebla	033
-	Caso III: El exorcismo del Niño de Oaxaca	049
-	Caso IV: El exorcismo de la Monja de Guadalajara	064
-	Caso V: El exorcismo del Cura de San Miguel	081
-	Caso VI: El exorcismo de la Joven de Monterrey	097
-	Caso VII: El exorcismo del Hospital Psiquiátrico	113
-	Caso VIII: El exorcismo de la Familia del Norte	132
-	Caso IX: El Monje de la Selva	151
-	Caso X: El exorcismo del Centro Histórico	168
-	Conclusión	187
-	Epílogo	194

PRÓLOGO

La noche en que todo empezó de verdad no hubo relámpagos, ni procesiones, ni campanas sonando solas. Hubo lluvia, eso sí: una lluvia fina y necia que lavaba las piedras del Centro Histórico y dejaba las banquetas brillando como espejos rotos. Eran pasadas las once cuando crucé la puerta de servicio de aquel edificio de la calle de Moneda, con el impermeable empapado y una linterna en el bolsillo que no iba a necesitar.

Don Ramiro me esperaba al pie de la escalera con las llaves colgando del cinturón y esa cara de quien lleva cuarenta años guardando papeles que nadie quiere leer.

—Sube —me dijo—. Pero no prendas la luz de arriba. Los focos viejos truenan y luego me regañan.

Bajamos, en cambio. El archivo no estaba en los salones elegantes del primer piso, con sus vitrinas y sus retratos de obispos; estaba abajo, en el sótano, donde el aire olía a humedad, a cuero podrido y a algo más antiguo que no supe nombrar. Estantes de madera oscura se perdían en la penumbra, cargados de cajas numeradas, legajos amarrados con listón rojo, libros de registro con el lomo comido por el tiempo. Don Ramiro encendió una lámpara de escritorio y la luz amarilla dibujó un círculo pequeño en medio de toda aquella oscuridad acumulada.

—Lo que buscas está en la caja cuarenta y siete —dijo—. Pero te advierto: nadie la ha pedido en treinta años. Ni los curas.

Me entregó unos guantes de algodón. La caja era de cartón gris, con una etiqueta escrita a mano, la letra temblorosa de alguien muy viejo o muy asustado: *Extraordinaria. 1943-1975. No clasificar.*

Adentro había un expediente: hojas amarillentas atadas con una cinta de hilaza, un acta firmada con tres rúbricas, dos fotografías en blanco y negro de un pasillo de hospital, y al fondo, envuelta en papel de estraza, una casete. La etiqueta, escrita con la misma mano temblorosa, decía solamente: *Cinta 3. No tocar.*

—¿Hay grabadora? —pregunté.

Don Ramiro me miró largo rato antes de contestar. Después abrió un cajón del escritorio y sacó un aparato viejo, de esos con botones grandes y un altavoz rayado. Lo conectó, sopló el polvo de la casetera y me la tendió como quien entrega una granada sin seguro.

—Yo me subo —dijo—. Cuando termines, tocas dos veces la pared. La escalera cruje; no te asustes.

Se fue. Me quedé solo con la lámpara, la caja y aquel objeto pequeño que pesaba más de lo que debía.

Metí la casete. Apreté *play*.

Primero hubo silencio, ese silencio eléctrico de las cintas viejas, como un mar lejano. Después, una voz de hombre, cansada, rezando en latín. La reconocí a medias: el principio del ritual, las palabras que llevan cuatro siglos repitiéndose en cuartos cerrados de todo México. *Exorcizamus te, omnis immunde spiritus...*

Y entonces respondió otra voz.

No era la voz de un enfermo. No era la voz de nadie. Era grave hasta lo imposible, como si saliera de un pozo, y hablaba un español antiguo, de convento, con una calma que me heló la sangre más que cualquier grito. Dijo una frase corta. La cinta crujió. El sacerdote volvió a preguntar, ahora en español, con la voz quebrada:

—¿Quién eres? ¿Cómo te llamas?

La respuesta tardó once segundos. Los conté después, rebobinando con las manos temblorosas. Once segundos de silencio eléctrico. Y luego, clarísima, aquella voz del pozo:

—No estoy solo en este cuerpo.

Apagué la grabadora de un manotazo. El sótano quedó en un silencio tan denso que escuché mi propia respiración como si fuera la de otro. La lámpara zumbaba. Afuera, arriba, la lluvia seguía cayendo sobre las piedras de la calle de Moneda, indiferente.

Toqué dos veces la pared. La escalera crujió. Don Ramiro bajó con una taza de café que no le había pedido.

—¿Lo escuchó completo? —preguntó.

—No sé si quiero —le dije.

—Nadie quiere —me contestó, y me puso la taza en las manos—. Por eso sigue aquí. Las cosas que nadie quiere escuchar se quedan guardadas para siempre. Hasta que llega alguien como usted.

—¿Alguien como yo qué?

—Alguien que pregunta.

Esa noche, bajo la lluvia, caminando entre los edificios dormidos del Centro, entendí por fin la pregunta que me había estado persiguiendo durante años sin que yo supiera formularla. No era si los demonios existen. Esa pregunta es vieja, es cómoda, y cada quien la contesta con lo que ya creía antes de hacerla. La pregunta verdadera era otra, más simple y más terrible:

¿Qué pasa cuando el mal deja registro?

Porque eso era lo que tenía entre las manos: un registro. Papel, tinta, cinta magnética. Alguien, en 1943, había considerado lo suficientemente importante —o lo suficientemente aterrador— aquello que ocurría en un cuarto de hospital como para escribirlo, firmarlo y guardarlo. Alguien había apretado el botón rojo de una grabadora mientras un sacerdote hablaba con algo que no debía tener voz. Y alguien más, años después, había metido todo eso en una caja y había escrito *no clasificar*, como si el archivo mismo se negara a decidir qué era aquello.

El mal, si existe, deja papeles. Deja cintas. Deja marcas en la piedra de los conventos y en los muros de los hospitales. Y esos papeles son reales aunque lo que registren no lo sea. O al revés: lo que registran es real precisamente porque alguien se atrevió a dejarlo por escrito.

Todo había empezado doce años antes, en un pueblo de la sierra de Puebla cuyo nombre no voy a escribir aquí. Yo había ido a reportear otra cosa —un fraude con tierras comunales, nada sobrenatural— y una tarde, esperando

al comisariado ejidal bajo el portal de la iglesia, un sacerdote viejo se me sentó al lado sin que yo lo invitara. Tendría ochenta años, las manos manchadas de nicotina y unos ojos que habían visto demasiado para un pueblo tan pequeño.

—¿Usted es el del periódico? —me preguntó.

—Algo así —le dije.

—Entonces escríbalo —dijo, y me contó que la semana anterior había pasado tres noches seguidas en la casa de una familia del barrio de abajo, rezando en latín sobre una muchacha de diecinueve años que hablaba con la voz de su abuelo muerto. Me lo contó sin dramatismo, como quien habla del clima. Cuando terminó, me miró fijo y añadió:

—No me pida que le explique qué fue. Yo tampoco lo sé. Pero la muchacha hoy está trabajando en la tienda de su tía y antes no podía ni salir al patio sin que la agarraran entre cuatro. Eso sí se lo puedo firmar.

Le pedí permiso para ver sus notas. Me llevó a la sacristía y me mostró un cuaderno de contabilidad, de esos de pasta dura, donde entre las cuentas de las limosnas había páginas y páginas escritas con letra apresurada: fechas, horas, frases en latín, y al margen, anotaciones como *"tercera noche: la voz cambia, pide agua, llora como niña"*. En la última página había una sola línea, subrayada dos veces: *"Al amanecer, silencio. Ella durmió doce horas."*

Salí de aquel pueblo con el cuaderno fotografiado página por página y con una inquietud que ya no me abandonó: si un cura de pueblo, sin cámaras, sin testigos importantes, sin nada que ganar, se tomaba el trabajo de llevar un registro tan meticuloso de lo imposible... ¿cuántos registros como ese habría en los archivos de verdad? ¿En las catedrales, en los conventos, en los hospitales?

Doce años después, esa pregunta me había llevado al sótano de la calle de Moneda, con una casete en las manos y la certeza de que el viejo de la sierra tenía razón en lo único importante: nadie escribe tanto sobre algo que no ocurrió.

Yo llevaba años persiguiendo esos rastros. Había tocado a las puertas de conventos donde las monjas todavía rezan detrás de rejas de hierro y me habían cerrado la puerta en la cara con una cortesía de hielo. Había revisado libros de defunciones en parroquias de pueblo, buscando la palabra que los curas escribían cuando no sabían qué escribir: *posesión*, *maleficio*, *espíritu inmundo*. Había pasado tardes enteras en hemerotecas, con los dedos negros de tinta vieja, y noches en archivos policiales donde los expedientes de 1975 todavía olían a cigarro y a miedo. Había escuchado a sacerdotes ancianos que me hablaban en voz baja, mirando la puerta, y a médicos jubilados que se persignaban antes de contar lo que vieron en una sala de hospital hace medio siglo.

Y en todos esos lugares encontré lo mismo: la certeza de que algo ocurrió, y la imposibilidad de decir qué fue.

Este libro nació esa noche, en el sótano de la calle de Moneda, con una casete en las manos y la lluvia cayendo arriba. No es un libro sobre demonios. Es un libro sobre los papeles que los demonios —o lo que sea que hable con su voz— dejaron atrás. Diez expedientes. Diez casos documentados en cuatro siglos de historia mexicana, desde un convento colonial de 1580 hasta un edificio del Centro Histórico en 2010. Cuatrocientos treinta años de registros: actas, testimonios, informes médicos, partes policiales, cintas.

El infierno, si existe, tiene archivo. Yo pasé años dentro de él.

Lo que sigue no es una historia de fantasmas para contar junto al fuego. Es un expediente abierto. Y como todo expediente, empieza por la primera página: la más antigua, la más amarillenta, la que huele a cera y a encierro.

Esa página se escribió en 1580, en el Convento de Santa Inés, cuando una monja empezó a hablar con una voz que no era la suya y un fraile cruzó la ciudad para enfrentarla.

Empecemos por ahí.

INTRODUCCIÓN

Hay un país donde el exorcismo nunca se fue. Donde sobrevivió a la Inquisición, a la Independencia, a la Revolución, a la llegada de la psiquiatría y a la era de los teléfonos inteligentes. Ese país es México, y este libro cuenta por qué.

Para entender los diez casos que siguen hay que entender primero el terreno donde ocurrieron: una tierra en la que dos formas de mirar lo invisible chocaron hace cinco siglos y, en lugar de destruirse, se fundieron en algo nuevo, más oscuro y más persistente que cualquiera de las dos por separado.

Antes de que llegaran los españoles, los pueblos de Mesoamérica ya sabían que el cuerpo podía ser habitado por algo ajeno. Los nahuas hablaban del **tonalli**, la fuerza vital que podía perderse o ser robada; los mayas temían a los vientos malos que se metían por la boca de los dormidos; los curanderos de cada pueblo conocían las hierbas, los rezos y los sustos necesarios para sacar del cuerpo aquello que no pertenecía a él. La enfermedad, para ellos, no era un fallo de la máquina: era una invasión. Y toda invasión exigía un ritual de expulsión.

Los conquistadores trajeron su propia versión del mismo terror. El catolicismo español del siglo XVI era una religión forjada en ocho siglos de guerra contra el moro, obsesionada con la pureza de la sangre y con la presencia constante del demonio en la vida cotidiana. Trajeron el **Rituale Romanum**, el libro de los exorcismos, con sus fórmulas en latín y sus gestos precisos. Trajeron frailes que habían visto arder a herejes en Sevilla y que estaban convencidos de que América era un continente infestado de demonios disfrazados de dioses antiguos.

Lo que ocurrió después no fue una sustitución, sino una soldadura. El cura del pueblo aprendió a reconocer los "aires" de los que hablaban los indígenas y les puso nombre de demonio; el curandero aprendió a persignarse antes de sahumar y le puso cruz a su altar. En los pueblos de Oaxaca, de Chiapas, de la sierra, el exorcismo católico y la limpia

prehispánica se volvieron primos hermanos: el mismo miedo, el mismo cuerpo temblando, el mismo humo subiendo al techo, solo que uno olía a incienso y el otro a copal. Cuatro siglos después, esa mezcla sigue viva. Es la razón por la que en México un sacerdote puede recitar el ritual en latín mientras la abuela de la familia quema hierbas en la puerta: nadie ve contradicción alguna. Ambos están haciendo lo mismo. Ambos están sacando algo.

Pero hay otra razón, más prosaica y más inquietante, por la que México conserva tantos casos documentados: la burocracia. La Iglesia católica en la Nueva España era una máquina de escribir. Todo se registraba: los bautizos, los matrimonios, las defunciones, las visitas pastorales, las denuncias ante el Santo Oficio, los milagros, las posesiones. Un exorcismo colonial no era un acto privado; era un procedimiento eclesiástico que generaba papeles: la solicitud de la abadesa, la autorización del obispado, el informe del exorcista, el acta final. Esos papeles viajaban a archivos, se copiaban, se archivaban, se olvidaban en cajas durante siglos... y ahí siguen, esperando a que alguien baje a un sótano con una linterna.

Esa es la materia prima de este libro. No son leyendas de fogata ni historias que me contó el primo de un amigo. Son expedientes: documentos de archivos diocesanos, actas firmadas, testimonios recogidos por escribanos, informes médicos de hospitales, partes policiales, grabaciones. Los diez casos que aquí se narran están documentados; eso no significa que sean verdad en el sentido en que un laboratorio entiende la verdad. Significa algo más raro y más valioso: que ocurrieron lo suficiente como para que alguien los pusiera por escrito, los firmara y los guardara. El archivo es el testigo más terco de la historia. No opina. Solo conserva.

Mi trabajo durante estos años ha sido el de un sabueso de papeles. He pasado mañanas enteras en el Archivo General de la Nación, pidiendo legajos que los empleados me entregaban con cara de "otro loco más". He visitado conventos todavía habitados, donde una madre superiora de ochenta años me miró por encima de sus lentes y me dijo:

—Lo que busca está en la crónica de 1580, joven. Pero le advierto: leerlo no es lo mismo que entenderlo.

He entrado a hospitales psiquiátricos con pasillos que huelen a fenol y a tiempo detenido, y he hablado con médicos jubilados que bajaban la voz al llegar a cierto punto del relato, como si el edificio pudiera escuchar. He revisado hemerotecas hasta que se me nubló la vista, buscando la nota roja de 1975 que mencionaba a "una familia fuera de sí" en Ciudad Juárez. He caminado de noche por el Centro Histórico, deteniéndome frente a edificios que de día parecen normales y de noche parecen contener la respiración.

No soy sacerdote. No soy médico. No soy creyente en el sentido devoto de la palabra, ni escéptico en el sentido militante. Soy un cronista: alguien que cree que los hechos, incluso los imposibles, merecen ser contados con orden y con respeto. Mi única lealtad es con el registro. Si el acta dice que una monja habló con voz de hombre en 1580, yo cuento que el acta lo dice, describo la tinta, la firma, el sello, y dejo que el lector decida qué hacer con eso.

Y el lector tendrá que decidir mucho, porque los diez casos de este libro cubren todo el espectro de lo explicable y lo inexplicable.

Conviene entender, además, cómo funcionaba la maquinaria. Un exorcismo en la Nueva España no era un arrebato improvisado: era un trámite. Todo empezaba con una denuncia —la abadesa que escribía al obispado, los padres que llevaban al hijo al convento, los vecinos que tocaban a la puerta de la parroquia—, seguía con una investigación discreta para descartar la enfermedad conocida o el fraude, y solo entonces el obispo autorizaba el ritual y designaba al exorcista. El sacerdote llegaba con su ejemplar del **Rituale Romanum**, con la estola morada y el crucifijo, y el procedimiento quedaba asentado por escrito: quién, cuándo, dónde, qué dijo la voz, cuánto duró, cómo terminó. Esa obsesión burocrática, tan española y tan eclesiástica, es la que hoy nos permite leer, cuatro siglos después, lo que gritó una monja en 1580. Sin el papeleo, estos casos serían leyendas. Con el papeleo, son expedientes.

Y la maquinaria no se detuvo con la modernidad. Hoy, cada diócesis de México tiene —aunque pocas lo anuncien— un sacerdote designado para estos casos. El Vaticano actualizó el ritual en 1999, suavizó el lenguaje, ordenó descartar primero la enfermedad mental con ayuda de médicos y

psiquiatras, pero no abolió la práctica: la reguló. En Roma existe incluso un curso para exorcistas en el Ateneo Pontificio, y varios sacerdotes mexicanos han pasado por él. El exorcismo contemporáneo es más discreto, más clínico en sus formas, pero el fondo es idéntico al de 1580: un cuarto cerrado, unas palabras antiguas, un cuerpo que se resiste y una pregunta sin respuesta flotando en el aire. Los casos de 1943, 1975, 1998 y 2010 que cierran este libro ocurrieron bajo esa Iglesia moderna, vigilados a veces por médicos, a veces por policías, y dejaron el mismo tipo de rastro: papeles firmados.

El recorrido empieza en 1580, en el Convento de Santa Inés de la Ciudad de México, con una monja aristócrata y siete días de ritual que quedaron asentados en la crónica del convento. Sigue en 1645, en la Catedral de Puebla, con un seminarista piadoso que gritaba en latín y se levantaba del suelo. En 1720 nos lleva a Oaxaca, a un niño de ocho años y al exorcismo más largo de los diez: veinte días en el convento de Santo Domingo. En 1789, otra monja, esta vez en Guadalajara, acusada de orgullo por la misma voz que la habitaba. En 1830, ya con México independiente, el poseído es un cura de pueblo en San Miguel de Allende, y el demonio declara que su misión es destruir a la Iglesia desde adentro. En 1912, en plena Revolución, una joven de dieciséis años en Monterrey. En 1943, el escenario cambia: un hospital psiquiátrico de la capital, un paciente diagnosticado con esquizofrenia, médicos que no encuentran explicación y un sacerdote llamado a hacer lo que la ciencia no pudo. En 1975, Ciudad Juárez: una familia entera, padre, madre y tres hijos, poseídos al mismo tiempo. En 1998, la selva de Chiapas, donde un monje habla con la voz de un dios maya que dice haber vuelto para vengarse de los conquistadores. Y en 2010, el círculo se cierra a unas cuadas de donde empezó todo: un edificio del Centro Histórico, varios vecinos, veinte días de exorcismo masivo en plena era digital.

Diez casos. Cuatrocientos treinta años. Monjas, seminaristas, niños, curas, jóvenes, enfermos mentales, familias enteras, monjes indígenas, vecinos de un edificio. El demonio —o lo que hable por su boca— cambia de nombre en cada siglo: Belcebú, Astaroth, Mamón, Belfegor, Leviatán, Asmodeo, Belial, Kukulcán, Azazel. Pero el guion se repite con una fidelidad escalofriante: las

voces que no parecen humanas, la fuerza imposible, los olores a azufre, los cuerpos que se contorsionan o se elevan, la declaración del nombre, la orden de salida, la calma final. O la humanidad inventó el mismo teatro en cuatro siglos distintos sin ponerse de acuerdo, o hay algo en ese teatro que responde a una estructura más profunda que la moda de cada época.

Aquí debo ser claro sobre mi postura, porque es la que sostendrá todo el libro: no pretendo validar ni invalidar la existencia de las posesiones demoníacas. No soy quién. La medicina tiene nombres para muchas de estas cosas —esquizofrenia, epilepsia, trastorno disociativo, histeria colectiva— y esos nombres explican parte de los casos, a veces la mayor parte. Sería deshonesto ignorarlo, y en cada capítulo el análisis dirá lo que la ciencia diría. Pero también sería deshonesto ignorar lo que los registros se niegan a entregar dócilmente: la simultaneidad imposible, la mejoría que ningún fármaco logró, el detalle que no encaja, el testigo que no tenía nada que ganar mintiendo y que, cincuenta años después, sigue mirando la puerta antes de hablar.

Mi propósito es documentar y analizar. Poner los papeles sobre la mesa, en orden cronológico, con sus contextos, sus testimonios y sus grietas. El lector es libre —está obligado, más bien— a extraer sus propias conclusiones. Yo solo garantizo una cosa: que cada caso que sigue dejó huella en algún archivo, y que yo estuve en ese archivo.

Ahora bien: un cronista que pasa años entre estos papeles termina haciéndose preguntas que no caben en un acta. Permítanme compartir la mía, con la honestidad de quien la presenta como lo que es: una conjetura, no una tesis.

He notado un patrón que los documentos mencionan de pasada, casi con vergüenza, como si no supieran dónde ponerlo. Los lugares se repiten. No solo los tipos de edificio —conventos, hospitales, iglesias—, sino los lugares exactos: cuartos concretos, pasillos concretos, edificios concretos donde, décadas o siglos después del primer caso, vuelve a ocurrir algo. El Centro Histórico de la Ciudad de México, construido sobre el lago desecado, sobre la Tenochtitlan enterrada, sobre capas y capas de piedra que han visto sacrificios, misas, terremotos y matanzas, parece concentrar estos fenómenos como un pararrayos concentra los rayos.

La ciencia tiene un nombre tentativo para esto: la teoría de la "cinta de piedra", la idea de que ciertos materiales —la piedra caliza, el cuarzo, los suelos saturados de agua— podrían registrar y reproducir eventos de alta carga emocional o energética, como una cinta magnética graba sonido. Tiene primos cercanos mejor estudiados: el infrasonido, esas frecuencias por debajo del oído humano que producen escalofríos, opresión en el pecho y sensación de presencia; las anomalías electromagnéticas, que alteran el sueño, provocan alucinaciones y detienen los relojes; los campos generados por fallas geológicas y corrientes subterráneas, abundantes en una ciudad construida sobre un lago y cruzada por temblores.

¿Y si algunos lugares guardan memoria? ¿Y si ciertas frecuencias —el latín repetido durante días, el rezo colectivo, el grito— resuenan con algo que ya estaba grabado en las paredes? ¿Y si lo que llamamos "posesión" es, al menos a veces, la colisión entre una mente vulnerable y un lugar que recuerda demasiado?

Lo repito: es una conjetura. No la puedo probar, y no voy a fingir que puedo. Pero la dejo aquí, al inicio del libro, porque explica por qué investigué como investigué: no solo buscando personas, sino buscando lugares. Visitando los edificios. Parándome en los cuartos. Escuchando el silencio de cada sitio con la misma atención con la que escuché aquella casete en el sótano de la calle de Moneda. En más de un lugar, el frío bajaba sin razón. En más de uno, mi grabadora registró estática donde no debía haberla. No afirmo nada. Solo anoto, como anotaron los escribanos de 1580, lo que ocurrió mientras yo estaba ahí.

Hay algo más que debo advertir. Estos casos no son solo historia religiosa; son historia del poder. Durante siglos, la capacidad de expulsar al demonio fue un privilegio reservado a la Iglesia, y cada exorcismo exitoso era también una demostración de autoridad: la prueba de que la institución tenía las llaves del mundo invisible. En un país donde la Iglesia marcó el ritmo de la vida social y política durante cuatrocientos años, el exorcismo fue herramienta de control tanto como acto de fe. Las mujeres —monjas, jóvenes— aparecen en estos expedientes con una frecuencia que no es casual: en sociedades que les negaban la voz, el cuerpo poseído era a veces el único que podía gritar. Los indígenas aparecen como fondo o como amenaza. Los pobres, casi nunca con nombre propio. Leer estos archivos es también leer quién tenía derecho a ser escuchado y quién solo podía ser exorcizado.

Pero sería injusto quedarse ahí. Para las personas que vivieron estos casos —la madre que llevó a su hijo a Santo Domingo, los vecinos que llamaron al sacerdote en 2010, el médico que firmó el alta de un paciente que la ciencia había dado por perdido—, el exorcismo no fue un instrumento de poder. Fue la única esperanza disponible. La fe en que algo mayor podía intervenir era, en un mundo peligroso e incierto, una forma de no rendirse. Hay consuelo en estos expedientes, además de terror. Hay que saber leerlo.

Este libro está organizado de la manera más simple y más honesta: en orden cronológico, del caso más antiguo al más reciente. Cada capítulo presenta el contexto religioso e histórico, el caso, el ritual, la respuesta de la Iglesia —y, cuando existe, la de la medicina o la de la autoridad civil—, los testimonios y un análisis que no esquiva ni la explicación natural ni el residuo inexplicable. Al final, una conclusión intentará decir qué nos dejan cuatro siglos de exorcismos documentados.

No les pido que crean. Les pido que lean como yo leí: con los guantes puestos, la lámpara encendida y la puerta entreabierta, por si acaso.

La primera puerta se abre en 1580.

El Convento de Santa Inés ya no existe como lo conocieron las clarisas que lo fundaron; de él queda una iglesia y un puñado de piedras que el tiempo

no se llevó. Pero en la crónica del convento, en una letra apretada de escribano colonial, quedó asentado lo que ocurrió durante siete días de aquel año, cuando una monja llamada Sor María de la Concepción empezó a hablar con una voz que no era la suya y un fraile llamado Fray Juan de Ávila cruzó la ciudad con su ritual bajo el brazo para enfrentarla.

El demonio, según el acta, dijo llamarse Belcebú. Dijo que había entrado en ella como castigo por sus pecados. Y durante siete días, el convento entero contuvo la respiración.

Pasen. La caja cuarenta y siete sigue abierta.

CASO I: EL EXORCISMO DEL CONVENTO DE SANTA INÉS

La calle de los muros que respiran

Llegué a la calle de Academia una tarde de octubre, cuando el centro de la Ciudad de México ya empezaba a cambiar de piel: los puestos se doblaban, las campanas de las iglesias se pisaban unas a otras y el aire olía a smog, a fritanga y a algo más viejo que todo eso. Yo venía buscando una iglesia. No una de las famosas, no la Catedral ni la de Santo Domingo. Venía buscando la de Santa Inés, la que alguna vez fue el corazón de un convento de clarisas fundado en 1570, cuando la ciudad todavía era la Nueva España y el poder se medía en hábitos, dotes y muros de tezontle.

La encontré sin esfuerzo: una portada barroca encajonada entre edificios que ya no saben lo que fueron. Empujé la puerta de madera y el ruido de la calle murió de golpe, como si alguien hubiera cerrado una tapa. Adentro, el aire estaba frío y quieto, de ese frío que no baja del cielo sino que sube de las piedras. Me quedé parado en la nave y sentí lo que he sentido en casi todos los lugares donde me ha tocado trabajar: que el sitio me estaba mirando. No con ojos, claro. Con memoria.

Caminé hasta el altar con pasos cortos, porque en las iglesias vacías uno aprende a no hacer ruido, y me senté en una banca de madera gastada por cuatro siglos de traseros arrepentidos. Cerré los ojos y traté de oír. No se oía nada, y ese era el problema: en 1580, en este mismo aire, hubo siete días de gritos. ¿A dónde se fue todo ese sonido? La física dice que el sonido se disipa, que la energía se degrada en calor y se pierde. Pero hay una parte de mí —la parte que escribe este libro— que no termina de creerlo. La energía no se crea ni se destruye, nos enseñaron en la secundaria, solo se transforma. Entonces, ¿en qué se transformaron siete días de gritos en una celda de piedra? ¿En qué se transformó la voz de Belcebú?

Saqué la libreta y anoté: "Santa Inés, 17:40. Frío de piedra. Preguntar por infrasonido en claustros". El velador me miró desde la puerta con esa

mezcla de curiosidad y lástima que los veladores reservan para los que vienen a las iglesias a no rezar. Le pregunté si de noche se oía algo raro. Se rio, pero fue una risa corta.

—Aquí no, joven. Aquí lo raro es el silencio. Como si la iglesia se tragara los ruidos.

Me quedé con esa frase. Como si la iglesia se tragara los ruidos. Cuatrocientos cuarenta y seis años tragando, y todavía con hambre.

Porque de eso se trata este libro, y conviene que lo diga desde el principio: yo no soy sacerdote, ni médico, ni creyente de tiempo completo. Soy un cronista, un güey que se dedica a meterse en archivos polvorientos y en iglesias vacías para reconstruir historias que la gente prefiere no contar en voz alta. Y la historia del Convento de Santa Inés es una de esas que nadie cuenta completa, porque empieza con una monja que gritaba en la madrugada y termina con un nombre que todavía da escalofríos cuando se dice en voz alta: Belcebú.

Lo que sigue está armado con los documentos que pude consultar en los archivos de la Arquidiócesis de México y en el Archivo General de la Nación. Los datos duros —fechas, nombres, duración del ritual, la respuesta oficial de la Iglesia— los respeto al pie de la letra, porque son la columna vertebral de este caso. Lo demás, las escenas, los diálogos, el polvo que se levanta cuando caminas por el coro, eso lo pongo yo, para que la historia respire. Usted, lector, decide qué parte le pesa más.

El archivo: donde los muertos firman

Antes de contarle la historia, déjeme contarle cómo la encontré, porque el archivo es parte del terror.

El Archivo General de la Nación está en Lecumberri, en lo que fue una cárcel —el Palacio Negro—, y ese dato no es decorativo: para consultar documentos coloniales hay que atravesar pasillos que fueron celdas, bajo techos que oyeron a miles de presos. La sala de consulta huele a papel viejo y a desinfectante, una mezcla que se te queda en la ropa. Pedí los legajos

de la Arquidiócesis de México correspondientes al siglo XVI, y el archivista —un señor de lentes gruesos que parecía llevar ahí desde la fundación— me miró por encima del mostrador y me dijo:

—¿Exorcismos? Tenemos poco, y lo poco está incompleto.

Me trajo tres cajas. En la segunda encontré la carta de la abadesa de Santa Inés, o una copia de ella: la letra es apretada, nerviosa, con manchas de humedad en los bordes. Pedía "un varón de probada virtud y experiencia en el ministerio de la expulsión". Esa frase —"el ministerio de la expulsión"— me dio más miedo que todo lo demás, porque revela que en 1580 el exorcismo ya era un ministerio, un oficio con protocolos, con especialistas. El horror, burocratizado.

También encontré el informe de Fray Juan de Ávila a la Arquidiócesis: siete folios, letra clara de escribano, con la frialdad de un parte militar. Duración del ritual: siete días. Nombre del demonio: Belcebú. Resultado: expulsión exitosa. Al margen, una anotación de otra mano, posterior: "Fue llamado a otros exorcismos en la región". Esa anotación marginal es la que me puso en movimiento para este libro, porque significa que el caso de Santa Inés no fue un incidente aislado: fue el primero de una serie. Y las series, en el horror, siempre continúan.

Guardé mis notas, devolví las cajas y salí a la lluvia de octubre con la certeza de que iba a tener que ir a Puebla. Pero antes, la fundación. Para entender el grito hay que entender el silencio que lo produjo.

1570: la fundación

Antes de la celda, el convento. Antes del grito, el silencio que lo hizo posible.

El Convento de Santa Inés fue fundado en 1570 por las clarisas, la orden de Santa Clara de Asís, y hay que entender lo que eso significaba en la Ciudad de México de entonces. La ciudad tenía apenas unas décadas de haber dejado de ser Tenochtitlan en los papeles, aunque en las calles seguía siendo otra cosa: los canales todavía cruzaban lo que hoy son avenidas, el lago todavía se metía por las noches en los sueños de los viejos, y sobre las

ruinas de los templos se levantaban iglesias con una prisa que hoy nos parece sospechosa, como si los constructores tuvieran miedo de que los dioses antiguos reclamaran el terreno.

En ese contexto, fundar un convento de clarisas era fundar una fortaleza. Las clarisas vivían bajo la regla de Santa Clara: pobreza, clausura, silencio, oración perpetua. Y el de Santa Inés se convirtió en pocos años en uno de los centros religiosos más importantes de la ciudad. Ahí profesaban las hijas de las familias aristocráticas, las que llegaban con dote en mano y apellido blindado. Entrar a Santa Inés no era solo una vocación: era una jugada social, una forma de colocar a una hija en el lugar más respetable posible sin tener que casarla.

El convento era famoso por su rigor religioso y su disciplina, y esas palabras —rigor, disciplina— hay que leerlas con cuidado, porque en el siglo XVI no eran metáforas. Rigor era levantarse a las tres de la mañana para el oficio de maitines, en celdas de piedra helada, con el cuerpo entumecido. Disciplina era el cilicio, el ayuno a pan y agua, la prohibición de hablar durante horas, la vigilancia mutua: cada monja era los ojos de Dios sobre las demás. Una máquina perfecta para producir santas. O para romper personas.

Me detengo en esto porque es importante para entender lo que vino después. Sor María de la Concepción no era una campesina asustada ni una niña impresionable: era una mujer joven formada en esa máquina, hija de buena familia, cumplidora según todos los registros. Cuando una persona así empieza a gritar en la madrugada, el convento entero tiembla, porque si a ella le pasó, le puede pasar a cualquiera.

La abadesa que gobernaba Santa Inés en 1580 no aparece con nombre en los documentos que consulté, pero aparece con carácter: una mujer que creía firmemente en la posesión demoníaca y que actuó con la eficiencia de quien ha tomado decisiones difíciles antes. Cuando le llevaron la noticia —que Sor María se había puesto de pie en el coro, en plena misa, y había empezado a reírse con una risa que no era la suya—, la abadesa no llamó al médico. No había médico para eso. Llamó a la Arquidiócesis.

Imagino la escena: la abadesa en su despacho, de noche, escribiendo la carta a la luz de una vela. Afuera, desde la celda del fondo, llegan los gritos. Ella escribe sin levantar la vista, porque si la levanta tendrá que admitir que tiene miedo. La carta dice, en esencia: tenemos una posesa, manden a su mejor hombre. Y la Arquidiócesis de México mandó a Fray Juan de Ávila.

1580: la celda de Sor María

En la época colonial los conventos no eran refugios: eran fortalezas. La Iglesia Católica tenía un control absoluto sobre la vida espiritual de la colonia, y los conventos eran centros de poder religioso y social donde se practicaba de todo, desde la caridad más discreta hasta rituales que hoy nos costaría trabajo nombrar sin bajar la voz. El Convento de Santa Inés, fundado en 1570 por la orden de las clarisas, se volvió en pocos años uno de los centros religiosos más importantes de la Ciudad de México. Ahí entraban las hijas de las familias aristocráticas, las que llevaban apellidos que abrían puertas y dotes que compraban silencios. Era un lugar famoso por su rigor religioso y su disciplina: horarios de hierro, celdas mínimas, ayunos que adelgazaban hasta el pensamiento.

Entre esas monjas estaba Sor María de la Concepción. Los documentos no dicen mucho de ella antes de 1580: que era joven, que venía de buena familia, que cumplía. Es lo que siempre dicen los papeles de las personas que están a punto de dejar de ser personas para convertirse en casos.

Lo que pasó empezó, según los testimonios de las otras monjas, en una madrugada de ese año. Primero fueron los gritos. No gritos de miedo, no gritos de dolor: gritos inexplicables, que salían de la celda de Sor María a una hora en que todo el convento dormía con el sueño pesado de las que rezan doce veces al día. Las monjas que acudieron la encontraron de pie en medio de la celda, con el hábito revuelto y los ojos abiertos de una manera que una de ellas describió, años después, como "ojos que no miraban nada de este mundo".

Después vino el comportamiento errático: Sor María hablaba sola en voz baja durante las horas de silencio, se reía en misa, se quedaba inmóvil en el

coro durante horas con la mirada fija en el techo abovedado. Y después vino lo que realmente aterrizó al convento: la fuerza. Una fuerza sobrenatural que ninguna de las otras monjas podía contener. Cuatro, cinco hermanas tratando de sujetarla y ella sacudiéndoselas como si fueran hojas secas. Los testimonios son cuidadosos en este punto, casi avergonzados, pero coinciden: una mujer de complexión menuda, debilitada por los ayunos, moviendo cuerpos con una violencia que no correspondía a su tamaño.

La abadesa del convento, una mujer que creía firmemente en la posesión demoníaca —en 1580 casi todo el mundo creía, pero ella creía con una convicción administrativa, de quien ya ha visto esto antes—, no dudó. Cerró la celda, puso a dos monjas de guardia con órdenes de no entrar bajo ninguna circunstancia y mandó un mensajero a la Arquidiócesis de México pidiendo un exorcista.

El que llegó se llamaba Fray Juan de Ávila.

Lo imagino entrando al convento al atardecer, con el sol poniéndose detrás de los volcanes y tiñendo de rojo los muros del claustro. Un fraile de mediana edad, las manos ásperas, la mirada de quien ya ha visto a gente romperse por dentro. Traía consigo lo único que la Iglesia consideraba un arma: oraciones, pasajes de la Biblia y la autoridad para pronunciar el ritual de exorcismo. Nada más. En 1580 no había otra cosa.

—Muéstreme la celda —habría dicho, y la abadesa lo habría llevado por pasillos donde el eco de sus pasos sonaba doble, como si alguien caminara detrás.

Los siete días

El exorcismo duró siete días. Siete días exactos, ni uno más ni uno menos, y esa simetría bíblica no es casualidad: el siete es el número de la creación, de lo completo, de lo que Dios terminó. Fray Juan de Ávila lo sabía. El demonio, si es que había uno, también.

Los dos primeros días fueron de cerco. El fraile rezó sobre Sor María, leyó pasajes de la Biblia en voz alta y realizó los primeros rituales de exorcismo

mientras las monjas, desde el otro lado de la puerta, escuchaban lo que los testimonios describen como escenas sobrecogedoras. Sor María gritaba con voces que no parecían humanas: voces múltiples, superpuestas, algunas graves como de hombre viejo y otras agudas como de animal herido. Su cuerpo se contorsionaba de maneras imposibles —la espalda arqueada hasta tocar la nuca con los talones, los brazos girando en ángulos que ninguna articulación sana permite— y de ella emanaban olores a azufre, ese tufo a huevo podrido y a pólvora que en la demonología clásica es la firma del infierno.

Yo he leído esos testimonios en copias mecanografiadas, bajo la luz amarilla de una sala de archivo, y aun así se me erizó la piel. Porque hay un detalle que se repite en casi todos los casos de este libro y que aquí aparece por primera vez: el olor. El azufre. Ninguna de las monjas tenía por qué inventar lo mismo, y sin embargo todas lo mencionan. Cuando lleguemos al análisis volveré sobre esto, porque el olor es una de las piezas que más me inquietan de todo el rompecabezas.

El tercer día fue el día del nombre.

Fray Juan de Ávila llevaba horas rezando cuando Sor María, que hasta entonces solo había gritado y gruñido, se quedó quieta de golpe. Los testimonios dicen que el silencio que cayó en la celda fue peor que los gritos. Y entonces la monja habló. No gritó: habló, con una voz que las monjas describieron como "una voz de hombre, vieja, que salía de muy adentro, como de un pozo".

—Soy Belcebú —dijo la voz.

Fray Juan de Ávila, según los documentos, no retrocedió. Se acercó a la cama donde estaba atada Sor María y preguntó, con la fórmula ritual:

—¿Por qué has entrado en esta sierva de Dios?

Y la voz respondió, clara, sin titubear:

—Por sus pecados. Entré en ella como castigo por sus pecados.

Belcebú. El nombre pesa. En la tradición demonológica es uno de los príncipes del infierno, el "señor de las moscas", el que tienta con la gula y la

podredumbre. Que una monja clarisa del siglo XVI, encerrada en un convento de la Nueva España, pronunciara ese nombre con esa voz no era un dato menor: era una declaración de guerra.

Fray Juan de Ávila, firmemente, ordenó al demonio que abandonara el cuerpo de Sor María. Lo hizo con la autoridad del ritual, con la cruz en alto y la voz sin temblor, aunque los testimonios dicen que le temblaban las manos. Y la voz se rio. Esa risa, dicen las monjas que la oyeron a través de la puerta, no se les olvidó en toda la vida.

Los días cuarto, quinto y sexto fueron una guerra de desgaste. El fraile rezaba, leía la Biblia, repetía las fórmulas de expulsión; Sor María alternaba entre el silencio absoluto y explosiones de violencia en las que había que sujetarla entre varios. Los olores a azufre iban y venían. Las voces cambiaban. En algún momento, dice un testimonio, la monja habló en una lengua que nadie reconoció, con una fluidez que una mujer de su educación no podía tener. Fray Juan anotaba todo. Los exorcistas de la época eran, a su manera, los primeros etnógrafos del horror: registraban, clasificaban, comparaban.

Y llegó el séptimo día.

Los documentos son sobrios en este punto, casi decepcionantes para el lector morbosos: dicen que al final del séptimo día, Sor María recuperó la cordura y el demonio fue expulsado. Pero detrás de esa frase seca hay una escena que me he pasado meses imaginando. La celda en penumbra, el fraile arrodillado, agotado, con la voz rota de tanto rezar. Sor María inmóvil en la cama. Un silencio largo. Y de pronto, un suspiro —un suspiro humano, pequeño, de mujer joven— y los ojos de la monja abriéndose, esta vez mirando algo de este mundo. La voz de Belcebú no volvió a escucharse jamás.

La monja, debilitada por la experiencia, pasó el resto de su vida en oración y penitencia. No volvió a hablar del tema, o al menos ningún documento registra que lo hiciera. Se encerró más adentro del encierro, como si los siete días le hubieran enseñado algo sobre sí misma que prefería no mirar de frente.

Bitácora del horror: los siete días, reconstruidos

Los documentos oficiales resumen el ritual en pocas líneas: Fray Juan de Ávila rezó oraciones, leyó pasajes de la Biblia y realizó rituales de exorcismo sobre Sor María durante siete días. Pero entre líneas, en los testimonios de las monjas, hay material para reconstruir lo que fueron esas jornadas. Lo hago aquí con la advertencia de siempre: los hechos duros son los de la fuente; la carne de las escenas es mía.

Día uno. Fray Juan de Ávila entra en la celda al amanecer. Sor María está atada a la cama con correas de cuero —una medida que la abadesa ordenó "por caridad", para que no se lastimara—. El fraile coloca un crucifijo sobre el pecho de la monja y comienza con las letanías. Al principio, nada: la mujer respira, suda, tiene los ojos cerrados. Y entonces, cuando el fraile pronuncia el nombre de Cristo, los ojos se abren de golpe y de la garganta de Sor María sale un sonido que una de las monjas, apostada tras la puerta, describió como "el que hace un animal cuando lo están destazando vivo". El cuerpo se arquea. Las correas crujen. El olor a azufre llena la celda tan de golpe que el fraile tiene que salir a tomar aire. Afuera, en el pasillo, se persigna. Adentro, la risa empieza.

Día dos. El fraile cambia de estrategia: en lugar de rezar sobre ella, le lee la Biblia en voz alta, pasaje tras pasaje, como si las palabras fueran agua y la posesa un incendio. Funciona a medias: durante la lectura del Evangelio, Sor María se queda quieta, casi dócil, y una de las monjas jóvenes llora de alivio tras la puerta. Pero al caer la noche, la monja empieza a hablar. No a gritar: a hablar, bajito, rapidísimo, en una lengua que nadie identifica. Fray Juan, que ha oído hablar del don de lenguas invertido —el demonio hablando en idiomas muertos para burlarse—, anota cada sílaba que puede en un papel que se le empapa de sudor en las manos.

Día tres. El día del nombre, que ya conté. Belcebú. "Entré en ella como castigo por sus pecados." Después de la declaración, Fray Juan ordena al demonio que abandone el cuerpo, y la voz se ríe, y esa risa queda flotando en la celda como el olor a azufre: invisible, imposible de ventilar. Esa noche el fraile no duerme. Reza de rodillas en la capilla vacía, y los documentos dicen que pidió a la abadesa que redoblara las oraciones de la comunidad. La guerra, entiende, va a ser larga.

Días cuatro, cinco y seis. La guerra de desgaste. El ritual se vuelve una rutina macabra: oraciones al amanecer, lectura bíblica al mediodía, fórmulas de expulsión al atardecer. Sor María alterna el silencio absoluto —horas inmóvil, con la mirada clavada en el techo— con explosiones en las que su cuerpo se contorsiona de maneras imposibles y hacen falta cuatro monjas para sujetar las correas. Las voces cambian: a veces es la voz de pozo de Belcebú, a veces son chillidos agudos, a veces es la propia voz de Sor María, pequeña y rota, pidiendo agua, pidiendo perdón, pidiendo que la dejen morir. Esos son los momentos peores, dice un testimonio: cuando se oye a la mujer verdadera, atrapada debajo de todo lo demás, y no se puede hacer nada por ella más que seguir rezando.

El olor a azufre va y viene, más fuerte de noche. Una monja jura que vio, en la madrugada del quinto día, una sombra moviéndose por la celda sin que hubiera nadie que la proyectara. Fray Juan no lo registra en su informe oficial. Pero lo registra en una carta privada a su superior, que se conserva en el archivo: "La casa misma parece enferma", escribe. Cuatro palabras que me persiguen desde que las leí.

Día siete. El fraile entra en la celda sabiendo que es la última oportunidad: si el ritual no funciona en siete días, la Arquidiócesis tendrá que decidir si insiste —con el riesgo de matar a la mujer— o si la declara incurable, que en 1580 era otra forma de decir condenada. Reza como no ha rezado en su vida. Lee los pasajes más duros. Pronuncia la fórmula final de expulsión con la cruz pegada a la frente de Sor María.

Y entonces ocurre lo que los documentos resumen con pudor administrativo: Sor María recupera la cordura y el demonio es expulsado.

Me he preguntado muchas veces cómo fue ese instante exacto. Si hubo un grito final, un espasmo, un silencio. Los testimonios no lo detallan, y quizá sea mejor así. Lo que sí dicen es que la monja abrió los ojos y lloró —lloró como una persona, con lágrimas normales, humanas—, y que pidió agua con su propia voz, y que cuando Fray Juan le preguntó su nombre, respondió sin dudar: "María". Solo María. Como si el apellido de la Concepción pesara demasiado para cargarlo en ese momento.

Epílogo: la penitente

Los documentos dicen que Sor María, debilitada por la experiencia, pasó el resto de su vida en oración y penitencia. Es una frase que se lee rápido y se olvida rápido, pero deténgase en ella un momento, porque esconde una vida entera.

¿Qué hace una mujer después de que le arrancan un demonio del cuerpo? ¿Cómo vuelve al coro, a los maitines de las tres de la mañana, a la celda de piedra, sabiendo lo que sabe? Los registros del convento la mencionan esporádicamente en las décadas siguientes: siempre en los mismos términos —"vida ejemplar", "dedicada a la oración", "penitencia rigurosa"—. Nunca volvió a ocupar un cargo. Nunca volvió a hablar en público, según parece. Se convirtió en una presencia silenciosa, una sombra con hábito que recorría los pasillos sin hacer ruido.

Hay un detalle que me contó una historiadora que estudia los conventos novohispanos, y que no está en los documentos oficiales pero sí en la tradición oral de las clarisas: que Sor María pidió que la cambiaran de celda, que no quería volver a la del fondo, y que cuando le preguntaron por qué, respondió: "Porque ahí todavía huele". A azufre, se entiende. Décadas después del exorcismo, la mujer seguía oliendo el infierno en una celda vacía.

¿Sugestión? ¿Trauma? ¿O la memoria de las piedras, reproduciendo en loop aquellos siete días para la única persona que todavía podía oírlos? No lo sé. Pero esa frase —"porque ahí todavía huele"— es para mí el verdadero final del caso. Más que la victoria oficial, más que el informe de siete folios.

Porque revela que el exorcismo, si funcionó, funcionó a medias: sacó al demonio del cuerpo, pero no sacó la celda de la mujer.

Lo que dijo la Iglesia, lo que dicen los papeles

La Arquidiócesis de México, que había monitoreado el caso de cerca, confirmó que el exorcismo fue exitoso. No fue una confirmación ligera: en esa época, un exorcismo fallido era un problema teológico y político, una grieta en la autoridad de la Iglesia. Que la Arquidiócesis lo diera por bueno significaba que el caso quedaba sellado como victoria. Fray Juan de Ávila fue reconocido como un exorcista eficaz y fue llamado a realizar otros exorcismos en la región. Su nombre empezó a circular entre conventos y parroquias como se circulan los nombres de los buenos médicos: en voz baja, con urgencia.

Ahora bien: yo visité la iglesia de Santa Inés cuatrocientos cuarenta y seis años después, y lo que encontré fue silencio y piedra fría. Pero en el archivo, entre los testimonios, hay preguntas que los documentos no se hacen y que yo no puedo evitar hacerme.

Desde una perspectiva histórica, el caso de Sor María es un ejemplo perfecto de cómo la religión y la salud mental estaban entrelazadas en la época colonial, al punto de ser la misma cosa. Los síntomas que presentó la monja —las voces múltiples, las contorsiones, la fuerza desproporcionada, el comportamiento errático— podrían explicarse hoy por trastornos mentales como la esquizofrenia o el trastorno disociativo de identidad, condiciones que en 1580 no tenían nombre médico y que por lo tanto solo podían tener nombre teológico: posesión.

Piénselo: una mujer joven, encerrada desde adolescente en un convento de disciplina férrea, sometida a ayunos, a silencio, a la vigilancia constante de sus hermanas y de Dios. La presión psicológica de ese encierro, sostenida durante años, puede fracturar una mente. Y una mente fracturada en 1580 no iba al psiquiatra: iba al exorcista. El "castigo por sus pecados" que declaró Belcebú suena, leído con ojos de hoy, como la culpa internalizada de una mujer a la que le enseñaron que hasta pensar era pecar.

Pero hay piezas que el diagnóstico moderno no termina de encajar, y aquí es donde me permito mis conjeturas, porque este libro también es de ciencia ficción y sería deshonesto fingir que no me quitan el sueño.

Primera: el olor a azufre, reportado por todas las testigos. El azufre huele a huevo podrido porque el sulfuro de hidrógeno es un gas real, y el cuerpo humano bajo estrés extremo produce compuestos sulfurados. Pero hay algo más: los conventos de piedra del siglo XVI, con sus claustros cerrados y sus celdas sin ventilación, son cámaras de resonancia. Estudios modernos han mostrado que los espacios de piedra de ciertas dimensiones generan infrasonido —frecuencias por debajo de los 20 hercios, inaudibles pero perfectamente capaces de vibrar en el pecho, de alterar el sistema vestibular, de producir pánico, náusea y la sensación de "presencia". Una celda de piedra, de noche, con una mujer gritando durante días: el lugar mismo pudo haber sido un instrumento.

Segunda: la "memoria de los lugares". La teoría —especulativa, lo admito— de que ciertos materiales, en ciertas condiciones electromagnéticas, pueden registrar eventos de alta carga emocional y "reproducirlos" después, como una cinta de piedra. La iglesia de Santa Inés sigue en pie. Cuando estuve ahí, parado en la nave vacía, sentí ese frío que sube de las piedras. ¿Era sugestión? Probablemente. ¿Era solo sugestión? Eso es lo que me pregunto cada vez que cierro un archivo y el escalofrío no se me quita en todo el camino a casa.

Desde una perspectiva religiosa, en cambio, el caso es redondo y no necesita mis hipótesis: es un ejemplo de la fe en el poder de la oración y en la autoridad de la Iglesia para combatir al demonio. Siete días, un nombre arrancado al infierno, una mujer devuelta a la cordura. Para los que creen, no hay misterio: hay victoria.

Yo no estoy aquí para decirle a usted qué creer. Estoy aquí para dejar constancia de que en 1580, en un convento de la Ciudad de México, una monja llamada Sor María de la Concepción gritó durante siete días con voces que no parecían humanas, un fraile llamado Fray Juan de Ávila le arrancó al demonio su nombre —Belcebú—, y al séptimo día la mujer volvió en sí. Eso está en los papeles. Lo demás es la noche.

Hipótesis del cronista: la física del espanto

Aquí es donde el cronista se quita el sombrero de archivista y se pone el de otra cosa. Porque hay noches —y esta investigación me ha dado varias— en que los documentos no alcanzan y uno tiene que pensar en voz alta, aunque sea para equivocarse en voz alta.

Hipótesis uno: el infrasonido. Los claustros y las celdas de los conventos novohispanos son cajas de piedra con dimensiones que, por pura geometría, resuenan en frecuencias bajas. El infrasonido —por debajo de los 20 hercios— no se oye, pero se siente: vibra en el esternón, revuelve el sistema vestibular, dispara el pánico sin causa aparente, produce náusea y la famosísima "sensación de presencia", esa certeza física de que hay alguien más en el cuarto aunque los ojos digan que no. Experimentos modernos en laboratorios y en supuestos lugares embrujados han reproducido el efecto: pones un emisor de 18 hercios en una capilla y los voluntarios reportan escalofríos, opresión en el pecho y ganas de salir corriendo. Ahora imagina una celda de piedra en 1580, de noche, con una mujer gritando durante días y un fraile rezando en voz grave y monótona durante horas. El rezo rítmico, el llanto, los golpes del cuerpo contra la cama: todo eso genera bajas frecuencias. La celda no era solo el escenario del exorcismo; pudo haber sido uno de sus instrumentos.

Hipótesis dos: los campos electromagnéticos. El cerebro humano es, entre otras cosas, un órgano eléctrico, y hay décadas de investigación —controvertida, sí, pero investigación— sobre cómo los campos electromagnéticos fluctuantes pueden alterar la percepción, inducir alucinaciones y modificar estados de conciencia. Los edificios antiguos, con sus corrientes de aire, sus metales, sus cimientos sobre suelos que a veces contienen minerales magnéticos, generan microvariaciones de campo. ¿Pudo la celda de Sor María estar sentada sobre una anomalía geológica que, combinada con el estrés extremo, el ayuno y la falta de sueño, empujó su cerebro a un estado disociativo profundo? No lo sé. Pero me gusta más esa pregunta que la certeza fácil.

Hipótesis tres: la memoria de los lugares. La más especulativa y la que más me gusta. La teoría —que tomo prestada de la parapsicología seria y de la

ciencia ficción dura por igual— dice que ciertos materiales, bajo ciertas condiciones de estrés electromagnético, pueden "grabar" eventos de alta carga emocional y reproducirlos después, como una cinta magnética de piedra. El "stone tape" inglés. Si eso fuera cierto, aunque fuera un poco cierto, entonces lo que yo sentí en la nave de Santa Inés —ese frío que sube de las piedras, esa sensación de ser mirado— no era sugestión mía: era la iglesia reproduciendo, cuatro siglos después, un fragmento de aquellos siete días. Y lo que las monjas oyeron en 1580 —las voces, los pasos dobles en el pasillo— podría haber sido, en parte, la grabación de tragedias anteriores, de otras mujeres rotas en otras celdas, sonando en loop en las piedras del convento.

Lo sé: suena a locura. Pero este libro se llama "Exorcismos reales" y lleva ciencia ficción en el subtítulo invisible, así que permítame la locura metódica. Mi trabajo no es probar estas hipótesis; es señalar que el caso de Sor María tiene bordes que el diagnóstico psiquiátrico moderno no lima del todo. La fuerza desproporcionada, por ejemplo: la literatura médica registra casos de "fuerza histérica" en estados de pánico extremo —el cuerpo, inundado de adrenalina, supera sus propios limitadores—, pero cuatro monjas adultas incapaces de sujetar a una mujer consumida por el ayuno sigue siendo un dato incómodo. El olor a azufre reportado por todas las testigos, idéntico, sin que ninguna tuviera por qué coordinarse, es otro. Y la xenoglosia —hablar en lenguas no aprendidas—, aunque los lingüistas la desmontan caso por caso, sigue apareciendo en los testimonios con una terquedad que incomoda.

Desde una perspectiva religiosa, repito, el caso no necesita nada de esto: es la fe en el poder de la oración y en la autoridad de la Iglesia para combatir al demonio, punto. Siete días, un nombre, una victoria. Y quizá tengan razón. Quizá Belcebú existió en esa celda durante siete días de 1580, y Fray Juan de Ávila lo sacó a fuerza de fe. Yo no estuve ahí. Usted tampoco. Los papeles dicen lo que dicen, y lo que dicen es que al séptimo día la mujer volvió.

Cierre: lo que viaja con los frailes

Salí de la iglesia de Santa Inés cuando ya había oscurecido y la calle de Academia volvía a llenarse de ruido. Caminé hasta el Zócalo pensando en Fray Juan de Ávila, en ese hombre que después del caso de Sor María fue llamado a realizar otros exorcismos en la región, como si el horror fuera un oficio y él hubiera demostrado ser bueno en él. Me pregunté cuántos conventos, cuántas celdas, cuántas madrugadas de gritos le esperaban. Me pregunté si alguna vez dudó, si alguna vez, arrodillado junto a una cama, pensó que lo que tenía enfrente no era el demonio sino una persona rota a la que nadie sabía cómo ayudar.

Esa pregunta me acompañó en el camión a Puebla, porque el siguiente caso también tiene un fraile, también tiene un ritual contado día por día, y también tiene un nombre arrancado a la oscuridad. Pero esta vez el escenario no es un convento de mujeres: es una catedral en construcción, la más hermosa del país, y el poseso no es una monja encerrada sino un seminarista joven, piadoso, dedicado, que de pronto empezó a gritar en latín en la capilla mayor.

Hay algo que noté al comparar los documentos de Santa Inés con los del caso que sigue, y que me dejó pensando durante todo el viaje: en 1580 el demonio dijo que había entrado "como castigo por sus pecados" —la culpa, el encierro, la mujer que se rompe hacia adentro—. En 1645, sesenta y cinco años después, el demonio diría que había entrado "para destruirlo" —ya no castigo, sino sabotaje; ya no la víctima pagando, sino el enemigo atacando—. Como si en esos sesenta y cinco años el infierno hubiera cambiado de estrategia. O como si la Iglesia, al documentar sus victorias, hubiera ido perfeccionando el relato del enemigo.

El demonio de Puebla se presentó como Astaroth. Y el ritual no duró siete días, sino catorce. El doble. Como si hiciera falta el doble de Dios.

CASO II: EL EXORCISMO DE LA CATEDRAL DE PUEBLA

La catedral que canta

El camión de la CAPU me dejó en Puebla un martes al mediodía, con ese sol del altiplano que pega de frente y no perdona. Puebla es una ciudad que se toma en serio a sí misma: las calles están trazadas con regla, las fachadas son de talavera y cantera, y todo parece decir "aquí las cosas se hacen bien o no se hacen". Caminé del centro a la Catedral por la avenida 16 de Septiembre, entre puestos de cemitas y el olor a mole que se te mete hasta en los zapatos, y cuando la vi —las dos torres más altas del país, la fachada renacentista que parece esculpida en mantequilla de piedra— entendí por qué este caso me iba a costar más trabajo que el anterior.

Porque la Catedral de Puebla no es una iglesia cualquiera. Se construyó entre 1575 y 1649, casi setenta y cinco años de obra, y hoy es Patrimonio de la Humanidad. Es el tipo de edificio que te hace sentir pequeño a propósito, diseñado para que entiendas tu lugar en el universo: tú abajo, Dios arriba, y entre los dos, mucha piedra. Y fue ahí, en la capilla mayor de esa catedral, donde en 1645 un seminarista joven estuvo catorce días gritando con voces que no parecían humanas mientras un fraile intentaba sacarle al demonio del cuerpo.

Entré por la puerta lateral, pagué mi boleto de visita y me quedé parado en la nave central tratando de imaginarla en 1645: a medio terminar, con andamios en las torres, el polvo de la cantera flotando en los rayos de luz. La capilla mayor estaba cerrada al público ese día —"mantenimiento", dijo el vigilante—, así que me conformé con mirarla desde la reja. Y entonces pasó algo que no esperaba: el órgano empezó a sonar. No era misa, era un ensayo; el organista probaba registros, y las notas graves bajaban por la nave como una marea. Sentí la vibración en el pecho, en los dientes, en las plantas de los pies. Y anoté en mi libreta, casi sin pensar: "Resonancia. Preguntar por frecuencias de la nave".

Porque este caso, más que el de Santa Inés, me huele a física. Ya verá por qué.

Después de la catedral caminé hasta el edificio del antiguo seminario, en el centro. Hoy es otra cosa —oficinas, creo—, pero la fachada sigue ahí, con su cantera gris y su portada sobria. Me quedé en la banqueta de enfrente imaginando el dormitorio de 1645: las camas en fila, los jóvenes durmiendo con el sueño intranquilo de los que se acuestan con culpa, y de pronto los gritos en latín rompiendo la noche. Un vecino me vio parado ahí, con cara de turista desorientado, y me preguntó si buscaba algo.

—El seminario viejo —dije.

—Ah —respondió, y bajó la voz sin que yo le preguntara nada—. Ahí espantan, joven. Dicen que se oye a un muchacho rezando en latín en las madrugadas.

No sé si me lo dijo para darme gusto o si lo cree de verdad. En Puebla, a diferencia de la Ciudad de México, la gente todavía cuenta estas cosas sin pena, como quien habla del clima. Anoté la frase en mi libreta y subrayé "rezando en latín". Trescientos ochenta y un años después, el rumor sigue vivo. Los lugares, insisto, tienen memoria. O nosotros se la inventamos tan bien que da lo mismo.

El archivo de Puebla: papeles que pesan

Antes de la catedral, el archivo. Porque en Puebla aprendí algo que en México no me había pasado: que los documentos también pueden dar miedo.

El archivo histórico está en una casona del centro, con patio de cantera y un gato gordo que duerme sobre los legajos como si fuera su trabajo. La archivista, una mujer de unos sesenta años con la paciencia de quien ha visto a cientos de investigadores irse con las manos vacías, me trajo el legajo del caso sin que yo terminara de pedirlo.

—El del seminarista —dijo—. Todos vienen por el del seminarista.

El legajo es más grueso que el de Santa Inés: catorce días dan para mucho papel. Informes diarios de Fray Pedro de Gante, testimonios de acólitos y canónigos, la confirmación final de la Arquidiócesis de Puebla. Y entre los folios, una hoja suelta que no pertenece al expediente oficial: una carta personal del fraile a un hermano de orden, fechada meses después. La copié a mano, porque no me dejaron fotografiarla, y la reproduzco aquí de memoria, con la advertencia de que la memoria también es un archivo infiel:

"Querido hermano: me preguntas si creo que era el demonio. Te respondo con la verdad: no lo sé. Sé lo que vi, sé lo que oí, sé que el muchacho volvió. Si me preguntas si volvería a hacerlo, te digo que no. Hay noches en que oigo el latín en sueños y me despierto rezando. Reza por mí."

Esa carta —si mi copia es fiel— es lo más honesto que he leído en todos los archivos que he consultado para este libro. Un exorcista exitoso, reconocido por la Arquidiócesis, que en privado admite que no sabe lo que vio. Que oye latín en sueños. Que pide que recen por él.

Guardé la libreta y salí al patio. El gato gordo me miró sin moverse. Afuera, las campanas de la catedral empezaban a sonar, y por un momento me pareció oír, debajo de las campanadas, otra cosa. Lo anoté como "sugestión, probablemente". Pero lo anoté.

1645: el seminarista que gritaba en latín

En 1645 la Catedral de Puebla llevaba setenta años en construcción y todavía no estaba terminada —le faltaban cuatro para la consagración—, pero ya era el corazón religioso de la ciudad. Puebla era entonces la segunda ciudad de la Nueva España, rica, devota, orgullosa de sus conventos y de su seminario, donde se formaban los futuros sacerdotes del obispado.

Entre esos seminaristas estaba Juan Carlos de la Fuente. Los documentos lo describen con las palabras que la Iglesia reserva para los que van por buen camino: piadoso, dedicado, ejemplar. Un joven que rezaba más de lo obligatorio, que ayudaba a sus compañeros, que tenía, según un testimonio,

"la vocación pintada en la cara". El candidato perfecto. El último del que cualquiera habría sospechado.

Lo que empezó a pasarle no tiene fecha exacta en los papeles, pero sí una progresión que los testigos reconstruyen con inquietante precisión. Primero fueron los comportamientos extraños en el seminario: Juan Carlos se quedaba inmóvil durante la oración, con la mirada perdida; después empezó a murmurar en voz baja, en latín, frases que sus compañeros no alcanzaban a entender. El latín no era raro en un seminarista —lo estudiaban todos los días—, pero lo raro era el momento: lo murmuraba dormido, lo murmuraba en el refectorio, lo murmuraba con una pronunciación que uno de sus maestros describió como "antigua, como de otros tiempos".

Después vino lo peor: los gritos. Gritos en latín, a pleno pulmón, en medio de la noche, que despertaban a todo el dormitorio. Y con los gritos, las contorsiones: Juan Carlos se retorció en el suelo del dormitorio con una violencia que asustaba a sus compañeros, golpeándose contra las camas, contra las paredes, sin parecer sentir dolor. Y la fuerza: una fuerza sobrenatural que ninguno de sus compañeros podía contener. Los documentos son explícitos en este punto, como si el escribano hubiera querido dejar constancia de algo que sabía que sonaría increíble: hacían falta cinco o seis seminaristas jóvenes y fuertes para sujetarlo, y aun así se les escapaba.

El rector del seminario informó al obispo de Puebla, que se encontraba en ese momento en la ciudad. El obispo no dudó: llamó a un exorcista de la Arquidiócesis. El que llegó se llamaba Fray Pedro de Gante, y el ritual se realizaría en la capilla mayor de la Catedral.

Deténgase en ese detalle, porque importa: no en el seminario, no en una celda discreta como en Santa Inés. En la capilla mayor de la Catedral. A la vista de Dios y, probablemente, a oídos de media ciudad. O el obispo quería que el exorcismo fuera un acto público de fe, o la situación se le había salido tanto de las manos que ya no había forma de esconderla. Me inclino por lo segundo.

Imagino a Fray Pedro de Gante cruzando la nave de la catedral en construcción, entre andamios y montones de cantera, con el eco de sus pasos multiplicándose en la piedra a medio labrar. Imagino a Juan Carlos llevado a la capilla mayor entre varios, atado —porque a estas alturas ya lo ataban, "por caridad"—, con los ojos desorbitados y murmurando en ese latín antiguo que a todos les ponía la piel de gallina.

—¿Qué dice? —habría preguntado el fraile.

Y uno de los maestros, pálido, habría respondido:

—No lo sabemos, padre. Pero suena como una misa dicha al revés.

1645: la ciudad y la máquina

Para entender el caso hay que entender Puebla en 1645, porque la ciudad es un personaje más.

Puebla de los Ángeles había sido fundada en 1531 como ciudad de españoles, un experimento urbano de la corona. Para 1645 era la segunda ciudad de la Nueva España: rica por el comercio y los obrajes, devota hasta la exageración, llena de conventos, colegios y seminarios. Era una ciudad que se miraba al espejo y se veía santa. Y como toda ciudad que se cree santa, tenía un terror pánico a la mancha.

La Catedral llevaba setenta años en construcción —de 1575 a 1649— y era la obsesión de la ciudad: la obra más grande, la más cara, la que demostraría que Puebla no era la segundona de México sino su igual. Imagínela en 1645: las torres a medio levantar, los andamios como un bosque de madera, cientos de canteros trabajando entre el polvo, y en el centro de todo, la capilla mayor ya terminada, funcionando como corazón de una obra que todavía no tenía cuerpo completo.

En ese contexto, que un seminarista se trastornara —o se poseyera— no era un problema privado: era un escándalo público en potencia. El seminario formaba a los futuros sacerdotes del obispado; si uno de ellos resultaba estar habitado por el demonio, ¿qué decía eso de la formación? ¿De la Iglesia? ¿De la ciudad santa? El obispo no podía esconderlo —los gritos en

latín se oían en todo el barrio— y no podía ignorarlo. La única salida era la victoria pública: un exorcismo en la capilla mayor, a la vista de Dios, que demostrara que la Iglesia podía con esto y con lo que fuera.

Por eso Fray Pedro de Gante no era solo un exorcista: era un general en una guerra de relaciones públicas. Cada día que el ritual continuaba sin resultado era un día más de rumores en la ciudad. Cada grito de Juan Carlos era una grieta en la fachada de la Puebla santa. El fraile lo sabía. El obispo lo sabía. Y Astaroth —si me permiten la licencia—, Astaroth también lo sabía.

Los catorce días

El exorcismo duró catorce días. El doble que el de Santa Inés, como si la oscuridad hubiera aprendido y hubiera mandado a uno más terco. Durante ese tiempo, Fray Pedro de Gante rezó oraciones, leyó pasajes de la Biblia y realizó rituales de exorcismo sobre Juan Carlos en la capilla mayor, y los testimonios de los presentes describen escenas sobrecogedoras que, a estas alturas del libro, ya nos resultan familiarmente terribles: el joven gritaba con voces que no parecían humanas, su cuerpo se levantaba del suelo sin aparente razón —levitación, la palabra que los documentos evitan y los testigos usan—, y de él emanaban olores a azufre.

Pero hay algo distinto en este caso, algo que lo separa del de Sor María, y es el latín. Porque Juan Carlos no solo gritaba: argumentaba. Los testimonios dicen que durante los primeros días del ritual, cuando Fray Pedro leía pasajes de la Biblia, el seminarista respondía en latín, citando las Escrituras de vuelta, torciéndolas, usando la propia formación del joven como arma contra el exorcista. Es un detalle escalofriante si lo piensa: el demonio —o lo que fuera— no era una fuerza bruta e ignorante; era culto. Hablaba el idioma de la Iglesia mejor que muchos curas.

Los primeros siete días fueron de asedio. Fray Pedro estableció una rutina: oraciones al amanecer, lectura bíblica al mediodía, fórmulas de expulsión al atardecer, con pausas para que el joven —el cuerpo del joven— descansara y comiera algo. Pero Juan Carlos casi no dormía y casi no comía.

Los testigos dicen que adelgazó de forma alarmante en la primera semana, que se le marcaron los pómulos y que los ojos se le hundieron hasta parecer los de un anciano. Y sin embargo la fuerza no disminuía: seguían haciendo falta varios hombres para sujetarlo durante las crisis.

Hay un testimonio que me persigue, de un acólito joven que ayudaba en la capilla. Dice que una madrugada, durante una pausa del ritual, se acercó a llevarle agua a Juan Carlos y el seminarista —atado, exhausto, con la voz rota— lo miró y le dijo, en español perfecto y con su voz normal:

—Vete. No me mires. No soy yo.

El acólito salió corriendo y no volvió a acercarse en los catorce días. Esa frase —"no soy yo"— es para mí el centro moral de este caso. Porque si era el demonio hablando, era una confesión involuntaria, un resquicio de la víctima asomando entre la posesión. Y si era Juan Carlos hablando —el verdadero Juan Carlos, el piadoso, el dedicado—, entonces era un joven consciente de que algo lo habitaba y pidiendo, con las pocas fuerzas que le quedaban, que no lo miraran. Que no lo vieran así.

El día once, según los documentos, el obispo de Puebla visitó la capilla mayor en persona. No hay registro de lo que dijo, pero hay registro de lo que hizo: salió pálido, sin decir palabra, y ordenó que se redoblara la guardia en la puerta para que nadie más entrara. Imagino la escena: el obispo, un hombre de poder acostumbrado a mandar sobre conciencias, entrando en la capilla y encontrándose con un joven atado que lo mira con ojos que no son los suyos y le habla en latín antiguo. El poder, de pronto, no sirve para nada. La mitra no protege del olor a azufre. Salió pálido porque entendió, quizá por primera vez, que había cosas en su diócesis que no salían en los informes.

Esa noche, dice un testimonio marginal, Fray Pedro de Gante no rezó. Se sentó junto a la camilla de Juan Carlos —el joven dormía, o fingía dormir— y se quedó mirándolo en silencio durante horas. Cuando el acólito de guardia le preguntó si necesitaba algo, el fraile respondió:

—Estoy pensando en cuántos más habrá. Cuántos muchachos como este, en cuántos seminarios, esperando a que les toque.

Cuántos más. La frase del profesional que empieza a ver su oficio como una epidemia.

El octavo día fue el día del nombre.

Fray Pedro llevaba horas con las fórmulas rituales cuando Juan Carlos se quedó quieto de golpe —ese silencio repentino que ya vimos en Santa Inés y que parece ser la firma de estos eventos—. Y entonces habló, con una voz que los testigos describieron como "grave, pausada, de una autoridad espantosa", completamente distinta a los gritos de los días anteriores:

—Soy Astaroth —dijo la voz.

Astaroth. Otro príncipe del infierno en la demonología clásica, el gran duque que tienta con la pereza y la vanidad, el que según los grimorios aparece montado en una bestia infernal y responde preguntas sobre el pasado y el futuro. Que un seminarista de Puebla pronunciara ese nombre en 1645, con esa voz, en la capilla mayor de la catedral, debió de helar la sangre de todos los presentes.

Fray Pedro de Gante, siguiendo el ritual, preguntó por qué había entrado en el joven. Y la voz respondió, sin prisa, saboreando cada palabra:

—Para destruirlo.

No "como castigo por sus pecados", como Belcebú en Santa Inés. Para destruirlo. El cambio de lenguaje me parece significativo, y se lo señalé antes: en sesenta y cinco años, el relato del enemigo pasó de la culpa al sabotaje. O la Iglesia aprendió a contar mejor sus guerras, o el infierno cambió de estrategia. O —tercera opción, la mía— los que documentaban estos casos estaban leyendo, sin saberlo, el manual de una época: en 1580 la obsesión era el pecado personal; en 1645, con la Nueva España consolidada y la Iglesia en su apogeo de poder, la obsesión era la institución. El demonio ya no castigaba a la oveja descarriada: atacaba al pastor en formación.

Fray Pedro, firmemente, ordenó al demonio que abandonara el cuerpo de Juan Carlos. Lo hizo con la cruz en alto y la voz firme, aunque un testigo dice que al fraile le temblaba la barbilla —ese temblor involuntario que delata al

que está haciendo de valiente—. Y Astaroth, según los testimonios, se rio. Pero no fue una risa burlona como la de Belcebú: fue, dicen, "una risa triste, como de quien sabe algo que los demás ignoran". Ese detalle me ha quitado el sueño más de una noche.

Lo que siguió al nombre, según varios testimonios que el informe oficial resume pero no cita, fue un intercambio que reconstruyo aquí. Advierto de nuevo: los hechos —el nombre, la declaración, la orden de expulsión— son documentales; el diálogo es mi reconstrucción de lo que los testigos describen.

—Astaroth —dijo Fray Pedro, y su voz resonó en la capilla vacía—. Por la autoridad de la Santa Madre Iglesia, te ordeno que declares tu propósito.

—Mi propósito —respondió la voz, pausada— es el muchacho. Entré para destruirlo.

—¿Destruir qué? ¿Su cuerpo?

—Su fe. Su futuro. Todo lo que ustedes construyen aquí dentro —y los testigos juran que el cuerpo atado giró la cabeza hacia la nave en construcción, hacia los andamios, como si señalara—. Ustedes levantan piedras. Yo las deshago por dentro.

—Sal de él —ordenó el fraile—. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, sal de este siervo de Dios.

—Todavía no —dijo Astaroth—. Todavía me divierto.

Y entonces, dicen, el joven empezó a recitar en latín el principio del Evangelio de Juan —"In principio erat Verbum"— pero cambiando las palabras, invirtiendo el sentido, con una sonrisa que no era la suya. Fray Pedro palideció, porque entendía cada palabra, y entender era peor que no entender. Se persignó y redobló las oraciones, y la voz, aburrida de pronto, se calló. Pero antes de callarse dijo una última cosa, bajito, casi con ternura:

—Pregúntale a él si quiere que me vaya. Pregúntaselo cuando esté despierto.

Esa frase no aparece en el informe oficial. Aparece en el testimonio de un acólito, al margen, como si el muchacho que la oyó no se hubiera atrevido a decirla en voz alta durante años. "Pregúntale a él si quiere que me vaya." Léala otra vez. Es la frase más perturbadora de todo el expediente, porque sugiere —sin afirmar, que es peor— que la posesión no era una invasión sino un acuerdo. Que Juan Carlos, en algún rincón de sí mismo, había abierto la puerta.

¿Qué puerta abre un seminarista piadoso y dedicado? La psicología moderna tiene una respuesta lista: la del agotamiento, la de la culpa, la de la vocación impuesta. Pero en 1645 no había psicología. Había un fraile, una cruz y catorce días por delante.

Los días nueve al trece fueron los peores. Si los primeros siete días fueron un asedio, estos cinco fueron una guerra abierta. Las levitaciones se hicieron más frecuentes: los testigos juran que el cuerpo de Juan Carlos se levantaba del suelo —de la camilla donde lo tenían atado— "sin aparente razón", quedando suspendido en el aire durante segundos que a los presentes les parecían eternos. El olor a azufre se volvió constante, impregnando la capilla mayor hasta el punto de que los canónigos se quejaron de que se olía desde el coro. Las voces se multiplicaron: ya no era solo Astaroth; eran coros, murmullos, gritos superpuestos que parecían venir de todas direcciones.

Fray Pedro no cejó. Redobló las oraciones, ayunó él mismo, pidió a la comunidad que rezara por el joven. Los documentos dicen que el obispo visitó la capilla en el día once y salió pálido, sin decir palabra. La ciudad entera sabía lo que pasaba en la catedral: Puebla es una ciudad chica en el alma, y los rumores vuelan más rápido que las campanas.

El día catorce. El último. Fray Pedro entró en la capilla mayor al amanecer, después de una noche entera de oración, y pronunció la fórmula final de expulsión. Los documentos, con su pudor administrativo habitual, resumen: Juan Carlos recuperó la cordura y el demonio fue expulsado.

Pero los testigos agregan un detalle que los documentos oficiales omiten y que yo rescato porque me parece el más humano de todo el caso: dicen que

cuando el joven abrió los ojos —sus ojos, por fin—, lo primero que hizo fue llorar, y lo segundo fue pedir perdón. No a Dios: a Fray Pedro. Le pidió perdón al fraile por todo lo que le había hecho pasar, por los gritos, por las blasfemias en latín, por las noches sin dormir. Y Fray Pedro, ese hombre que llevaba catorce días en guerra, se arrodilló junto a la camilla y lloró también.

El seminarista, debilitado por la experiencia, tomó una decisión que los documentos registran sin juzgar: abandonó el seminario y se dedicó a una vida de oración y penitencia. No volvió a la formación sacerdotal. Después de catorce días de mirar al infierno a la cara —o de creer que lo miraba—, Juan Carlos de la Fuente decidió que el altar no era para él. Se retiró a una vida humilde, de oración privada, y nunca más volvió a ser noticia. Como Sor María, se convirtió en una sombra piadosa. Como Sor María, pagó la victoria con el resto de su vida.

El seminarista, debilitado por la experiencia, tomó una decisión que los documentos registran sin juzgar: abandonó el seminario y se dedicó a una vida de oración y penitencia. No volvió a la formación sacerdotal. Después de catorce días de mirar al infierno a la cara —o de creer que lo miraba—, Juan Carlos de la Fuente decidió que el altar no era para él. Se retiró a una vida humilde, de oración privada, y nunca más volvió a ser noticia. Como Sor María, se convirtió en una sombra piadosa. Como Sor María, pagó la victoria con el resto de su vida.

Me obsesioné un tiempo con saber qué fue de él después. Los archivos poblanos son generosos con los poderosos y tacaños con los humildes, pero encontré una mención tardía, décadas después, en el registro de una cofradía: un "Juan Carlos de la Fuente, vecino, hombre de oración" que donó una suma modesta para la cera del monumento de Semana Santa. Nada más. Ningún cargo, ningún honor, ningún rastro de grandeza. Solo un hombre que pagaba su cera y rezaba en silencio.

Y sin embargo, piénselo: ese hombre había sido el centro del exorcismo más famoso de Puebla, había hablado con la voz de Astaroth en la capilla mayor de la catedral, había levitado —o eso juraron los testigos— ante los ojos de media ciudad eclesiástica. Y terminó donando para la cera, en silencio, sin que nadie lo señalara. Hay algo profundamente digno en eso, y algo

profundamente triste. Como si el exorcismo le hubiera devuelto la cordura pero le hubiera cobrado la biografía: a partir de 1645, Juan Carlos de la Fuente ya no era una persona con futuro, era un ex-posesionado con pasado. Y los pasados así no se quitan ni con catorce días de oraciones.

Lo que dijo la Iglesia

La Arquidiócesis de Puebla, que había monitoreado el caso de cerca, confirmó que el exorcismo fue exitoso. La confirmación, como en Santa Inés, no era un trámite menor: era el sello oficial de que Dios había ganado y la Iglesia seguía siendo su representante legítima en la tierra. Fray Pedro de Gante fue reconocido como un exorcista eficaz y fue llamado a realizar otros exorcismos en la región. Otro nombre que empieza a circular en voz baja. Otro especialista del horror con agenda llena.

Fíjese en el patrón que se va formando: Santa Inés, 1580, Fray Juan de Ávila, siete días, Belcebú. Puebla, 1645, Fray Pedro de Gante, catorce días, Astaroth. Cada caso produce un exorcista famoso, cada exorcista famoso produce más casos —porque una vez que la gente sabe que hay un especialista, empiezan a aparecer los pacientes—. Es el círculo virtuoso del terror institucional: el éxito genera demanda, la demanda genera más éxitos. En el siglo XVII nadie lo llamaba así, pero el mecanismo ya funcionaba.

Hipótesis del cronista: la catedral como instrumento

Ahora, lo prometido: por qué este caso me huele a física más que el anterior.

Estuve en la nave de la Catedral de Puebla cuando el organista probaba los registros graves, y sentí la vibración en el esternón. Esa noche, en el hotel, me puse a investigar la acústica de las catedrales góticas y renacentistas, y lo que encontré me dejó frío. Las naves de las catedrales son, por diseño, gigantescas cámaras de resonancia. Sus dimensiones —decenas de metros de largo, bóvedas a veinte o treinta metros de altura— generan frecuencias de resonancia muy bajas, algunas por debajo del umbral auditivo. Es el

principio del tubo de órgano: a mayor longitud, más grave el tono. Una nave catedralicia de 90 metros resuena, en sus modos fundamentales, en frecuencias de un dígito de hercios. Infrasonido puro.

¿Y qué hace el infrasonido en el cuerpo humano? Lo que ya le conté en el caso anterior, pero multiplicado por la escala del edificio: vibración en el pecho, alteración del sistema vestibular, pánico sin causa, náusea, y la famosa sensación de presencia. Ahora ponga a un joven en crisis psicológica —o neurológica, o espiritual, elija su veneno— atado en la capilla mayor de esa catedral, de noche, con un fraile rezando en voz grave y monótona durante horas, con coros de acólitos respondiendo en latín. El rezo antifonal, el canto llano, las letanías: todo eso es sonido rítmico de baja frecuencia, bombeado una y otra vez en una cámara de resonancia de piedra. La catedral no era el escenario del exorcismo: era parte del exorcismo. Un instrumento de 90 metros tocado por el miedo.

Segunda hipótesis, y esta es más oscura: la criptomnesia del latín. Juan Carlos era seminarista: estudiaba latín todos los días. Pero los testigos insisten en que hablaba un latín "antiguo, como de otros tiempos", y que citaba las Escrituras con una fluidez y una malicia teológica que superaba su formación. ¿Cómo? Aquí la neurociencia moderna ofrece una pista incómoda: el cerebro almacena muchísimo más de lo que la conciencia registra. Un seminarista que ha oído miles de horas de misa en latín, que ha leído a los Padres de la Iglesia, que ha escuchado a sus maestros discutir teología, tiene en la memoria —en la memoria profunda, la que no controla— un arsenal lingüístico enorme. En un estado disociativo, con las inhibiciones conscientes apagadas, ese arsenal puede salir a la superficie con una fluidez que parece imposible. No es que el demonio supiera latín: es que Juan Carlos lo sabía, y no sabía que lo sabía. La "misa dicha al revés" que oyó el maestro podría haber sido el cerebro del joven jugando con su propio material, en modo pesadilla.

Tercera hipótesis: la levitación. Los testigos juran que el cuerpo se levantaba del suelo "sin aparente razón". La física no permite la levitación espontánea, punto. Pero la percepción humana, en condiciones de estrés extremo, penumbra, agotamiento y miedo colectivo, permite muchísimas

cosas. Hay un fenómeno bien documentado en psicología: la "percepción de movimiento imposible" en estados de alta sugestión. Si un cuerpo se arquea violentamente hacia atrás —el opistótonos, esa postura de arco que ya vimos en Sor María—, con la espalda como único punto de apoyo y las extremidades en el aire, un testigo asustado, en penumbra, después de días de tensión, puede jurar que el cuerpo "flotaba". No miente: su cerebro, saturado de adrenalina y de expectativa sobrenatural, completa la imagen. La levitación pudo haber sido un arco muscular extremo leído por ojos que ya habían decidido lo que estaban viendo.

Y sin embargo —siempre hay un "sin embargo" en este libro—, hay un dato que me incomoda: varios testigos, en momentos distintos, describen lo mismo. La simultaneidad del testimonio no prueba nada, pero pesa. Como pesa el olor a azufre, otra vez, omnipresente, impregnando la capilla hasta el coro. Como pesa la frase del acólito: "No soy yo".

Desde la perspectiva del análisis documental, el caso de Puebla es un ejemplo de cómo los rituales religiosos eran utilizados para explicar y tratar fenómenos que, en esa época, no tenían explicación médica. Los síntomas de Juan Carlos —las voces, las contorsiones, la fuerza, el latín— podrían explicarse hoy por trastornos psicológicos o neurológicos: una epilepsia del lóbulo temporal, por ejemplo, que produce exactamente ese cuadro —estados de trance, habla automática, sensación de presencia, experiencias místicas o demoníacas— y que en 1645 era indistinguible de la posesión. O un trastorno disociativo grave, incubado en la presión del seminario: la exigencia de santidad, el celibato, la vigilancia constante, la culpa. La máquina de producir santos, otra vez, produciendo otra cosa.

Desde la perspectiva religiosa, el caso es una victoria limpia: catorce días, un nombre arrancado —Astaroth—, un joven devuelto a la cordura aunque no al seminario. La fe en el poder de la oración y en la autoridad de la Iglesia, una vez más, probada en público, en la capilla mayor, a la vista de todos.

Yo, el cronista, me quedo con una imagen: la del fraile arrodillado junto a la camilla, llorando con el joven. Porque en esa imagen no hay ni demonio ni diagnóstico: hay dos personas rotas, una por haber sido habitada y otra por haber mirado. Y esa imagen no necesita hipótesis.

Cierre: la pregunta que viaja al sur

Salí de la Catedral de Puebla al atardecer, con las torres recortadas contra un cielo color talavera y la vibración del órgano todavía en el pecho. Caminé hasta el Parian, me senté a tomar un café de olla y abrí mi libreta en la página del caso siguiente.

Oaxaca, 1720. Un niño de ocho años.

Lo leí tres veces, porque hay casos que se leen con la cabeza y casos que se leen con el estómago. Este es de los segundos. Pedro José Martínez, ocho años, llevado por sus padres aterrorizados al convento de Santo Domingo. Veinte días de ritual —el más largo de los que llevamos—. Y el demonio, esta vez, con un nombre que todavía se usa en las calles de México para maldecir: Mamón.

Pero lo que más me inquietó, sentado ahí con el café enfriándose, no fue la duración ni el nombre. Fue la declaración del demonio, según los documentos: que había entrado en el cuerpo del niño como castigo por los pecados de sus padres. Piénselo: ya no los pecados propios, como en Santa Inés. Ya no el sabotaje, como en Puebla. Ahora la culpa viaja entre generaciones. El infierno, parece, había descubierto la herencia.

Hay una progresión en estos tres casos que no puedo dejar de ver, y que me persiguió en el autobús nocturno a Oaxaca. En 1580, el demonio castiga a la pecadora: la culpa es individual, el encierro es personal. En 1645, el demonio sabotea al futuro sacerdote: la culpa es institucional, el ataque es estratégico. En 1720, el demonio cobra en el hijo los pecados del padre: la culpa es hereditaria, el encierro es familiar. Cada setenta u ochenta años, el relato del mal se vuelve más grande, más sistémico, más difícil de exorcizar. Como si el infierno fuera aprendiendo, caso por caso, a golpear donde más duele.

O como si fuéramos nosotros —los que documentamos, los que creemos, los que tememos— los que fuéramos aprendiendo a tenerle miedo a cosas cada vez más grandes. Primero al pecado propio. Después a la institución. Después a la sangre.

Ocho años. Guardé la libreta y pedí otro café. Iba a necesitarlo.

CASO III: EL EXORCISMO DEL NIÑO DE OAXACA

La cantera verde

El autobús nocturno me dejó en Oaxaca cuando todavía no amanecía, con la ciudad envuelta en esa neblina fría que baja de los cerros y huele a tierra mojada y a humo de leña. Oaxaca es distinta a todo lo que había recorrido hasta entonces: más vieja en el alma, más indígena en los huesos, una ciudad donde lo prehispánico no está enterrado sino asomando por todas partes, como la cantera verde de sus edificios, que parece piedra viva.

Caminé al centro con la mochila al hombro y el estómago apretado, porque este caso me pesaba desde Puebla. Un niño de ocho años. Yo puedo con monjas y con seminaristas —son adultos, eligieron su encierro—, pero un niño de ocho años es otra cosa. Un niño de ocho años no elige nada.

El convento de Santo Domingo de Guzmán está en el centro de Oaxaca, imponente, barroco, con su templo que parece tallado en jade. Hoy es en parte museo —el Museo de las Culturas de Oaxaca—, y eso me dio una ventaja extraña: pude caminar por los claustros como turista, con la cámara colgada y cara de no saber nada, mientras por dentro iba reconstruyendo 1720. El claustro es de una belleza que desarma: arcos de cantera verde, un jardín central, el silencio espeso de los lugares que han oído demasiado. Me senté en una banca del jardín y cerré los ojos, y por un momento —solo un momento— me pareció oír una voz infantil, muy lejos, cantando algo que no entendí.

Abrí los ojos de golpe. Era un grupo de escolares en visita guiada, en el otro extremo del claustro. Niños de ocho, nueve años, riéndose, corriendo. Uno de ellos se me quedó mirando y me preguntó:

—¿Está usted enfermo, señor? Está muy pálido.

—No, campeón —le dije—. Solo estoy trabajando.

El niño se encogió de hombros y corrió con sus amigos. Yo me quedé mirándolos, pensando en Pedro José Martínez, que en 1720 tenía la edad de esos niños y que en lugar de una visita guiada tuvo veinte días de exorcismo. Anoté en mi libreta: "No romantizar. No convertirlo en símbolo. Era un niño." Y subrayé la última frase tres veces.

El archivo de Oaxaca: la letra de los frailes

El archivo histórico de Oaxaca está en una casona del centro, con un patio lleno de bugambilias y un silencio que no es de biblioteca sino de iglesia. El encargado —un hombre joven, sorprendentemente joven para el puesto— me trajo el legajo sin preguntas, como si ya supiera.

—El del niño —dijo—. Es el que más piden. Y el que menos les gusta leer completo.

Tenía razón. El expediente de Pedro José es el más duro de los tres que llevo: no por lo sobrenatural, sino por lo administrativo. Los frailes dominicos documentaban con una frialdad metódica que a ratos parece crueldad: "día doce: el sujeto no ha ingerido alimentos en treinta horas; se continúa con el ritual", "día dieciséis: el sujeto presenta debilidad extrema; se redoblan las oraciones". El niño convertido en "el sujeto". Veinte días de "sujeto".

Pero entre la frialdad hay grietas humanas, y son esas grietas las que me hicieron seguir leyendo hasta que se fue la luz del patio. Una nota al margen, de otra mano, probablemente de un fraile joven: "Dios nos perdone si nos equivocamos". Siete palabras. Las copié en mi libreta y las miré mucho rato. Porque esa es la pregunta que ningún informe oficial se hace y que yo no puedo dejar de hacerme: ¿y si se equivocaron? ¿Y si no era posesión sino enfermedad, y veinte días de ritual fueron veinte días de tortura a un niño enfermo? El fraile que escribió esa nota también se lo preguntó. "Dios nos perdone si nos equivocamos." Trescientos años después, sigo sin saber si Dios los perdonó. Yo no estoy seguro de poder.

Guardé la libreta y salí al patio de las bugambilias. El encargado joven me miró y me dijo:

—¿Encontró lo que buscaba?

—No —le dije, con honestidad—. Encontré lo que temía.

Asintió, como si esa fuera la respuesta correcta.

1720: Oaxaca y la máquina de la fe

Oaxaca, durante la época colonial, era una ciudad con una fuerte tradición religiosa, pero de un tipo particular: aquí el catolicismo no había reemplazado a las creencias indígenas, se había mezclado con ellas hasta formar algo nuevo, denso, difícil de desentrañar. Los frailes franciscanos y dominicos mantenían un control estricto sobre la vida espiritual de la población, y los exorcismos eran una práctica común —más común que en México o Puebla, dicen los historiadores, porque aquí la frontera entre lo natural y lo sobrenatural siempre fue más porosa—.

En esa Oaxaca de 1720 vivía una familia cuyo apellido los documentos registran con claridad: los Martínez. No eran nobles ni ricos: gente común, de esas que la historia suele olvidar. Tenían un hijo, Pedro José, de ocho años. Ocho años: la edad en que los niños todavía hablan con los animales y les ponen nombre a las piedras.

Lo que le empezó a pasar a Pedro José no tiene la progresión ordenada de los casos anteriores. Los testimonios —recogidos por los frailes dominicos cuando los padres llevaron al niño al convento de Santo Domingo— describen un inicio brusco, casi explosivo. Una noche el niño despertó gritando en un idioma que nadie en la casa reconoció: hablar en lenguas extranjeras, con una fluidez y una furia que heló a sus padres. No era balbuceo infantil: eran frases completas, con entonación, con rabia.

Después vino la fuerza. Una fuerza sobrenatural que ningún adulto podía contener: el padre, un hombre de campo acostumbrado al trabajo duro, testificó que su hijo de ocho años lo había lanzado contra la pared "como si fuera un muñeco de trapo". La madre, en su testimonio, dice algo que me partió en dos cuando lo leí en el archivo: "Ya no era mi hijo. Lo miraba a los ojos y no había nadie".

Y después, lo que terminó de quebrar a la familia: los episodios de levitación. Los padres juraron —y los vecinos que lo vieron lo juraron también— que el cuerpo del niño se elevaba del suelo, a veces de la cama, a veces en medio del cuarto, quedando suspendido en el aire mientras gritaba con voces que no parecían humanas. Voces en plural, otra vez. Coros saliendo de la garganta de un niño de ocho años.

Los padres, aterrorizados, hicieron lo único que se les ocurrió: llevaron al niño al convento de Santo Domingo, donde los frailes dominicos se encargaron del caso. Imagínelos caminando por estas mismas calles que yo caminé, de noche, con el niño atado con rebozos entre los dos, mientras el niño se retuerce y grita en lenguas que no existen. Imagínelos tocando la puerta del convento, llorando, pidiendo ayuda. Los dominicos —la orden de los predicadores, los teólogos, los que habían fundado la Inquisición— los recibieron. Y decidieron que era posesión.

Antes de seguir, déjeme decir algo como cronista y como persona: este es el caso que más me ha costado escribir. Con Sor María y con Juan Carlos podía mantener una distancia profesional: eran adultos, había contexto, había análisis. Con Pedro José no hay distancia posible. Era un niño de ocho años. Y lo que le hicieron —porque el exorcismo, por sagrado que fuera, fue algo que le hicieron— duró veinte días. Veinte días. Póngale cara de ocho años a ese número y dígame si no se le aprieta el pecho.

Oaxaca: donde los dioses no se fueron

Un apunte necesario sobre el lugar, porque Oaxaca no es Puebla ni México, y eso importa para el caso.

En la Oaxaca colonial, lo prehispánico no estaba muerto: estaba disfrazado. Los zapotecos y mixtecos habían aceptado —a medias, a la fuerza, con astucia— el catolicismo, pero debajo de las vírgenes seguían latiendo los antiguos dioses, y debajo de los exorcismos seguían latiendo los antiguos ritos de expulsión de espíritus. Los frailes lo sabían y lo temían: por eso el control era más estricto aquí, por eso los exorcismos eran más comunes. No era solo piedad: era una guerra de jurisdicciones espirituales. Cada

exorcismo católico exitoso era una demostración de que el Dios nuevo mandaba sobre los espíritus viejos.

Pedro José creció en ese cruce. Un niño oaxaqueño de 1720 oía misa en latín por la mañana y cuentos de nahuales por la noche; veía procesiones católicas y ofrendas indígenas; rezaba el padrenuestro y temía al mal de ojo. Su cerebro de ocho años era un archivo de dos mundos. Cuando ese cerebro entró en crisis —por epilepsia, por trauma, por lo que fuera—, el material que salió por su boca en "lenguas extranjeras" pudo haber sido la mezcla de esos dos mundos: latín de misa revuelto con zapoteco de cuentos, español de casa revuelto con sonidos que solo existen en la imaginación infantil. Para los frailes dominicos, todo eso era una sola cosa: el demonio. Para mí, tres siglos después, es un niño bilingüe del alma gritando en todos sus idiomas a la vez.

Y hay algo más, algo que me dijo un antropólogo oaxaqueño cuando le conté el caso: que en las comunidades indígenas de la época, un niño con esos síntomas no habría ido al convento. Habría ido con el curandero. Y el curandero habría hecho una limpia, habría hablado con los espíritus, habría devuelto al niño a su casa en una tarde. El exorcismo de veinte días fue, en cierto sentido, el precio de ser católico en la Oaxaca colonial: la versión institucional, burocratizada y larguísima de algo que en la tradición local se resolvía con hierbas y rezos. Veinte días de ritual cristiano contra una tarde de limpia. Piénselo.

Los veinte días

El exorcismo duró veinte días: uno de los más largos documentados en la historia de México. Durante ese tiempo, los frailes rezaron oraciones, leyeron pasajes de la Biblia y realizaron rituales de exorcismo sobre Pedro José, y los testimonios de los frailes describen escenas extremadamente perturbadoras —el adverbio es de los documentos, no mío—: el niño gritaba con voces que no parecían humanas, su cuerpo se contorsionaba de maneras imposibles, y de él emanaban olores a azufre y a materia en descomposición.

Deténgase en ese último detalle: azufre y materia en descomposición. En los casos anteriores era solo azufre. Aquí se agrega la podredumbre, el olor a carne muerta. Los frailes lo interpretaron como señal de que el demonio era más poderoso, más antiguo, más podrido. Yo, con mis hipótesis de cronista, me pregunto si no era el olor del propio cuerpo del niño descomponiéndose en vida: veinte días de ayuno casi total, de estrés extremo, de falta de sueño, de convulsiones. Un cuerpo infantil sometido a eso empieza a oler a enfermedad, a cetosis, a muerte lenta. El "olor a materia en descomposición" pudo haber sido, literalmente, el olor de Pedro José muriéndose un poco cada día.

Los primeros diez días fueron, según los testimonios, un infierno en cámara lenta. Los frailes establecieron turnos: siempre había al menos dos religiosos con el niño, rezando, leyendo la Biblia, aplicando los rituales. Pedro José alternaba entre crisis violentas —gritos en lenguas, contorsiones, fuerza descomunal— y estados de postración absoluta en los que parecía muerto: no respondía, no comía, apenas respiraba. Los frailes, en esos momentos, temían que se les muriera entre las manos, y redoblaban las oraciones con una desesperación que se lee entre líneas en los informes.

Hay un testimonio de un fraile joven, el que hacía el turno de madrugada, que me dejó helado. Dice que una noche, durante una pausa del ritual, el niño —despierto, lúcido, con su voz normal de ocho años— lo miró y le preguntó:

—¿Ya se fue?

El fraile no supo qué responder. El niño insistió:

—El señor que grita. ¿Ya se fue? Porque cuando grita me duele aquí —y se señaló la garganta, y luego la cabeza— y aquí.

El fraile, según su propio testimonio, salió de la celda llorando y pidió que lo relevaran del turno de madrugada. No volvió a entrar en la celda en los veinte días. Esa pregunta —"¿ya se fue?"— es lo más terrible que he leído en todos los expedientes de este libro, porque revela que Pedro José estaba consciente. Que había un niño despierto dentro del horror, sintiendo cómo algo gritaba usando su garganta, preguntando si ya había terminado. Como

Juan Carlos diciendo "no soy yo". Como Sor María pidiendo agua con su voz. Los posesionados de este libro tienen un momento en común: el instante en que la víctima asoma y pide ayuda. Y lo espantoso es que la ayuda consistía en más ritual, más oraciones, más días.

El día quince fue el día del nombre.

Los frailes llevaban dos semanas de ritual cuando el niño se quedó quieto de golpe —el silencio repentino, la firma de estos eventos— y habló con una voz que los testigos describieron como "grave, vieja, llena de odio", imposible en la garganta de un niño de ocho años:

—Soy Mamón —dijo la voz.

Mamón. El nombre todavía se oye en México, en las maldiciones de los viejos, en los refranes: "el dinero es el Mamón". En la tradición demonológica es el demonio de la avaricia, de la riqueza corrupta, el que tienta con el oro. Que ese nombre saliera de la boca de un niño pobre de Oaxaca en 1720 tiene una ironía cruel que los frailes no registraron pero que yo no puedo ignorar: ¿qué sabía Pedro José de la avaricia? ¿Qué oro había visto en su vida? El demonio de la riqueza poseyendo al hijo de una familia pobre. Si el infierno tiene sentido del humor, es un humor muy negro.

Los frailes, siguiendo el ritual, preguntaron por qué había entrado en el niño. Y la voz respondió, clara, sin dudar:

—Por los pecados de sus padres. Entré en él como castigo por los pecados de sus padres.

Léalo otra vez, porque esta frase es el corazón teológico del caso y también su corazón más oscuro. Ya no "por sus pecados", como Belcebú con Sor María. Ya no "para destruirlo", como Astaroth con Juan Carlos. Ahora: por los pecados de sus padres. La culpa hereditaria. El niño como campo de batalla de una guerra que no empezó él.

Los frailes, firmemente, ordenaron al demonio que abandonara el cuerpo del niño. Lo hicieron con la autoridad del ritual, con cruces y agua bendita y las fórmulas de expulsión. Y Mamón, según los testimonios, se rio con la risa de

un viejo avaro contando monedas —esa es la descripción de un fraile, y me pregunto qué pesadillas tendría ese hombre después— y dijo:

—Los padres pagan. Los hijos cobran. Así es el negocio.

"Así es el negocio". La frase de un demonio de la avaricia, hablando como lo que es: un cobrador. Los frailes la registraron sin comentarios, pero yo llevo semanas dándole vueltas. Porque si Mamón decía la verdad —si el niño pagaba culpas ajenas—, entonces el exorcismo no era solo una batalla espiritual: era una ejecución hipotecaria.

Los días dieciséis al diecinueve fueron los más duros. Después del nombre, dicen los testimonios, la violencia aumentó: como si Mamón, descubierto, hubiera decidido hacer pagar el descubrimiento. Las crisis se hicieron más largas, los olores más intensos, las voces más numerosas. Los frailes temieron por la vida del niño: estaba esquelético, deshidratado, con la garganta destrozada de tanto gritar. Un médico —porque en 1720 ya había médicos, aunque no sirvieran para esto— fue llamado en el día dieciocho y, según un testimonio marginal, recomendó suspender el ritual porque el niño "no resistiría mucho más". Los frailes lo ignoraron. O no podían parar —llevaban dieciocho días, ¿cómo parar a dos días del final?— o creían que parar era condenarlo. No lo sé. Pero esa decisión, vista desde hoy, me parece la más difícil de juzgar de todo el caso.

Hay un testimonio que no está en el expediente oficial sino en una carta privada de uno de los frailes, y que conservo como el documento más humano de todo el caso. Describe a los padres de Pedro José durante esos últimos días: no les permitían entrar en la celda —el ritual era cosa de religiosos—, así que esperaban en el atrio del convento, día y noche, sin irse a su casa. La madre rezaba el rosario en voz baja, una y otra vez, hasta que se le acababan las cuentas y empezaba de nuevo. El padre estaba sentado en el suelo, con la cabeza entre las manos, sin hablar. Llevaban así más de dos semanas.

Una madrugada, dice la carta, se oyó desde la celda un grito especialmente terrible —uno de esos gritos en lenguas que parecían venir de muy adentro— y la madre se puso de pie de golpe y corrió hacia la puerta del

convento, gritando el nombre de su hijo. Los frailes de guardia la detuvieron. Ella se dejó caer de rodillas en el atrio y gritó, con una voz que el fraile que escribe dice no haber olvidado nunca:

—¡Sáquenmelo a mí! ¡Yo pequé, no él! ¡Sáquenmelo a mí!

"Yo pequé, no él." La madre había entendido, a su manera, lo que Mamón había declarado: que el niño pagaba por los pecados de los padres. Y ofrecía el cambio: ella por él. Los frailes la calmaron, le dijeron que rezara, que Dios la escuchaba. Ella volvió a su rosario. Pero el fraile que escribe la carta agrega: "No sé si Dios la escuchaba. Yo sí, y no supe qué hacer con lo que oí".

Esa madre, arrodillada en el atrio a las tres de la mañana, ofreciéndose en lugar de su hijo, es para mí la figura más grande de este libro. Más que los exorcistas, más que los obispos, más que los demonios con nombre. Porque ella entendió lo esencial sin necesidad de teología: que si alguien tenía que pagar, que fuera ella. Y el cielo —o el convento, que en 1720 era casi lo mismo— no aceptó el cambio.

El día veinte. El último. Los frailes entraron en la celda al amanecer, agotados, enfermos algunos, después de casi tres semanas de guerra. Pronunciaron la fórmula final de expulsión sobre el cuerpo mínimo de Pedro José. Y según los testimonios, el niño recuperó la cordura y el demonio fue expulsado.

Los documentos no describen el momento exacto —el pudor administrativo, otra vez—, pero un testimonio tardío de uno de los frailes, escrito años después, agrega un detalle que me hizo llorar en el archivo, sin exagerar: dice que cuando el niño abrió los ojos, lo primero que hizo fue buscar con la mirada a sus padres, que esperaban fuera de la celda. Los dejaron entrar. La madre lo abrazó —un niño de ocho años que pesaba como uno de cinco— y Pedro José, con su voz normal, rota, pequeña, le preguntó:

—Mamá, ¿ya pagamos?

"¿Ya pagamos?" La pregunta de un niño que entendió, a su manera, lo que Mamón había dicho: que él era el pago. Que su sufrimiento era la moneda. Su madre, según el testimonio, no supo qué responder y solo lo abrazó más fuerte. Yo tampoco sabría qué responder. Todavía no sé.

Lo que dijo la Iglesia

La Arquidiócesis de Oaxaca, que había monitoreado el caso de cerca, confirmó que el exorcismo fue exitoso. Veinte días, un nombre arrancado —Mamón—, un niño devuelto a la cordura. Los frailes de Santo Domingo fueron reconocidos como exorcistas eficaces. Victoria oficial, sellada y archivada.

Pero hay algo en este caso que me impide quedarme con la versión oficial tan tranquilo como en los anteriores, y es la frase del médico del día dieciocho: el niño "no resistiría mucho más". Porque si Pedro José se hubiera muerto en la celda —y estuvo cerca—, ¿qué habría dicho la Arquidiócesis? ¿Que el demonio ganó? ¿Que el ritual falló? ¿O que Dios se lo llevó? La victoria oficial de este caso tiene un margen de dos días y un cuerpo infantil al borde del colapso. Lo digo sin acusar a nadie: los frailes creían estar salvando al niño. Pero la línea entre salvar y matar, en esos veinte días, fue tan delgada que todavía me corta cuando la toco.

La vida después: el hombre normal

Los documentos dicen que el niño, debilitado por la experiencia, pasó el resto de su vida como un hombre normal, aunque siempre tuvo problemas de salud. Otra frase que se lee rápido y esconde una vida entera.

Me obsesioné con rastrear esa vida, más que con ninguna otra de este libro. Los archivos oaxaqueños son caóticos pero generosos, y después de semanas de búsqueda encontré menciones dispersas: un Pedro José Martínez que se casó en Oaxaca, que tuvo hijos, que trabajó —los registros no dicen en qué, probablemente en el campo o en un oficio humilde—, que murió ya entrado en años. Una vida normal. La única vida normal de los tres casos que llevamos: Sor María se encerró en penitencia perpetua, Juan

Carlos abandonó su vocación. Pedro José, el que más sufrió, fue el único que logró ser normal.

Pero "siempre tuvo problemas de salud". Esa coletilla me persigue. ¿Qué problemas? Los documentos no especifican, pero puedo imaginarlos: un cuerpo que a los ocho años pasó por veinte días de ayuno, convulsiones, gritos y estrés extremo no sale intacto. Daños neurológicos, epilepsia —la ironía: la epilepsia pudo haber sido causa y consecuencia—, problemas digestivos crónicos, un sistema inmune destrozado. El niño que sobrevivió a Mamón vivió toda su vida en un cuerpo que le recordaba, todos los días, aquellos veinte días.

Hay una mención más, tardía, que encontré en el registro parroquial y que me conmovió de una forma que no esperaba: Pedro José fue padrino de bautizo varias veces. Padrino. El niño que había sido campo de batalla de demonios, de mayor ponía sus manos sobre la cabeza de bebés y prometía cuidarlos en la fe. Imagínelo: un hombre marcado, con la salud rota, inclinado sobre una pila bautismal, diciendo "yo te cuidaré". Como si hubiera decidido que ningún niño volvería a pasar por lo que él pasó, al menos no mientras él pudiera estar ahí, de pie, de padrino.

Y sin embargo fue normal. Se casó. Tuvo hijos. Trabajó. Murió viejo. Si hay una victoria verdadera en este caso, no está en el informe de la Arquidiócesis: está en esa normalidad tercamente conquistada, en ese hombre que decidió —o que la vida decidió por él— no ser "el niño del exorcismo" sino Pedro José Martínez, vecino de Oaxaca. Hay algo heroico en eso, más heroico que cualquier ritual: levantarse cada mañana con un cuerpo roto y vivir de todos modos.

Hipótesis del cronista: el cerebro de ocho años

Este es el caso donde mis hipótesis duelen más, porque duelen en un niño. Pero también es el caso donde la ciencia moderna tiene más que decir, así que vamos por partes.

Hipótesis uno: las ondas theta. El cerebro infantil —especialmente entre los 4 y los 8 años— opera predominantemente en frecuencias theta (4-8

hercios): el rango del sueño ligero, la hipnosis, la imaginación vívida, los estados disociativos. Los niños de esa edad viven con un pie en la vigilia y otro en el sueño; por eso tienen amigos imaginarios, por eso confunden sueños con recuerdos, por eso son más sugestionables. Un cerebro de ocho años sometido a terror extremo —gritos, encierro, extraños rezando sobre él— puede deslizarse al estado theta disociativo con una facilidad que un adulto no tiene. Las "voces", las "lenguas", los trances: todo eso es material theta. No estoy diciendo que Pedro José fingiera —Dios me libre—; estoy diciendo que su cerebro, por su edad, tenía las puertas más abiertas. Y por esas puertas pudo entrar cualquier cosa: el miedo, la sugestión... o Mamón, si usted prefiere.

Hipótesis dos: la epilepsia. El análisis documental ya lo sugiere: los síntomas de Pedro José —episodios bruscos, habla automática, convulsiones, estados de ausencia, fuerza desproporcionada— encajan con una epilepsia grave, posiblemente del lóbulo temporal, que en 1720 no tenía nombre ni tratamiento. La epilepsia del lóbulo temporal produce exactamente este cuadro: crisis con automatismos verbales (hablar sin control, a veces en "lenguas" inventadas por el cerebro en crisis), sensaciones de presencia, experiencias místicas o demoníacas, y periodos postictales de confusión y agresividad. Y aquí viene lo cruel: el exorcismo —con su estrés, su falta de sueño, su ayuno— es el peor tratamiento posible para la epilepsia, porque el estrés y la privación de sueño disparan las crisis. Cada día de ritual pudo haber estado provocando más crisis, que los frailes interpretaban como resistencia del demonio, lo que justificaba más ritual. Un círculo vicioso perfecto, sellado por la fe.

Hipótesis tres: el trauma transgeneracional, o "los pecados de los padres" en lenguaje de laboratorio. La declaración de Mamón —"entré en él como castigo por los pecados de sus padres"— refleja una creencia común en la época: que los pecados de una generación podían afectar a la siguiente. La ciencia moderna, con la epigenética, ha encontrado algo inquietantemente parecido: que el estrés extremo, el trauma, la hambruna, pueden dejar marcas químicas en los genes que se heredan. Los hijos de sobrevivientes de hambrunas, de guerras, de violencia extrema, nacen con una respuesta al estrés alterada. No es "pecado", es biología. Pero el efecto es el mismo

que describía Mamón: lo que vivieron los padres se cobra en los hijos. Si los Martínez venían de generaciones de miseria, violencia o trauma —y en la Oaxaca colonial, ¿quién no?—, Pedro José pudo haber nacido con el sistema de alarma ya disparado. El "negocio" de Mamón —"los padres pagan, los hijos cobran"— dicho en idioma de demonio avaro, describe con precisión poética lo que la epigenética describe con precisión molecular.

Hipótesis cuatro: la xenoglosia infantil. ¿Cómo hablaba un niño de ocho años en "lenguas extranjeras"? Oaxaca en 1720 era un cruce de idiomas: español, náhuatl, zapoteco, mixteco, latín de misa. Un niño oye todo eso. En estado disociativo o epiléptico, el cerebro puede mezclar fragmentos lingüísticos en un flujo que suena extranjero aunque esté hecho de retazos conocidos. Para unos padres aterrorizados y unos frailes convencidos, eso era "lenguas demoníacas". Para la lingüística moderna, es el cerebro en modo collage.

Y sin embargo —siempre el "sin embargo"—, hay dos datos que me incomodan. Uno: la levitación, reportada no solo por los padres sino por vecinos, en episodios distintos. Ya hablé de la percepción alterada en el caso de Puebla, y aplica aquí: un cuerpo infantil en arco extremo, en penumbra, visto por gente aterrorizada, puede "flotar". Pero varios testigos independientes... pesa. Dos: la frase "¿ya pagamos?". Esa lucidez, esa comprensión infantil y exacta de la transacción demoníaca, me sugiere que Pedro José entendía más de lo que un niño de ocho años debería entender. O que Mamón se lo explicó muy bien.

Desde la perspectiva del análisis documental, el caso del Niño de Oaxaca es un ejemplo de cómo los niños eran especialmente vulnerables a las acusaciones de posesión demoníaca en la época colonial: sin voz propia, sin defensa posible, convertidos en campo de batalla de las culpas adultas. Los síntomas podrían explicarse por trastornos del desarrollo, epilepsia o trastornos psicológicos. Y la declaración sobre los pecados de los padres refleja la creencia de la época en la culpa hereditaria —una creencia que, como vimos, la biología moderna no ha terminado de desmentir del todo.

Desde la perspectiva religiosa, el caso es una victoria: veinte días, un nombre, un niño salvado. La fe en el poder de la oración, una vez más, probada en el caso más difícil.

Yo me quedo con la imagen de la madre abrazando a su hijo esquelético, sin saber qué responder a "¿ya pagamos?". Porque en esa imagen no hay teología que alcance.

Cierre: lo que viene es peor, o mejor

Salí del convento de Santo Domingo al atardecer, con la cantera verde encendida por el sol bajo y los escolares ya idos. Me senté en el jardín del centro, pedí un tejate —esa bebida oaxaqueña de maíz y cacao que sabe a tierra y a cielo— y abrí la libreta en el caso siguiente.

Guadalajara, 1789. Sor Juana de la Cruz. Diez días. Belfegor.

Otro convento, otra monja, otro nombre. El patrón se repite y sin embargo cada caso me deja más preguntas que el anterior. Pero hay algo que noté al cerrar el expediente de Pedro José, algo que me acompañó en el vuelo de regreso y que quiero dejar anotado antes de seguir: de los tres casos que llevamos, el único que terminó con una vida normal fue el del niño. La monja se encerró. El seminarista renunció. El niño —el que más sufrió, el que estuvo más cerca de la muerte— fue el único que logró casarse, trabajar, envejecer.

No sé qué significa eso. Quizá que los niños son más fuertes que los adultos, que su cerebro theta los rompe más fácil pero también los recompone más fácil. Quizá que la normalidad es la venganza más dulce contra el infierno: vivir de todos modos, todos los días, con el cuerpo roto y la memoria intacta, hasta morir de viejo y no de demonio.

O quizá —y esta es mi hipótesis favorita, la menos científica y la más mía— Mamón se equivocó de víctima. Cobró en el hijo los pecados del padre, sí, pero el hijo resultó ser más duro que la deuda. Pagó, y siguió caminando. Y el infierno, que entiende de negocios, tuvo que dar la cuenta por saldada.

Me quedé en el jardín hasta que oscureció del todo y las bugambilias se volvieron sombras. Pensé en los tres casos que llevo, en la progresión que tracé en el autobús: 1580, la culpa individual; 1645, el sabotaje institucional; 1720, la deuda hereditaria. Y pensé que hay una cuarta estación en esa progresión, una que todavía no toco en este libro: la culpa colectiva, la de pueblos enteros, la de familias completas poseídas al mismo tiempo. Ya llegaremos ahí, en los casos finales. Por ahora, me basta con saber que el patrón existe y que no lo inventé yo: está en los documentos, esperando a que alguien lo lea en orden.

Belfegor me espera en Guadalajara. El demonio de la pereza, dicen los grimorios. Después de Mamón el avaro, un demonio perezoso casi suena a descanso. Casi. Porque si algo me han enseñado estos tres casos es que los nombres del infierno siempre quedan cortos: Belcebú fue más que gula, Astaroth fue más que vanidad, Mamón fue más que avaricia. Fueron, cada uno a su manera, el miedo de su época con nombre propio. Y el miedo, como los demonios, también se hereda.

CASO IV: EL EXORCISMO DE LA MONJA DE GUADALAJARA

La ciudad que guarda expedientes

Llegué a Guadalajara un martes de lluvia fina, de esa que no moja de golpe sino que se queda a vivir en la ropa. El centro histórico olía a piedra mojada y a fritanga, y la catedral —esa mole de cantera amarilla con sus torres puntiagudas que parecen lápices clavados en el cielo— se recortaba contra un gris parejo, sin sombras. Yo venía siguiendo un rastro de papel: el expediente de un exorcismo ocurrido en 1789, cuando esta ciudad todavía era la capital del Reino de la Nueva Galicia y el rey de España firmaba los nombramientos de los obispos.

El Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara no es un lugar que aparezca en las guías turísticas. Está en un edificio sobrio, de muros gruesos, a unas cuadras de la catedral, y para entrar hay que pedir cita, mostrar identificación y explicar para qué diablos —nunca mejor dicho— quiere uno hurgar en papeles de hace doscientos treinta y tantos años. La encargada del archivo, una mujer de unos sesenta años con lentes de armazón grueso y la paciencia de quien ha visto pasar a todos los curiosos del mundo, me miró por encima de los lentes cuando le dije lo que buscaba.

—Exorcismos del siglo dieciocho —repitió, como si saboreara las palabras—. Tenemos varios. ¿Alguno en particular?

—El de 1789. Una monja. Sor Juana de la Cruz.

No pestañeó. Anotó algo en una libreta de espiral, se levantó con un crujido de rodillas y desapareció entre los anaqueles. El cuarto de consulta olía a papel viejo y a humedad contenida, ese perfume inconfundible de los archivos que es, en realidad, el olor del tiempo descomponiéndose despacio. Sobre la mesa de madera había una lámpara de luz amarilla y un atril. Afuera, la lluvia seguía cayendo con esa insistencia tapatía que parece no tener prisa por terminar nunca.

Cuando volvió, traía una caja de cartón rotulada a mano: *"Exorcismos, 1701-1800"*. Dentro, legajos cosidos con hilo, cubiertas de cuero reseco, tinta ferrogálica que había ido comiéndose el papel durante dos siglos. Y ahí estaba: el caso de Sor Juana de la Cruz, monja profesa de uno de los conventos de la ciudad, exorcizada durante diez días por Fray Antonio de los Reyes, exorcista de la Arquidiócesis. El demonio, según consta en el acta, se identificó en el sexto día con un nombre que me heló un poco la sangre a pesar del calor húmedo del archivo: **Belfegor**.

Me quedé leyendo hasta que la luz de la tarde se volvió naranja y la encargada me avisó que iban a cerrar. Salí a la calle con las manos manchadas de polvo de siglos y la cabeza llena de preguntas. Porque este caso, el cuarto de los diez que documento en este libro, tiene algo que los otros no tienen: el demonio no entró por debilidad, ni por pecado ajeno, ni por accidente. Entró por **orgullo**. Y el orgullo, me dije mientras caminaba bajo la lluvia hacia mi hotel, es el pecado más humano de todos. El más difícil de exorcizar.

Esa noche, en la habitación del hotel, con el expediente fotografiado página por página en mi teléfono, empecé a reconstruir lo que pasó en Guadalajara en 1789. Y también empecé a preguntarme algo que me perseguiría durante toda esta investigación: ¿qué es lo que realmente se queda grabado en las paredes de un lugar donde se rezó —o se gritó— durante diez días seguidos?

Lo digo porque hay una hipótesis que me ronda desde que empecé este libro, y que los científicos serios miran con desdén pero que yo no puedo soltar: la teoría de la **cinta de piedra**. La idea de que ciertos materiales —la cantera, el adobe, la madera vieja— pueden registrar, como una cinta magnética, las emociones extremas que ocurrieron entre sus muros, y reproducirlas después bajo ciertas condiciones: humedad, tormentas eléctricas, frecuencias bajas. Los físicos dirán que es pseudociencia. Los que han dormido en un convento del siglo dieciocho, con la lluvia golpeando los vitrales a las tres de la mañana, quizá no estén tan seguros.

Guadalajara, en 1789, era una ciudad de conventos. Y en uno de ellos, una monja llamada Sor Juana de la Cruz empezó a gritar con una voz que no era la suya.

Esto es lo que dicen los papeles. Esto es lo que pasó, o lo que juraron que pasó quienes lo vieron.

1789: el convento

Para entender lo que le ocurrió a Sor Juana de la Cruz hay que entender primero qué era un convento en la Nueva España de finales del siglo dieciocho. No era un refugio de místicas arrobadas, o no solo eso. Era un centro de poder. Las familias más ricas de Guadalajara metían ahí a sus hijas —a veces por vocación, muchas veces por conveniencia: una hija monja era una hija que no necesitaba dote de matrimonio, y un convento era una red de influencias, de préstamos, de alianzas—. Las monjas de velo negro, las de familias aristocráticas, vivían en celdas que a veces parecían pequeños palacios, con criadas, con joyas guardadas en arcones, con visitas y tertulias. La clausura era, en la práctica, una clausura a medias.

Sor Juana de la Cruz había profesado muy joven. Los documentos del archivo la describen como una mujer de inteligencia notable, de voz hermosa para el canto litúrgico y de una disciplina que las demás monjas admiraban y temían a partes iguales. Era, según una declaración de la abadesa que leí con el corazón acelerado, *"la más aventajada de esta comunidad en letras y en virtud, aunque dada a estimarse en más de lo que conviene"*.

Esa última frase me detuvo. *"Dada a estimarse en más de lo que conviene"*. En el lenguaje pudoroso de 1789, eso era una acusación gravísima: era decir que Sor Juana era orgullosa. Que se sabía mejor que las demás y no se molestaba en disimularlo.

Y el orgullo, en la teología católica, no es un pecadillo. Es el pecado capital de los pecados capitales, el que tiró a Lucifer del cielo. El que abre la puerta.

Los primeros síntomas, según los testimonios que las monjas rindieron bajo juramento, empezaron una madrugada de aquel año de 1789. Sor Juana despertó a toda la comunidad con unos gritos que, dijeron varios testigos con las mismas palabras, *"no parecían salir de garganta humana"*. Cuando las monjas entraron a su celda, la encontraron de pie sobre el catre, con el hábito desgarrado, los ojos vueltos hacia arriba de modo que solo se veía el blanco, y hablando —o más bien escupiendo— palabras en un latín deforme, mezclado con algo que ninguna supo identificar.

Lo que más las aterrizó, sin embargo, no fueron los gritos. Fue la fuerza. Sor Juana era una mujer de complexión mediana, debilitada además por los ayunos de la regla. Y sin embargo, cuando cuatro monjas intentaron sujetarla, las arrojó contra las paredes como si fueran muñecas de trapo. Una de ellas, Sor Isabel, se fracturó la muñeca al caer contra el marco de la puerta. Otra, Sor Catalina, declaró que sintió *"como si me hubiera embestido un toro, siendo que la madre Juana apenas me llegaba al hombro"*.

La abadesa, una mujer enérgica llamada Sor Francisca de San José, no dudó ni un momento en su diagnóstico: posesión demoníaca. En 1789 no había psiquiatras a los que llamar, ni nadie habría pensado en llamar a un médico para un caso así. La abadesa mandó recado urgente a la Arquidiócesis, y la Arquidiócesis respondió enviando a su exorcista: Fray Antonio de los Reyes, un franciscano de unos cincuenta años, de fama sólida y carácter —según todos los que lo describen— inquebrantable.

Fray Antonio llegó al convento una tarde de calor seco, de esos calores tapatíos que se meten hasta los huesos. Lo recibió la abadesa en el locutorio, a través de la reja. Lo que le contó, a juzgar por el informe que el fraile redactó después, lo dejó pensativo: la monja llevaba tres días encerrada en su celda, gritando de noche, rompiendo a dentelladas el crucifijo de madera que le habían puesto entre las manos, y despidiendo —esto lo declararon seis testigos— un olor a azufre tan intenso que había que ventilar el claustro cada mañana.

—Padre —le dijo la abadesa a través de la reja, y el fraile anotó sus palabras textuales—, no es la madre Juana la que habla. Es otra cosa, que la odia y

nos odia. Ayer me miró y me dijo mi nombre de pila, el que me pusieron al bautizarme y que nadie en este convento conoce. Me dijo: *"Francisca, yo te vi nacer y te veré arder"*.

Fray Antonio se santiguó. Pidió ver a la posesa. Y lo que vio en aquella celda, a la luz de una sola vela, lo acompañaría el resto de su vida.

Los diez días

El ritual de exorcismo duró diez días. Diez días que las monjas del convento recordarían hasta su muerte, y que quedaron registrados en un acta minuciosa que hoy duerme en una caja de cartón en el archivo de la Arquidiócesis. Voy a reconstruirlos aquí, día por día, siguiendo esos papeles y rellenando con la imaginación disciplinada del novelista los huecos que el escribano, por pudor o por miedo, dejó en blanco.

Día uno. Fray Antonio entra en la celda al amanecer, revestido con estola morada, con el ritual romano en una mano y un crucifijo de plata en la otra. Lo acompañan la abadesa y dos monjas robustas, elegidas por su fortaleza. Sor Juana está atada al catre con correas de cuero —la abadesa ordenó atarla después de que rompiera los barrotes de madera de la ventana con las manos desnudas—. Al ver entrar al fraile, la monja sonríe. Es una sonrisa, dice el acta, *"ajena a su rostro, torcida, como pintada por otra mano"*. Y con una voz gruesa, de hombre viejo, le dice:

—Antonio de los Reyes. Llegas tarde. Esta ya es mía.

El fraile no responde. Se arrodilla junto al catre y empieza a rezar en latín: *"Exorcizamus te, omnis immundus spiritus..."*. Al oír las primeras palabras, el cuerpo de Sor Juana se arquea hacia atrás de una manera que el acta describe con horror contenido: *"se dobló como arco, tocando con la cabeza los pies, cosa imposible a la naturaleza humana"*. Las monjas gritan. Fray Antonio sigue rezando, con la voz firme, aunque el sudor le corre por la frente. El olor a azufre se hace tan denso que una de las monjas tiene que salir a vomitar al claustro.

Día dos. El fraile ordena que le traigan agua bendita y sal exorcizada. Rocía la celda entera mientras reza los salmos penitenciales. Sor Juana, entre espasmos, alterna dos voces: la suya propia, que llora y pide ayuda —*“¡Madre abadesa, sáquenme esto de adentro, por el amor de Dios!”*—, y la otra, la gruesa, que se ríe y recita de memoria los pecados de cada una de las presentes. A Sor Isabel le dice, con precisión quirúrgica, la cantidad exacta de dinero que su familia pagó por su dote y el nombre del hombre con el que estuvo prometida antes de profesar. Sor Isabel sale llorando de la celda y no vuelve a entrar en los diez días.

Esa noche, Fray Antonio escribe en su diario —un cuaderno que se conserva, con la letra temblorosa—: *"El enemigo conoce. Esa es su arma: conoce. No adivina; sabe. Y lo que sabe de nosotros es siempre lo que más nos avergüenza"*.

Día tres. La cosa —porque ya nadie en el convento la llama por su nombre— empieza a hablar de teología. Con la voz de Sor Juana pero con una elocuencia que la monja, según sus propias hermanas, jamás tuvo, discute con Fray Antonio sobre la naturaleza de la gracia, cita a Santo Tomás en latín correcto y se burla de la pronunciación del fraile. *"Reyes, tu latín es de sacristán"*, le dice. El fraile, que estudió en el seminario y sabe su latín, palidece. No por el insulto, sino porque la cita que la posesa acaba de soltar —un pasaje oscuro de la *Suma Teológica* sobre la permisión divina del mal— es un texto que él mismo leyó una sola vez, de estudiante, y que Sor Juana no pudo haber leído nunca: las monjas no tenían acceso a la biblioteca de teología.

Esa tarde ocurre algo que el acta registra con una sequedad que me puso la piel de gallina: el cuerpo de Sor Juana, atado al catre, empieza a levitar. No mucho —*"como un palmo sobre el jergón"*, dice el escribano—, pero lo suficiente para que las correas de cuero se tensen y crujan. Fray Antonio le pone el crucifijo de plata sobre la frente. La carne chisporrotea. Literalmente: el acta dice que *"se oyó un chisporroteo como de carne en asador, y quedó marcada la señal de la cruz en su frente, en carne viva"*. La marca, según una nota al margen añadida años después, le duró a Sor Juana el resto de su vida.

Día cuatro. Fray Antonio cambia de estrategia. Hasta ahora ha atacado de frente, con el ritual, con la autoridad. Ahora intenta algo más sutil: la humildad. Le pide a la abadesa que traiga a la celda a las novicias más jóvenes, las que más admiraban a Sor Juana, y les ordena que recen el rosario en voz alta, despacio, sin miedo. La idea —me lo explicó un sacerdote exorcista contemporáneo al que entrevisté para este libro— es que la oración humilde y comunitaria es lo que más atormenta al demonio del orgullo: no soporta ser ignorado por los pequeños.

Funciona, pero de una manera terrible. Al oír las voces jóvenes rezando, la posesa empieza a llorar. No la voz gruesa: la voz de Sor Juana, la de verdad, llora como una niña y dice:

—No recen por mí. No soy digna. Yo... yo me creía mejor que todas. Yo les enseñaba el canto y por dentro me reía de cómo desafinaban. Yo ayunaba más que la regla y me gustaba que lo notaran. Yo...

Y entonces la voz gruesa la interrumpe, rugiendo, y el cuerpo se sacude con tal violencia que una de las correas se rompe. Las novicias salen corriendo. Una de ellas no volvió a pisar el convento: pidió dispensa y se casó al año siguiente. El acta no la juzga. Yo tampoco.

Día cinco. El peor día, según todos los testimonios. Fray Antonio lleva cuatro noches sin dormir y se le nota: tiene los ojos hundidos, las manos le tiemblan al sostener el ritual. La posesa lo huele —literalmente: el acta dice que *"olfateó el aire como un animal y sonrió"*— y le dice:

—Estás cansado, Antonio. ¿Cuánto hace que no duermes? ¿Cuánto hace que no comes como Dios manda? Tu cuerpo te va a fallar antes que yo. Yo no necesito dormir.

Y luego, con la voz de Sor Juana, dulce, casi maternal, le dice algo que el fraile se negó a repetir ante el escribano, pero que le confesó a su superior años después, y que consta en una carta privada que también leí en el archivo: la voz le describió, con detalle obsceno, un pecado de su juventud, de cuando era novicio, un pecado que —juró Fray Antonio sobre los Evangelios— no le había contado jamás a nadie, ni siquiera en confesión.

Esa noche el fraile lloró. Lo escribió en su diario: *"Lloré como un niño. Y al llorar comprendí que esa era la trampa: quería que me sintiera indigno de expulsarlo. Pero la autoridad no es mía. Es de la Iglesia. Yo solo soy el instrumento, y un instrumento roto también puede servir si la mano que lo empuña es firme"*.

Al día siguiente, Fray Antonio celebró misa al amanecer, comulgó, durmió tres horas, y volvió a la celda con la cara lavada y la estola morada bien ceñida.

Día seis. El día del nombre.

Lo que ocurrió el sexto día está narrado en el acta con una solemnidad distinta, como si el escribano hubiera comprendido que estaba registrando el momento central de todo el caso. Fray Antonio, después de rezar las letanías de los santos, se puso de pie junto al catre, levantó el crucifijo y pronunció la fórmula que ningún exorcista dice a la ligera, la orden directa:

—Te lo ordeno en el nombre de Jesucristo: dime tu nombre, espíritu inmundo. ¡Habla!

El cuerpo de Sor Juana se quedó inmóvil. Un silencio total cayó sobre la celda, tan denso que la abadesa declaró después que podía oír su propio corazón. Y entonces, con una voz que el acta describe como *"grave y burlona, como de cortesano"*, la posesa habló:

—Me llamo **Belfegor**. Y entré en esta mujer por su orgullo. Ella se creía santa, y yo le creí. Le susurré que era la mejor, que las demás eran polvo bajo sus pies, que Dios la había elegido. Y ella me escuchó, porque era verdad: era la mejor. Ese fue su pecado: tener razón y disfrutarlo.

Fray Antonio, según el acta, no se inmutó. Respondió, con la voz firme:

—Belfegor, espíritu de soberbia, te ordeno en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo que abandones a esta criatura de Dios. ¡Sal de ella!

Y la voz, riendo, contestó algo que me persigue desde que lo leí:

—Saldré cuando ella me eche. Y ella no quiere. Pregúntale. Pregúntale si quiere dejar de ser especial.

El fraile se volvió entonces hacia el cuerpo atado, hacia la mujer que lloraba en silencio con los ojos cerrados, y le habló no al demonio, sino a ella, a Sor Juana:

—Hija, ¿quieres ser libre?

El acta dice que hubo un silencio larguísimo. Y que al final, con un hilo de voz, Sor Juana respondió:

—Sí. Aunque eso signifique ser como las demás. Sí.

Belfegor rugió —el acta dice que "el alarido hizo temblar los vidrios de la celda"— y el cuerpo se convulsionó durante casi una hora. Pero algo había cambiado: era, dijeron los testigos, como si la cosa estuviera peleando ya no contra el fraile, sino contra la propia monja, que por primera vez en diez días —en años, quizá— había elegido la humildad.

Días siete, ocho y nueve. La agonía de Belfegor. El acta los resume con menos detalle, como si el escribano estuviera agotado también. Fray Antonio intensificó el ritual: misas diarias en la capilla del convento ofrecidas por la liberación de Sor Juana, ayuno de toda la comunidad, procesiones nocturnas con el Santísimo por el claustro. La posesa alternaba momentos de lucidez —en los que pedía perdón a sus hermanas, una por una, por su soberbia— con accesos de furia en los que Belfegor insultaba, blasfemaba y prometía venganza.

El día ocho, según una declaración particularmente vívida de Sor Catalina, el cuerpo de Sor Juana "echó por la boca una materia negra y espesa, que olía a azufre y a podrido, y que manchó el suelo de la celda". Las monjas tuvieron que fregar el suelo con agua bendita y vinagre. La mancha, dice una nota al margen, no se quitó nunca del todo: años después, las novicias la señalaban en voz baja y la llamaban "la mancha de Belfegor".

El día nueve, Belfegor habló por última vez. Con una voz ya débil, ronca, dijo:

—Me voy. Pero volveré a buscar a los soberbios, porque siempre los hay. Siempre hay alguno que se cree mejor. Siempre.

Día diez. El amanecer del décimo día, Fray Antonio entró en la celda y encontró a Sor Juana dormida. Dormida de verdad, por primera vez en diez días: la respiración pausada, el rostro en paz, las manos quietas sobre el pecho. La despertó con suavidad. Ella abrió los ojos —sus ojos, por fin— y lo miró sin reconocerlo durante un momento. Luego rompió a llorar, un llanto manso, humano, que no se parecía en nada a los alaridos de los días anteriores.

—¿Se fue? —preguntó.

—Se fue, hija —dijo el fraile. Y el acta registra que él también lloró.

El olor a azufre había desaparecido de la celda. En su lugar, dijeron las monjas, olía a flores. A nardos, precisó la abadesa. El escribano lo anotó sin comentarios, pero yo, leyendo aquello en el archivo dos siglos después, sentí un escalofrío: el olor a flores después de un exorcismo es un detalle que aparece en casos de todo el mundo, de todas las épocas. Los teólogos lo llaman *"el olor de santidad"*. Los escépticos dirán que es sugestión colectiva. Yo digo que, sea lo que sea, es un detalle que ningún escribano de 1789 tenía por qué inventar igual que los escribanos de Roma, de Manila o de Lima.

Día cuatro (continuación): la visita del obispo. A media mañana llegó al convento un visitador enviado por el obispo: un canónigo de la catedral, hombre de leyes más que de milagros, con la misión explícita de verificar que el exorcismo se realizaba conforme al ritual romano y que no había —cito el oficio que leí en el archivo— *"excesos, supersticiones ni escándalo que manche el nombre de esta Arquidiócesis"*. La Iglesia, incluso en 1789, ya sabía que un exorcismo mal llevado era un peligro político.

El canónigo entró en la celda con la nariz arrugada por el olor a azufre, escuchó a Fray Antonio rezar durante una hora, observó las contorsiones de la posesía con la frialdad de un notario, y al salir dictó su informe al escribano que lo acompañaba. Lo leí completo. Es un documento fascinante porque el hombre está visiblemente dividido entre su escepticismo de jurista y lo que sus ojos acaban de ver. Escribe que *"los fenómenos observados exceden lo que la naturaleza humana puede producir por sí*

sola"*, pero inmediatamente añade que *"no corresponde a este visitador pronunciarse sobre su causa, sino solo sobre la corrección del procedimiento"*. El procedimiento, concluye, es correcto. El exorcismo puede continuar.

Esa noche, Fray Antonio anotó en su diario: *"Vino el canónigo. Miró. No creyó del todo, pero no se atrevió a dudar del todo. Así es la Iglesia: cree con una mano y firma con la otra"*. Me reí al leerlo, en el silencio del archivo, y la encargada me miró raro. Pero es que Fray Antonio, bajo la sotana, tenía sentido del humor. Y lo necesitaba.

Días siete y ocho: el cerco. Con la autorización del obispo confirmada, Fray Antonio estrechó el cerco espiritual. Ya no se trataba solo de rezar sobre el cuerpo: se trataba de sitiar al demonio por todos los flancos. Ordenó que toda la comunidad ayunara a pan y agua durante tres días. Mandó traer de la catedral una reliquia —un fragmento de hueso de un mártir, guardado en un relicario de plata— y la colocó sobre el pecho de Sor Juana. La reacción fue inmediata y espantosa: el cuerpo se arqueó, la voz gruesa maldijo en una lengua que nadie identificó, y el relicario —esto lo juraron tres testigos— se calentó tanto que Fray Antonio tuvo que envolverlo en un paño para poder sostenerlo.

El día siete por la noche ocurrió algo que el acta apenas se atreve a describir, y que tuve que reconstruir cruzando tres declaraciones distintas. Sor Juana, en un momento de lucidez, pidió hablar a solas con la abadesa. La abadesa entró en la celda, se arrodilló junto al catre, y la monja, llorando, le confesó algo que no constaba en ningún expediente: que años atrás, cuando era maestra de novicias, había humillado públicamente a una joven novicia por desafinar en el coro, con tal crueldad —delante de toda la comunidad— que la muchacha pidió salir del convento a la semana siguiente y murió de fiebres al año, en casa de sus padres, sin haber vuelto a cantar.

—La maté, madre —susurró Sor Juana—. No con las manos. Con la lengua. Con mi orgullo. Y desde entonces la oigo cantar por las noches, desafinando, y no puedo dormir.

La abadesa salió de la celda llorando y ordenó que se dijera una misa por el alma de aquella novicia. El nombre de la muchacha no aparece en el acta —quizá por piedad, quizá por vergüenza—, pero una nota posterior del archivo, de otra mano, añade: *"Se ofreció misa por el alma de la novicia difunta, y desde entonces la madre Juana durmió mejor, en sus ratos de lucidez"*.

Yo me quedé mucho rato mirando esa nota. Porque si uno quiere una explicación puramente psicológica del caso, ahí la tiene servida en bandeja: la culpa. Una culpa antigua, enterrada bajo años de disciplina y de soberbia defensiva, que revienta por fin en forma de delirio. El demonio Belfegor, el acusador burlón que conoce todos los secretos, no sería más que la conciencia de Sor Juana poniéndose, por fin, la máscara que necesitaba para decir la verdad.

Pero —y este "pero" es el que me mantiene escribiendo este libro— la culpa no explica el latín de la **Suma Teológica**. La culpa no explica la marca de la cruz en la frente. La culpa, en fin, no huele a azufre.

El día ocho, como ya conté, el cuerpo expulsó aquella materia negra que manchó el suelo de la celda para siempre. Las monjas que fregaron el suelo declararon que la mancha *"hervía ligeramente al contacto con el agua bendita, como si estuviera viva"*. El escribano lo anotó. Yo lo leí tres veces. Y decidí no intentar explicarlo. Hay cosas que el cronista debe dejar intactas, como se deja intacta una zona de un yacimiento para los arqueólogos del futuro.

Lo que quedó escrito

Sor Juana de la Cruz, debilitada por la experiencia —diez días sin comer apenas, con el cuerpo magullado por las correas y por sus propias convulsiones—, pasó el resto de su vida en oración y penitencia. Pero con una diferencia, según todos los que la conocieron después: la soberbia había desaparecido. La monja que antes corregía el canto de las demás en público ahora pedía los oficios más humildes: fregar los suelos, lavar la ropa de las enfermas, servir en el refectorio. Cuando alguna novicia le preguntaba por lo ocurrido en aquellos diez días, respondía siempre lo mismo:

—Aprendí que el peor demonio es el que te dice la verdad sobre ti misma.

La Arquidiócesis de Guadalajara, que había monitoreado el caso de cerca —el obispo envió a un visitador en el día cuatro para verificar que el ritual se hacía conforme al ritual romano—, confirmó que el exorcismo fue exitoso. Fray Antonio de los Reyes fue reconocido como un exorcista eficaz, y en los años siguientes fue llamado a realizar otros exorcismos en la región. Murió en 1801, doce años después, con fama de santidad entre los fieles de Guadalajara. Su diario, ese cuaderno de letra temblorosa que leí en el archivo, termina con una frase que copié en mi libreta y que no he podido olvidar:

"Belfegor me enseñó más teología en diez días que el seminario en siete años: el demonio no necesita mentir. Le basta con decirnos lo que queremos oír".

Y aquí, como cronista, tengo que hacer lo que hago en cada caso: separar el documento de la interpretación, y ofrecer las dos cosas con honestidad.

Desde la perspectiva histórica y médica, el caso de Sor Juana presenta los rasgos clásicos de lo que hoy llamaríamos un trastorno disociativo de identidad, o quizá un episodio histérico grave en el sentido clínico del término —no en el sentido vulgar—. Una mujer sometida a una presión enorme: la exigencia de perfección espiritual, la vigilancia constante de la comunidad, la represión de todo deseo de reconocimiento en un ambiente donde el reconocimiento estaba prohibido pero la jerarquía era feroz. El *"demonio"* que conocía los secretos de todas podría ser, simplemente, la parte de Sor Juana que observaba y escuchaba con la atención feroz de

quien se siente superior: la soberbia, sí, pero como síntoma, no como causa sobrenatural. La fuerza sobrehumana, las contorsiones, la resistencia al dolor: la literatura psiquiátrica está llena de casos de fuerza histérica en estados disociativos. El olor a azufre: sugestión colectiva en un ambiente cerrado, o quizá —y esto lo digo como conjetura— algún fenómeno químico real que hoy podríamos medir y que en 1789 solo podía interpretarse de una manera.

Pero hay algo en este caso que la explicación médica no termina de cubrir, y lo digo con la honestidad del que ha leído cientos de historiales clínicos buscando paralelismos: la precisión del latín teológico. Que una monja de clausura, sin acceso a la biblioteca de teología, cite de memoria un pasaje oscuro de la **Suma Teológica** que el propio exorcista apenas recordaba... eso, o es una invención del escribano —posible—, o es uno de esos detalles que los investigadores de lo paranormal archivan bajo el rótulo de **"conocimiento imposible"** y que la ciencia, por ahora, no sabe dónde meter.

Y luego está mi hipótesis de la cinta de piedra, que en este caso me persigue con especial insistencia. Diez días de gritos, de rezos en latín, de emociones al límite, dentro de una celda de cantera y adobe. ¿Y si las paredes guardaron algo? ¿Y si lo que las novicias llamaron **"la mancha de Belfegor"** —esa mancha en el suelo que no se quitó nunca— no era solo una mancha? Los físicos hablan de frecuencias de resonancia en espacios cerrados de piedra: ciertas capillas y celdas monásticas resuenan de forma natural en frecuencias muy bajas, infrasonidos por debajo del umbral auditivo, que producen en el cuerpo humano sensaciones de opresión, de presencia, de terror sin causa. ¿Y si el convento, con su arquitectura, era una caja de resonancia? ¿Y si diez días de ritual no hicieron más que afinar el instrumento?

No lo sé. No puedo saberlo. Pero cuando salí del archivo aquella tarde y crucé la plaza bajo la lluvia, me pareció oír, entre el ruido del agua y el tráfico, algo parecido a un canto litúrgico muy lejano. Probablemente era una iglesia cercana, la hora de vísperas. Probablemente.

Déjenme desarrollar un poco más esa hipótesis de las frecuencias, porque en este caso me parece especialmente pertinente y porque —lo advierto desde ahora— va a reaparecer en los casos siguientes como un bajo continuo. Los edificios religiosos antiguos no son acústicamente neutros. Una celda de convento del siglo dieciocho, con muros de adobe de un metro de espesor, techo de viguería y un solo vano pequeño, es una cavidad resonante. Los acústicos modernos han medido en espacios similares frecuencias de resonancia entre los 90 y los 120 hercios, y modos de vibración estructural que bajan hasta los 20 hercios, en el límite del infrasonido. ¿Y qué produce el infrasonido en el cuerpo humano? La literatura científica —no la paranormal, la de laboratorio— lo documenta: sensación de opresión en el pecho, escalofríos, ansiedad sin causa, y en algunos sujetos, la convicción irracional pero potentísima de que *hay alguien más en la habitación*.

Ahora imaginen esa celda durante diez días: decenas de personas rezando en latín al unísono, día y noche. El latín litúrgico, recitado de forma rítmica y repetitiva, es una máquina de generar armónicos bajos. Sumen el ayuno —que altera la química cerebral—, la falta de sueño, el miedo colectivo, el olor a cera, a incienso, a azufre quizá real —¿una filtración de gases del subsuelo? Guadalajara está en zona volcánica; los suelos emiten sulfuro de hidrógeno por fisuras que nadie en 1789 podía mapear—. ¿El resultado? Un laboratorio perfecto para fabricar una experiencia sobrenatural, se la mire por donde se la mire.

¿Invalida eso el caso? Para mí, no. Al contrario: lo hace más interesante. Porque si el demonio —o lo que sea que tomó el cuerpo de Sor Juana— pudo usar la acústica, la química y el miedo como quien usa un altavoz, entonces la pregunta ya no es si Belfegor existió, sino *a través de qué canales opera* lo que los antiguos llamaban demonio. Quizá los exorcistas del siglo dieciocho, sin saber nada de hercios ni de sulfuros, habían aprendido por ensayo y error a pelear en ese terreno: por eso el ritual es rítmico, repetitivo, cantado; por eso se prolonga durante días hasta agotar al sujeto; por eso termina, casi siempre, al amanecer del último día, cuando el cuerpo ya no puede más y la mente, rendida, elige soltar.

Es una conjetura. La dejo aquí, sobre la mesa, junto al expediente. El lector decidirá si la recoge.

Epílogo: el orgullo y la grieta

El caso de Sor Juana de la Cruz me dejó una inquietud que no me soltó en todo el viaje de regreso. Belfegor entró por el orgullo, dijo el acta. Por el pecado de creerse mejor. Y lo más perturbador del caso no es el demonio con nombre de cortesano burlón: es que el demonio tenía razón. Sor Juana **era** la mejor. La más inteligente, la más disciplinada, la más dotada. Su pecado no fue inventarse una virtud, fue disfrutar de una virtud real.

Eso me hizo pensar en lo que viene después en este libro. Porque si el demonio puede entrar por la puerta del orgullo en una monja de clausura en 1789, ¿qué no podrá hacer cuarenta años después, en un México recién independizado, donde la Iglesia entera —no una monja, la Iglesia entera— está tambaleándose entre el orgullo herido de haber perdido su poder y el miedo a un futuro que no controla?

El siguiente caso me esperaba en San Miguel de Allende. Y no era una monja. Era un cura. Un sacerdote. Un hombre de Dios.

Y el demonio que lo tomó no quería su alma. Quería algo mucho más grande: quería destruir la Iglesia desde adentro.

Se llamaba Leviatán.

Lo pensé mucho en el camión de regreso, viendo pasar los campos de agave bajo un cielo que por fin se había despejado. En 1789, el demonio entró por el orgullo de una mujer que se sabía mejor que las demás. Cuarenta años después, en un país que acababa de nacer y que todavía no sabía qué iba a ser, el demonio iba a intentar algo más ambicioso: no tomar a una monja, sino a un cura. No una celda, sino una parroquia. No un alma: una institución.

Belfegor fue un francotirador. Leviatán, si los papeles dicen la verdad, venía con un ejército.

San Miguel de Allende, 1830. Nueve años después de la Independencia. La Iglesia, herida y furiosa, viendo cómo se le escapaba el país entre los dedos. Y en medio de ese terremoto histórico, un cura de pueblo empieza a gritar en latín en mitad de la misa.

Allá voy.

CASO V: EL EXORCISMO DEL CURA DE SAN MIGUEL

La parroquia rosa

San Miguel de Allende no parece un pueblo donde puedan pasar cosas malas. Lo digo en serio: llegué al atardecer, cuando la cantera rosa de la parroquia de San Miguel Arcángel se enciende con la última luz y el pueblo entero parece una postal que se niega a arrugarse. Turistas con cámaras, galerías de arte, restaurantes con terrazas. El pueblo más bonito de México, dicen los rankings. Patrimonio de la Humanidad. Y sin embargo, fue aquí, en 1830, cuando el país todavía olía a pólvora de la Independencia, donde un cura de pueblo se puso a gritar en latín en mitad de la misa y no paró durante doce días.

Yo venía del archivo de Guadalajara con la cabeza llena de Belfegor y del orgullo, y con una pregunta que me hacía ruido: si en 1789 el demonio entró por la soberbia de una monja, ¿por dónde entraría en 1830, en un México que acababa de romper con España y donde la Iglesia —la misma Iglesia que había bendecido la conquista— de pronto se descubría extranjera en su propia casa?

El archivo parroquial de San Miguel no es tan ordenado como el de Guadalajara. Es más bien una cueva de papeles: cuartos llenos de cajas, legajos sin clasificar, libros de bautismos con las pastas deshechas. El párroco actual, un hombre joven con cara de no haber dormido bien en semanas —los párrocos de pueblo bonito también tienen sus cruces—, me recibió con una mezcla de curiosidad y recelo.

—¿El exorcismo de 1830? —dijo—. Mire, aquí todo mundo sabe esa historia, pero nadie la cuenta igual. Mi antecesor decía que era mejor no menealla.

—Pues yo vengo a menealla —le dije—. Con respeto, pero a menealla.

Sonrió, a su pesar, y me llevó a un cuarto interior donde el aire era más denso y más viejo. Sobre una mesa había una caja con el rótulo *"1830:

Caso del P. Francisco"*. Adentro, el expediente: amarillento, frágil, cosido con hilo de cáñamo. Y una carta, doblada en cuatro, con el sello del obispado.

Lo leí todo en una sentada, con la luz de una ventana alta que iba cambiando de color. Cuando terminé, el sol ya se había puesto y la parroquia rosa, afuera, se había vuelto gris. El párroco me encontró en silencio.

—¿Y? —preguntó.

—Y que esto —le dije, señalando la caja— es el caso más político de todos los que llevo. Aquí el demonio no quería un alma. Quería una institución.

El párroco se santiguó, medio en broma, medio en serio.

—Leviatán —dijo.

—Leviatán —confirmé.

Nos quedamos callados. Afuera, las campanas de la parroquia empezaron a tocar el Ángelus, y el sonido bajó por las calles empedradas como una ola. Pensé en lo que me esperaba: doce días de ritual en una iglesia de pueblo, en un país recién nacido, con un demonio que hablaba de destruir la Iglesia desde adentro. Y pensé también en algo que me había dicho un historiador en Guadalajara: *"En 1830, México no sabía si iba a ser república, imperio o un desastre. Y la Iglesia tampoco"*.

Esa noche no pude dormir. No por miedo —a estas alturas del libro el miedo ya es un compañero de trabajo—, sino por una idea que me daba vueltas: la de que los demonios, si existen, leen los periódicos. O mejor dicho: leen la historia. Y atacan donde más duele en cada época. En 1789, en el orgullo de una monja. En 1830, en el corazón mismo de una Iglesia herida.

1830: el cura

El México de 1830 era un país en transición, dice el expediente con una sequedad que esconde un terremoto. La Guerra de Independencia había terminado apenas nueve años atrás. Nueve años: nada. Los que habían

peleado todavía estaban vivos, todavía se odiaban entre ellos, todavía se preguntaban si había valido la pena. El país buscaba definir su identidad como nación independiente, y no la encontraba. ¿República federal? ¿República centralista? ¿Imperio otra vez? En 1830 gobernaba Anastasio Bustamante, y la inestabilidad era el único programa de gobierno que nadie discutía.

Y la Iglesia Católica, que había perdido parte de su poder con la Independencia —ya no era la Iglesia del rey, ya no tenía el brazo secular automático—, seguía siendo una fuerza enorme en la vida de los mexicanos, pero una fuerza asustada. Asustada de los liberales que hablaban de desamortizar sus bienes. Asustada de un Estado que ya no la necesitaba como antes. Asustada, en el fondo, de haberse quedado sin libreto.

En ese México nervioso, en el pueblo de San Miguel —que todavía no se apellidaba "de Allende" en los documentos oficiales de la época, aunque el héroe ya era héroe—, había un cura de pueblo llamado Fray Francisco de Asís. Franciscano, como el exorcista del caso anterior —la orden seráfica parece tener una relación especial con estos asuntos—. Los testimonios lo describen como un hombre conocido por su piedad y su dedicación: visitaba a los enfermos, confesaba durante horas, dormía poco, comía menos. El cura ideal, el que todo obispo quisiera tener en cada pueblo. El que, visto con ojos de hoy, estaba quemado hasta la médula: lo que ahora llamaríamos *burnout* sacerdotal, y lo que en 1830 se llamaba, simplemente, santidad.

Los primeros síntomas, según declararon sus feligreses bajo juramento, empezaron un domingo, en plena misa mayor. Fray Francisco estaba en el momento de la consagración —el momento más sagrado, el instante en que el pan se vuelve cuerpo— cuando de pronto se interrumpió, levantó la cabeza y empezó a gritar en latín. No el latín de la misa, que todos conocían de memoria: otro latín, deforme, gutural, mezclado con palabras que nadie entendió. Luego se desplomó del altar y empezó a retorcerse en el suelo del presbiterio, ante doscientas personas que no daban crédito a lo que veían.

Lo que siguió lo describen los testigos con un detalle que me hizo detenerme varias veces durante la lectura: el cura mostraba una fuerza

sobrenatural que ninguno de sus feligreses podía contener. Hicieron falta seis hombres para sujetarlo, y aun así los arrojó a todos —uno de ellos, un herrero de complexión enorme, declaró que sintió *"como si me hubiera topado con una mula desbocada"*. Lo llevaron a la sacristía, lo ataron a un banco, y ahí pasó la noche gritando, en latín y en castellano, cosas que el escribano se negó a transcribir literalmente pero que resumió con pudor: *"blasfemias horribles contra Dios, contra la Virgen y contra la Santa Iglesia"*.

El obispo de la región —el expediente no da su nombre, solo su título; era, por la época y la diócesis, uno de esos obispos atrapados entre la lealtad a Roma y la lealtad a un país nuevo— se encontraba en esos días en la ciudad. Cuando le llevaron la noticia, no dudó: llamó a un exorcista de la Arquidiócesis. El elegido fue Fray José María de los Dolores, también franciscano, de unos cuarenta y cinco años, con fama de hombre docto y de carácter sereno. Llegó al pueblo tres días después, en una mula, con el ritual romano en las alforjas y una carta del obispo que lo autorizaba a actuar *"con toda la amplitud que el caso requiera"*.

Lo primero que hizo Fray José María fue algo que me pareció revelador de su inteligencia: no empezó el exorcismo de inmediato. Pasó un día entero interrogando a los testigos, examinando al cura en sus momentos de lucidez —que los tenía, breves, al amanecer, en los que lloraba y pedía perdón sin saber por qué— y rezando solo en la iglesia vacía. Quería descartar, dijo, *"la enfermedad natural y el fingimiento"*. La Iglesia, incluso entonces, tenía su propio protocolo de discernimiento: no todo lo raro es demoníaco, y un exorcista serio lo sabe.

Al segundo día de su llegada, dictó su conclusión al escribano: *"Hallándose signos claros de infestación diabólica —aversión a lo sagrado, conocimiento de lenguas no aprendidas, fuerza superior a la natural—, se procede al exorcismo solemne"*. Y empezó el ritual. Duraría doce días.

Los doce días

Voy a reconstruir el ritual siguiendo el acta, como hice con el caso anterior. Doce días en una iglesia de pueblo, con todo el pueblo conteniendo la respiración.

Días uno a tres: el asedio. Fray José María instaló al poseso en una capilla lateral de la iglesia, atado a un camastro, con una guardia de feligreses turnándose día y noche. El ritual empezaba al amanecer: letanías, salmos, lectura de los Evangelios, y luego el exorcismo propiamente dicho, en latín, con la estola morada y el crucifijo. La respuesta de la cosa era siempre la misma al principio: gritos en latín deforme, contorsiones, y ese detalle que aparece en todos los casos y que ya no me sorprende pero me sigue inquietando: el olor a azufre, *"tan fuerte que había que abrir las puertas de la iglesia para ventilar"*.

El día dos ocurrió algo que los testigos recordaron con especial horror: el cuerpo del cura, atado al camastro, empezó a levantarse del suelo. No una levitación elegante de santo en éxtasis: el acta dice que *"se elevaba a modo de tabla rígida, sin doblarse, como si una fuerza invisible lo sostuviera por debajo, y caía de golpe cuando el padre pronunciaba el nombre de Jesús"*. Fray José María, según su propio informe, no se inmutó: ordenó que le sujetaran bien las correas y siguió rezando. Después escribió: *"El enemigo gusta de espectáculos. No hay que mirarlos. Hay que rezar más fuerte"*.

El día tres, la cosa empezó a hablar en castellano. Y lo primero que dijo, con la voz del cura pero con una ironía que no era la suya, fue:

—José María de los Dolores. Bonito nombre para un fraile. ¿Cuántos dolores traes tú, eh? ¿Cuántos muertos de la guerra viste? ¿Cuántos confesaste antes de fusilarlos?

El exorcista palideció —lo dice el acta, sin ambages: *"palideció"*. Porque Fray José María, como tantos frailes de su generación, había vivido la Guerra de Independencia. Había visto cosas. Y la cosa lo sabía.

Días cuatro a seis: la guerra psicológica. Aquí el caso se vuelve particularmente cruel, y particularmente interesante para mi hipótesis de que los demonios leen la historia. La entidad empezó a hablar de política. Con la voz del cura, ante los feligreses que hacían guardia, soltó discursos: que la Independencia había sido un error, que México sin el rey era un cuerpo sin cabeza, que la Iglesia iba a ser destruida por los liberales y que él —el demonio, hablando por boca del cura— iba a ayudar.

—Este país es mío —dijo el día cinco, según tres testigos que coinciden palabra por palabra—. Lo tomé cuando se soltó de España. Un país sin padre es un país huérfano, y los huérfanos son fáciles.

Fray José María ordenó que nadie más, salvo él y dos ayudantes, estuviera presente durante las sesiones. Entendió el peligro: no era solo un exorcismo, era un acto político. Un cura poseso diciendo que la Independencia fue un error, en 1830, con el país al borde de la guerra civil entre federalistas y centralistas... aquello podía prender fuego al pueblo. El exorcista, además de teólogo, tuvo que ser bombero.

El día seis, en un momento de lucidez al amanecer, Fray Francisco lloró y le dijo al exorcista:

—Padre, yo no quiero decir esas cosas. Yo amo a mi patria. Yo... yo no sé qué me pasa. Hay algo aquí dentro —se golpeó el pecho— que me odia. Que nos odia a todos.

—Lo sé, hijo —le respondió Fray José María—. Por eso estoy aquí. Descansa ahora. Yo rezo por los dos.

Días siete y ocho: el cerco se estrecha. El exorcista intensificó el ritual: ayuno, misas diarias, el Santísimo expuesto en la capilla durante las sesiones. La entidad respondió con violencia creciente: el cuerpo se contorsionaba *"de maneras imposibles"*, dice el acta; los gritos se oían desde la plaza; una noche, las correas de cuero —gruesas, de las que se usan para amarrar carga— aparecieron rotas, y encontraron al cura de pie en medio de la capilla, con los ojos en blanco, recitando el credo al revés, palabra por palabra, sin equivocarse.

Ese fue el momento, escribió Fray José María en su informe, en que comprendió a qué se enfrentaba. Recitar el credo al revés, sin errores, durante diez minutos, no es algo que un hombre enfermo improvise. Es un acto de inteligencia. De inteligencia hostil, pero inteligencia.

—Sea lo que sea —dictó al escribano—, no es locura. La locura no es tan ordenada.

Día nueve: el nombre. El noveno día es el centro del caso, como el sexto lo fue en Guadalajara. Fray José María, después de una noche entera de oración, entró en la capilla al amanecer, se colocó frente al camastro, levantó el crucifijo y pronunció la orden:

—En el nombre de Jesucristo, te mando: dime quién eres, espíritu inmundo. ¡Habla!

El silencio que siguió, dice el acta, duró tanto que uno de los ayudantes pensó que el cura había muerto. Y entonces, con una voz que los tres presentes describieron después con las mismas palabras —*"como el rumor del mar en una cueva"*, una voz múltiple, hecha de muchas voces—, la entidad habló:

—Me llamo **Leviatán**.

Fray José María, que era hombre docto, conocía el nombre: el monstruo marino del Libro de Job, la serpiente retorcida de Isaías, el demonio que la tradición asocia con la envidia y con el caos primordial, el que *"juega en el mar"* mientras Dios lo contempla. Pero lo que dijo después fue lo que heló la sangre de los presentes:

—Entré en este sacerdote para destruir la Iglesia desde adentro. ¿Para qué voy a atacar los muros, si puedo pudrir los cimientos? Este cura era bueno. Por eso lo elegí. Un cura malo no sirve: nadie le cree. Pero un cura bueno, un cura santo... cuando un cura santo blasfema, el pueblo entero tiembla. Cuando un cura santo duda, la fe de cien pueblos duda con él. Yo no quiero su alma, fraile. Su alma me da igual. Yo quiero su sotana.

El acta registra que Fray José María tardó un momento en responder. Y cuando lo hizo, su respuesta fue de una lucidez que me hizo admirarlo, dos siglos después:

—La Iglesia no eres tú ni soy yo, ni es este pobre hombre. La Iglesia es más vieja que tus trucos, Leviatán. Sobrevivió a Nerón. Sobrevivirá a ti.

Y la voz, riendo con aquel rumor de mar en cueva, contestó:

—Nerón quemaba cuerpos. Yo quemo certezas. Es más lento. Pero es mejor.

Días diez y once: la agonía. Después de dar su nombre, Leviatán pareció debilitarse, como si nombrarse lo hubiera atado —los exorcistas dicen que conocer el nombre del demonio es medio exorcismo, porque nombrarlo es delimitarlo—. Los días diez y once fueron una agonía lenta: el cuerpo, consumido por nueve días casi sin comer, se sacudía todavía, pero los gritos eran menos articulados, más animales. Fray Francisco tenía momentos de lucidez cada vez más largos, en los que pedía agua, pedía perdón, preguntaba por sus feligreses.

—Dícales que los quiero —le dijo al exorcista el día once por la noche—. Dícales que lo que dijo esa cosa de la patria no era yo. Yo amo a México. Yo...

No pudo terminar. El cuerpo se convulsionó una vez más, y la voz del mar en la cueva susurró, débil:

—Todavía no... todavía...

Día doce. El último día amaneció con una tormenta eléctrica sobre San Miguel, de esas tormentas de la meseta que parten el cielo en dos. Fray José María entró en la capilla empapado, se arrodilló junto al camastro y rezó el exorcismo final con la voz ronca de doce días de batalla. Los testigos dicen que, en el momento en que pronunció las palabras *"Vade, Satana"* —apártate, Satanás—, un trueno sacudió la iglesia tan fuerte que una de las campanas de la torre se movió sola, y el cuerpo de Fray Francisco se quedó inmóvil.

Inmóvil del todo. Durante un minuto eterno, nadie respiró. Luego el cura abrió los ojos —sus ojos—, miró al exorcista y dijo, con un hilo de voz:

—¿Ya se fue?

—Ya se fue, hijo —dijo Fray José María, y lo abrazó llorando.

El olor a azufre había desaparecido. El acta dice que, al abrir las puertas de la capilla, entró el olor de la lluvia sobre la tierra mojada —el *petricor*, que diríamos hoy—, y que todos los presentes lloraron. Doce días. Doce días de gritos, de latín, de miedo. Y de pronto, silencio. Y lluvia.

El pueblo en vilo

Hay una parte del caso que el acta oficial apenas menciona, pero que reconstruí con los testimonios de los feligreses y con algo de imaginación histórica: lo que vivió el pueblo durante esos doce días. Porque un exorcismo no ocurre en el vacío. Ocurre en una comunidad, y la comunidad lo respira, lo sueña, lo cuenta.

San Miguel, en 1830, era un pueblo de unos pocos miles de habitantes, todos católicos, todos conocidos entre sí. Que su cura —su cura bueno, el que bautizaba a sus hijos y enterraba a sus muertos— estuviera atado en la capilla lateral gritando blasfemias era una catástrofe colectiva. Las mujeres dejaron de mandar a sus hijos a la doctrina. Los hombres se reunían en la plaza por las noches, en voz baja, a preguntarse si aquello era un castigo de Dios por la guerra, por la Independencia, por los pecados de todos.

Una testigo, una anciana llamada Doña Gertrudis —su declaración es de las más largas del expediente—, contó que la tercera noche soñó que la iglesia ardía, y que del fuego salía una serpiente enorme que se enroscaba en la torre. Al día siguiente, otras tres mujeres contaron haber soñado lo mismo, con detalles idénticos: la serpiente, la torre, el fuego que no quemaba. El escribano lo anotó sin comentarios. Yo, leyéndolo, pensé en Carl Jung y en el inconsciente colectivo, y también pensé —con un escalofrío— en mi hipótesis de la batería emocional: cincuenta, cien, doscientas personas soñando lo mismo la misma noche, en el mismo pueblo, mientras a unos metros un hombre grita en latín atado a un camastro. ¿Sincronicidad? ¿Contagio psíquico? ¿O es que el miedo, cuando es colectivo, se vuelve un medio de transmisión, como el aire para el sonido?

Y luego está el obispo. El expediente no da su nombre, pero su sombra está en cada página: fue él quien envió al exorcista, él quien recibía informes cada tres días, él quien al final confirmó el éxito del ritual. Me lo imagino en su palacio episcopal, leyendo los informes a la luz de las velas, con el país deshaciéndose afuera. Porque para el obispo, este caso era una bomba de tiempo política: si el exorcismo fracasaba, los liberales dirían que la Iglesia era una superstición inútil; si el cura moría, dirían que la Iglesia mataba a sus propios sacerdotes; y si la cosa seguía hablando de política —de que la Independencia fue un error—, el gobierno podía acusar a la Iglesia de conspiración realista.

El obispo, según una carta que encontré entre los papeles —una carta privada, no parte del acta oficial—, le escribió a Fray José María al sexto día: *"Termine esto pronto, padre, y téngalo callado. El país no necesita otro motivo para dudar de nosotros"*. Doce días, en total. Ni uno más. ¿Casualidad que el ritual durara exactamente doce días, o había una orden de terminarlo costara lo que costara? El acta dice que el demonio fue expulsado el día doce. Yo me pregunto —y lo dejo como pregunta, no como acusación— si el día doce el demonio se fue, o si alguien decidió que ya era hora de que se hubiera ido.

Es la pregunta incómoda de todo este libro, y la hago aquí porque en este caso es más visible que en ningún otro: ¿cuánto de un exorcismo es batalla espiritual, y cuánto es teatro institucional? La Iglesia necesitaba que el ritual funcionara. El pueblo necesitaba que funcionara. El obispo necesitaba que funcionara. Y cuando todo el mundo necesita que algo funcione, ese algo tiende a funcionar. O a parecer que funciona.

No digo que el caso fuera un fraude. Digo que la necesidad también es una fuerza. Y que doce días de necesidad colectiva son una fuerza enorme.

Lo que quedó escrito

Fray Francisco de Asís, debilitado por la experiencia —doce días de ayuno forzoso, de convulsiones, de noches sin dormir—, tomó una decisión que el acta registra sin juzgarla: decidió abandonar su cargo y dedicarse a una vida

de oración y penitencia. No volvió a celebrar misa en público. Se retiró a un convento franciscano —el expediente no dice cuál, aunque por la región debió de ser el de Querétaro o el de Celaya—, y ahí vivió el resto de sus días en silencio.

Antes de irse, reunió a sus feligreses en la iglesia del pueblo —la misma iglesia donde había gritado blasfemias doce días atrás— y les habló por última vez. El escribano tomó nota de sus palabras, y yo las copié en mi libreta porque me parecieron el verdadero final del caso:

—Hijos míos: lo que salió de mi boca en estos días no era yo. Pero lo que sentía aquí dentro —se tocó el pecho— sí era mío: el cansancio, la duda, el miedo de no estar a la altura. Yo les fallé antes de que el demonio llegara, porque dejé que el cansancio me vaciara. No dejen que el cansancio los vacíe a ustedes. Un corazón vacío es una casa con la puerta abierta.

La Arquidiócesis, que había monitoreado el caso de cerca —el obispo recibió informes cada tres días—, confirmó que el exorcismo fue exitoso. Fray José María de los Dolores fue reconocido como un exorcista eficaz, y en los años siguientes fue llamado a otros casos en la región. De él se sabe menos que de Fray Antonio de los Reyes: no dejó diario, o no se ha encontrado. Solo su informe oficial, sobrio, preciso, de jurista del espíritu. Murió años después, en fecha que el archivo no precisa, con la misma serenidad con la que había enfrentado a Leviatán.

Y aquí viene mi parte, la del cronista que separa el documento de la interpretación.

Desde la perspectiva médica e histórica, el caso de Fray Francisco es casi un manual de lo que hoy llamaríamos un trastorno psicótico breve inducido por estrés extremo, o un episodio disociativo grave. Consideren los factores: un hombre sometido a una presión pastoral brutal en un país en crisis, durmiendo poco, comiendo menos, cargando con los pecados y los miedos de todo un pueblo, en una época en que la Iglesia a la que servía se sentía sitiada. El *"gritar en latín"* —el latín lo sabía de memoria, era su lengua de trabajo—; la *"fuerza sobrenatural"* —la adrenalina de un estado de agitación psicomotriz puede multiplicar la fuerza de forma espectacular, y

hay casos documentados—; las *"voces que no parecían humanas"* —la disfonía por gritos prolongados deforma la voz hasta hacerla irreconocible—. Todo encaja. Demasiado bien, quizá.

Pero hay dos detalles que me impiden cerrar el caso con un diagnóstico y pasar a otra cosa.

El primero es el contenido político de los discursos de la entidad. Un cura con un brote psicótico delira, sí, pero delira con su propio material: sus miedos, sus obsesiones. ¿De dónde sale un discurso tan articulado, tan *estratégico*, sobre destruir la Iglesia desde adentro usando a un cura bueno como caballo de Troya? Eso no es delirio desordenado: es un plan. O es la intuición genial de un escribano novelista —no lo descarto—, o es lo que los teólogos llaman *"inteligencia preternatural"*: una mente que piensa mejor que la del sujeto que la alberga.

El segundo detalle es el credo recitado al revés, sin errores, durante diez minutos. Intenten hacerlo: tomen el credo —el que sea— y recítenlo al revés, palabra por palabra, sin equivocarse. Es difícilísimo en estado normal; en estado de agitación psicótica, con el cuerpo convulsionándose, roza lo imposible. Y sin embargo tres testigos lo juraron. ¿Memoria prodigiosa en estado disociativo? La literatura psiquiátrica admite fenómenos de hipermemoria en ciertos estados. ¿O algo más?

Y luego está mi hipótesis de las frecuencias, que en este caso toma un giro distinto. En Guadalajara hablé de la celda como caja de resonancia. Aquí quiero hablar de otra cosa: del *contagio*. Doce días de ritual en una iglesia de pueblo, con feligreses turnándose como guardia, con todo el pueblo sabiendo, murmurando, soñando con lo mismo. ¿Qué le hace eso al campo electromagnético de un lugar? Suena a disparate, lo sé. Pero piensen en esto: el cerebro humano es un órgano eléctrico. Genera campos medibles —el electroencefalograma no es magia—. Cincuenta personas en estado de miedo y fervor religioso, rezando al unísono durante doce días en un espacio cerrado de piedra... ¿No estaríamos, en términos puramente físicos, ante una especie de *batería emocional*? ¿Un acumulador de actividad bioeléctrica sincronizada?

Los físicos se reirán. Pero los que han estado en un estadio cuando cincuenta mil personas gritan al mismo tiempo saben que **algo** se siente en el aire, algo que no es solo sonido. Multiplíquelo por el miedo, por lo sagrado, por doce días. Y luego díganme si es tan absurdo pensar que ciertos lugares, después de algo así, quedan **"cargados"**.

Déjenme llevar la conjetura un paso más allá, porque este caso me lo pide. Hay un fenómeno geofísico bien documentado que casi nadie conecta con estos temas: las resonancias Schumann, esas ondas electromagnéticas que rebotan entre la superficie de la Tierra y la ionosfera, con una frecuencia fundamental de unos 7.83 hercios. ¿Y a qué frecuencia oscila el cerebro humano en estado de meditación profunda, o de rezo repetitivo? Entre 4 y 8 hercios: el ritmo theta. El mismo rango. ¿Coincidencia? Los neurocientíficos dicen que sí, que es una coincidencia sin significado. Pero hay estudios —pocos, marginales, fáciles de ridiculizar y difíciles de refutar— que sugieren que los cerebros en estado de alta sincronización emocional pueden, literalmente, **sintonizarse** entre sí, como diapasones. Cien personas rezando lo mismo, al mismo ritmo, durante doce días, en una caja de piedra que resuena a 100 hercios... ¿Estamos hablando de religión, o estamos hablando de un experimento de física que nadie diseñó pero que la tradición perfeccionó durante siglos?

Y si eso es así —**sí**, conjetura, no afirmación—, entonces el exorcismo no sería solo un ritual simbólico: sería una tecnología. Una tecnología espiritual para generar un campo, y para usar ese campo como arma. Los antiguos no sabían de hercios, pero sabían que había que rezar **juntos**, **en voz alta**, **durante días**, **en un lugar cerrado**. Cada detalle del ritual romano, visto así, es un parámetro de ingeniería.

¿Y Leviatán? ¿Qué sería Leviatán en este modelo? Quizá una inteligencia —no digo humana, digo **inteligencia**— capaz de operar en ese campo. De leerlo, como se lee una señal. De hablar a través de él, usando el cerebro del cura como altavoz. Eso explicaría el conocimiento imposible, la estrategia, el discurso político: no sería el cura delirando, sería algo **usando** al cura para transmitir. Como una emisora pirata que secuestra una frecuencia.

Ya sé lo que están pensando: que me estoy volviendo loco. Que empecé este libro como cronista y voy a terminarlo como teórico de la conspiración. Pero les recuerdo algo: cada caso de este libro, sin excepción, incluye fenómenos que la explicación puramente psicológica no cubre del todo. El latín imposible de Sor Juana. El credo al revés de Fray Francisco. Siempre hay un resto, un residuo que no encaja. Mi trabajo como novelista es contar la historia. Mi trabajo como cronista es no esconder el residuo. Y mi trabajo como ser humano que ha dormido poco últimamente es preguntarse, a las tres de la mañana: ¿y si el residuo es lo más importante?

El párroco joven me contó, cuando le devolví la caja, que en esa capilla lateral —la misma, me aseguró, la que no han remodelado en doscientos años— los feligreses dicen que a veces, de madrugada, se oye rezar en latín. Él mismo, me confesó bajando la voz, lo oyó una vez, cuando se quedó dormido en la sacristía después de una boda.

—No había nadie —me dijo—. La iglesia estaba cerrada. Y se oía... como un murmullo. Como si alguien rezara muy bajito, en latín.

—¿Y qué hizo? —pregunté.

—Me persigné y me fui a mi casa. Y no volví a quedarme dormido ahí.

Nos reímos. Pero su risa era nerviosa. La mía también.

Epílogo: la grieta se hace abismo

Salí de San Miguel al día siguiente, con la caja del expediente fotografiada y la cabeza llena del rumor del mar en una cueva. Leviatán. El que quema certezas, no cuerpos. El que entendió —o el escribano entendió por él— que la forma más eficaz de destruir una Iglesia no es quemarla, sino vaciarla por dentro, usando a sus propios santos como arietes.

Y me di cuenta de algo que me inquietó más que el caso mismo: la progresión. En 1580 —el primer caso de este libro—, el demonio tomó a una monja y habló de castigo por pecados. En 1789, tomó a otra monja y habló del orgullo. En 1830, tomó a un cura y habló de destruir la Iglesia desde adentro. ¿Ven el patrón? Cada vez más ambicioso. Cada vez más

estratégico. Como si algo estuviera aprendiendo. Como si cada exorcismo, en lugar de expulsar al enemigo, le estuviera enseñando dónde golpear la próxima vez.

Es una idea terrible. La anoté en mi libreta y la subrayé tres veces: *¿y si los exorcismos no expulsan al demonio, sino que lo entrenan?*

Piensen en la progresión con frialdad de estrategia. 1580: Belcebú toma a una monja en la Ciudad de México y habla de castigo por pecados —un demonio de manual, casi torpe, que se deja expulsar en siete días—. 1645: Astaroth toma a un seminarista en Puebla y dice que quiere destruirlo —ya no habla de castigo, habla de destrucción, y aguanta catorce días—. 1720: Mamón toma a un niño en Oaxaca y culpa a los pecados de los padres —el demonio aprende a usar la culpa ajena como palanca, y aguanta veinte días, el ritual más largo de todos—. 1789: Belfegor toma a una monja en Guadalajara y entra por el orgullo —ya no ataca la debilidad, ataca la virtud, que es mucho más difícil de exorcizar—. Y 1830: Leviatán toma a un cura en San Miguel y declara abiertamente su plan estratégico: destruir la Iglesia desde adentro.

¿Ven la curva? Cada vez más inteligente. Cada vez más paciente. Cada vez menos interesado en el alma individual y más interesado en la estructura. Si esto fuera un videojuego, diríamos que el jefe final está aprendiendo nuestros movimientos. Si fuera una guerra, diríamos que el enemigo está haciendo reconocimiento.

No tengo respuesta. Pero el siguiente caso me esperaba en Monterrey, en 1912, en plena Revolución Mexicana —el país otra vez en llamas, la Iglesia otra vez en la mira—, y el demonio que iba a encontrarme ahí no quería ni almas ni instituciones.

Quería algo más íntimo. Más antiguo. Más humano.

Se llamaba Asmodeo. Y su puerta de entrada, según el acta, fue la lujuria.

Una joven de dieciséis años. María de los Ángeles García. Ocho días de ritual mientras afuera, en las calles de Monterrey, la Revolución devoraba a sus propios hijos.

Allá voy. Y esta vez, les advierto, el caso duele de otra manera.

CASO VI: EL EXORCISMO DE LA JOVEN DE MONTERREY

La ciudad de acero

Monterrey no se parece a ninguna otra ciudad de este libro. Guadalajara era cantera y lluvia; San Miguel, postal colonial. Monterrey es acero, vidrio y prisa: una ciudad que mira al norte, que trabaja, que no tiene tiempo para fantasmas. Cuando le dije a un taxista que venía a investigar un exorcismo de 1912, se rio.

—¿Un exorcismo? ¿Aquí? Jefe, aquí lo único que espanta son los recibos de la luz.

Me dejó frente a una iglesia del centro —no voy a dar su nombre exacto, porque el párroco me pidió discreción y pienso respetarla: digamos que es una de las parroquias antiguas, de las que vieron pasar la Revolución—. El archivo parroquial, me advirtió el párroco por teléfono, estaba *"más o menos"* ordenado. *"Más o menos"* resultó ser una manera caritativa de decir *"un desastre bendecido por Dios"*.

El párroco era un hombre mayor, de manos grandes y voz suave, que me recibió con café de olla y una franqueza que agradecí.

—El caso de 1912 —dijo, sin que yo tuviera que explicarle mucho—. María de los Ángeles García. Dieciséis años. Lo conozco. Todos los párrocos de esta iglesia lo conocemos, porque nos lo cuentan el primer día, como advertencia.

—¿Advertencia de qué? —pregunté.

—De que hay casos que te marcan. Este marcó a los sacerdotes que lo llevaron. Uno de ellos pidió cambio de parroquia al terminar. El otro... el otro dejó de hacer exorcismos para siempre. Dijo que había visto algo que no quería volver a ver.

Me dio la caja sin más trámites. Adentro, el expediente: ocho días de ritual en plena Revolución Mexicana, con la ciudad temblando de violencia afuera y una adolescente gritando adentro. El demonio, según el acta, se identificó el quinto día con un nombre antiguo y temible: **Asmodeo**. Y declaró —cito— que había entrado en el cuerpo de la joven *"como castigo por sus pecados de lujuria"*.

Me quedé mirando esa frase mucho rato. Dieciséis años. Lujuria. 1912.

—Padre —le dije al párroco—, ¿usted cree que fue verdad?

El viejo me miró por encima de la taza de café, y me respondió con una pregunta:

—¿Usted cree que una niña de dieciséis años, en 1912, en plena revolución, con soldados pasando por su calle, podía tener algún pecado que mereciera ocho días de exorcismo? ¿O cree que el pecado era ser joven, ser mujer y tener miedo en un mundo que se estaba cayendo a pedazos?

No supe qué responder. Todavía no sé. Pero esa pregunta —su pregunta— es la que me acompañó durante todo este caso, y es la que quiero que los acompañe a ustedes mientras lo leen.

Porque este es el caso más doloroso de los diez. No el más espectacular: no hay levitaciones de tabla rígida ni credos al revés. Es el más doloroso porque la posesa no era una monja blindada por la teología ni un cura blindado por la sotana. Era una adolescente. Y porque el demonio que la tomó no habló de orgullo ni de estrategia: habló de su cuerpo. Del cuerpo de una niña de dieciséis años, en un acta oficial, delante de sacerdotes, de sus padres, de Dios.

Afuera de la iglesia, Monterrey seguía con su prisa de acero. Adentro, en el archivo, el aire olía a papel viejo y a café de olla. Empecé a leer. Y a los diez minutos tuve que parar, salir al atrio, respirar. No por miedo. Por tristeza.

1912: la revolución

El México de 1912 era un país en llamas. La Revolución Mexicana —esa guerra que los libros de texto ordenan en fechas pero que en la vida real fue un caos de diez años— estaba en pleno desarrollo. Francisco I. Madero había llegado a la presidencia en 1911 lleno de ideales espíritas y democráticos, y para 1912 ya se desmoronaba todo: Emiliano Zapata se había levantado en el sur con el Plan de Ayala, Pascual Orozco se rebelaba en el norte, la traición se cocinaba en los cuarteles. La violencia y la incertidumbre eran parte de la vida cotidiana, dice el expediente con una contención que apenas disimula el terror.

Monterrey, en 1912, era ya una ciudad industrial en crecimiento —la Fundidora echaba humo, los capitales del norte olían la oportunidad—, pero también era una ciudad asustada. Las noticias llegaban a retazos: combates aquí, fusilamientos allá, trenes descarrilados, pueblos saqueados. Las familias ricas mandaban a sus hijas al extranjero o las encerraban en casa. Las familias pobres, como la de María de los Ángeles García, no tenían a dónde mandar a nadie: se quedaban y rezaban.

De la familia García el expediente dice poco: padres trabajadores, católicos, *"de buenas costumbres"*. Vivían en una casa modesta del centro. María de los Ángeles era la hija mayor, de dieciséis años, descrita por los vecinos como *"una joven normal, alegre, devota"*. Iba a misa los domingos. Ayudaba a su madre. No hay en el expediente —lo busqué con lupa— ni una sola mención a ningún comportamiento previo que justificara lo que vino después. Ningún escándalo, ninguna fuga, ninguna historia. Solo una adolescente normal, en un país anormal.

Los primeros síntomas, según declararon sus padres, empezaron una noche de aquel año de 1912. María de los Ángeles despertó gritando —gritos, dice el acta con la fórmula que ya conozco de memoria, *"que no parecían salir de garganta humana"*—, y cuando sus padres entraron a su cuarto la encontraron de pie sobre la cama, con la ropa desgarrada, los ojos en blanco, hablando con una voz gruesa que no era la suya. Intentaron sujetarla entre los dos, y la muchacha —una adolescente de dieciséis años, repito, porque no hay que perder de vista ese dato— los arrojó contra la

pared con una fuerza que, juraron después, *"ninguno de los presentes podía contener"*.

Lo que siguió fueron días de pesadilla doméstica: comportamiento violento —rompía muebles, se golpeaba la cabeza contra las paredes hasta sangrar—, gritos inexplicables a todas horas, y episodios en los que, según su madre, *"hablaba con voz de hombre viejo y decía cosas horribles sobre nosotros, cosas que una hija no puede saber"*.

Los vecinos empezaron a murmurar. El médico de la familia —porque sí, llamaron a un médico primero, y eso me parece importante: en 1912 ya había médicos, ya había otra opción— la examinó y no encontró nada: ni fiebre, ni lesión, ni causa visible. *"Afección nerviosa"*, dictaminó, que era el diagnóstico comodín de la época para todo lo que no se entendía. Les recetó bromuro —un sedante— y les dijo que rezaran.

Los padres, aterrorizados, hicieron lo que haría cualquier familia católica de 1912 cuando el médico se encoge de hombros: la llevaron a la iglesia parroquial. Los sacerdotes de la parroquia —el expediente no da sus nombres, solo dice *"los sacerdotes"*, en plural; por otros documentos deduje que eran el párroco y su vicario— se encargaron del caso. Lo examinaron, lo consultaron con la Arquidiócesis de Monterrey, y decidieron proceder al exorcismo.

Duraría ocho días.

Los ocho días

Día uno. Los sacerdotes instalan a María de los Ángeles en una habitación anexa a la sacristía —no en la iglesia misma, para no alarmar a los fieles; aunque, como me dijo el párroco actual con ironía triste, *"a los tres días ya lo sabía todo Monterrey"*—. La atan a un catre con correas, como en todos los casos. Empiezan el ritual al amanecer: oraciones, lectura de la Biblia, exorcismo en latín. La respuesta es inmediata: la joven grita con voces *"que no parecían humanas"*, su cuerpo se contorsiona *"de maneras imposibles"*, y de ella emana —la fórmula de siempre— olor a azufre.

Pero hay un detalle nuevo en este caso, un detalle que no aparecía en los anteriores y que me heló: según el acta, la joven, en medio de los gritos, empezó a hablar de la Revolución. Con la voz gruesa, anunció que *"los muertos de la guerra"* estaban con ella, que *"los fusilados"* le hablaban, que veía *"hombres sin rostro"* marchando por las calles de Monterrey. Sus padres, al oírlo, se echaron a llorar: tenían un primo fusilado en la guerra, y la joven —o la cosa— lo describió con detalles que, juraron, ella no podía conocer: la herida, la ropa, las últimas palabras.

Día dos. El ritual continúa. Los sacerdotes rezan por turnos, porque uno solo no aguanta: el desgaste físico y emocional de un exorcismo es brutal, y estos dos hombres no eran exorcistas profesionales como Fray Antonio o Fray José María; eran curas de parroquia, un párroco y su vicario, acostumbrados a bautizos y bodas, no a esto. El acta registra que el vicario, el más joven, tuvo que salir de la habitación el segundo día, *"descompuesto"*, y no volvió a entrar hasta el cuarto. El párroco siguió solo. Después, en privado, el vicario confesó que lo que más lo había quebrado no fueron los gritos, sino un momento en que la joven, con su propia voz —la voz de una niña de dieciséis años—, lo miró y le dijo:

—Padre, sáqueme esto. Por favor. Yo no quiero decir esas cosas. Yo quiero ser normal.

Y luego, inmediatamente, con la voz gruesa, riendo:

—Ya oíste, padrecito. Quiere ser normal. Qué lástima que lo normal se acabó. Pregúntale a tu primo el fusilado si era normal.

El vicario, según contó años después, soñó con esa risa durante meses.

Día tres. La cosa empieza a hablar del cuerpo. Y aquí tengo que ser cuidadoso, porque el acta —escrita por hombres de 1912, con el pudor de la época— se vuelve elíptica, y yo no quiero ni suavizarlo tanto que se pierda ni regodearme en detalles que no vienen al caso. Lo que el acta dice, en esencia, es que la entidad empezó a describir, con crudeza obscena, supuestos *"pecados de la carne"* de la joven: pensamientos, sueños, deseos. Delante de sus padres. Delante de los sacerdotes. La madre, según el acta, *"se desmayó y tuvo que ser sacada de la habitación"*. El padre se quedó, llorando en silencio, con los puños apretados.

Yo leí esa parte con una mezcla de horror y de rabia. Porque aquí está la trampa más cruel de todas las que he visto en este libro: si la entidad miente —si inventa esos pecados—, está torturando a una niña y a su familia con calumnias. Y si dice la verdad —si María de los Ángeles, a los dieciséis años, tenía los pensamientos y los deseos que cualquier adolescente tiene—, entonces el *"pecado"* es simplemente ser humana, y el exorcismo es el castigo por serlo. En ambos casos, la víctima es la misma. En ambos casos, me pregunto qué clase de Dios necesita que una niña sea humillada así para ser *"liberada"*.

El párroco actual, cuando le pregunté por esta parte, se quedó callado un buen rato. Luego dijo:

—Mire, yo no sé qué pasó en esa habitación. Pero sé que si hoy una familia me trae a su hija de dieciséis años con esos síntomas, lo primero que hago es llamar a un psicólogo. Y lo segundo, a la policía, para proteger a la niña. En 1912 no había psicólogos. Había exorcismo. Era lo que había.

—Era lo que había —repetí. Y me supo a poco. Pero era verdad.

Día cuatro. El punto más bajo. La joven lleva cuatro días casi sin comer —rechaza los alimentos, o los vomita; el acta dice que *"todo lo que se le daba de comer lo devolvía, con gran violencia"*—. Está deshidratada, demacrada, con los labios partidos. Los sacerdotes, agotados, deciden intensificar el ritual: traen el Santísimo a la habitación, organizan turnos de oración con feligreses de confianza. La entidad responde con una violencia nueva: el cuerpo de la joven se levanta del catre *"sin aparente razón"* —no

una levitación completa, sino como si algo la alzara por el torso—, y con una fuerza que rompe una de las correas, se abalanza sobre el párroco y le clava las uñas en la cara. El acta dice que le dejó *"tres surcos sangrantes en la mejilla izquierda"*. El párroco, según una nota posterior, llevó esas cicatrices el resto de su vida. Cuando le preguntaban por ellas, respondía: *"Me las hizo el diablo, y me las dejó para que no se me olvide que existe"*.

Esa noche, el párroco escribió una carta al arzobispo de Monterrey —la leí en el archivo, doblada entre las páginas del acta—. Es una carta desgarradora, de un hombre al límite:

"Excelencia: llevo cuatro días con esta criatura y no sé si soy sacerdote o carcelero. La niña me pide ayuda con sus ojos, y con su boca me maldice. He pensado en rendirme. He pensado que quizá el médico tenía razón y esto es enfermedad. Pero luego la oigo hablar de los fusilados, decir cosas que no puede saber, y se me hiel la sangre. Le pido instrucciones, y le pido, sobre todo, oraciones. Porque yo ya no sé rezar: solo sé gritar, por dentro. Su servidor indigno..."

El arzobispo respondió al día siguiente —la respuesta también está en el archivo—: *"Continúe, padre. La Iglesia está con usted. Y tenga presente: el demonio miente siempre, incluso cuando dice la verdad"*.

Esa última frase —*"el demonio miente siempre, incluso cuando dice la verdad"*— me pareció la frase más inteligente que he leído en todos los expedientes de este libro. Porque desactiva la trampa: da igual si lo que la entidad dijo del cuerpo de la niña era verdad o mentira. Era un arma. Y las armas no se discuten: se desactivan.

Día cinco: el nombre. El quinto día, siguiendo el protocolo que ya vimos en los casos anteriores, los sacerdotes exigieron al espíritu que se identificara. La respuesta, según el acta, llegó con una voz *"grave y antigua, como si hablara desde un pozo"*:

—Me llamo **Asmodeo**.

Los sacerdotes conocían el nombre: Asmodeo, el demonio del Libro de Tobit, el que mató a los siete maridos de Sara antes de que pudieran consumir el matrimonio, el que la tradición asocia con la lujuria y con la destrucción de los vínculos. El párroco, según el acta, se santiguó y preguntó:

—¿Por qué tomaste a esta criatura?

Y la voz del pozo respondió:

—Entré en ella como castigo por sus pecados de lujuria. Ella deseó, y el deseo es una puerta. Yo solo crucé.

El acta registra que el padre de la joven, que estaba presente —contra el consejo de los sacerdotes, que le habían pedido que no entrara—, se puso de pie, temblando, y gritó:

—¡Es una niña! ¡Tiene dieciséis años! ¿Qué pecados puede tener una niña?

Y la voz, con una calma terrible, contestó:

—Los mismos que tuviste tú a su edad. ¿Quieres que los enumere?

El padre se sentó. No volvió a hablar en los tres días restantes. Su esposa, años después, le dijo a una vecina —la vecina lo declaró mucho después, y su testimonio llegó al archivo por una vía indirecta— que su marido *"no volvió a ser el mismo después de aquello, que algo se le rompió adentro, no por el diablo, sino por la vergüenza"*.

Yo me quedé mucho tiempo con esa frase. *No por el diablo, sino por la vergüenza.* Porque quizá ese sea el verdadero exorcismo de este caso: no el que expulsó a Asmodeo, sino el que la vergüenza —la de 1912, la de una sociedad que convertía el deseo adolescente en pecado mortal— practicó sobre una familia entera, y que ningún ritual podía curar.

Días seis y siete: el desgaste. El acta los resume con brevedad, como si el escribano ya no tuviera fuerzas para el detalle. El ritual continúa: oraciones, Biblia, exorcismo. La entidad se debilita —o finge debilitarse; los exorcistas advierten siempre contra esa trampa—. Hay momentos de lucidez cada vez más largos: la joven pide agua, llora, abraza a su madre, pregunta si afuera *"ya se acabó la guerra"*. Su madre le dice que sí,

aunque no es verdad, porque ¿qué otra cosa se le dice a una hija atada a un catre?

El día siete por la noche, según el acta, ocurrió algo que los presentes interpretaron como una señal: la joven, dormida —dormida de verdad, por primera vez en siete días—, sonrió. Una sonrisa tranquila, de niña. Su madre, al verla, rompió a llorar y dijo: *"Ya volvió. Mi niña ya volvió"*.

Día ocho. El último día amaneció con un silencio extraño sobre Monterrey —los testigos dicen que ni los gallos cantaron, aunque eso probablemente sea floritura del escribano—. Los sacerdotes entraron en la habitación, rezaron el exorcismo final, y al pronunciar la orden de expulsión, el cuerpo de la joven se convulsionó una vez, con violencia, y luego quedó inmóvil. Cuando abrió los ojos, eran sus ojos. Preguntó por su madre. Pidió agua. Y cuando le dijeron que todo había terminado, dijo algo que el acta recoge textualmente y que me rompió el corazón:

—¿Ya puedo ir a la escuela?

Ocho días. Tenía dieciséis años y lo único que quería era volver a la escuela.

La madre

Hay una figura en este caso que el acta oficial menciona de pasada pero que a mí me obsesiona: la madre de María de los Ángeles. No sabemos su nombre —el expediente la llama siempre *"la madre de la joven"*, como si su identidad se hubiera disuelto en su función—. Pero sus huellas están en cada página: fue ella la que entró primero al cuarto aquella noche, fue ella la que se desmayó el día tres, fue ella la que lloró al ver sonreír dormida a su hija el día siete.

Me la imagino —y como novelista me permito imaginarla, con respeto— en las noches de esos ocho días, sentada en la cocina de su casa, sin poder dormir, escuchando a lo lejos las campanas de la parroquia. Una mujer de 1912, sin educación formal probablemente, con la fe como único mapa. Su hija atada a un catre. Su marido roto por la vergüenza. La guerra afuera. ¿Qué reza una madre en esa situación? ¿Qué le pide a Dios cuando Dios parece haber mandado al diablo a su casa?

Hay un detalle del expediente que me destroza cada vez que lo leo: el día seis, en un momento de lucidez, María de los Ángeles le pidió a su madre que le cantara *"la canción de cuando era chiquita"*. La madre cantó —el acta no dice qué canción, y yo no voy a inventarla—, y la joven, atada al catre, lloró en silencio mientras la escuchaba. La entidad no interrumpió. Por una vez, no interrumpió. Como si hasta el infierno tuviera un límite, o como si Asmodeo —si existía— también hubiera tenido madre alguna vez.

Esa escena, para mí, es el verdadero centro del caso. Más que el nombre del demonio, más que los gritos, más que el azufre. Una madre cantándole a su hija atada, en una habitación que olía a miedo, mientras afuera la Revolución seguía matando gente. Si hay algo sagrado en este libro, está ahí. No en el ritual, no en el latín: en esa canción.

Y me pregunto —como cronista, como ser humano— cuántas madres han cantado en habitaciones como esa, a lo largo de cuatro siglos de exorcismos en México. Cuántas han visto a sus hijos atados, gritando, y han seguido cantando. La historia oficial habla de exorcistas, de obispos, de demonios con nombre. Pero la historia real, la que no cabe en las actas, es la de las madres que cantan. Este libro, en el fondo, es para ellas.

También quiero detenerme en algo que el expediente apenas sugiere pero que el contexto grita: la Revolución como personaje del caso. 1912 no era un telón de fondo neutro. Era un trauma colectivo en tiempo real. Monterrey vivía con el oído pegado a las noticias del norte —Orozco rebelado, combates, trenes volando—, y el miedo a que la violencia llegara a la ciudad era constante. Los psicólogos modernos hablan del *"estrés colectivo"* y de cómo las sociedades en guerra desarrollan síntomas compartidos: insomnio, pesadillas, hipervigilancia. ¿Y si el caso de María de los Ángeles fue, en

parte, el síntoma de una ciudad enferma de miedo? ¿Y si la joven, con su sensibilidad adolescente, fue simplemente la primera en romperse, la canaria en la mina de una sociedad que se estaba asfixiando?

Hay un dato que apoya esta lectura y que encontré fuera del expediente, en la prensa de la época: en 1912, en Monterrey, hubo una oleada de *"ataques de nervios"* —así los llamaban los periódicos— entre mujeres jóvenes. Nada tan espectacular como un exorcismo, pero el mismo patrón: gritos, desmayos, crisis. Como si la ciudad entera estuviera conteniendo la respiración y algunas, las más sensibles, no pudieran más. María de los Ángeles no fue la única que se rompió. Fue la única a la que le pusieron nombre de demonio.

¿Y Asmodeo? ¿Qué pinta Asmodeo en todo esto? El demonio de la lujuria, el que mataba maridos en el Libro de Tobit, apareciendo en el cuerpo de una adolescente asustada en plena revolución. Es casi demasiado perfecto, demasiado literario. Y por eso mismo me hace dudar: ¿lo dijo la entidad, o lo puso el escribano? ¿O lo sugirieron los sacerdotes, que conocían el **Malleus Maleficarum** y sabían qué demonio correspondía a cada pecado? No puedo saberlo. Pero sí sé esto: en 1912, decir *"lujuria"* delante de una niña de dieciséis años era una forma de decir *"esto es culpa tuya"*. Y la culpa, como ya vimos en Guadalajara con Sor Juana, es el mejor aliado del exorcista y el peor enemigo del paciente. Porque una vez que la víctima cree que se lo merece, deja de pelear. Y María de los Ángeles, después del día cinco, peleó menos. El acta lo dice con una frialdad que me enfurece: *"la joven opuso menor resistencia en los días siguientes"*. Claro. Le habían dicho que era su culpa. ¿Para qué pelear?

Lo que quedó escrito

María de los Ángeles García, debilitada por la experiencia —ocho días de ayuno, de convulsiones, de terror—, se recuperó lentamente. El acta dice que *"pasó el resto de su vida como una mujer normal, aunque siempre tuvo problemas de salud"*. Esa frase, tan seca, esconde una vida entera. La busqué en los registros parroquiales: se casó años después, tuvo hijos, vivió en Monterrey hasta edad avanzada. Una vida normal. Con problemas de

salud —¿secuelas físicas del exorcismo? ¿Del ayuno? ¿Del trauma?—. El acta no lo dice. Yo me lo pregunto.

Sus padres no volvieron a hablar del caso en público. La madre, según una vecina cuyo testimonio recogí por vía indirecta, decía cuando le preguntaban: *"Mi hija estuvo enferma. Ya se curó. No hay más que decir"*. Y tenía razón: no había más que decir. O quizá había demasiado.

De los dos sacerdotes, el párroco siguió en su puesto hasta su muerte, con las tres cicatrices en la mejilla izquierda y la costumbre —me contó el párroco actual— de persignarse cada vez que pasaba frente a la habitación anexa a la sacristía. El vicario, el joven, pidió cambio de parroquia al terminar el caso y, según la tradición oral de la diócesis, no volvió a participar en un exorcismo en su vida. *"Dijo que había visto algo que no quería volver a ver"*, me había dicho el párroco actual el primer día. Nunca supe qué fue ese algo. Quizá no fue el demonio. Quizá fue la cara del padre de la niña cuando la voz del pozo le ofreció enumerar sus pecados. Quizá eso fue lo que el vicario no quiso volver a ver: no al diablo, sino a la vergüenza haciendo su trabajo.

La Arquidiócesis de Monterrey, que había monitoreado el caso de cerca —el arzobispo recibió la carta del párroco y respondió al día siguiente—, confirmó que el exorcismo fue exitoso. Punto. Sin homenajes, sin reconocimientos especiales a los sacerdotes. Un éxito administrativo. Como si la Iglesia, en 1912, con la Revolución devorando el país, no tuviera energía para celebraciones. Solo para seguir funcionando.

Y ahora, mi parte. La del cronista.

Desde la perspectiva médica e histórica, el caso de María de los Ángeles es el que más claramente pide una lectura psiquiátrica —y el que más me resiste a dársele del todo—. Los síntomas: gritos, agitación psicomotriz extrema, fuerza desproporcionada, voces, conocimiento aparente de hechos ocultos, aversión a lo sagrado. En 1912, el diagnóstico habría sido *"histeria"* —esa palabra comodín que la medicina de la época usaba para todo lo que le pasaba a las mujeres y no entendía—. Hoy, un psiquiatra hablaría de un episodio psicótico breve, o de un trastorno disociativo, o de una crisis conversiva grave, probablemente desencadenada por un trauma.

¿Y el trauma? Piensen en el contexto: dieciséis años, en plena Revolución, con soldados en las calles, con noticias de fusilamientos, con un primo de la familia asesinado en la guerra. Con el cuerpo cambiando —la adolescencia— en una sociedad que le decía que su cuerpo era pecado. Con el miedo —el miedo constante, el de verdad, el de oír tiros de noche—. ¿Cuánto miedo cabe en una adolescente antes de que algo se rompa? ¿Y si lo que se rompió habló con voz de hombre viejo y dijo las cosas que ella no podía decir?

Porque esa es la lectura que más me convence, y la más triste: que Asmodeo fue la voz de todo lo que María de los Ángeles no podía decir. No podía decir que tenía miedo —las niñas buenas no tienen miedo, rezan—. No podía decir que deseaba —las niñas buenas no desean—. No podía decir que estaba furiosa —las niñas buenas no se enfurecen—. Entonces lo dijo el demonio por ella. El demonio, en este caso, fue su portavoz. Su abogado defensor con cuernos.

¿Y el conocimiento imposible? ¿Lo del primo fusilado, con detalles que ella *"no podía conocer"*? Aquí tengo dos explicaciones, y las dos me inquietan. La primera, la racional: en una casa pequeña, en 1912, sin privacidad, una adolescente oye todo. Oye a sus padres hablar del primo, de la herida, de las últimas palabras. Lo oye, lo guarda, lo olvida conscientemente. Y en estado disociativo, lo escupe. La mente en crisis es una esponja que exprime lo que absorbió sin darse cuenta. La segunda explicación, la que no me deja dormir: que de verdad lo viera. Que de verdad hubiera *"hombres sin rostro"* marchando por Monterrey. Que la Revolución, con sus miles de

mueritos, hubiera dejado algo en el aire —mi hipótesis de la cinta de piedra, otra vez—, y que una mente adolescente en crisis, con las defensas bajas, fuera capaz de sintonizarlo, como una radio rota que de pronto capta una emisora lejana.

No lo sé. Pero les digo una cosa: de los diez casos de este libro, este es el único donde el *"conocimiento imposible"* me parece casi tierno. No era latín teológico ni estrategia militar. Era un primo muerto. Era el duelo de una familia, hablando por la boca de una niña. Si eso es el demonio, el demonio también llora a sus muertos.

Mi hipótesis de las frecuencias, en este caso, toma su forma más sombría. Ya hablé en los casos anteriores de la celda como caja de resonancia y del rezo colectivo como batería emocional. Aquí quiero hablar del *miedo como transmisor*. Hay estudios —reales, publicados, aunque marginales— sobre la sincronización del ritmo cardíaco y la actividad cerebral en grupos sometidos al mismo estrés. Una familia aterrorizada, dos sacerdotes al límite, una adolescente en crisis, ocho días encerrados en una habitación pequeña, rezando y gritando. ¿Qué campo se genera ahí? ¿Qué se *graba* en esas paredes? El párroco actual me dijo que la habitación anexa a la sacristía —la misma, sin remodelar— *"se siente pesada"*. Que los sacristanes prefieren no entrar solos de noche. Que una vez, hace años, un monaguillo salió corriendo diciendo que había oído a una muchacha llorando adentro, y no había nadie.

Cinta de piedra. Batería emocional. O simplemente —la explicación más simple— una habitación donde pasó algo terrible y la gente, que es sabia a su manera, prefiere no entrar sola. Todas las explicaciones son verdad al mismo tiempo. Eso es lo que he aprendido en este libro: que lo paranormal y lo psicológico no son enemigos. Son dos idiomas para describir el mismo temblor.

Y hay algo más, algo que quiero decir con claridad porque me parece importante: el análisis oficial del caso —el que consta en los documentos— dice que las mujeres jóvenes eran *"especialmente vulnerables a las acusaciones de posesión demoníaca"* y que los síntomas podrían explicarse por *"trastornos psicológicos relacionados con la adolescencia"*. Es un

análisis correcto, pero incompleto. Porque no pregunta *por qué* eran vulnerables. Y la respuesta es incómoda: eran vulnerables porque la sociedad las había convertido en el campo de batalla de sus propios miedos. El miedo al deseo, el miedo al cuerpo, el miedo a que las hijas dejaran de ser controlables. Cada exorcismo de una adolescente era también un ritual de disciplinamiento: *mira lo que le pasa a las que desean*. Asmodeo no necesitaba existir para hacer su trabajo. Bastaba con que todos creyeran que existía.

Pero —siempre hay un pero en este libro— eso no explica la fuerza. No explica las correas rotas. No explica al vicario soñando con la risa durante meses. No explica las cicatrices en la mejilla del párroco. El residuo, otra vez. El residuo que no encaja y que me obliga a seguir escribiendo.

Epílogo: la pregunta que queda

Salí de Monterrey con el expediente fotografiado y una tristeza que no se me quitó en días. En el avión de regreso —porque a Monterrey se llega en avión, la prisa no perdona—, miré por la ventanilla las montañas de la Sierra Madre Oriental y pensé en María de los Ángeles preguntando si ya podía ir a la escuela. Dieciséis años. Ocho días de infierno. Y lo único que quería era volver a la escuela.

Este caso me obligó a revisar la progresión que había trazado en San Miguel. Yo había dicho: cada vez más inteligente, cada vez más estratégico, como si el demonio estuviera aprendiendo. Pero Asmodeo no encaja en esa curva. Asmodeo no habló de destruir la Iglesia ni de estrategia. Habló del cuerpo de una niña. ¿Retroceso? ¿O es que la curva no era de inteligencia, sino de *oportunismo*? El demonio —o lo que sea— no sigue un plan maestro: sigue el dolor. Donde hay dolor, ahí entra. En 1789, el dolor era el orgullo de una monja. En 1830, el dolor era una Iglesia herida. En 1912, el dolor era una adolescente asustada en un país en guerra. El demonio no elige por estrategia: elige por *hambre*. Y el hambre va donde hay comida.

Esa idea me dejó intranquilo durante todo el vuelo. Porque si el demonio sigue el dolor, entonces la pregunta no es dónde va a golpear la próxima

vez, sino *dónde va a doler* la próxima vez. Y el dolor, en México, nunca escasea.

El siguiente caso me esperaba en la Ciudad de México, en 1943. Y era diferente a todos los anteriores, porque por primera vez el exorcismo no ocurría en un convento ni en una parroquia, sino en un hospital psiquiátrico. Por primera vez, los testigos no eran solo sacerdotes y feligreses: eran médicos. Hombres de ciencia, con batas blancas, tomando notas.

1943: la psiquiatría contra el ritual. La ciencia contra la fe. El siglo veinte entrando a patadas en la celda del exorcista.

El paciente se llamaba José María Hernández. Tenía treinta y dos años. Diagnóstico: esquizofrenia severa. Y el demonio que habló por su boca se llamaba Mamón.

Allá voy. Y les advierto: a partir de aquí, los casos se vuelven más difíciles. Porque cuando la ciencia entra en la habitación, ya no basta con rezar más fuerte. Hay que responder preguntas. Y algunas preguntas —las mejores— no tienen respuesta.

CASO VII: EL EXORCISMO DEL HOSPITAL PSIQUIÁTRICO

La puerta que no abre

Llegué al sur de la ciudad en una mañana de esas que en octubre saben a metal: el cielo alto, blanco, quemando de pura luz, y el aire con ese filo raro que solo tiene la Ciudad de México cuando el smog se acuesta a dormir. Yo iba buscando un edificio que ya no existe. El Hospital Psiquiátrico de la Ciudad de México, ese donde en 1943 un hombre llamado José María Hernández fue sometido a un exorcismo en plena capilla mientras los médicos miraban con los brazos cruzados, no dejó ni ruinas. Dejó un lote. Un lote baldío entre dos talleres mecánicos, con una reja oxidada y un letrero de *prohibido el paso* que nadie respeta porque nadie recuerda que ahí pasó algo.

Me paré frente a la reja y saqué la carpeta. En ella, la fotocopia amarillenta de un informe que me había costado tres meses de cartas, dos visitas a un archivo eclesiástico donde me atendieron como se atiende a un vendedor de seguros, y una taza de café amargo con un archivero jubilado que me dijo: —Esto no lo quiere ver nadie, joven. Ni los curas ni los doctores.

El informe decía: *1943. Paciente José María Hernández, 32 años. Diagnóstico: esquizofrenia severa. Comportamientos inexplicables por la medicina de la época. Exorcismo solicitado. Sacerdote oficiante: padre Luis María de Guadalupe. Lugar: capilla del hospital. Duración: cinco días.*

Abajo, una nota manuscrita con tinta distinta: *El tercer día, el paciente habló con voz ajena. Dijo llamarse Mamón. Dijo haber entrado en el cuerpo del paciente para destruirlo.*

Metí la carpeta al maletín y me quedé un rato mirando el lote. No había nada que ver, y eso era lo más inquietante: los lugares donde pasan las cosas que nadie puede explicar terminan siempre convertidos en baldíos, en estacionamientos, en nada. Como si la tierra misma intentara borrar el expediente.

Anoté la hora en mi libreta: 10:40. El aire olía a grasa y a humedad. Y por un segundo —lo juro, por un segundo— me pareció oler otra cosa debajo. Azufre. Como un fósforo recién apagado.

Fue el viento, me dije. El viento trae cosas.

México, 1943

Para entender lo que pasó en aquel hospital hay que entender el país de 1943. México estaba en plena metamorfosis. El general Manuel Ávila Camacho gobernaba con su famosa política de unidad nacional, la Segunda Guerra Mundial rugía al otro lado del océano y aquí, en la capital, los aviones de la propaganda sobrevolaban los mismos cielos donde antes volaban las campanas. Se construían carreteras, se levantaban fábricas, se hablaba de industrialización como se habla de un milagro. Y la medicina, sobre todo la psiquiatría, vivía su gran momento de orgullo: por fin, decían los doctores, por fin la locura dejaba de ser cosa de curas para ser cosa de batas blancas.

El Hospital Psiquiátrico de la Ciudad de México era el templo de esa nueva religión. Pasillos largos pintados de un verde enfermizo, ventanas con rejas, camas de metal en hileras perfectas, y un ejército de enfermeras con cofias almidonadas que patrullaban con la disciplina de un convento militar. Ahí la locura se medía, se pesaba, se anotaba en expedientes con letra de imprenta. Esquizofrenia. Paranoia. Melancolía. Todo tenía nombre, todo tenía ficha, todo tenía su pastilla o su electrochoque.

Y entonces llegó José María Hernández.

El paciente

José María tenía treinta y dos años cuando lo internaron, pero el expediente dice que parecía de cincuenta. Era un hombre delgado hasta la transparencia, con las manos grandes de quien ha trabajado la tierra y los ojos hundidos de quien lleva años sin dormir de verdad. Venía de un pueblo del Estado de México —el archivo no precisa cuál, como si el origen geográfico fuera un dato menor frente al diagnóstico— y su familia lo había llevado al hospital después de que empezara a hablar solo en voz alta, a reírse a carcajadas en misa, a señalar rincones vacíos de la casa y a decir: —Ahí está. ¿No lo ven? Ahí está, esperando.

El diagnóstico fue rápido: esquizofrenia severa. En 1943 esa palabra era una sentencia. Significaba: incurable, peligroso, de por vida. Lo metieron en una sala común del pabellón de hombres, le asignaron una cama —la número diecisiete— y le dieron el tratamiento de la época: sedantes que lo dejaban babeando, baños fríos, y la promesa de que algún día, quizá, los electrochoques le "reordenarían" la cabeza.

Durante semanas, José María fue un paciente más. Un número. Un bulto bajo las sábanas grises que a veces gemía dormido y a veces se quedaba mirando el techo durante horas, con la boca entreabierta, como si estuviera escuchando una conversación que nadie más podía oír.

Hasta que una noche de marzo todo cambió.

La enfermera de turno —una mujer de unos cuarenta años cuyo nombre el informe omite, quizá por pudor, quizá por miedo— hacía su ronda de las tres de la mañana cuando escuchó un ruido en la sala de hombres. No era un quejido. Era una voz. Hablando. En un idioma que ella no conocía.

Abrió la puerta con la lámpara en la mano y el haz de luz cayó sobre la cama diecisiete.

José María estaba sentado en la cama, erguido, con la espalda recta como una tabla. Tenía los ojos abiertos, pero no miraban nada: eran dos pozos negros, fijos en un punto de la pared. Y de su boca salía un torrente de palabras en lo que después un médico describiría en su reporte como "un

alemán gutural entrecortado, o algo que sonaba a alemán", aunque José María —consta en el expediente— jamás había salido de su pueblo, jamás había estudiado otro idioma, y apenas sabía leer.

La enfermera se acercó. El olor la golpeó primero: un tufo denso, químico, que le quemó la nariz y le hizo retroceder dos pasos. Azufre. Como si alguien hubiera encendido cien cerillos a la vez dentro de la sala.

—¡José María! —gritó, más por instinto que por protocolo—. ¡José María, acuéstese!

El hombre giró la cabeza hacia ella. Lentamente. Con un crujido audible en el cuello, como si las vértebras se negaran a obedecer. Y entonces habló en español. Con una voz que no era la suya.

Una voz grave, cavernosa, que parecía venir de muy abajo, de un pozo.

—*Él ya no está* —dijo la voz—. *Él ya se fue. Yo me quedé con la casa.*

La enfermera corrió. Eso dice el informe: *corrió*. No llamó a seguridad por el teléfono de la pared. Corrió por el pasillo gritando, con la cofia torcida y la lámpara todavía encendida en la mano, hasta el cuarto de guardia.

Lo que siguió, según los reportes médicos de aquella semana, fue una escalada que ningún manual de psiquiatría contemplaba.

José María dejó de dormir. Pasaba las noches sentado en la cama, hablando en lenguas que nadie identificaba con certeza: fragmentos que sonaban a latín, a alemán, a algo gutural que un interno joven —recién llegado de la facultad, lleno de teorías— anotó en su libreta como "posible arameo", aunque después tachó la palabra con tanta fuerza que rompió el papel.

Desarrolló una fuerza imposible. Cuatro guardias del hospital —hombres elegidos precisamente por su corpulencia— necesitaron ayuda de otros dos para sujetarlo una tarde en que intentó arrancar los barrotes de su cama. Los barrotes, de acero, quedaron doblados. El informe del jefe de guardias, un hombre que llevaba veinte años en el puesto y que según sus compañeros no creía "ni en su sombra", dice textualmente: *"Parecía que no era él quien empujaba. Parecía que algo empujaba desde adentro de él."*

Y el olor. El olor a azufre se volvió permanente en la sala de hombres. Las enfermeras lo reportaron una y otra vez. Ventilaron la sala. Cambiaron las sábanas. Fregaron el piso con cloro hasta que les ardieron las manos. El olor volvía. Siempre volvía. Y siempre parecía concentrarse alrededor de la cama diecisiete.

Pero lo peor —lo que de verdad rompió al personal— ocurrió una madrugada de la segunda semana.

Dos enfermeras entraron a la sala para la ronda de las cuatro. La luz del pasillo dibujaba un rectángulo pálido en el piso. Y en ese rectángulo, flotando a medio metro por encima de su cama, estaba José María.

No sentado. No de pie sobre el colchón. Flotando. Horizontal, rígido, con los brazos pegados al cuerpo y la cabeza echada hacia atrás en un ángulo que ninguna anatomía permite sin romperse. Su bata de hospital colgaba hacia abajo, desafiando —no: ignorando— la gravedad, como si la tela misma obedeciera otra física.

Las dos enfermeras gritaron. Una se desmayó en el acto. La otra corrió —otra vez corriendo, siempre corriendo en este caso— y cuando volvió con el médico de guardia, José María estaba de nuevo acostado en su cama, dormido, babeando ligeramente, con la bata en su lugar.

Como si nada hubiera pasado. Como si el mundo se hubiera permitido un error y luego lo hubiera corregido.

El médico de guardia, un psiquiatra joven llamado —según una nota al margen del expediente— doctor en medicina con mención honorífica, se quedó parado junto a la cama diecisiete durante largo rato. Después salió al pasillo, se apoyó en la pared, y vomitó.

Al día siguiente, en la junta médica, se discutió el caso. Las actas —que tuve que leer con lupa porque la tinta se había corrido con la humedad de ochenta años— registran un debate que hoy parece de ciencia ficción, pero que en 1943 era de vida o muerte profesional.

Unos decían: esquizofrenia en fase aguda, alucinaciones compartidas por estrés del personal, histeria contagiosa. La levitación: un error de

percepción en la penumbra, dos enfermeras agotadas, sugestión mutua. La fuerza: picos de adrenalina, conocidos en la literatura médica. Los idiomas: criptomnesia, el cerebro recordando sonidos escuchados alguna vez —en la radio, en misa— y reproduciéndolos sin que el consciente los reconozca. El olor: sugestión olfativa colectiva, o algún problema en las cañerías.

Otros —los menos, y hablaban bajo— decían: nada de esto cuadra. Nada. de. esto. cuadra.

Y fue entonces cuando alguien, no consta quién, pronunció la palabra que ningún médico quería pronunciar en 1943, el año del orgullo psiquiátrico, el año en que la ciencia por fin le había arrebatado la locura a la Iglesia.

—Hay que llamar a un cura.

El silencio que siguió, dicen las actas, duró casi un minuto.

Y llamaron a un cura.

El padre Luis María de Guadalupe

El sacerdote que respondió al llamado no era un exorcista famoso. No era de esos curas de los que se cuentan leyendas. El padre Luis María de Guadalupe era el capellán del hospital: un hombre de unos cincuenta años, de sotana siempre un poco arrugada, que celebraba misa los domingos en la capilla del pabellón central para los pacientes que podían asistir y para los que no podían, porque también les llevaba la comunión a las salas, cama por cama, con una paciencia que las enfermeras describían como "de santo, o de terco".

Cuando el director del hospital lo mandó llamar a su oficina, el padre Luis María escuchó el relato completo sin interrumpir. El director —un hombre de ciencia, un hombre de su tiempo— hablaba rápido, como si quisiera terminar cuanto antes con aquella humillación profesional.

—Padre, no le voy a mentir —dijo al final, mirando por la ventana para no mirar al cura—. No sabemos qué tiene ese hombre. Y lo que no sabemos nos está deshaciendo el hospital. Las enfermeras piden cambios de turno. Dos

internos renunciaron. Si usted puede... hacer lo suyo... hágalo. Pero en la capilla. Lejos de las salas. Y con discreción.

El padre Luis María asintió. Después preguntó, con una calma que al director le pareció casi insultante:

—¿Usted cree en el demonio, doctor?

El director se volvió, incómodo.

—Yo creo en lo que puedo medir, padre.

—Entonces estamos en las mismas —dijo el cura, poniéndose de pie—. Yo también. Solo que yo mido otras cosas.

El ritual: cinco días

El exorcismo se realizó en la capilla del hospital, un espacio pequeño y sobrio: veinte bancas de madera oscura, un altar de piedra, un crucifijo de tamaño natural que presidía el recinto con los brazos abiertos, y unas ventanas altas por donde entraba una luz lechosa que nunca parecía suficiente. Trasladaron a José María a una habitación contigua a la capilla —una celda de reposo que usaban para los pacientes agitados— y durante cinco días, aquel rincón del hospital dejó de pertenecer a la medicina y volvió a pertenecer a algo más antiguo.

El padre Luis María no trabajaba solo. Lo acompañaba un acólito joven, y —por insistencia del director— un médico estaría presente en todo momento, tomando notas. El médico designado fue el psiquiatra joven de la mención honorífica, el mismo que había vomitado en el pasillo. Aceptó sin protestar. Después diría que aceptó porque necesitaba verlo con sus propios ojos, "para poder seguir siendo médico después".

Día uno

Ataron a José María a una silla de madera frente al altar. No por crueldad: era la única forma de que no se lastimara ni lastimara a otros. El hombre estaba consciente, pero ausente. Miraba el crucifijo con una fijeza de animal acorralado.

El padre Luis María se colocó frente a él, abrió su ritual romano —un ejemplar gastado, con las páginas marcadas por décadas de uso— y comenzó.

—*Exorcizo te, omnis spiritus immunde...* —Te exorcizo, espíritu inmundo...

La capilla olía a cera y a incienso viejo. El médico tomaba notas con mano temblorosa. El acólito sostenía un crucifijo pequeño, y el crucifijo temblaba porque le temblaban las manos.

José María no reaccionó. Siguió mirando el crucifijo grande, inmóvil, respirando por la boca con un sonido húmedo y regular.

Así pasaron tres horas. Al final, el padre cerró el libro y dijo:

—Mañana seguimos.

El médico anotó en su libreta: *"Día 1: sin respuesta. Paciente catatónico. ¿Sugestión? ¿Teatro?"* Y debajo, con otra tinta, como si lo hubiera agregado después, en su casa, de noche: *"¿Y si no?"*

Día dos

El segundo día, José María habló.

No en lenguas. En español. Pero con esa voz de pozo, esa voz que no era la suya, que la enfermera había escuchado aquella primera madrugada.

El padre Luis María había apenas comenzado las oraciones cuando el paciente levantó la cabeza de golpe —el crujido del cuello se escuchó en toda la capilla— y dijo:

—*Cura.*

El padre no se inmutó. Siguió rezando.

—*Cura* —repitió la voz—. *¿Sabes cuántos como tú he visto? ¿Sabes cuántos libros como ese he visto quemarse?*

—En el nombre de Jesucristo, te ordeno que te identifiques —dijo el padre, sin levantar la vista del ritual.

José María se rió. Fue una risa terrible: no salía de la garganta, parecía salir del pecho, de más abajo, como si el cuerpo fuera una caja de resonancia para algo que estaba en el sótano.

—No —dijo la voz—. Todavía no. Todavía me divierto.

Ese día, según el reporte médico, José María habló durante horas. Contó detalles de la vida del padre Luis María que el cura jamás había compartido con nadie: el nombre de su madre muerta, la parroquia de su infancia, un pecado de juventud que el padre solo había confesado una vez, en secreto, veinte años atrás. El acólito lloraba en silencio. El médico dejó de tomar notas a la mitad y se quedó mirando, con la pluma suspendida sobre el papel, goteando tinta sobre su bata blanca.

Al terminar la sesión, el padre Luis María estaba pálido, pero sereno. El médico lo alcanzó en el pasillo.

—Padre... lo que dijo de usted...

—Lo sabe —interrumpió el cura—. Lo saben siempre. Es su forma de negociar: te ofrecen tu vergüenza a cambio de tu miedo. —Se detuvo y miró al médico a los ojos—. Doctor, ¿usted sigue creyendo solo en lo que puede medir?

El médico no respondió. Esa noche no durmió.

Día tres: Mamón

El tercer día es el que el informe registra con más detalle, y es el día que me tuvo despierto hasta las tres de la mañana cuando lo leí por primera vez en mi cocina, con la lámpara encendida y todas las luces de la casa prendidas como un niño asustado.

Comenzó igual: la silla, el altar, el ritual, las oraciones en latín. Pero a los veinte minutos, el cuerpo de José María se tensó como un arco. Los músculos del cuello se marcaron bajo la piel. Las manos, atadas a los brazos de la silla, se crisparon hasta que los nudillos se pusieron blancos. Y entonces el hombre abrió la boca —más de lo que una boca humana debería abrirse, según el testimonio del acólito— y habló.

Esta vez no era la voz de pozo. Era peor. Era una voz múltiple, como si varias gargantas hablaran al mismo tiempo por una sola boca, en una armonía disonante que helaba la sangre.

—*MAMMÓN* —dijo la voz, y la capilla pareció vibrar con la palabra, como si las piedras mismas la repitieran en un eco que no venía de ninguna pared.

El padre Luis María levantó la vista del libro. Por primera vez en tres días, su serenidad se agrietó. Mamón. El demonio de la avaricia, el dios del dinero, aquel a quien —según las Escrituras— nadie puede servir al mismo tiempo que a Dios. No era un nombre cualquiera. Era un nombre con peso teológico, con historia, con filo.

—¿Qué quieres, Mamón? —preguntó el padre, y su voz sonó más delgada de lo que él hubiera querido.

La cosa en la silla sonrió. Los labios de José María se estiraron hacia los lados, más allá de lo natural, mostrando unos dientes amarillentos en una mueca que no era humana.

—*Lo que quiero lo tengo* —dijo Mamón—. *Tengo la casa. Tengo al inquilino. Este hombre me pertenece.*

—¿Por qué él? —preguntó el padre—. ¿Qué te dio entrada?

Mamón rió. La risa múltiple llenó la capilla y el acólito se tapó los oídos.

—*¿Entrada?* —dijo—. *Yo no necesito entrada, cura. Yo soy la entrada. Este hombre me llamó durante años sin saber mi nombre. Cada vez que maldijo su pobreza. Cada vez que miró la casa del vecino y la quiso para él. Cada vez que pensó que Dios lo había olvidado en un surco mientras otros comían. Yo soy el hambre que no se sacia, cura. Yo soy el hueco. Y este hombre es un hueco con piernas.*

El padre Luis María sintió un frío que le subía por la sotana. No por el miedo —después diría que el miedo lo había dejado atrás el segundo día—, sino por la precisión. Porque lo que Mamón describía no era una fantasía teológica. Era la biografía exacta de la miseria campesina mexicana: el surco, el vecino, el Dios que parece mirar hacia otro lado.

—En el nombre de Jesucristo —dijo el padre, alzando el crucifijo—, te ordeno que abandones este cuerpo.

—*No* —dijo Mamón, simple, definitivo—. *Vine para destruirlo. Y lo voy a destruir. Como destruyo todo lo que toco: desde adentro, despacio, para que dure.*

Y entonces José María —o lo que estaba en José María— comenzó a hablar en lenguas otra vez, pero esta vez el médico, que había llevado un grabador prestado del departamento de neurología —un aparato enorme, de cinta, que zumbaba como un panal—, logró registrar varios minutos. Décadas después, un lingüista que escuchó fragmentos de aquella cinta diría que había "estructuras que recuerdan al latín eclesiástico mezclado con algo germánico, y algo más que no puedo identificar". La cinta se perdió en un incendio de archivo en los años sesenta. O eso dicen.

Lo que sí consta es que, al final del tercer día, cuando el padre dio por terminada la sesión, José María —el verdadero José María, por un instante— abrió los ojos, miró al cura, y con su propia voz, débil, rota, dijo:

—Padre... sáqueme esto de adentro. Por favor. Me está comiendo.

Y se desmayó.

El padre Luis María se quedó arrodillado junto a la silla durante mucho rato, rezando en voz baja. El médico guardó su libreta sin haber escrito una sola línea ese día. Tenía las manos tan temblorosas que no podía sostener la pluma.

Día cuatro

El cuarto día fue el más violento.

Mamón ya no negociaba. Atacaba. El cuerpo de José María se convulsionaba con una fuerza que astilló uno de los brazos de la silla. Hablaba sin parar, en esa voz múltiple, maldiciendo en idiomas muertos y vivos, escupiendo —literalmente escupiendo— un líquido oscuro y espeso que olía a azufre y a podredumbre, y que manchó la sotana del padre y el piso de la capilla. Las manchas, según el informe de intendencia del hospital, no se pudieron quitar nunca. Tuvieron que cambiar las losas.

En un momento, las ataduras cedieron —o él las rompió; los testimonios difieren— y José María se puso de pie. Midió un metro setenta, pesaba cuarenta y tantos kilos. Y sin embargo, cuando se lanzó contra el padre, el acólito y el médico juntos apenas pudieron contenerlo. El médico describiría después la sensación de sujetar aquel cuerpo: *"Era como abrazar un cable de alta tensión. Vibraba. Todo él vibraba, como si por dentro pasara una corriente."*

El padre Luis María, con la sotana manchada y un hilo de sangre corriéndole por la frente —José María lo había golpeado con la cabeza—, se puso de pie, levantó el crucifijo con las dos manos, y gritó por encima del rugido:

—¡Mamón! ¡En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, te ordeno que salgas! ¡Esta alma no te pertenece! ¡Ninguna alma te pertenece!

Y entonces ocurrió algo que el médico anotó con letra grande, subrayada tres veces, como si quisiera convencerse a sí mismo de que lo había escrito:

El paciente se elevó unos centímetros del suelo. Flotó. Luego cayó de rodillas. Lloró con su propia voz.

Día cinco: la expulsión

El quinto día amaneció con una calma extraña. José María estaba despierto cuando llegaron, sentado en la silla —una silla nueva, porque la anterior había quedado inservible—, con la mirada perdida pero tranquila. No había rastro de la voz de pozo. Ni de Mamón. Solo un hombre enfermo, agotado, con ojeras profundas como socavones.

El padre Luis María celebró la misa completa en la capilla, con José María presente. Después realizó las oraciones finales del ritual: letanías, salmos, la

bendición con agua bendita. El agua, al tocar la frente del paciente, le provocó un estremecimiento violento —el último coletazo—, un grito corto que no era palabra en ningún idioma, y luego... silencio.

Un silencio total, absoluto, que duró casi un minuto. El acólito diría después que fue el minuto más largo de su vida. El médico diría que fue el minuto en que dejó de ser el médico que era.

Y entonces José María levantó la cabeza. Sus ojos —por primera vez en semanas— enfocaron. Miró al padre. Miró al médico. Miró sus propias manos atadas, las manchas de la sotana del cura, la capilla. Y preguntó, con la voz débil de un convaleciente:

—¿Dónde estoy? ¿Qué me pasó?

El padre Luis María se arrodilló frente a él, le desató las manos con dedos torpes, y lloró. Lloró como no había llorado en años. Porque sabía —los exorcistas veteranos lo saben— que esa pregunta, esa desorientación mansa, es la señal. El inquilino se había ido. La casa volvía a ser del dueño.

Según los testimonios, al final del quinto día José María había recuperado la cordura y el demonio había sido expulsado.

Después: lo que nadie pudo explicar

Lo que siguió es, para mí, la parte más perturbadora del caso. Más que las lenguas, más que la levitación, más que Mamón.

José María mejoró.

No de a poco, no con recaídas: mejoró de una forma que el expediente registra con una sobriedad casi avergonzada. En las semanas siguientes al exorcismo, el paciente comenzó a dormir noches completas. Dejó de hablar solo. Recuperó el apetito. Empezó a conversar con las enfermeras —primero monosílabos, después frases, después historias de su pueblo, del surco, de su madre—. Los episodios de agitación desaparecieron. La "fuerza sobrenatural" no volvió a manifestarse. El olor a azufre se disipó de la sala de hombres como si alguien hubiera abierto una ventana al fin del mundo.

Unos meses después del exorcismo, José María Hernández fue dado de alta del Hospital Psiquiátrico de la Ciudad de México.

Dado de alta. Un esquizofrénico severo, diagnosticado como incurable, caminando por la puerta principal con una muda de ropa limpia y un papel firmado.

El informe de alta —que logré fotocopiar antes de que el archivero me mirara con esos ojos de "ya es suficiente, joven"— dice: *"Paciente estable. Remisión de síntomas psicóticos. Se recomienda seguimiento ambulatorio."* Nada más. Ninguna mención al exorcismo. Ninguna mención a Mamón. La medicina, al final, escribió su versión: remisión. Como si la palabra pudiera tapar el hueco.

La respuesta de la Iglesia y de la medicina

La Iglesia confirmó que el exorcismo fue exitoso. No hubo aspavientos, no hubo comunicado triunfal: en 1943, la Iglesia mexicana caminaba con cuidado, en plena luna de miel con el Estado posrevolucionario, y no le convenía hacer ruido. Pero en los registros internos de la arquidiócesis, el caso quedó asentado como un exorcismo legítimo y eficaz. El padre Luis María de Guadalupe siguió siendo capellán del hospital hasta su muerte, años después, y jamás volvió a hablar del caso en público. Cuando un periodista lo buscó en los años sesenta, el cura —ya anciano— solo dijo: —Rece por José María, hijo. Rece por él. Y cerró la puerta.

Los médicos, en cambio, se partieron en dos.

Unos —la mayoría, los que no estuvieron en la capilla— sostuvieron la tesis del placebo: la mejora del paciente se debió al efecto del ritual sobre su fe. José María era un hombre religioso, un campesino católico; el exorcismo le dio un marco, un relato, una narrativa de curación que su mente enferma pudo usar como escalera para salir del pozo. No fue Dios ni fue el diablo: fue la mente curándose a sí misma con las herramientas de su cultura. Una tesis elegante, limpia, publicable.

Otros —los menos, los que sí estuvieron ahí, los que vieron flotar a un hombre y escucharon hablar a Mamón— no dijeron nada en público. Pero el psiquiatra joven, el de la mención honorífica, dejó una nota privada que encontré citada en un estudio posterior sobre el caso. La copio de memoria, porque me la aprendí de tanto releerla:

"Vi cosas en esa capilla que mi ciencia no puede nombrar. No digo que fuera el demonio. Digo que no sé qué fue. Y un médico que no sabe qué fue debería tener la honestidad de decirlo en voz alta. Yo no la tuve. Que me perdone José María."

Esa nota me persiguió durante semanas.

Análisis: la grieta entre dos mundos

De vuelta en el presente, parado frente al lote baldío donde estuvo el hospital, con el olor a grasa de los talleres y ese fantasma de azufre que quizá imaginé, intenté ordenar lo que este caso me deja. Porque el exorcismo del Hospital Psiquiátrico no es solo un caso de posesión: es el acta de divorcio —o de matrimonio forzado— entre dos formas de entender al ser humano.

Por un lado, la psiquiatría de 1943: joven, arrogante, segura de que la locura era un cable pelado en el cerebro y nada más. Por otro, la Iglesia: vieja, herida por la modernidad, aferrada a un ritual de dos mil años. Y en medio, un campesino de treinta y dos años que hablaba alemán sin haberlo estudiado y flotaba sobre su cama.

La explicación médica —esquizofrenia, criptomnesia, histeria colectiva del personal, adrenalina— cubre casi todo. Casi. Pero hay un "casi" del tamaño de una capilla. La remisión total y sostenida de un esquizofrénico severo después de un ritual no es algo que la psiquiatría pueda despachar con un encogimiento de hombros y la palabra "placebo". El placebo no dobla barrotes de acero. El placebo no deja manchas de azufre que obligan a cambiar las losas. Y el placebo, que yo sepa, no habla con voz múltiple.

Aquí es donde el cronista que soy —este que escribe, este yo sin nombre que va de archivo en archivo persiguiendo fantasmas con libreta— se permite una hipótesis. No una afirmación: una hipótesis, de esas que se susurran, no se publican.

¿Y si el cerebro humano fuera, también, una antena?

La neurociencia sabe que el cerebro funciona con electricidad: impulsos, frecuencias, ondas. Sabemos que un campo electromagnético puede alterar la percepción, el ánimo, incluso la memoria. Hay experimentos —pocos, controvertidos, fascinantes— donde la estimulación magnética del lóbulo temporal provoca experiencias que los sujetos describen como "presencia", como "alguien más en la habitación". ¿Y si ciertos lugares —un hospital donde han sufrido miles, una capilla donde se ha rezado durante décadas— acumularan una especie de carga, una resonancia, una memoria electromagnética del dolor? ¿Y si un cerebro enfermo, con sus filtros rotos por la esquizofrenia, fuera precisamente el receptor perfecto para esa frecuencia?

Mamón, entonces, no sería ni un ángel caído ni una simple alucinación: sería un patrón. Un patrón de información —hambre, avaricia, resentimiento de clase, el hueco del campesino olvidado— grabado en el campo del lugar, que encontró en José María el aparato receptor ideal. Y el exorcismo... el exorcismo sería lo que los ingenieros llamarían una interferencia destructiva: un ritual de cinco días, con ritmo, con repetición, con latín —una lengua muerta que vibra de forma distinta—, con la fe concentrada de varios hombres en una habitación pequeña. Una contra-frecuencia. Un reseteo.

¿Locura? Quizá. Pero dígame usted qué es menos loco: creer que un campesino aprendió alemán dormido, o creer que los lugares guardan memoria y que algunos cerebros pueden sintonizarla.

El padre Luis María medía otras cosas, le dijo al director. Yo, ochenta años después, empiezo a sospechar que tenía razón: hay cosas que no se miden con los instrumentos de 1943. Ni con los de hoy. Todavía.

El archivero

Antes de irme de la ciudad, volví a ver al archivero jubilado. Le debía un café y una pregunta que me quemaba desde que leí la nota del psiquiatra joven.

Nos sentamos en una fonda cerca del archivo. Él pidió café de olla; yo, un refresco. Durante un rato hablamos del clima, del tráfico, de esas cosas con las que los mexicanos le damos la vuelta a lo importante antes de entrarle de frente.

—¿Usted cree que fue real? —le pregunté al fin—. Lo de José María. Lo de Mamón.

El viejo se quedó mirando su taza. Tenía las manos manchadas de tinta de décadas de archivar papeles ajenos, como si los expedientes le hubieran tatuado los dedos.

—Joven —dijo—, yo archivé ese expediente en 1981. Lo leí completo, de la primera a la última página, porque era mi trabajo y porque soy curioso, que es casi lo mismo. Y le voy a decir lo que le digo a todos los que vienen preguntando por estos casos: no importa si fue real.

—¿Cómo que no importa?

—No importa —repitió, y me miró con una paciencia infinita—. Importa lo que hizo. Ese hombre entró loco y salió cuerdo. Los doctores no pudieron. El cura sí. O el ritual sí. O la fe de José María sí. Escoja usted la explicación que lo deje dormir. Pero el resultado está en el papel, firmado y sellado: alta médica, meses después, sin recaídas registradas. Eso no es teología, joven. Eso es un hecho.

—¿Y el demonio? —insistí—. ¿Mamón?

El archivero sonrió, y por primera vez en la conversación su sonrisa no fue amable.

—Mamón es el demonio del dinero, ¿sabía? El dios de la avaricia. Y José María era un campesino pobre que maldecía su pobreza. ¿Coincidencia? Los doctores dirían que el cerebro enfermo escogió el símbolo perfecto de su

resentimiento. Los curas dirían que el demonio escogió la puerta perfecta. Yo digo... —hizo una pausa, le dio un trago a su café— yo digo que da lo mismo. La puerta y el que la cruza terminan siendo la misma cosa.

Me quedé callado. Afuera, la ciudad rugía: cláxones, vendedores, el metro temblando bajo la banqueta. La modernidad que en 1943 prometía explicarlo todo seguía, ochenta años después, sin poder explicar una capilla de hospital.

—¿Sabe qué es lo que más me inquieta del caso? —dije.

—Dígame.

—Que nadie volvió a saber de José María. Alta médica y... nada. Como si se lo hubiera tragado la tierra. ¿No le parece raro? El protagonista del exorcismo más documentado del siglo XX mexicano y no hay una sola nota más sobre él. Ni una dirección, ni un acta de defunción, ni nada.

El archivero asintió despacio.

—Eso, joven, pasa con todos. Los que vuelven del otro lado no quieren que los encuentren. Aprenden a esconderse. Porque saben algo que nosotros no sabemos: que hay puertas que es mejor no volver a abrir. Ni siquiera para contar lo que vieron adentro.

Pagó su café —no me dejó pagar— y se fue caminando despacio entre la gente, con su portafolios de cuero gastado. Lo vi perderse en la multitud y pensé en José María, caminando también, en 1943, saliendo del hospital con su muda de ropa limpia, perdiéndose en una ciudad que ya no existe, llevando adentro el recuerdo de una voz múltiple que una vez dijo llamarse Mamón.

¿A dónde van los que vuelven? ¿Qué hacen con lo que vieron? ¿Duermen tranquilos, o pasan el resto de su vida escuchando, en el silencio de la madrugada, un eco lejano que les susurra su nombre?

No lo sé. El archivo no lo dice. Y quizá sea mejor así.

Cierre: el norte llama

Guardé la carpeta en el maletín y me alejé del lote. En el retrovisor del taxi, la reja oxidada se hizo pequeña y desapareció. Pero el caso no me soltaba. Me daba vueltas una pregunta que el psiquiatra joven se llevó a la tumba: ¿qué vio en esa capilla que no pudo nombrar?

Tres décadas después, a casi dos mil kilómetros de ahí, en una ciudad del desierto pegada a la frontera con Estados Unidos, otro grupo de sacerdotes se enfrentaría a una pregunta parecida. Solo que esta vez no sería un hombre solo en una cama de hospital. Sería una familia entera. Padre, madre, tres hijos. Cinco personas hablando con voces que no eran las suyas, al mismo tiempo, en la misma casa.

Ciudad Juárez, 1975. El demonio, esta vez, dijo llamarse Belial.

Y lo que pasó en esa casa durante quince días haría que el caso del hospital pareciera, en retrospectiva, un ensayo general.

Tomé el teléfono y marqué el número de la central de autobuses. El norte me esperaba. Y con él, la familia Hernández.

CASO VIII: EL EXORCISMO DE LA FAMILIA DEL NORTE

Ciudad Juárez, hoy

El camión me dejó en la central a las seis de la mañana, con el desierto todavía oscuro y un frío que no me esperaba. Yo venía del sur, de la humedad de la capital, y el norte me recibió como recibe a todos: de golpe, sin anestesia. El aire olía a polvo y a diesel. A lo lejos, las luces de El Paso parpadeaban al otro lado del río como una promesa que nunca se cumple del todo.

Tomé un taxi. El chofer —un hombre de bigote canoso que manejaba con una sola mano y con la otra sostenía un vaso de unicel— me preguntó a dónde iba.

—A la colonia donde vivía la familia Hernández —dije—. La del exorcismo del setenta y cinco.

El chofer me miró por el retrovisor. Largo rato. Después se rió, pero no era una risa alegre.

—¿La de los endemoniados? —dijo—. Uy, joven. Esa casa ya no existe. La tumbaron hace años. Pero la colonia sí. ¿Quiere que lo lleve de todos modos?

—Lléveme.

Mientras avanzábamos por avenidas anchas y polvorientas, el chofer me contó su versión. Porque en Juárez todo el mundo tiene una versión.

—Yo estaba morro en el setenta y cinco —dijo—. Vivía a tres cuadras de esa casa. Me acuerdo de las patrullas. Me acuerdo de los curas entrando con sus maletines, como doctores. Y me acuerdo de los gritos. Toda la colonia los oía. De noche, sobre todo. Cinco voces gritando al mismo tiempo, joven. Cinco. Como si la casa estuviera llena de gente, pero nomás vivían cinco.

—¿Usted cree que fue verdad? —pregunté.

El chofer se encogió de hombros, sin soltar el vaso de unicel.

—Mire, joven. En Juárez hemos visto cosas peores que demonios. Los demonios por lo menos se van con agua bendita.

Me dejó en una esquina donde antes —me aseguró— estuvo la casa. Ahora había un terreno con una barda a medio construir y un perro flaco amarrado a un poste. El perro me miró sin ladrar, con esos ojos amarillos y resignados de los animales del desierto. Anoté la hora en mi libreta: 6:40. El sol empezaba a salir y el cielo se puso del color de una herida.

Saqué la carpeta. El informe era más delgado que el del hospital, pero más denso: testimonios de vecinos, un reporte policial de dos páginas, y la joya del archivo —una relación de hechos firmada por uno de los sacerdotes, con letra apretada y nerviosa—. Los datos documentales, los que no se pueden novelar ni suavizar, eran estos:

1975. Ciudad Juárez. Familia Hernández: padre, madre y tres hijos, poseídos simultáneamente. Síntomas: comportamiento violento, gritos inexplicables, fuerza sobrenatural. Los vecinos llamaron a la policía y a la Iglesia. Un grupo de sacerdotes de la arquidiócesis realizó un exorcismo masivo en la casa. Duración: quince días. El décimo día, el padre de familia habló con la voz de un demonio llamado Belial, que declaró haber entrado en la familia para destruirla. Al final del decimoquinto día, toda la familia recuperó la cordura. La arquidiócesis confirmó el éxito del exorcismo.

Guardé la carpeta. El perro seguía mirándome. Y entonces lo escuché: un sonido que venía de ninguna parte y de todas partes, como un lamento lejano traído por el viento del desierto. Era solo el viento, me dije. El viento en Juárez trae cosas.

Siempre trae cosas.

La frontera, 1975

Para entender lo que pasó en aquella casa hay que entender la frontera de 1975. Ciudad Juárez era entonces —es ahora, de otra manera— una ciudad al filo. Al filo del país, al filo del desierto, al filo de la ley. El narcotráfico empezaba a echar raíces profundas: todavía no eran los cárteles de las narcoseries, eran redes familiares, discretas, brutales a su manera silenciosa. La violencia existía, pero era una violencia de madrugada, de callejón, de "no preguntes". La gente cerraba sus puertas temprano y rezaba. Rezaba mucho. En la frontera, la religión no es una opción cultural: es un chaleco antibalas.

El gobierno de Luis Echeverría agonizaba en medio de crisis económicas y discursos encendidos. El dólar se movía. La maquila crecía. Y miles de familias llegaban del sur buscando el sueño fronterizo: trabajar, cruzar, mandar dinero. Familias como la de los Hernández.

La familia

Los Hernández eran —según los testimonios— una familia normal. Esa palabra, "normal", aparece en casi todos los testimonios, como si los vecinos necesitaran dejar constancia de que antes del horror hubo una vida ordinaria. El padre trabajaba en un taller mecánico; la madre cosía ajeno y cuidaba la casa; los tres hijos —dos varones y una niña, el mayor de catorce, la de en medio de once, el chico de ocho— iban a la escuela del barrio. Vivían en una casa pequeña de dos cuartos, con techo de lámina y un patio de tierra donde la madre tenía unas macetas con hierbabuena.

Iban a misa los domingos. El padre tomaba los sábados, pero "lo normal", dicen los vecinos, esa medida fronteriza del alcohol que significa: se emborracha pero no le pega a nadie. Los niños jugaban en la calle hasta que oscurecía. La niña cantaba mientras lavaba los trastes.

Una familia normal. Hasta que dejó de serlo.

Fue la vecina de al lado —doña Cuca, que en paz descansa, porque murió años después sin dejar de contar la historia— quien notó lo primero. Una

noche de julio, el calor apretaba como una plancha y nadie podía dormir con las ventanas cerradas. Doña Cuca estaba en su patio, echándose aire con un cartón, cuando escuchó que en la casa de los Hernández alguien hablaba. No: alguien *rezaba*. Pero al revés.

—No sé explicarlo, joven —le diría doña Cuca a un reportero años después, en una entrevista que encontré recortada y pegada en el expediente—. Era como el padrenuestro, pero mal. Como si alguien lo estuviera diciendo de memoria pero con las palabras cambiadas, y con una voz... —aquí el recorte se interrumpe, pero en el margen alguien anotó a mano: *"dijo que la voz no era humana"*.

Doña Cuca se asomó por la barda. La ventana de los Hernández estaba abierta. Y lo que vio la hizo persignarse y correr a despertar a su marido.

Los cinco miembros de la familia estaban de pie en la sala, en círculo, tomados de las manos. Con los ojos cerrados. Balanceándose al mismo ritmo, como algas en una corriente invisible. Y hablando —los cinco al mismo tiempo, con la misma voz grave y múltiple— en un idioma que doña Cuca no reconoció.

El marido de doña Cuca, un hombre sensato que no creía "en esas cosas", salió al patio en calzoncillos, vio la escena, y volvió adentro pálido como la cal.

—Háblale al padre —le dijo a su mujer—. Y si no viene, háblale a la policía. Pero háblale a alguien.

La noche en que la colonia no durmió

Lo que siguió, según el reporte policial de dos páginas —dos páginas secas, burocráticas, que sin embargo me pusieron la piel de gallina—, fue una semana de escalada.

Primero fueron los gritos. Todas las noches, entre las dos y las cuatro de la mañana, la casa de los Hernández se llenaba de alaridos. No gritos de pelea, no gritos de borrachos: gritos *articulados*, decía el reporte, como si alguien estuviera discutiendo a voz en cuello en un idioma desconocido. Cinco

voces. Siempre cinco. Los vecinos llamaron a la policía tres noches seguidas. Las patrullas llegaban, tocaban la puerta, y la puerta se abría.

Y ahí estaba la familia. Los cinco. De pie en la sala, tranquilos, con la ropa de dormir, mirando a los policías con ojos vacíos y sonrisas leves.

—¿Todo bien? —preguntaban los agentes, incómodos, con la mano cerca de la funda.

—Todo bien —respondía el padre, cortés, sereno—. Estábamos rezando. Perdonen el ruido.

Los policías se iban. Y a los diez minutos, los gritos volvían.

Después fue la violencia. El hijo mayor, un muchacho flaco de catorce años, agarró a golpes a un compañero de la escuela y le rompió la nariz y dos costillas. Cuando lo sujetaron entre cuatro maestros, el muchacho —catorce años, cincuenta kilos— los aventó como si fueran de trapo. La niña de once empezó a hablar dormida, o eso parecía: se sentaba en la cama a medianoche y recitaba, con voz de anciana, cosas que helaban a su madre. Nombres de muertos del barrio. Fechas. *"Doña Lencha se va a morir el martes"*, dijo una noche. Doña Lencha murió el martes. De un infarto, dicen. Pero la coincidencia quedó anotada en el expediente, con un signo de interrogación al margen que parece temblar.

El chico de ocho dejó de hablar por completo. Solo dibujaba. Llenaba cuadernos enteros con el mismo dibujo, una y otra vez: una figura alta, negra, sin cara, parada en la puerta de una casa. Cuando la madre le preguntó quién era, el niño la miró y dijo, con una voz que no era de niño:

—*El que vive aquí ahora.*

La madre lloró toda esa noche. El padre no dijo nada. Se sentó en el patio, bajo las estrellas del desierto, y se quedó mirando la barda horas y horas, con un cigarro apagado entre los dedos.

Y luego, la noche en que la colonia no durmió.

Eran como las tres de la mañana cuando el olor llegó. Los vecinos lo describen igual, todos: un tufo a azufre, denso, químico, que se metió por

las ventanas abiertas y despertó a media cuadra. Doña Cuca salió al patio tosiendo y vio que de la casa de los Hernández salía... no humo. Algo. Una especie de vaho oscuro que se retorció sobre el techo de lámina como si tuviera vida propia.

Y entonces empezaron los golpes. No gritos: golpes. Como si alguien estuviera azotando las paredes desde adentro. *¡Bum! ¡Bum! ¡Bum!* La casa entera vibraba. Las macetas de hierbabuena se cayeron del pretil y se estrellaron en el patio. Un vidrio reventó.

Doña Cuca llamó a la policía. Su marido llamó al compadre. El compadre llamó a otros dos. Cuando llegaron las patrullas —dos unidades, cuatro agentes—, había ya una docena de vecinos en la calle, en pijama, descalzos, mirando la casa como se mira un incendio.

Los agentes tumbaron la puerta.

Adentro, la sala estaba destrozada: muebles volcados, la mesa partida en dos, vidrios por el piso. Y en medio del desastre, los cinco Hernández. De pie. En círculo. Tomados de las manos. Con la cabeza echada hacia atrás en un ángulo imposible y la boca abierta, gritando los cinco al unísono una sola palabra, una y otra vez, en una voz que —dice el reporte policial, y subraya el agente que lo redactó— *"no correspondía a las edades ni al sexo de los que gritaban"*.

La palabra era: *"Belial"*.

Uno de los agentes se desmayó. Otro vomitó en el patio. El más veterano, un hombre que llevaba quince años en la corporación fronteriza y que había visto muertos de todas las formas imaginables, sacó su radio con manos temblorosas y dijo algo que quedó grabado en la cinta de la central y que después transcribieron al expediente:

—Central... central, necesitamos... necesitamos un cura. Repito: necesitamos un cura en esta dirección. Y que venga... que venga con todo lo que tenga.

Esa noche, la arquidiócesis recibió la llamada. Y esta vez no hubo debate médico. Esta vez, la policía misma pedía el exorcismo.

Los sacerdotes

Llegaron tres. La relación de hechos firmada por uno de ellos —el más joven, el que llevaba la pluma— los describe sin nombres propios, quizá por humildad, quizá porque lo que iban a vivir no admitía protagonismos. Eran: un sacerdote mayor, de unos sesenta años, designado exorcista de la diócesis, hombre de pocas palabras y manos enormes; un sacerdote de mediana edad, párroco de una iglesia cercana, que conocía a la familia de vista; y el joven, recién ordenado, que iba como asistente y cronista.

El sacerdote mayor inspeccionó la casa en silencio. Miró los muebles rotos, los vidrios, las marcas en las paredes —arañazos, decía la relación, *arañazos a una altura que ningún niño alcanza*—. Olió el aire. Se persignó. Y dijo:

—Vamos a necesitar quince días. Y vamos a necesitar que la colonia rece. Porque esto —señaló la casa, el barrio, el desierto entero— esto no es una persona. Es una casa tomada. Y las casas tomadas no se rinden fácil.

La familia fue trasladada —no sin resistencia— a un cuarto trasero, donde se instalaron catres. Los sacerdotes se instalaron en la sala. Y el exorcismo masivo comenzó. Quince días. En la casa. Con los vecinos rezando el rosario en la banqueta, de noche, a la luz de las veladoras, mientras adentro se libraba una guerra.

El ritual: quince días

Días 1-3: el cerco

Los primeros tres días fueron de cerco: oraciones de protección, bendición de cada cuarto, agua bendita en cada puerta y ventana. Los sacerdotes trabajaban en turnos, porque el ritual no paraba: mientras uno dormía dos horas en un catre, los otros dos seguían rezando. La familia, durante esos días, estaba extrañamente tranquila. Demasiado tranquila. Comían poco, hablaban menos, y miraban a los curas con una atención fija, de reptil, que al sacerdote joven le ponía los pelos de punta.

—Nos están estudiando —le dijo al mayor, una noche.

—Lo sé —respondió el viejo—. Déjalos. Que estudien. Nosotros también estamos estudiando.

El tercer día, durante la bendición de la cocina, la madre —que no había dicho palabra en setenta y dos horas— se volvió hacia el sacerdote mayor y habló. Con voz de niña pequeña.

—*Se va a cansar, padrecito* —dijo—. *Todos se cansan. Nosotros no nos cansamos nunca.*

El sacerdote mayor no se inmutó. Terminó la bendición, guardó el hisopo, y al salir de la cocina le dijo al joven:

—Anota eso. Anota la voz. Es importante saber con quién estamos hablando cuando hablan.

—¿Con quién estamos hablando, padre?

El viejo miró hacia el cuarto donde la familia dormía —o fingía dormir— y dijo:

—Con el que vive aquí ahora.

Días 4-6: la tormenta

El cuarto día, la tormenta se desató.

Comenzó al amanecer: los cinco Hernández despertaron gritando al mismo tiempo, un alarido perfectamente sincronizado que hizo vibrar los vidrios que quedaban. Después vino la violencia. El padre de familia —un hombre de complexión media, mecánico, manos de trabajo— arrancó de un tirón la puerta del cuarto trasero. La puerta, de madera maciza con marco. La arrancó. Con las bisagras y todo. Los sacerdotes tuvieron que sujetarlo entre los tres, y el viejo exorcista diría después que fue como sujetar "un caballo desbocado metido en el cuerpo de un hombre".

La madre, mientras tanto, hablaba sin parar. En lenguas. El sacerdote joven, que había estudiado latín en el seminario, reconoció fragmentos: *"Veni... veni..." —ven, ven— mezclados con algo que sonaba a náhuatl antiguo y

con otra cosa, gutural, que no pudo identificar. Cuando el párroco le acercó un crucifijo, la mujer escupió. No saliva: un líquido negro, espeso, que olía a azufre y a drenaje. El crucifijo —de madera— se ennegreció donde lo tocó el líquido. El párroco guardó ese crucifijo toda su vida. Lo mostraba, años después, a quien quisiera verlo: la mancha negra, indeleble, en forma de mano.

Los niños eran lo peor. Eso lo escriben los tres sacerdotes, cada uno con sus palabras, y es lo que más me costó leer. El mayor se contorsionaba de formas que la anatomía no permite: la espalda arqueada hasta que la cabeza tocaba los talones, los brazos girando en los hombros como aspas. La niña cantaba —cantaba, con esa voz de anciana— canciones que nadie conocía, con letras que hablaban de fuego y de puertas. Y el chico, el de ocho años, el que dibujaba la figura negra, se quedaba parado en los rincones. Quieto. Mirando. Solo mirando, con esos ojos vacíos, mientras a su alrededor su familia se deshacía en gritos.

—¿Por qué el niño no hace nada? —le preguntó el joven al exorcista, una noche del sexto día, mientras afuera los vecinos rezaban el rosario y adentro el aire olía a azufre y a sudor.

—Porque el niño ya no está —dijo el viejo, sin mirarlo—. El niño se fue el primer día. Lo que mira desde ese cuerpo es otra cosa. Reza, hijo. Reza y anota. Es lo único que podemos hacer.

Días 7-9: el asedio

Los días siete, ocho y nueve fueron un asedio de desgaste. Los sacerdotes redoblaron las oraciones; la familia redobló la resistencia. Ya no había treguas: de día, letanías y salmos; de noche, gritos y golpes. Los vecinos —benditos vecinos fronterizos, duros como el desierto— no se movieron de la banqueta. Cada noche eran más. Llevaban sillas, termos de café, cobijas. Rezaban en voz alta, para que los de adentro los oyeran. Para que *lo* de adentro los oyera.

El octavo día, el padre de familia intentó ahorcar al sacerdote joven. Se le fue encima durante una oración, con las manos al cuello, con una fuerza que

el muchacho —joven, fuerte, deportista— no pudo contener. Tuvieron que golpearlo —el informe lo dice con vergüenza: *tuvieron que golpearlo*— para que soltara. El joven quedó con marcas en el cuello durante semanas. Marcas de dedos. Dedos de un hombre poseído, o de lo que estaba dentro del hombre.

El noveno día, la madre habló con voz propia. Por un momento, la verdadera madre asomó entre la tormenta. Llorando, con la cara deshecha, agarró la mano del párroco y le suplicó:

—Padre... mis hijos... sáquelos a ellos primero. A mí déjeme. Pero a mis hijos, sáquelos.

El párroco lloró con ella. Después anotó en la relación: *"La madre lucha desde adentro. Hay esperanza. Donde hay una madre que lucha, el infierno no tiene la última palabra."*

Esa noche, el exorcista mayor reunió a sus dos compañeros en la cocina —la única habitación que olía todavía a comida y no a azufre— y les dijo:

—Mañana se va a identificar. Lo siento. Mañana dice su nombre. Prepárense. Cuando dicen el nombre, es porque van a pelear en serio.

—¿Cómo lo sabe, padre? —preguntó el joven.

—Porque siempre es así —dijo el viejo—. El nombre es la armadura. Cuando se la ponen, es porque viene la batalla final.

Día 10: Belial

El décimo día amaneció con un silencio absoluto. No había gritos. No había golpes. La casa estaba quieta como una tumba. Los sacerdotes entraron al cuarto trasero con el corazón en la boca y encontraron a la familia sentada en los catres. Despiertos. Tranquilos. Mirándolos.

Fue el padre de familia quien habló. Se puso de pie —lentamente, con una dignidad terrible—, miró al exorcista mayor a los ojos, y dijo, con una voz que los tres describieron después como "la voz más hermosa y más horrible" que habían escuchado: grave, melodiosa, perfecta, y absolutamente vacía de humanidad:

—*BELIAL.*

El nombre cayó en el cuarto como una piedra en un pozo. Belial. El "inútil", el "perverso", el espíritu de la desolación que en los textos antiguos aparece como el jefe de los hijos de las tinieblas, el que no sirve a ningún bien, el destructor por el puro gusto de destruir.

—Te identificaste —dijo el exorcista mayor, con voz firme—. Ahora te ordeno, en el nombre de Jesucristo, que digas por qué estás aquí.

Belial sonrió con la boca del padre de familia. Y habló. Largo. Y lo que dijo —transcrito por el sacerdote joven con mano temblorosa, palabra por palabra— es el corazón documental de este caso:

—*Estoy aquí porque esta casa me llamó. No con rezos: con grietas. El padre bebe y maldice. La madre llora y desespera. Los niños crecen viendo la frontera, viendo el otro lado, queriendo lo que no tienen. Yo no entro por las puertas, cura. Yo entro por las grietas. Y esta familia es una grieta con techo de lámina.*

—¿Qué quieres de ellos? —preguntó el exorcista.

—*Destruirlos* —dijo Belial, simple, definitivo—. *Entré en la familia para destruirla. Al padre lo voy a volver un asesino. A la madre, una loca. A los niños... a los niños me los voy a llevar conmigo, uno por uno, para que vean cómo se apaga una casa desde adentro. Como se apaga Juárez. Como se apaga todo lo que toca esta frontera.*

El sacerdote joven dejó de escribir. No podía. Tenía la mano paralizada.

—En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo —dijo el exorcista mayor, alzando el crucifijo—, ¡te ordeno que salgas de esta familia, Belial! ¡Salgas y no vuelvas!

Belial rió. La risa llenó la casa, salió por las ventanas, llegó hasta la banqueta donde los vecinos rezaban. Varios vecinos dirían después que escucharon la risa. Que la risa *les respondió* al rosario, burlona, compasiva, terrible.

—*Quince días llevan, cura* —dijo Belial—. *Les quedan cinco. ¿Creen que me voy a ir porque lo griten bonito? Yo he visto caer imperios, cura. ¿Qué es una casa de lámina para mí?*

Y entonces, la familia entera —los cinco al mismo tiempo— se puso de pie, echó la cabeza hacia atrás, y gritó. Un grito único, de cinco gargantas, que hizo temblar las paredes y que los vecinos de la banqueta escucharon con las manos en los oídos, llorando, rezando más fuerte.

La batalla final había comenzado.

Días 11-14: la guerra

Los últimos cuatro días son los más difíciles de narrar, porque los testimonios se vuelven fragmentarios, contradictorios, como si la memoria misma se negara a archivarlos completos. La relación del sacerdote joven tiene tachaduras, manchas, páginas arrancadas. Lo que se puede reconstruir es esto:

Fue una guerra de desgaste espiritual. Los sacerdotes no dormían: se turnaban en ciclos de dos horas, uno rezando siempre, sin pausa, como quien mantiene una presión sobre una herida. La familia atacaba por oleadas: horas de violencia extrema —golpes, mordidas, escupitajos de ese líquido negro, blasfemias en lenguas muertas— seguidas de horas de calma engañosa, donde los cinco yacían inmóviles, con los ojos abiertos, respirando al unísono, como un solo organismo.

El día doce, la niña —la de once años, la que cantaba con voz de anciana— se levantó de su catre en plena madrugada, caminó hasta donde dormía el sacerdote joven, se inclinó sobre él y le susurró al oído, con su propia voz de niña, la verdadera:

—*Ayúdanos. Por favor. Nos está doliendo.*

El joven se despertó gritando. La niña ya estaba de vuelta en su catre, inmóvil, con los ojos abiertos. Como si nada.

El día trece, el exorcista mayor se desplomó. Sesenta años, quince días —trece ya— de batalla, sin dormir, sin comer bien. Cayó de rodillas en plena

oración y no pudo levantarse. El párroco y el joven lo cargaron hasta la cocina. El viejo, con la sotana empapada en sudor, los miró y dijo:

—No paren. Si paran, entra. No paren.

No pararon.

El día catorce, al atardecer, ocurrió algo que ninguno de los tres supo explicar. El chico de ocho años —el que no hacía nada, el que solo miraba— se puso de pie, caminó hasta el centro de la sala, y habló. Por primera vez en días. Con su voz de niño. Dijo:

—Ya se cansó.

—¿Quién se cansó, hijo? —preguntó el párroco, temblando.

—El que vive aquí —dijo el niño—. Ya se cansó. Dice que esta casa... dice que esta casa reza demasiado.

Y se desmayó. Cuando despertó, era él. El niño. Llorando, pidiendo a su mamá, con la voz rota de quien vuelve de muy lejos.

La madre —la verdadera madre— lo abrazó, y las dos lloraron, y por primera vez en quince días, en aquella casa olió a algo distinto al azufre. Olió a llanto. A llanto humano, salado, vivo.

Día 15: la liberación

El decimoquinto día, los sacerdotes lo dieron todo. Misa completa en la sala de la casa —un altar improvisado con una mesa, el crucifijo ennegrecido del párroco presidiendo—. Letanías. Exorcismo solemne, los tres al mismo tiempo, las voces superpuestas en latín y español. Los vecinos, en la banqueta, rezaban el rosario más fuerte que nunca: ciento, doscientas personas, porque la noticia había corrido por toda la colonia.

Y entonces, uno por uno, fueron volviendo.

Primero el chico. Después la niña, que dejó de cantar y empezó a llorar como una niña de once años. Después el mayor, que se desplomó y durmió dieciocho horas seguidas. Después la madre, que abrazó a sus hijos y no los soltó en horas.

Y al final, el padre.

El padre de familia —el cuerpo que Belial había usado como trono y como portavoz— cayó de rodillas en medio de la sala, se llevó las manos a la cabeza, y gritó. Un grito humano, desgarrado, de hombre. Y cuando el grito se apagó, levantó la cara bañada en lágrimas, miró al exorcista mayor, y preguntó:

—¿Dónde están mis hijos? ¿Están bien mis hijos?

Según los testimonios, al final del decimoquinto día toda la familia había recuperado la cordura y los demonios habían sido expulsados. La casa quedó en silencio. Un silencio limpio, sin ecos. Los sacerdotes bendijeron cada cuarto por última vez, recogieron sus cosas, y salieron a la banqueta, donde la colonia los recibió en silencio. Nadie aplaudió. No era momento de aplausos. Era momento de llorar, y muchos lloraron.

El exorcista mayor, antes de subir al coche, se volvió hacia la casa, se persignó, y le dijo al sacerdote joven:

—Anota la fecha, hijo. Y anota esto: hoy, en esta casa, una familia rezó más fuerte que el infierno. Que no se te olvide nunca.

Después: la familia que volvió

Lo que siguió al exorcismo no fue un final feliz de película. Fue algo más parecido a la vida real: una convalecencia larga, silenciosa, llena de cicatrices invisibles.

La familia Hernández —padre, madre, tres hijos— pasó el resto de su vida como una familia normal. Volvieron a la rutina: el taller, la costura, la escuela. Los vecinos, poco a poco, dejaron de mirarlos raro. La niña volvió a cantar mientras lavaba los trastes, pero ahora cantaba canciones de la radio. El chico volvió a hablar, aunque —dicen— nunca volvió a dibujar. Rompió todos sus cuadernos una tarde, los quemó en el patio, y no dibujó nunca más.

Pero el expediente registra un dato que me dejó pensando mucho tiempo: *la familia, debilitada por la experiencia, siempre tuvo problemas de salud*. Dolores crónicos. Insomnio. El padre desarrolló una úlcera que lo acompañó hasta la muerte. La madre, crisis de ansiedad que la despertaban gritando de madrugada. Los hijos, adultos ya, con migrañas, con fatiga, con esa sensación —uno de ellos se lo dijo a un entrevistador años después— de que "algo nos dejó marcados por dentro, como cuando te quemás con aceite y la cicatriz te pica cada vez que va a llover".

Como si la casa hubiera vuelto a ser suya, sí. Pero como si el inquilino, al irse, hubiera dejado las paredes rayadas.

La respuesta de la Iglesia

La arquidiócesis, que había monitoreado el caso de cerca —no era para menos: quince días, una colonia entera de testigo, la policía involucrada—, confirmó que el exorcismo fue exitoso. El exorcista mayor fue reconocido en los círculos eclesiásticos como un hombre de fe probada, aunque él jamás presumió del caso. El párroco guardó su crucifijo ennegrecido. El sacerdote joven —el cronista— guardó su relación de hechos, con sus tachaduras y sus páginas arrancadas, y años después la entregó al archivo. Gracias a él, gracias a su mano temblorosa, yo pude leerla en una sala fría, con guantes blancos, sintiendo que las páginas me quemaban los dedos.

La Iglesia no hizo declaraciones públicas grandilocuentes. En 1975, con el país en crisis y la frontera ardiendo, no era momento de proclamar victorias sobre el infierno. Pero en privado, el caso se citó durante años como ejemplo de exorcismo masivo exitoso: la prueba de que el ritual funcionaba incluso cuando el enemigo no era uno, sino una legión en miniatura. Una familia entera. Cinco almas. Quince días.

Análisis: la pregunta que no se deja enterrar

De vuelta en el presente, parado en la esquina donde estuvo la casa —la barda a medio construir, el perro flaco, el sol del desierto cayendo a plomo—, intenté hacer lo que hago siempre: ordenar. Pero este caso se

resiste al orden. Este caso es una piedra en el zapato de todas las explicaciones.

La tesis oficial de la psicología es la histeria colectiva: un trastorno psicótico compartido, la **folie à cinq**. Un miembro —quizá el padre, quizá la madre— desarrolla un delirio, y los demás, por convivencia estrecha, por sugestión, por amor, por miedo, lo adoptan. Se ha documentado. Existe. Es real.

Pero hay un problema. Un problema del tamaño de la casa de los Hernández.

La histeria colectiva explica que cinco personas compartan un delirio. No explica que cinco personas hablen al unísono, con la misma voz, en un idioma que ninguno conoce. No explica la fuerza sobrehumana sincronizada. No explica el crucifijo ennegrecido por un líquido que ningún análisis —porque nadie se atrevió a analizarlo— pudo identificar. No explica que una niña de once años prediga la muerte de una vecina con fecha exacta. Y no explica, sobre todo, la simultaneidad perfecta: cinco personas, cinco cuerpos, un solo ritmo, como un organismo.

La psicología tiene una palabra para eso: **sincronización**. Y tiene otra: **inexplicable**.

Aquí es donde el cronista —este yo que escribe, este que va de baldío en baldío persiguiendo expedientes— se permite su hipótesis de ciencia ficción. La misma que me rondó en el hospital psiquiátrico, pero ahora más afilada, más urgente, porque aquí no fue un cerebro enfermo: fueron cinco cerebros sanos. O razonablemente sanos.

¿Y si la mente humana no fuera una isla, sino un instrumento en una orquesta?

Sabemos que los cerebros generan campos electromagnéticos. Sabemos que esos campos pueden sincronizarse: es lo que pasa cuando dos personas que se aman respiran al mismo ritmo sin darse cuenta, cuando una multitud aplaude al unísono, cuando un estadio entero contiene la respiración antes de un penal. La neurociencia lo llama **acoplamiento**. Es real, es medible, es física.

Ahora imagine una casa en la frontera. Una casa donde se ha vivido con miedo durante años: miedo a la violencia, miedo a la pobreza, miedo al otro lado del río que brilla y no se alcanza. Cinco personas durmiendo bajo el mismo techo de lámina, compartiendo el mismo aire, los mismos miedos, las mismas grietas —porque Belial tenía razón en algo: las grietas existen—. Cinco cerebros, cinco campos, vibrando cada vez más cerca, cada vez más sincronizados, hasta que un día... hacen *clic*. Se acoplan. Se vuelven uno.

Y en ese acoplamiento, en esa resonancia, ¿qué emerge? La psicología diría: un delirio compartido. Yo digo: ¿y si emerge algo más? ¿Y si cinco mentes sincronizadas en el miedo generan un patrón lo suficientemente denso, lo suficientemente *real*, como para hablar con voz propia? ¿Como para tener nombre? ¿Como para decir "me llamo Belial" y tener razón, porque Belial —el destructor, el que no sirve a ningún bien— es exactamente el nombre que cinco mentes fronterizas, empapadas de violencia y desesperanza, le pondrían a su propio miedo hecho carne?

No estoy diciendo que el demonio no exista. Estoy diciendo algo más inquietante: estoy diciendo que quizá nosotros lo fabricamos. Que el infierno no está abajo, sino entre nosotros, en el espacio invisible donde las mentes se tocan. Que Belial no vino de afuera: nació adentro, en la sala de una casa de lámina, una noche de julio, cuando cinco personas tuvieron el mismo miedo al mismo tiempo y el miedo aprendió a hablar.

Y el exorcismo, entonces —quince días de oraciones, de rosarios en la banqueta, de doscientas personas rezando al unísono—, ¿qué fue? Lo mismo, pero al revés: una contra-resonancia. Doscientas mentes sincronizadas en la fe, generando un campo opuesto, una interferencia que deshizo el nudo. La casa rezó más fuerte que el infierno, dijo el exorcista mayor. Quizá fue literal. Quizá la fe, concentrada y sincronizada, es la fuerza más poderosa que conocemos, capaz de deshacer hasta los demonios que nosotros mismos creamos.

¿Ciencia ficción? Sin duda. Pero dígame: ¿qué explicación *no* parece ciencia ficción en este caso?

El chofer tenía razón

Al atardecer volví a la central. El mismo chofer —o eso me pareció; en Juárez todos los choferes de taxi tienen el mismo bigote canoso— me llevó de regreso. En el camino le conté lo que había encontrado: la barda, el perro, el silencio.

—¿Y? —me preguntó—. ¿Valió la pena el viaje?

Le mostré mi libreta, llena de notas.

—Creo que sí —dije—. Creo que en esa casa pasó algo que todavía no sabemos nombrar.

El chofer asintió, mirando el camino.

—Le voy a decir algo, joven. Mi abuela decía que en la frontera el diablo no necesita invitación. Dice que aquí el diablo nomás se sienta a esperar, porque la gente solita le abre la puerta. Con el miedo. Con la ambición. Con las ganas de cruzar al otro lado.

—¿Usted le cree a su abuela?

—A mi abuela le creo todo —dijo—. Hasta cuando me decía que me iba a llevar el coco si no me dormía. Porque mire: yo ya estoy grande, y todavía no me duermo tranquilo del todo.

Nos reímos. Pero fue una risa corta, de esas que se apagan rápido en el desierto.

Cierre: la selva llama

En el camión de regreso, con el desierto volviéndose negro tras la ventana, releí mis notas. Dos casos. Dos victorias del ritual. En 1943, un hombre solo en una capilla de hospital, contra Mamón, el demonio del hueco y del hambre. En 1975, una familia entera en una casa de la frontera, contra Belial, el destructor que nace de las grietas.

Y me di cuenta de algo que me heló más que el aire acondicionado del camión: en ambos casos, el demonio dijo la verdad. Mamón dijo que era el

hambre que no se sacia, y José María era un campesino hambriento. Belial dijo que entraba por las grietas, y la familia Hernández vivía en una casa llena de grietas —las de la lámina y las del alma—.

Los demonios, cuando hablan, no mienten sobre lo que son. Mienten sobre lo que pueden hacer. Dicen "te voy a destruir" como si fuera una profecía, cuando en realidad es una propuesta. Y la propuesta solo funciona si uno la acepta.

Esa es la lección que me llevo de Juárez. Esa, y el sonido del rosario en la banqueta: doscientas voces diciendo lo mismo al mismo tiempo, generando —estoy seguro, aunque no pueda probarlo— un campo, una frecuencia, un muro invisible alrededor de una casa tomada.

Veintitrés años después, en 1998, en la selva de Chiapas, otro sacerdote se enfrentaría a otro demonio. Pero ese demonio no diría llamarse como los del catecismo. Diría un nombre antiguo, un nombre de piedra y de selva, un nombre que llevaba quinientos años esperando venganza.

Kukulcán.

Y con él, el caso más extraño de todos: porque ahí, en la selva, la pregunta ya no sería si el demonio existe. La pregunta sería de quién es el demonio. Si es de los que llegaron con la cruz, o de los que estaban ahí antes de que la cruz existiera.

Guardé la libreta. Afuera, el desierto era una boca negra tragándose las últimas luces. Y en algún lugar de esa oscuridad, me pareció escuchar —quizá fue el motor, quizá fue el viento— cinco voces rezando al mismo tiempo.

El viento en el norte trae cosas. Siempre trae cosas.

CASO IX: EL MONJE DE LA SELVA

Chiapas, 1998

I. La carretera que se traga la señal

Llegué a San Cristóbal de las Casas un martes, bajo un aguacero que parecía no tener prisa por terminar. No venía a buscar nada en especial: venía a buscar todo. El archivo de la curia diocesana me había citado para el jueves, pero yo necesitaba antes pisar la tierra de la que hablaba el expediente. El expediente del caso IX. El monje de la selva.

Renté una camioneta destartalada y me fui rumbo a la selva Lacandona, hacia la comunidad donde en 1998 un monje indígena —un hombre conocido por su piedad, dicen los documentos, y los documentos en esto son parcos pero tercicos— empezó a hablar en lenguas que nadie le había enseñado y a retorcerse en el piso de la capilla como si el piso quemara.

La carretera de San Cristóbal hacia Ocosingo es una cosa y de Ocosingo para adentro es otra. La segunda se traga la señal del celular en menos de una hora, y cuando el teléfono muere, empieza el otro México: el de la neblina pegada a los pinos, el del olor a tierra mojada que se mete por las rendijas, el de los monos aulladores que suenan como un motor lejano que no arranca nunca. Anoté en mi libreta, con la letra ya temblorosa por el camino de terracería: *1998. Chiapas. Monje indígena. Comunidad en la selva. Lo demás lo dirá la capilla.*

Porque hay lugares donde los expedientes no bastan. Uno puede leer cien páginas de testimonios eclesiásticos y no entender nada, y luego pararse frente a una capilla de adobe con techo de lámina, con la selva respirándote en la nuca, y entenderlo todo de golpe.

La comunidad existe. No voy a dar su nombre exacto —no por coquetería de novelista, sino porque los ancianos me lo pidieron con una seriedad que no admitía discusión—. Digamos que está a varias horas de la última gasolinera, que se llega por un camino que en época de lluvias es más río

que camino, y que la capilla está en el centro de todo, como debe estarlo: una capillita blanca, humilde, con una cruz de madera torcida por el viento de veintitantos años.

Me recibió don Aurelio, un anciano de ojos color carbón que había sido uno de los testigos en 1998. No me preguntó a qué venía. En estos lugares la gente huele para qué vienes antes de que abras la boca.

—Usted viene por lo del monje —me dijo. No era pregunta.

—Vengo por lo del monje —admití.

Me miró largo rato, como si estuviera decidiendo si yo era de los que se ríen. Luego asintió hacia la capilla.

—Ahí fue. Ahí adentro. Diez días.

Y con eso, con esas cuatro palabras, se me abrió la puerta del caso.

II. El hombre que rezaba demasiado

Antes de contar lo que pasó dentro de esa capilla, hay que entender quién era él. Porque el expediente de la Arquidiócesis de San Cristóbal de las Casas lo describe con una frase que me persiguió todo el viaje: *"conocido por su piedad y su dedicación"*. Piedad. Dedicación. Dos palabras que en un documento eclesiástico suenan a trámite, pero que en una comunidad indígena de la selva chiapaneca significan algo muy concreto: era el hombre al que todos miraban cuando había que rezar de verdad.

No era un monje en el sentido europeo de la palabra, con hábito negro y celda de piedra. Era un hombre de la comunidad —tzotzil, me dijeron, aunque el expediente no lo precisa— que había consagrado su vida a la capilla: la barría, la cuidaba, dirigía los rezos cuando el sacerdote no podía llegar, que era casi siempre, porque los sacerdotes en la selva son como la lluvia en abril: llegan cuando pueden. Él era el puente entre la comunidad y Dios, y lo había sido durante años sin que nadie le pagara un peso.

Y entonces, un día de 1998 —los testimonios no se ponen de acuerdo en el mes; unos dicen que fue en tiempo de secas, otros que empezando las

lluvias, y esa imprecisión me gusta porque huele a verdad—, el puente se quebró.

Empezó de noche, durante el rezo del rosario. A mitad de un avemaría, el monje se quedó callado. Los que estaban ahí dicen que fue como si alguien le hubiera apagado la voz con un interruptor. Luego abrió la boca y de ella salió algo que no era español, ni tzotzil, ni nada que los presentes hubieran oído jamás. Lenguas extranjeras, dice el expediente con su frialdad de notario. Lenguas que nadie le enseñó.

Después vino el cuerpo. Se dejó caer al piso de la capilla y empezó a retorcerse —la palabra del expediente es "retorcerse", y don Aurelio, veintiocho años después, me hizo el gesto con las manos: un movimiento imposible, de culebra, de cosa sin huesos—. Y la fuerza. Cuatro hombres no pudieron sujetarlo. Cuatro hombres de campo, de los que cargan costales y tumban árboles, no pudieron con un monje flaco que pesaba menos que cualquiera de ellos.

—Era como agarrar un cable de luz —me dijo don Aurelio, y se santiguó sin darse cuenta.

Los ancianos de la comunidad no dudaron ni un minuto en el diagnóstico: posesión demoníaca. Y aquí hay que detenerse, porque es fácil —demasiado fácil— leer esto desde la ciudad y sonreír con superioridad. Pero yo estaba ahí, en esa capilla, con la selva sonando afuera como un animal dormido, y les juro que la sonrisa no me salió. En ese contexto, en ese lugar, la posesión no era una superstición: era la única explicación que cabía en el mundo que ellos habitaban. Un mundo donde lo sagrado y lo terrible viven en la misma casa.

Los ancianos mandaron llamar a un sacerdote. No a cualquiera: a la Arquidiócesis de San Cristóbal de las Casas. Tardaron días en llegar —en 1998 la comunicación con la selva era por radio de onda corta y mensajeros a pie—, días en los que el monje empeoró: gritaba de noche, hablaba solo en esas lenguas desconocidas, y una vez, me contó don Aurelio bajando la voz, levantó la vista hacia el crucifijo de la capilla y se rio. Una risa que, dijo el anciano, "no era risa de gente".

III. El padre Miguel Ángel de la Cruz

El sacerdote que llegó se llamaba Miguel Ángel de la Cruz. Lo nombro completo porque el expediente lo nombra completo y porque los nombres, en estos casos, son anclas: lo único sólido en un mar de niebla.

El padre Miguel Ángel no era un exorcista de película. No traía sotana negra dramática ni crucifijo de plata cinematográfico. Era un cura de diócesis, de los que atienden veinte comunidades y duermen donde caen. Pero la arquidiócesis lo mandó a él, y él fue, y eso ya dice algo: en la Iglesia, a los casos difíciles no se manda al primero que pasa.

El ritual se realizó en la capilla de la comunidad. Diez días, dice el expediente. Diez días de oraciones, de lectura de pasajes de la Biblia, de rituales de exorcismo sobre el cuerpo del monje. Diez días en los que la capilla se convirtió en un campo de batalla.

Me senté en una de las bancas de madera —las mismas, me dijo don Aurelio, las mismas de 1998— e intenté imaginarlo. El calor. Porque hay que imaginar el calor: la selva chiapaneca no perdona, y una capilla llena de gente rezando durante diez días tiene que haber sido un horno. El olor a veladoras, a sudor, a copal que alguien quemaba en la puerta porque en la selva el copal no es decoración: es protección. Y en el centro, atado a una silla o sujetado por los hombres más fuertes, el monje.

Los testimonios de los ancianos —recogidos por la arquidiócesis, archivados, sellados— describen escenas sobrecogedoras. El monje gritaba con voces que no parecían humanas: a veces grave como un pozo, a veces aguda como un animal herido, a veces varias a la vez, como si dentro de él hubiera una multitud discutiendo. Su cuerpo se levantaba del suelo sin razón aparente —levitación, dice el expediente sin inmutarse, y uno se pregunta cuántos notarios eclesiásticos han escrito esa palabra sin que les tiemble la mano—. Y el olor. Siempre el olor: azufre. Ese tufo a huevo podrido y a infierno de catecismo que aparece en todos los casos, en todos los siglos, como una firma.

El padre Miguel Ángel rezaba. Leía la Biblia en voz alta —los salmos, los evangelios, el ritual romano—. Rociaba agua bendita. Y el monje se retorció,

y gritaba, y blasfemaba en esas lenguas que nadie entendía, y los ancianos rezaban más fuerte, y afuera la selva seguía sonando, indiferente, eterna.

Así pasaron seis días. Seis días de un tira y afloja entre un cura cansado y algo que no se cansaba.

Y entonces llegó el séptimo día.

III-B. Lo que dice el papel

El jueves, como estaba citado, me presenté en el archivo de la curia diocesana de San Cristóbal de las Casas. El archivo está en un edificio de cantera que huele a humedad vieja y a papel, ese olor que tienen los lugares donde el tiempo se quedó dormido. Me atendió una archivera de unos sesenta años, de lentes gruesos y paciencia infinita, que me miró por encima del armazón cuando le dije qué expediente buscaba.

—¿El del monje? —dijo—. Ese lo piden poco. Casi nadie.

Me trajo una carpeta de cartulina amarillenta, atada con un cordón. Adentro: el informe del padre Miguel Ángel de la Cruz, manuscrito en parte y mecanografiado en parte; las declaraciones de los ancianos, tomadas por un escribano de la diócesis; y la resolución final de la arquidiócesis. Todo sellado. Todo sobrio. Todo aterrador en su sobriedad.

Leí el informe del padre Miguel Ángel dos veces. La primera, rápido, buscando datos. La segunda, despacio, buscando al hombre. Porque un informe eclesiástico es un documento extraño: está escrito para no decir más de lo necesario, y sin embargo dice muchísimo entre líneas.

El padre describía los síntomas sin adornos: *"el hermano presenta episodios de glosolalia"* —glosolalia, la palabra técnica para "hablar en lenguas"—, *"fuerza física desproporcionada a su complexión"*, *"aversión a los objetos sagrados"*. Aversión a los objetos sagrados: cuando le acercaban el crucifijo, el monje lo escupía. Cuando le rociaban agua bendita, gritaba como si fuera ácido.

Pero lo que más me impactó no fue la descripción de los síntomas, sino una nota al margen, escrita a mano, con letra apurada, como si el padre la hubiera añadido después, a escondidas del formato oficial. Decía:

"Día 4. El hermano me miró y me llamó por mi nombre. Yo no se lo había dicho. Nadie en la comunidad lo sabía: llegué de noche y no me presenté. Me dijo: 'Miguel Ángel, tú también tienes miedo'. No he podido dormir."

Me quedé mirando esa nota un largo rato. La archivera, que me observaba de reojo, se acercó.

—¿Le sorprende? —me preguntó.

—Me sorprende que lo haya dejado por escrito —admití.

—El padre Miguel Ángel era un hombre honesto —dijo ella—. Los honestos dejan constancia hasta de lo que les da miedo. Los otros lo queman.

—¿Sabe qué fue de él?

—Murió en 2009. Un infarto, dicen. Pero yo lo conocí, y le digo una cosa: después de lo del monje, nunca volvió a ser el mismo. Pedía que lo cambiaran de parroquia cada dos años. Decía que en las noches oía rezar en tzotzil aunque estuviera solo.

Anoté todo eso en mi libreta. No está en el expediente oficial. Pero este libro no se escribe solo con expedientes oficiales: se escribe también con lo que la gente se atreve a decir cuando cree que nadie la va a citar.

Las declaraciones de los ancianos eran más crudas, menos técnicas. Uno de ellos —el más viejo, según la nota del escribano— declaró: *"El monje hablaba y no era él. Yo lo conozco desde niño. Esa voz no era su voz. Esa risa no era su risa. Adentro de él había un enojo muy viejo, señor escribano. Un enojo más viejo que todos nosotros."*

Un enojo más viejo que todos nosotros. Subrayé la frase tres veces.

Otro anciano describió el momento del agua bendita: *"El padre levantó el hisopo y el monje se puso a reír. Pero no se reía el monje, se reía algo adentro. Y dijo, en castilla clara: 'Esa agua no me hace nada. Yo me bañé en el cenote antes de que tu Dios naciera.'""*

Me tuve que levantar a caminar por el archivo. Porque esa frase —"yo me bañé en el cenote antes de que tu Dios naciera"— no es una frase de catecismo. No es algo que un monje católico diría ni en delirio. Es una frase *anterior*. Una frase de otro mundo religioso, de otro tiempo, hablando por una boca del presente.

La archivera me alcanzó un vaso de agua. Debió notar mi cara.

—¿Quiere que le diga lo que yo creo? —me preguntó.

—Dígamelo.

—Yo creo que allá abajo, en la selva, hay cosas que la Iglesia no entiende y que la ciencia tampoco. Y que el padre Miguel Ángel lo sabía. Por eso dejó esa nota al margen. Porque hay verdades que no caben en el formato oficial, joven. Y esta es una de ellas.

Guardé la carpeta, le di las gracias, y salí al aguacero de San Cristóbal con la cabeza llena de preguntas y la libreta llena de notas. El expediente oficial decía diez días, éxito confirmado, sello y archivo. El margen decía miedo. Y yo, como cronista, tenía que contar las dos cosas: el sello y el miedo. Porque la verdad de estos casos nunca está solo en el papel sellado. Está en el margen, escrita a mano, con letra apurada, por un cura que no pudo dormir.

IV. El séptimo día: "Soy Kukulcán"

Hay un momento en todos estos expedientes —lo he visto nueve veces ya, una por caso— en que el fenómeno deja de ser ruido y se vuelve palabra. El demonio habla. Se nombra. Y al nombrarse, revela su naturaleza, o al menos la naturaleza que quiere que creamos que tiene.

El séptimo día del exorcismo, el monje dejó de gritar. El silencio, me dijo don Aurelio, fue peor que los gritos. Luego el monje levantó la cabeza —tenía los ojos abiertos pero no miraba a nadie, miraba *a través*— y habló. En español. Perfecto, claro, con una dicción que el monje, en su vida normal, jamás había tenido.

Dijo su nombre: **Kukulcán**.

Y dijo por qué había entrado en el cuerpo del monje: para vengarse de los conquistadores.

Me quedé quieto en la banca de la capilla cuando don Aurelio me contó esto. Porque hay que entender lo que significa ese nombre en ese lugar. Kukulcán no es un demonio del catecismo. No viene en la lista del **Rituale Romanum**. Kukulcán —la Serpiente Emplumada— es uno de los dioses más antiguos de Mesoamérica, el mismo que los mayas veneraron durante milenios antes de que un solo español pisara estas tierras. Que una entidad se presente con ese nombre, en una capilla católica, en boca de un monje indígena, en 1998, es algo que ningún manual de exorcismos sabe procesar.

El padre Miguel Ángel de la Cruz, según el expediente, no se inmutó. O sí se inmutó pero no lo dejó ver, que es lo que hacen los curas buenos. Firmemente —esa es la palabra del documento: **firmemente**— ordenó al demonio que abandonara el cuerpo.

Pero yo, veintiocho años después, sentado en esa banca, no podía dejar de darle vueltas a la frase: **"vengarse de los conquistadores"*.

Los conquistadores. No "los pecadores". No "los impíos". Los conquistadores. Quinientos años después de la caída de Tenochtitlan, casi quinientos años después de que los españoles llegaran a estas tierras a imponer cruz y espada, algo hablaba por la boca de un monje maya y decía que venía a cobrar una deuda.

El expediente de la arquidiócesis registra la declaración sin comentarios, como quien anota la temperatura. Pero el análisis que acompaña al caso —ese análisis sobrio, casi avergonzado, que la Iglesia añade al final de cada expediente— dice algo que me parece lo más honesto de todo el documento: que la declaración refleja **"la memoria histórica de la conquista y la manera en que las creencias indígenas se fusionan con el catolicismo"*.

Memoria histórica. Fíjense en esas dos palabras. No "superstición". No "delirio". Memoria.

V. Los tres días restantes

Después de que Kukulcán se nombró, el exorcismo cambió de tono. Eso me lo dijo don Aurelio y me lo confirma la lógica de todos los casos: una vez que el demonio tiene nombre, el ritual tiene un blanco. Ya no se reza contra una sombra; se reza contra *algo*.

Los días octavo y noveno fueron, según los testimonios, los peores. El monje —o lo que hablaba por él— alternaba entre el español perfecto y las lenguas desconocidas, entre la lucidez aterradora y la furia ciega. Repetía la amenaza: venganza. Hablaba de sangre, de templos derribados, de dioses olvidados. Una vez, me contó un anciano que prefirió no darme su nombre, el monje señaló con un dedo tembloroso hacia el crucifijo y dijo, en tzotzil esta vez, algo que el anciano se negó a repetirme.

—Ni muerto lo repito —me dijo—. Hay palabras que no se deben volver a decir.

El padre Miguel Ángel no aflojó. Diez días, dice el expediente. Diez días de oraciones, de Biblia, de ritual. Y al final del décimo día, según los testimonios, el monje recuperó la cordibilidad —esa palabra antigua, *cordibilidad*, que los documentos eclesiásticos usan como quien dice "volvió en sí"— y el demonio fue expulsado.

¿Cómo fue el final? Los expedientes nunca describen bien los finales. Dicen "fue expulsado" y pasan a otra cosa, como si el momento culminante les diera pudor. Don Aurelio me lo contó a su manera: dice que el monje dio un grito —uno solo, larguísimo—, que su cuerpo se aflojó de golpe como un costal, y que después durmió catorce horas seguidas. Cuando despertó, pidió agua, lloró, y no recordaba nada. Nada de los diez días. Nada de Kukulcán.

El monje, debilitado por la experiencia, pasó el resto de su vida en oración y penitencia. Esa es la frase del expediente, y es la frase que cierra casi todos los casos de este libro: *el resto de su vida en oración y penitencia*. Como si después de mirar al abismo de frente, la única respuesta posible fuera rezar hasta el final.

La Arquidiócesis de San Cristóbal de las Casas, que había monitoreado el caso de cerca, confirmó que el exorcismo fue exitoso. Punto final del documento. Sello. Archivo.

Pero yo no había terminado.

V-B. Las noches de la capilla

Hay algo que los expedientes nunca registran y que solo se obtiene sentándose a escuchar: lo que pasaba de noche, cuando el ritual del día terminaba y la capilla quedaba a oscuras.

Don Aurelio me lo contó la segunda tarde, cuando ya me tenía más confianza. Me llevó a sentar bajo un árbol de mango, lejos de los niños que jugaban, y habló en voz baja, como si la selva pudiera oírnos.

—De día era el padre el que mandaba —dijo—. De día se rezaba, se leía la Biblia, se hacía lo que dice el ritual. Pero de noche... de noche mandaba él.

—¿Él quién? ¿El monje?

—Lo que traía adentro —corrigió don Aurelio, y esa corrección me puso la piel de gallina, porque era teológica sin saberlo: distinguía entre el hombre y el huésped.

De noche, me contó, dejaban a dos hombres vigilando al monje, atado a un catre en un rincón de la capilla. Y de noche era cuando hablaba más. No gritaba: hablaba. En voz baja, conversacional, como quien cuenta un chisme. Y lo que contaba eran cosas que helaban la sangre.

—Una noche me tocó a mí vigilar —dijo don Aurelio—. Serían como las dos de la mañana. El monje abrió los ojos —estaba atado, ¿eh?, bien atado— y me dijo: "Aurelio, ¿te acuerdas del cenote?" Yo me quedé frío, porque de niño nos bañábamos en un cenote que está a medio día de camino, y nadie fuera de la comunidad lo conoce. Y me dijo: "Ahí me ahogaron los tuyos, Aurelio. Los de tu sangre. Hace mucho, mucho tiempo." Y se rio. Esa risa, joven. Esa risa no era de este mundo.

—¿Qué hizo usted?

—Recé. ¿Qué más iba a hacer? Recé el padrenuestro como cincuenta veces hasta que amaneció. Y cuando salió el sol, el monje estaba dormido como un niño. Babeaba. No se acordaba de nada.

Otra noche, según otro testimonio que recogí, el monje habló de la llegada de los españoles. Describió barcos —él, que en su vida había visto el mar— con un detalle que puso a temblar a los vigilantes: las velas, el olor a pólvora, el sonido de los cascos de los caballos en la playa. Habló en primera persona: *"Llegamos"*, decía. *"Llegamos y quemamos sus libros"*. Los libros: los códices mayas, quemados por los frailes en autos de fe. ¿Cómo sabía el monje de eso? ¿Se lo habían contado? ¿Lo había leído? ¿O lo *recordaba*?

—El padre Miguel Ángel decía que era el demonio mintiendo —me dijo don Aurelio—. Que el demonio miente para confundir. Pero yo le digo una cosa, joven: el demonio podrá mentir, pero no inventa. Para mentir hay que conocer la verdad primero.

Esa frase me acompañó todo el camino de vuelta. **Para mentir hay que conocer la verdad primero.**

El noveno día, el padre Miguel Ángel hizo algo que no está en el ritual oficial: según don Aurelio, el cura se arrodilló frente al monje atado y le habló, no al demonio, sino al hombre. Le dijo:

—Hermano, si me escuchas ahí adentro, dame una señal. Un parpadeo. Lo que sea. Para saber que sigues ahí.

Y el monje —el monje, no la cosa— parpadeó. Una vez. Y una lágrima le corrió por la mejilla.

—Ahí supimos que el hermano seguía vivo adentro —dijo don Aurelio, y se le quebró la voz—. Y el padre se puso a llorar también. Y rezó toda esa noche sin parar. Al día siguiente fue el décimo día. Y se acabó.

No me dijo cómo se acabó. No hizo falta. Ya lo sabía por el expediente: el grito, el cuerpo aflojado, las catorce horas de sueño, el agua, el llanto, el olvido.

Pero ahora, con lo de las noches, el caso tenía otra dimensión. Porque de día el expediente registra un exorcismo católico estándar: oraciones, Biblia, diez días, éxito. De noche registra otra cosa: una memoria hablando. Un enojo más viejo que todos nosotros, conversando a las dos de la mañana con un anciano asustado.

Y yo me pregunto —y les pido que se pregunten conmigo—: si esto fuera solo enfermedad mental, ¿por qué la enfermedad hablaría de cenotes y de códices quemados? ¿Por qué el delirio de un monje tzotzil de 1998 tendría la forma exacta de la historia no contada de su pueblo? El delirio es personal. Esto era colectivo. Esto era *histórico*.

A menos, claro, que la historia misma sea el delirio. A menos que quinientos años de conquista sean una herida tan grande que siga sangrando por las bocas más sensibles, como un manantial que encuentra grietas.

Esa noche, en mi hotel de San Cristóbal, soñé con la capilla. Soñé que estaba vacía y que sin embargo se oía rezar. Me desperté a las tres de la mañana con el corazón desbocado y anoté en la libreta, a oscuras, con letra de borracho: *"El lugar recuerda. La boca solo presta las palabras."*

VI. Lo que el expediente no dice (reflexión del cronista)

Salí de la capilla al atardecer. La selva ya estaba cambiando de turno: los pájaros del día se callaban y empezaban los sonidos de la noche, esos que no tienen nombre en español. Don Aurelio me acompañó hasta la camioneta y, antes de despedirnos, me puso una mano en el hombro.

—El monje murió hace años —me dijo—. Pero a veces, en tiempo de aguas, se oye rezar en la capilla cuando no hay nadie.

No supe qué contestar. Me subí a la camioneta y manejé de vuelta a San Cristóbal con la lluvia golpeando el parabrisas y una pregunta dándome vueltas en la cabeza como un mosquito: ¿qué fue lo que habló por la boca de ese monje en 1998?

El análisis oficial ofrece la explicación prudente: trastornos psicológicos relacionados con el estrés o la presión de su cargo. Y no la descarto. Un

hombre que carga sobre sus hombros la vida espiritual de toda una comunidad, en una de las regiones más pobres y olvidadas del país, en 1998 —el año en que Chiapas todavía sangraba por el levantamiento zapatista de cuatro años antes—... claro que el estrés puede romper a una persona. Claro que la mente puede fracturarse y hablar en lenguas que inventa.

Pero hay algo que la explicación psicológica no alcanza a cubrir, y es el *contenido* de lo que dijo. Porque si la mente del monje se fracturó, ¿por qué se fracturó justo por ahí? ¿Por qué Kukulcán? ¿Por qué la venganza contra los conquistadores? El delirio, cuando es solo delirio, es caótico, personal, deshilachado. Esto no era caótico. Esto tenía estructura, tenía historia, tenía un reclamo con quinientos años de antigüedad.

Y aquí es donde tengo que confesarles mi hipótesis. La hipótesis del cronista, no la del documento. Ustedes ya me conocen: después de nueve casos, he dejado de creer que estos fenómenos sean *solo* una cosa.

Yo creo que los lugares tienen memoria. No como metáfora poética: como fenómeno físico. Creo que ciertos sitios —y una selva donde se derramó sangre durante siglos, donde se impuso una religión a fuerza de espada sobre otra religión, es uno de esos sitios— acumulan algo. Llamémosle energía, llamémosle información, llamémosle frecuencia residual. La física moderna ya acepta que la información no se destruye; ¿por qué la información emocional, la información del trauma colectivo, habría de ser la excepción?

Piensen en la selva chiapaneca como una antena gigantesca. Quinientos años de conquista, de evangelización forzada, de resistencia, de guerra —incluida la guerra de 1994, fresquísima en 1998— emitiendo en la misma frecuencia, una y otra vez, generación tras generación. Y piensen en el monje como un receptor especialmente sensible: un hombre que rezaba todos los días, que ayunaba, que vivía en estado de apertura espiritual permanente. Los místicos de todas las tradiciones lo dicen: la oración profunda es un estado alterado de conciencia. Un receptor abierto.

¿Qué pasa cuando un receptor abierto se sintoniza, sin querer, con una frecuencia que lleva quinientos años transmitiendo dolor? Quizá eso fue Kukulcán. No un demonio con cuernos, sino un nombre que la memoria del lugar encontró para presentarse. La Serpiente Emplumada: el dios antiguo, el vencido, el que estaba aquí antes de la cruz. Vengarse de los conquistadores: el reclamo que la tierra lleva medio milenio sin poder articular, hasta que encontró una boca.

¿Es ciencia? No todavía. ¿Es religión? Tampoco, exactamente. Es la grieta entre ambas, y este libro entero vive en esa grieta.

Lo que sí puedo decir, como cronista, es esto: el caso del monje de la selva es el único de los diez donde el demonio no habla de pecados personales. Belcebú castigaba pecados. Astaroth quería destruir. Mamón culpaba a los padres. Belfegor señalaba el orgullo. Asmodeo, la lujuria. Todos los demás demonios de este libro hablan el idioma del catecismo: culpa individual, pecado personal.

Kukulcán no. Kukulcán habla de historia. De conquista. De un pueblo entero. Es el único demonio colectivo de los diez casos, y apareció en el único caso donde el catolicismo y las creencias mayas conviven en la misma capilla, en la misma persona, en la misma boca.

Eso no me parece casualidad. Me parece la prueba de que estos fenómenos, sean lo que sean, se visten con la ropa del lugar donde ocurren. En un convento colonial, el demonio habla de pecados de monja. En la selva maya, el demonio habla de conquistadores. El fenómeno —la voz, la fuerza, el azufre— parece ser el mismo en todos los siglos. El *mensaje* cambia con la tierra.

Y eso, amigos, es lo más inquietante de todo: porque significa que hay algo ahí afuera —o ahí adentro— que escucha, que aprende el idioma local, y que espera.

VI-B. El resto de su vida

El expediente cierra con una frase que ya cité: *"el monje, debilitado por la experiencia, pasó el resto de su vida en oración y penitencia"*. Es la frase de cajón, la que aparece en casi todos los casos. Pero yo quería saber qué significaba en la práctica, en esa comunidad, en esa selva. Así que la última mañana, antes de irme, le pregunté a don Aurelio.

—¿Y después? ¿El monje volvió a ser el de antes?

Don Aurelio negó con la cabeza, despacio.

—Nunca volvió a ser el de antes, joven. ¿Cómo iba a volver? Después de que algo te usa de boca diez días, ya no eres el mismo. Pero siguió. Eso sí: siguió.

Me contó que el monje vivió unos quince años más. Que nunca volvió a dirigir los rezos —no quiso, dijo que su voz ya no era confiable—, pero que barría la capilla todos los días, sin falta, como antes. Que se volvió callado. Que a veces se le quedaba viendo al crucifijo durante horas, como esperando que se moviera. Que en tiempo de aguas, cuando las noches eran más largas, pedía que alguien se quedara con él, porque decía que oía voces en la selva llamándolo por su nombre.

—¿Y la comunidad? ¿Le tenían miedo?

—Al principio sí. Los niños no se le acercaban. Pero con los años... mire, joven: en la comunidad entendimos algo. Entendimos que el hermano había cargado con algo que era de todos. El enojo ese, el viejo... no era solo de él. Era de todos nosotros. Él nomás fue la boca. Entonces, ¿cómo le íbamos a tener miedo? Más bien le teníamos... respeto. Como a los que van a la guerra y regresan.

Me quedé en silencio. Porque esa es quizá la frase más sabia que escuché en todo este libro: *él nomás fue la boca*.

Antes de irme, don Aurelio me llevó una última vez a la capilla. Era temprano; la neblina todavía no se levantaba. Me dejó solo adentro unos minutos. Me senté en la banca de siempre y miré el crucifijo torcido, las

paredes de adobe, el piso de cemento donde un hombre se retorció durante diez días en 1998.

Y entonces lo oí. O creí oírlo. Un murmullo, como de rezo lejano, viniendo de ningún lado y de todos lados. Duró unos segundos. Pudo ser el viento entre las láminas del techo. Pudo ser mi imaginación, alimentada por tres días de historias. Pudo ser.

Pero anoté en mi libreta, con la mano temblándome un poco: *"06:40. Capilla. Se oye rezar. No hay nadie."*

Salí y no le dije nada a don Aurelio. Él me miró, sonrió como quien sabe, y me dijo:

—Ya oyó, ¿verdad?

No contesté. No hacía falta.

VII. Cierre: de la selva a la ciudad

Manejé de noche hacia San Cristóbal con los limpiaparabrisas peleando contra la lluvia y el caso IX cerrado en mi libreta: diez días, padre Miguel Ángel de la Cruz, Kukulcán, venganza de los conquistadores, éxito confirmado por la arquidiócesis. Un caso redondo, documentado, archivado.

Pero mientras la camioneta devoraba kilómetros de terracería, no podía dejar de pensar en lo que don Aurelio me había dicho al despedirse: que a veces, en tiempo de aguas, se oye rezar en la capilla cuando no hay nadie.

Y pensé también en otra cosa: en que si la selva puede acumular quinientos años de memoria y devolverlos por la boca de un monje, ¿qué puede acumular una ciudad? ¿Qué puede acumular *la* ciudad: la más grande, la más antigua, la más herida del país?

Porque el siguiente caso no ocurre en una capilla perdida en la selva. Ocurre en un edificio del Centro Histórico de la Ciudad de México, en 2010. Veinte millones de personas. Quinientos años de historia apilada piedra sobre piedra, masacre sobre masacre, templo sobre templo. Si la selva chiapaneca es una antena, el Centro Histórico es una central eléctrica.

Y lo que pasó ahí no fue la posesión de un hombre. Fue la posesión de un edificio entero.

El expediente del caso X me esperaba en el archivo de la Arquidiócesis de México. Veinte días de exorcismo masivo. Un demonio llamado Azazel. Y una pregunta que me acompañó todo el camino de regreso a la capital, entre la lluvia y los faros de los tráileres: si un monje en la selva pudo ser la boca de quinientos años de historia... ¿cuántas bocas puede encontrar la historia en un edificio del Centro Histórico?

Hay una diferencia que me obsesionaba mientras manejaba: en Chiapas, el fenómeno eligió a un hombre santo, un receptor sensible, una antena humana. Pero en la Ciudad de México no hay selva que amortigüe nada: hay concreto, hay multitudes, hay prisa. Ahí el fenómeno no necesitaría una antena delicada. Ahí podría transmitirse como se transmite todo en la capital: en masa, por contagio, por cercanía. Como un virus. Como un rumor. Como el miedo.

Don Aurelio me había dicho que el enojo viejo era de todos y que el monje nomás fue la boca. En el Centro Histórico, pensé, quizá el enojo encontró muchas bocas a la vez. Y quizá por eso hicieron falta veinte días y un ejército de curas.

Estaba a punto de averiguarlo.

(Continúa en el CASO X: El exorcismo del Centro Histórico)

CASO X: EL EXORCISMO DEL CENTRO HISTÓRICO

Ciudad de México, 2010

I. El edificio de la calle de Tacuba

Hay una regla no escrita en este oficio de cronista de lo imposible: nunca visites de noche el lugar del que vas a escribir. La rompo siempre. Porque los lugares de día mienten: se ponen su cara de todos los días, de gente trabajando, de niños gritando, de normalidad. De noche se quitan la máscara.

El edificio está en el Centro Histórico de la Ciudad de México. No voy a dar el número exacto —la arquidiócesis me pidió discreción y, para una vez, estoy de acuerdo con la Iglesia—. Digamos que está a unas cuadras del Zócalo, en una calle por la que han pasado cuatro siglos de historia sin pedir permiso: conquistadores, virreyes, insurgentes, revolucionarios, manifestantes, turistas. La calle lo ha visto todo. El edificio, también.

Llegué a las once de la noche de un viernes. El Centro de noche es otro país: las cortinas metálicas bajadas como párpados, los puestos de tacos humeando en las esquinas, algún borracho cantando, y ese silencio particular del Centro, que no es silencio de verdad sino el rumor de veinte millones de personas durmiendo a medias. Me paré frente al edificio y lo miré de abajo arriba.

Es un edificio viejo. No colonial —los edificios coloniales del Centro son iglesias y palacios—, sino de esos de principios del siglo XX: cuatro pisos, fachada de cantera gris ennegrecida por el smog de cien años, balcones de herrería, una puerta de madera maciza que parece la entrada a otro siglo. Arriba, en el tercer piso, una ventana estaba iluminada. Una sola. Las demás, oscuras.

Anoté en mi libreta: *"2010. Edificio del Centro Histórico. Posesión masiva. Veinte días de exorcismo. Azazel."*

Un velador me vio merodeando y salió a preguntarme qué buscaba. Le dije la verdad a medias: que era escritor, que investigaba la historia del edificio.

—¿La historia? —se rio, pero fue una risa corta—. Aquí la historia pesa, joven. Este edificio tiene más historia que la que aguanta.

—¿Qué sabe de lo que pasó en 2010? —le pregunté, directo. A estas alturas del libro ya no tengo paciencia para los rodeos.

El velador me miró. Miró a los lados, aunque la calle estaba vacía. Y bajó la voz.

—Yo no estaba —dijo—. Yo entré después. Pero los vecinos viejos... los vecinos viejos no hablan de eso. Y cuando no hablan, es que fue de verdad.

—¿Usted ha oído algo? ¿Ruidos?

Se tardó en contestar. Luego dijo:

—A veces, en la madrugada, se oyen pasos en el cubo de las escaleras. Pasos de mucha gente, como si bajaran todos a la vez. Y no hay nadie. Yo ya no subo de noche. Que suba el que quiera.

Me dejó entrar al vestíbulo —un favor que le agradecí con un billete doblado—. El vestíbulo olía a humedad y a limpiador barato. El cubo de las escaleras subía en espiral, con un tragaluz sucio por el que se colaba la luz amarilla de la calle. Puse la mano en el barandal de madera: estaba frío. Más frío de lo normal, me pareció, aunque quizá era mi imaginación haciendo horas extra.

Subí hasta el tercer piso. El pasillo era largo, con puertas a ambos lados, focos amarillentos cada varios metros. Se oía una televisión en algún departamento, un bebé llorando en otro. Vida normal. Vida de vecindad. Y sin embargo, mientras caminaba por ese pasillo, no podía dejar de pensar en lo que el expediente decía que había pasado ahí en 2010: gritos que no parecían humanos saliendo de varias puertas a la vez, cuerpos retorciéndose, olor a azufre impregnando las paredes.

Me detuve a mitad del pasillo y cerré los ojos. Traté de imaginarlo: veinte días. Veinte días de exorcismo masivo en este pasillo, con curas entrando y saliendo, con vecinos poseídos gritando tras las puertas, con la policía abajo sin saber qué hacer.

Abrí los ojos. El pasillo seguía ahí, normal, amarillo, mediocre. Pero por un segundo —un segundo nada más— me pareció oír algo. Un murmullo. Como de rezo. Como en la capilla de Chiapas.

Bajé las escaleras más rápido de lo que subí. El velador me esperaba abajo, sonriendo como quien ya sabía.

—¿Oyó algo? —me preguntó.

—No —mentí.

—Todos dicen que no —dijo—. Y todos bajan rápido.

II. Cuando el edificio se enfermó

Para entender el caso X hay que entender primero el edificio. No como construcción, sino como organismo. Porque un edificio del Centro Histórico no es un montón de ladrillos: es un archivo. Cada pared ha oído cosas. Cada piso ha visto cosas. Y este edificio, según los registros catastrales que consulté, se levantó sobre un predio que antes —mucho antes— fue otra cosa. Como todo en el Centro: la ciudad está construida sobre sí misma, capa sobre capa, como una cebolla de piedra. Debajo del edificio hay restos de una construcción colonial. Debajo de la colonial, quién sabe: quizá un basamento prehispánico, quizá un cementerio, quizá nada. El Centro es así: escarbas dos metros y encuentras historia; escarbas cuatro y encuentras huesos.

En 2010, el edificio era una vecindad de clase media baja: unos treinta departamentos repartidos en cuatro pisos, familias que llevaban ahí décadas, algunas desde los años cincuenta. Gente normal. Gente que trabajaba en el Centro —comerciantes, empleados, una costurera, un relojero—, gente que se saludaba en las escaleras y se prestaba azúcar.

Y entonces, un día de 2010 —los testimonios dicen que fue en primavera, aunque el expediente no precisa el mes—, el edificio se enfermó.

Empezó en el tercer piso. Una vecina, doña no-voy-a-decir-su-nombre, empezó a gritar de madrugada. No gritos de miedo: gritos sin sentido, guturales, larguísimos, que despertaron a todo el piso. Su esposo trató de calmarla y ella lo aventó contra la pared con una fuerza que no correspondía a su cuerpo de mujer de sesenta años. Cuando los vecinos lograron entrar al departamento, la encontraron en el suelo, retorciéndose, hablando en una voz que —dijo uno de los testigos, y esta frase está en el expediente—
"parecía salir de un pozo".

Esa misma semana, en el segundo piso, un joven empezó con lo mismo: gritos inexplicables, comportamiento violento, una fuerza sobrenatural que entre cuatro vecinos no pudieron contener. Y luego otro. Y otro. En cuestión de días, varios residentes del edificio presentaban los mismos síntomas: gritos que no parecían humanos, violencia súbita, fuerza imposible, contorsiones.

Los residentes, asustados, hicieron lo que hace la gente asustada en México: llamaron a la policía y llamaron a la Iglesia. En ese orden o al revés, según quién cuente la historia.

La policía llegó primero. Y la policía —esto me lo contó un oficial retirado que prefirió el anonimato, pero que estuvo ahí— no supo qué hacer. Porque una cosa es un borracho agresivo y otra muy distinta es entrar a un departamento y encontrar a una señora de sesenta años hablando con voz de hombre y aventando muebles.

—Nosotros estamos entrenados para delincuentes —me dijo el oficial—. Esto no era delincuencia. Esto era... —buscó la palabra— ...otra cosa. Llamamos a una ambulancia, pero los paramédicos tampoco quisieron entrar. Al final, uno de mis compañeros, que era muy católico, dijo: "esto es de curas". Y tenía razón.

La Iglesia llegó después. Y la Iglesia, a diferencia de la policía, sí tenía un protocolo para esto.

II-B. Lo que había antes

Antes de seguir, tuve que hacer lo que hago siempre: escarbar en el pasado del lugar. Porque si mi hipótesis es correcta —si los lugares acumulan—, entonces la historia del predio no es decoración: es evidencia.

Me fui al Archivo Histórico de la Ciudad de México, en la calle de República de Chile, un edificio que huele a gloria y a polvo. Pedí los registros del predio. La archivera —otra archivera paciente, benditas sean— me trajo legajos que me tuvieron tres días sentado en una mesa de madera.

Lo que encontré me dejó frío.

El predio donde hoy está el edificio aparece en los registros desde el siglo XVII. En 1680 era parte de una casa mayor, propiedad de un comerciante español. En el XVIII, la casa se dividió. En el XIX, después de la Independencia, el predio cambió de manos varias veces —una de ellas en circunstancias turbias: un litigio por una muerte violenta, un mayordomo asesinado en 1847, en plena invasión norteamericana, cuando el Centro era un caos de tropas y saqueos—.

El edificio actual se levantó en 1908. Pero antes, en el mismo predio, hubo una vecindad del siglo XIX donde —según una nota de un periódico de 1893 que encontré en la hemeroteca— ocurrió un crimen que conmocionó a la ciudad: un hombre mató a su familia —esposa y tres hijos— y luego se quitó la vida, todo dentro de una de las viviendas. La nota del periódico, amarillenta y quebradiza, describía que los vecinos oyeron *"alaridos toda la noche"* y que al entrar encontraron *"un espectáculo dantesco"*.

Me quedé mirando esa nota mucho tiempo. 1893. Ciento diecisiete años antes del caso X. Alaridos toda la noche. En el mismo predio.

¿Casualidad? Quizá. El Centro está lleno de crímenes viejos; si uno escarba lo suficiente, encuentra sangre en cualquier predio. Pero sumen: Tenochtitlan debajo, la colonia encima, un asesinato múltiple en 1893, y en 2010 un edificio entero gritando al unísono. Capas. Siempre capas.

Le mostré la nota de 1893 a doña Elena. Se puso pálida.

—Con razón —dijo—. Con razón aquí nunca se ha podido vivir en paz del todo. Mi mamá decía que en este edificio siempre pasaban cosas raras. Cosas chiquitas: ruidos, sombras, un frío que no se quitaba. Lo de 2010 fue lo grande. Pero lo chiquito... lo chiquito siempre estuvo.

Lo chiquito siempre estuvo. Esa frase se me quedó grabada. Porque sugiere que el fenómeno de 2010 no fue una aparición súbita, sino una erupción: algo que llevaba décadas —quizá siglos— filtrándose en dosis pequeñas, hasta que un día la presión fue demasiada y reventó.

Como un volcán. Como el Popocatepetl, que lleva siglos echando fumarolas y de vez en cuando recuerda que está vivo.

III. El exorcismo masivo

Lo que ocurrió a continuación no tiene precedente en los otros nueve casos de este libro. No fue el exorcismo de una persona: fue el exorcismo de un edificio.

Un grupo de sacerdotes de la Arquidiócesis de México se hizo cargo del caso. El expediente no nombra a todos —menciona a un coordinador, pero el nombre está testado en la copia que me facilitaron, y respeto el tachón—; lo que sí dice, con claridad, es que fueron varios, que trabajaron en equipo, y que el ritual duró veinte días. Veinte días: el exorcismo más largo de los diez casos, empatado con el del niño de Oaxaca de 1720.

Veinte días de exorcismo masivo en un edificio habitado. Piensen en la logística: los curas entrando cada mañana con sus maletines —porque los exorcistas llevan maletín, me contó uno: agua bendita, óleos, el ritual, una estola morada—, los vecinos sanos encerrados en sus departamentos o evacuados con familiares, la policía acordonando la entrada, los curiosos agolpándose en la calle, los periodistas —porque hubo periodistas, aunque la arquidiócesis logró que no se publicara casi nada— tratando de colarse.

El ritual se hacía departamento por departamento, persona por persona, pero también —y esto es lo inusual— sobre el edificio mismo: los sacerdotes recorrían los pasillos rezando, rociaban agua bendita en las escaleras, leían

pasajes de la Biblia en el vestíbulo. Como si el edificio fuera el paciente. Como si las paredes estuvieran enfermas.

Los testimonios de los presentes —vecinos, policías, los propios sacerdotes en sus informes— describen escenas sobrecogedoras. Los residentes afectados gritaban con voces que no parecían humanas: a veces al unísono, desde distintos departamentos, como un coro del infierno. Sus cuerpos se contorsionaban de maneras imposibles: uno de los policías me describió a un joven *"doblado hacia atrás hasta que la cabeza le tocaba los talones, y caminando así"*. Y el olor: azufre. En todos los pisos. Impregnado en las paredes, en las cortinas, en la ropa. Un olor que, según varios testimonios, no se quitó del edificio en meses.

Hablé con una vecina que vivió el caso desde un departamento no afectado —la llamaré doña Elena, porque su nombre real no importa para esta historia—. Me recibió en su cocina, me ofreció café de olla, y me contó los veinte días como quien cuenta una guerra.

—Era como vivir en una película de terror, joven —me dijo—. Pero sin poder salir del cine. De día se oía rezar a los padrecitos, y eso nos calmaba un poco. Pero de noche... de noche se oían los gritos. Y no eran gritos normales. Mi esposo, que en paz descanse, decía que parecían graznidos. Como de animal grande.

—¿Usted vio algo?

—Vi a la señora del 302 —bajó la voz—. La sacaron al pasillo para el ritual, porque en su departamento no cabían los padrecitos. La tenían agarrada entre cuatro hombres, y la señora —una señora que yo conocía de toda la vida, que me regalaba tamales en diciembre— se puso a hablar en un idioma rarísimo y luego, clarito, en español, dijo: "esta casa es nuestra". *Nuestra*, dijo. En plural.

Se me erizó la piel. *"Esta casa es nuestra."*

—¿Y los padrecitos qué hacían?

—Rezaban. Leían la Biblia. Le echaban agua bendita. Y la señora se reía. Se reía con una risa... —doña Elena se santiguó— ...que no era de ella. Eso duró días, joven. Días. Yo no dormí en veinte días. Ninguno dormimos.

IV. El decimoquinto día: "Soy Azazel"

Como en todos los casos de este libro, hubo un día en que el ruido se volvió palabra. El decimoquinto día.

Uno de los residentes —el expediente no dice cuál, y doña Elena tampoco quiso decirme— habló con una voz distinta y se nombró: **Azazel**.

Y declaró su propósito: había entrado en el edificio para destruir a los que vivían en él.

Azazel. El nombre me golpeó cuando lo leí en el expediente, porque Azazel no es un demonio cualquiera del bestiario popular. Azazel es un nombre antiguo, bíblico: aparece en el Levítico, en el ritual del chivo expiatorio —el chivo que cargaba con los pecados del pueblo y era enviado al desierto, *a Azazel*—. En el Libro de Enoc, Azazel es uno de los ángeles caídos, el que enseñó a los hombres a fabricar armas y a las mujeres a pintarse la cara: el corruptor, el que introduce la violencia y la vanidad en el mundo. No es un demonio de pecadillos personales. Es un demonio de *corrupción colectiva*.

Que una entidad se presente como Azazel en un edificio del Centro Histórico, y que declare que vino a destruir a los que viven ahí... Piensen en lo que significa. No "vine por esta persona". Vine por *el edificio*. Por *los que viven en él*. Es una declaración de guerra contra un lugar y su gente.

Los sacerdotes, según el expediente, *firmemente* —otra vez esa palabra, *firmemente*, el adverbio oficial de la guerra espiritual— ordenaron al demonio que abandonara el edificio. No a la persona: al edificio. Porque para ese momento ya estaba claro que el paciente no era un vecino ni diez: era la construcción entera.

Doña Elena me contó lo que se supo después, de boca en boca, como se saben las cosas en las vecindades:

—Dicen que el padrecito principal, el que coordinaba, se paró en el vestíbulo el día quince, con la estola morada, y gritó bien fuerte, para que se oyera en todo el edificio: "¡Azazel, en el nombre de Jesucristo te ordeno que salgas de esta casa!" Y que en ese momento se oyó un estruendo en el cubo de las escaleras, como si se hubiera caído algo muy pesado. Y que el olor a azufre se puso tan fuerte que varios se tuvieron que salir a la calle a vomitar.

—¿Y después?

—Después fueron cinco días más. Pero ya era diferente. Como cuando se está apagando un incendio: todavía hay llamas, pero ya se ve que se va a apagar.

V. El vigésimo día

Al final del vigésimo día, según los testimonios, todos los residentes recuperaron la cordibilidad y el demonio fue expulsado. Esa palabra otra vez: **cordibilidad**. Volvieron en sí. Como si hubieran estado en otro lado durante semanas y de pronto regresaran a sus cuerpos.

¿Cómo fue el final? Doña Elena me lo describió con los ojos húmedos:

—Fue un domingo. Los padrecitos hicieron una misa en el vestíbulo, para todo el edificio. Y cuando terminó, la gente lloraba. Los que habían estado mal no se acordaban de nada —igual que el monje de su caso, pensé yo, aunque no se lo dije—. Pedían perdón sin saber por qué. Se abrazaban. Fue... fue bonito, dentro de lo feo. Como después de un terremoto, cuando ves que tu casa sigue en pie.

Los residentes, debilitados por la experiencia, pasaron el resto de sus vidas como personas normales, aunque algunos siempre tuvieron problemas de salud. Esa es la frase del expediente, casi idéntica a la de otros casos: la normalidad recuperada, pero con factura. Porque estos fenómenos —sean lo que sean— cobran. Siempre cobran.

La Arquidiócesis de México, que había monitoreado el caso de cerca, confirmó que el exorcismo fue exitoso. Sello. Archivo. Silencio oficial.

Y el edificio siguió ahí. Sigue ahí. Con su velador, su pasillo amarillo, su ventana iluminada en el tercer piso. Con gente viviendo vidas normales encima de veinte días de infierno. Eso es lo que más me impresiona del caso X: que después de todo, la vida siguió. La gente siguió pagando renta, siguió prestándose azúcar, siguió viviendo. Como si nada. Como si todo.

Pero doña Elena, al despedirme en la puerta de su cocina, me dijo algo que no voy a olvidar:

—Joven, aquí todos hacemos como que no pasó. Pero todos nos acordamos. Y cuando pasa algo raro —un ruido, un olor—, nos miramos. Nada más nos miramos. Ya sabemos.

V-B. El coordinador

Hay una persona con la que necesitaba hablar y que me costó meses encontrar: uno de los sacerdotes que participó en el exorcismo. La arquidiócesis no da nombres —el secreto profesional eclesiástico es más hermético que el bancario—, pero un contacto me pasó un teléfono con la advertencia de no publicar el nombre. Lo llamaré el padre R.

Nos vimos en una cafetería de Coyoacán, lejos del Centro. El padre R tendrá unos sesenta años, habla despacio, y tiene esa mirada de quien ha visto cosas que no puede contar del todo. Me pidió que no grabara. Tomé notas a mano.

—Padre, ¿qué se siente coordinar un exorcismo masivo? —le pregunté.

—Miedo —dijo, sin rodeos—. La gente cree que los exorcistas somos héroes de película. No. Somos curas asustados que rezamos más fuerte para no oír nuestro propio miedo.

Me contó que cuando llegaron al edificio, lo primero que hicieron fue evaluar. Porque la Iglesia no exorciza a la ligera: hay un protocolo, una investigación previa, un descarte médico y psiquiátrico.

—Descartamos drogas —dijo—. Eso es lo primero que piensa todo el mundo: que es droga. Hicimos análisis. Nada. Descartamos intoxicación por

monóxido, por plomo, por moho. Llevamos un médico. Nada. La gente estaba sana y enferma a la vez. Eso es lo que no cuadraba.

—¿Y cuándo decidieron que era posesión?

—Cuando una de las afectadas, una señora mayor, nos habló en arameo.

Me quedé helado.

—¿Arameo?

—Arameo —repitió—. Yo estudié lenguas bíblicas en el seminario. No soy experto, pero reconocí frases. La señora, que apenas terminó la primaria, recitaba fragmentos en arameo. Y cuando le pregunté —en arameo— quién era, me contestó. En arameo. Eso no lo hace la histeria, joven. La histeria no estudia lenguas muertas.

—¿Qué le contestó?

El padre R me miró largo rato antes de responder.

—Me dijo un nombre. Azazel. Y me dijo: "Este lugar nos pertenece desde antes de que ustedes llegaran." En plural. Siempre en plural.

"Desde antes de que ustedes llegaran." Antes de los curas. ¿Antes de los vecinos? ¿Antes de los españoles? ¿Desde cuándo?

—¿Usted qué cree que era, padre? —le pregunté—. Con honestidad. Sin sotana.

Suspiró. Revolvió su café aunque ya estaba frío.

—Con honestidad... creo que hay lugares enfermos. Como hay personas enfermas. Y creo que este edificio estaba enfermo desde antes de 2010. Nosotros no curamos el edificio, joven. Lo sedamos. Le dimos veinte días de paz. Pero la enfermedad... —negó con la cabeza— ...la enfermedad sigue ahí. Por eso la Iglesia no habla de estos casos. Porque no tenemos la cura. Solo tenemos el tratamiento.

—¿Y si vuelve?

—Va a volver —dijo, con una certeza que me heló más que lo del arameo—. No sé cuándo. Pero va a volver. Los lugares no olvidan. Y este lugar tiene mucho que no olvidar.

Pagué los cafés. Nos despedimos en la puerta. Y cuando ya me iba, me agarró del brazo.

—Joven —me dijo—. Usted está escribiendo un libro. Escríbalo bien. Pero no venga a decirle a la gente que esto se acabó. Porque no se acabó. Nunca se acaba. Solo duerme.

Caminé por Coyoacán con esa frase retumbándome: *solo duerme*. Y pensé en el velador, en los pasos que se oyen de madrugada en el cubo de las escaleras. En la ventana iluminada del tercer piso. En doña Elena diciendo "ya sabemos".

Solo duerme.

VI. Lo que el expediente no dice (reflexión del cronista)

Salí del edificio con la libreta llena y la cabeza peor. Caminé hacia el Zócalo —de noche, con la Catedral iluminada y la bandera enorme moviéndose despacio— y me senté en una banca a pensar. Porque el caso X me planteaba un problema que los otros nueve no me habían planteado con tanta fuerza: el problema de la multitud.

El análisis oficial del expediente ofrece la explicación prudente: histeria colectiva. Y no voy a fingir que no tiene peso. La histeria colectiva es un fenómeno documentado: en 1518, en Estrasburgo, cientos de personas bailaron hasta morir —la "plaga del baile"— sin que nadie las obligara. En 1962, en Tanzania, una epidemia de risa afectó a miles. La mente humana, en grupo, puede contagiarse de síntomas como se contagia de un bostezo. El miedo es el virus más contagioso que existe.

Pero hay un detalle que la histeria colectiva no explica bien, y el propio análisis del expediente lo reconoce con honestidad: la simultaneidad. Los residentes no se fueron enfermando uno por uno, por imitación, como en los casos clásicos de histeria. Varios empezaron *a la vez*, o con horas de

diferencia, en distintos pisos, sin haberse visto. La señora del tercer piso y el joven del segundo no se contagiaron por imitación: enfermaron en paralelo, como si ambos hubieran sintonizado la misma estación al mismo tiempo.

Y luego está el contenido. Porque la histeria colectiva produce síntomas —convulsiones, gritos, desmayos—, pero no produce *nombres*. No produce un demonio que se presenta como Azazel, con pedigrí bíblico, y declara una intención estratégica contra un edificio. Eso no es síntoma: eso es *mensaje*. Y el mensaje, otra vez —como en Chiapas—, tenía la forma del lugar.

Piensen en Azazel: el corruptor, el que enseña a fabricar armas, el chivo expiatorio que carga con los pecados del pueblo. ¿Qué mejor nombre para presentarse en el Centro Histórico de la Ciudad de México? El Centro es el ombligo del país: ahí se concentran el poder, el dinero, la corrupción, la violencia, la historia. Si hubiera una entidad que se alimentara de la corrupción colectiva —de siglos de traiciones, masacres, saqueos, terremotos, represiones—, ¿dónde se presentaría sino ahí? ¿Con qué nombre sino con el del corruptor?

Y aquí tengo que volver a mi hipótesis. La del cronista, no la del documento. En el caso IX les dije que creo que los lugares tienen memoria, que acumulan información emocional como una batería acumula carga. El caso X es la prueba de fuego de esa hipótesis. Porque si la selva chiapaneca es una antena, el Centro Histórico es otra cosa: es un *reactor*.

Hagan cuentas conmigo. El Centro Histórico de la Ciudad de México tiene más de quinientos años de historia traumática concentrada en unas cuantas cuadras. Debajo de esas calles está Tenochtitlan: una ciudad construida sobre un lago, caída en 1521 después de un sitio que mató a cientos de miles. Encima se levantó la ciudad colonial: tres siglos de Inquisición —el Palacio de la Inquisición está a unas cuadras del edificio—, de autos de fe, de ejecuciones en la plaza. Después la Independencia, la Intervención, la Revolución: el Centro ha visto fusilamientos, bombardeos —la Decena Trágica se peleó en esas calles—, matanzas. El 2 de octubre no fue en el Centro, pero Tlatelolco está a veinte minutos caminando. El terremoto de 1985: el Centro se cayó a pedazos, murieron miles entre esos edificios.

Quinientos años de trauma, capa sobre capa, en el mismo suelo. Si mi hipótesis es correcta —si el trauma colectivo deja una huella física, una frecuencia residual—, entonces el Centro Histórico no es un lugar: es un *yacimiento*. Una mina de dolor a cielo abierto.

Y un edificio viejo, con paredes gruesas de cantera, con un cubo de escaleras que funciona como caja de resonancia... ¿no sería el recipiente perfecto? ¿No sería el lugar donde esa frecuencia acumulada podría, en ciertas condiciones, amplificarse hasta volverse audible? ¿Hasta encontrar bocas?

El propio análisis del expediente —con su lenguaje cauteloso de notario— lo sugiere: *"Los lugares con una historia tan larga y traumática pueden, según la tradición religiosa, acumular energías negativas que se manifiestan de maneras inexplicables."* Energías negativas. La Iglesia lo dice con vocabulario teológico. Yo lo digo con vocabulario de físico aficionado: información residual. Frecuencia atrapada. Pero estamos señalando lo mismo: el lugar importa. El lugar *es* el caso.

Hay un experimento mental que no me deja dormir desde que salí del edificio. Imaginen que el trauma es sonido. Cada evento terrible —cada ejecución, cada terremoto, cada grito— emite una onda. En campo abierto, la onda se disipa. Pero en un cañón urbano de piedra, entre edificios que la rebotan, la onda queda atrapada, rebotando durante décadas, siglos, sumándose a otras ondas, creando interferencias, nodos de máxima intensidad. Puntos donde el "ruido" del pasado es más fuerte.

¿Y si el edificio de 2010 estaba en uno de esos nodos? ¿Y si sus residentes —gente normal, sin preparación mística, sin ser "receptores sensibles" como el monje— fueron expuestos a una intensidad que ningún humano está diseñado para soportar? El monje de Chiapas era una antena fina, sintonizada por años de oración. Los vecinos del Centro eran antenas ordinarias, de las que todos tenemos. Pero si la señal es lo suficientemente fuerte, no necesitas ser una antena fina. Basta con estar ahí.

Eso explicaría la simultaneidad. Eso explicaría por qué fueron varios a la vez. Eso explicaría por qué el fenómeno, al nombrarse, no habló de una

persona sino del edificio: porque el edificio era la fuente. *"Esta casa es nuestra"*, dijo la señora del 302. Nuestra. En plural.

¿Es ciencia? Todavía no. Ningún instrumento ha medido la "frecuencia del trauma". Pero la física ya acepta cosas más raras: que las partículas separadas por kilómetros se comunican instantáneamente, que el observador altera lo observado, que el tiempo no fluye igual en todas partes. Mi hipótesis no es más extravagante que la mecánica cuántica; solo es más incómoda, porque sugiere que el pasado no pasó. Que sigue ahí, vibrando en las paredes, esperando las condiciones adecuadas para volver a hablar.

Y hay algo más, algo que me dijo el oficial retirado y que no he podido sacarme de la cabeza:

—¿Sabe qué fue lo más raro de todo, joven? —me dijo—. Que cuando los padrecitos terminaron, el edificio... cambió. No sé explicarlo. Pero el aire era distinto. Como cuando se va la tormenta y el aire huele a limpio. Los vecinos lo notaron. Yo lo noté. Veinte días de rezos y el edificio respiraba diferente.

Veinte días de rezos. Veinte días de una frecuencia —la de la oración, la del ritual, la de la fe colectiva— emitida deliberadamente para cancelar otra frecuencia. ¿No es eso, en el fondo, lo que es un exorcismo? ¿Una interferencia destructiva? ¿Una onda emitida para anular otra onda?

El cura grita: *¡Azazel, en el nombre de Jesucristo te ordeno que salgas!*" Y el edificio tiembla. Y el olor se intensifica y luego se va. Como una nota disonante que por fin encuentra su contraria y se cancela en silencio.

No sé si es así. Pero sé que después de diez casos, esta es la explicación que menos me obliga a llamar mentirosos a los testigos. Y yo he mirado a los ojos a doña Elena, al velador, al oficial retirado. Esa gente no miente. Esa gente *vio* algo. Mi trabajo como cronista no es decirles que no lo vieron. Mi trabajo es preguntar qué fue lo que vieron.

VI-B. Por qué funciona

Hay una pregunta que me hacen siempre que cuento estos casos, y que yo mismo me hice durante todo el viaje: si no son demonios literales —si son frecuencias, memorias, traumas atrapados—, ¿por qué funciona el exorcismo? ¿Por qué veinte días de curas rezando logran lo que no lograron policías, médicos ni paramédicos?

Tengo una respuesta. No es la de la Iglesia ni la de la ciencia. Es la del cronista que vio diez casos seguidos terminar igual: con la paz restaurada.

El exorcismo funciona porque es un acto colectivo de *significado*. Piensen en lo que ocurre durante esos veinte días: un grupo de personas —curas, vecinos sanos, familiares— se organiza alrededor de los afectados con un propósito único, un lenguaje único, una certeza única. Durante veinte días, el caos tiene un enemigo nombrado, un protocolo, un horario. El miedo, que es lo que realmente enferma, se convierte en batalla. Y la batalla, por terrible que sea, es más soportable que el caos sin nombre.

La psiquiatría tiene un concepto parecido: el efecto del *marco terapéutico*. Un paciente mejora no solo por el fármaco, sino por el ritual de la consulta, la autoridad del médico, la narrativa de la curación. El exorcismo es el marco terapéutico más antiguo y más potente que existe: dos mil años de autoridad, un lenguaje que toca lo más profundo, una comunidad entera sosteniendo al enfermo.

Pero hay algo más, y aquí vuelve mi hipótesis de las frecuencias. Si el fenómeno es una frecuencia disonante —el trauma del lugar amplificado—, entonces el exorcismo es una frecuencia *consonante* emitida deliberadamente para cancelarla. Veinte días de rezos al unísono, de campanas, de agua bendita, de gente cantando salmos: eso es una emisión sostenida de coherencia. Es como ponerle a un ruido insoportable una música que lo cubre hasta que el ruido se rinde.

¿Prueba? El padre R me dijo que el aire del edificio cambió. Doña Elena dijo que después de la misa final la gente lloraba de alivio. El velador dice que los pasos de madrugada siguen, pero que ya no dan miedo como antes. El fenómeno no desapareció del todo —*solo duerme*—, pero su intensidad bajó. La interferencia funcionó.

Y quizá eso sea, al final, lo que la Iglesia ha estado haciendo durante dos mil años sin saberlo del todo: ingeniería de frecuencias con herramientas medievales. Agua, sal, palabras antiguas, fe colectiva. Un tecnología espiritual para un problema que la ciencia todavía no sabe medir.

¿Me creen? No tienen que creerme. Pero explíquenme entonces por qué, en diez casos de cuatro siglos, el ritual siempre termina igual: con la paz. Con la gente volviendo en sí. Con el edificio respirando diferente.

Algo funciona ahí. Y ese algo merece un nombre mejor que "placebo" o que "milagro". Merece que lo estudiemos en serio, sin la risa fácil del escéptico ni la credulidad fácil del devoto.

Ese —ni más ni menos— es el propósito de este libro.

VII. Cierre: diez casos, una sola pregunta

Dejé el Centro de madrugada, caminando entre los puestos que empezaban a armarse para el día siguiente. El cielo sobre la Catedral tenía ese color gris-rosa del amanecer defeño, y por un momento la ciudad me pareció un animal enorme despertando, estirándose, sin saber —o sin querer saber— lo que sueña de noche.

Diez casos. Los conté con los dedos mientras caminaba: Santa Inés 1580, Puebla 1645, Oaxaca 1720, Guadalajara 1789, San Miguel 1830, Monterrey 1912, el psiquiátrico 1943, Ciudad Juárez 1975, Chiapas 1998, el Centro Histórico 2010. Cuatro siglos y medio. Diez demonios con nombre: Belcebú, Astaroth, Mamón, Belfegor, Leviatán, Asmodeo, Mamón, Belial, Kukulcán, Azazel. Diez rituales, diez victorias oficiales de la Iglesia, diez sellos en diez archivos.

Y una sola pregunta que los atraviesa a todos como un hilo negro: ¿qué son?

Porque después de diez casos ya no puedo conformarme con las dos respuestas fáciles. La respuesta fácil de la Iglesia —"son demonios, punto"— no explica por qué los demonios hablan el idioma del lugar ni por qué eligen a sus víctimas con tanta precisión sociológica. La respuesta fácil de la ciencia —"son enfermedades mentales, punto"— no explica la simultaneidad, ni los nombres, ni el azufre, ni por qué los exorcismos *funcionan* —porque funcionan: en los diez casos, los diez terminaron, los diez "se curaron"—.

Hay una tercera respuesta, la que he ido construyendo caso por caso en este libro: que son fenómenos reales —tan reales como una fractura o una tormenta— que ocurren en la intersección entre la mente humana, la memoria de los lugares y algo más que todavía no sabemos nombrar. Que el exorcismo funciona no porque expulse un diablo con cuernos, sino porque es la única tecnología que tenemos para intervenir en esa intersección: un protocolo de cuatro siglos para cancelar una frecuencia con otra frecuencia.

Pero esa es mi hipótesis. Y las hipótesis, por elegantes que sean, no cierran libros. Los libros se cierran con algo más difícil: con honestidad.

Así que aquí va mi honestidad, después de diez casos: no sé qué son. Sé que pasan. Sé que han pasado durante cuatro siglos en este país, desde un convento colonial hasta un edificio del Centro Histórico en 2010. Sé que la gente que los vive no miente. Sé que la Iglesia los combate con un ritual que no ha cambiado en lo esencial desde hace dos mil años. Y sé que la ciencia, con todos sus avances, sigue sin poder explicar por qué un edificio entero puede enfermarse a la vez.

Mañana —hoy, ya, porque son las seis de la mañana y no he dormido— me toca escribir la conclusión de este libro. Y no va a ser un informe. Va a ser lo que este viaje me dejó: cuatro siglos de exorcismos vistos por un cronista que fue a los lugares, que habló con los testigos, que se paró en las capillas y en los pasillos de noche, y que volvió con más preguntas que respuestas.

Porque al final, después de diez casos, lo único que sé con certeza es esto: en México, el pasado no está muerto. No está ni siquiera pasado. Está ahí, en las paredes, en la selva, en las vecindades, vibrando bajito, esperando. Y

cada cierto tiempo —1580, 1645, 1720, 1789, 1830, 1912, 1943, 1975, 1998, 2010— encuentra una boca. O un edificio entero de bocas.

Y habla.

(Continúa en la CONCLUSIÓN)

CONCLUSIÓN

Lo que queda cuando se apagan las veladoras

Terminé de escribir el caso X a las cuatro de la mañana, en mi departamento, con la ciudad dormida afuera y diez expedientes cerrados sobre la mesa. Diez casos. Cuatro siglos y medio. Y una sensación que no me dejaba en paz: la de haber estado escarbando en algo que preferiría seguir enterrado.

Este libro empezó como un trabajo de documentación. Iba a ser un recorrido ordenado: contexto, caso, ritual, respuesta de la Iglesia, análisis. Limpio. Académico. A salvo. Pero los lugares no me dejaron. La capilla de Chiapas no me dejó. El pasillo amarillo del Centro no me dejó. Don Aurelio, doña Elena, el padre R, la archivera de San Cristóbal: ninguno me dejó salir limpio de esto. Y está bien. Un libro sobre exorcismos que no te ensucia las manos es un libro mentiroso.

Así que esta conclusión no va a ser un informe. Va a ser lo que es: el balance de un cronista que fue, vio, oyó, y volvió cambiado.

Cuatro siglos del mismo grito

Lo primero que hay que decir, porque es lo más obvio y lo más ignorado: los exorcismos en México no son una rareza ni una superstición residual. Son una constante. Desde 1580 —Sor María de la Concepción retorciéndose en el Convento de Santa Inés mientras Fray Juan de Ávila rezaba sobre ella— hasta 2010 —un edificio entero del Centro Histórico gritando al unísono mientras un equipo de curas lo recorría con agua bendita—, han pasado cuatrocientos treinta años. Cuatrocientos treinta años de gritos, de azufre, de voces que no parecen humanas, de cuerpos que se levantan del suelo.

En cuatrocientos treinta años, México cambió de mundo varias veces: fue colonia, fue imperio, fue república, fue revolución, fue modernidad, fue metrópoli de veinte millones. La ciencia nació, creció y se volvió la dueña de

la explicación oficial. Y sin embargo, el fenómeno siguió. Con los mismos síntomas. Con el mismo olor. Con la misma estructura: la crisis, el ritual, el nombre del demonio, la liberación, el sello de la Iglesia.

¿Cómo se explica que algo sobreviva cuatro siglos sin cambiar? Las modas cambian. Las enfermedades cambian —o las entendemos mejor—. Las explicaciones cambian. Pero el exorcismo no cambia. El ritual que Fray Juan de Ávila usó en 1580 es, en lo esencial, el mismo que usaron los curas del Centro Histórico en 2010. Las palabras son las mismas. Los gestos son los mismos. Como si el fenómeno —sea lo que sea— exigiera siempre la misma respuesta, porque la respuesta funciona.

Y funciona. Ese es el dato que nadie quiere mirar de frente: en los diez casos, los diez terminaron. Diez de diez. Ningún psiquiatra del mundo tiene una tasa de éxito del cien por ciento en cuatro siglos. Ningún fármaco tampoco. El exorcismo, con sus veladoras y su latín, tiene un récord que la medicina no puede presumir.

¿Significa eso que los demonios existen? No necesariamente. Significa algo más inquietante: que hay un tipo de mal —llámenlo enfermedad, llámenlo trauma, llámenlo frecuencia— que solo responde a un tipo de tratamiento: el ritual colectivo, la palabra antigua, la fe organizada. Y que llevamos cuatro siglos aplicando ese tratamiento sin entender del todo por qué funciona, como quien toma una medicina sin conocer su fórmula.

El campo de batalla

Los exorcismos han sido, desde siempre, un campo de batalla. Y no me refiero a la batalla entre el cura y el demonio —esa es la de la película—. Me refiero a la batalla real, la de los humanos entre sí: religión contra ciencia, tradición contra modernidad, fe contra razón.

Lo vi con toda claridad en el caso VII, el del Hospital Psiquiátrico de 1943. Ahí están, frente a frente, los dos ejércitos: los médicos con su diagnóstico de esquizofrenia severa, el padre Luis María de Guadalupe con su ritual. Y lo extraordinario es que ninguno de los dos pudo explicar del todo lo que pasó. Los médicos no pudieron explicar la mejoría. El cura no pudo explicar la

enfermedad. Y José María Hernández, el paciente, se curó en la tierra de nadie entre ambos.

Esa tierra de nadie es donde vive este libro. Porque la religión y la ciencia, en el tema de los exorcismos, llevan cuatro siglos diciéndose mutuamente "tú no entiendes nada", y las dos tienen razón. La religión no entiende —o no quiere entender— que muchos de estos fenómenos tienen correlatos neurológicos, psicológicos, sociales. Y la ciencia no entiende —o no quiere entender— que hay fenómenos que se resisten a sus instrumentos, que ocurren igual aunque no los puedas medir, y que el ritual religioso los resuelve aunque no sepas por qué.

Yo he dejado de creer que una de las dos tenga que ganar. Después de diez casos, creo que el exorcismo es justamente eso: el lugar donde la religión y la ciencia se encuentran y se desconocen. Un fenómeno que necesita a las dos para ser contado completo, y que ninguna de las dos puede contar sola.

Y mientras se pelean, la gente sigue gritando en las capillas y en los edificios. Porque el dolor no espera a que los expertos se pongan de acuerdo.

La herramienta del poder

Pero sería ingenuo —y este libro no quiere ser ingenuo— no decir la otra parte: el exorcismo también ha sido una herramienta de poder. Quizá la más eficaz que ha tenido la Iglesia en México.

Piensen en lo que significa: solo la Iglesia puede expulsar al demonio. Solo el cura ordenado, con el ritual aprobado, con la autorización del obispo, puede enfrentarse a la posesión. Eso convierte al exorcismo en un monopolio. Y los monopolios, en manos de instituciones, se usan.

En la colonia, el exorcismo era una demostración pública de autoridad: la Iglesia podía meter mano en lo invisible, podía ordenar a los espíritus, podía salvarte del infierno. ¿Qué rey, qué virrey, qué ejército puede presumir de eso? El caso I —Santa Inés, 1580— no es solo la historia de una monja: es la historia de una institución diciendo "nosotros controlamos hasta lo que no se ve".

Y el control no era solo simbólico. Fíjense en los mensajes de los demonios: casi todos hablan de pecados. De *tus* pecados. Belcebú castiga los pecados de Sor María. Belfegor señala el orgullo. Asmodeo, la lujuria. Mamón culpa a los padres. El demonio, en el ritual, funciona como un delator sobrenatural: dice en voz alta lo que la comunidad sospecha en voz baja. ¿No es eso, también, un mecanismo de control social? ¿No es el exorcismo, en parte, un juicio público donde el acusado es tu propia alma?

No lo digo con cinismo. Lo digo porque es verdad y porque decirlo no invalida lo otro: que el ritual también cura, también consuela, también salva. Las herramientas de poder y los actos de misericordia pueden ser la misma cosa. La historia de México está llena de esas ambigüedades. El exorcismo es una de las más puras: oprime y libera al mismo tiempo, como la religión misma.

El acto de esperanza

Y sin embargo —y este es el "sin embargo" más importante de este libro—, después de hablar de poder y de batallas, hay que hablar de esperanza. Porque para la gente que vive estos casos, el exorcismo no es teoría: es la única puerta.

Piensen en los padres del niño de Oaxaca, en 1720, llevando a su hijo de ocho años al convento de Santo Domingo porque hablaba en lenguas y se elevaba del suelo. ¿Qué otra puerta tenían? ¿El médico? En 1720 no había psiquiatría. ¿La resignación? Ningún padre se resigna. La única puerta era la Iglesia, y la Iglesia abrió.

Piensen en doña Elena, en 2010, sin dormir durante veinte días mientras su edificio se volvía loco. ¿Qué le ofrecía la modernidad? Una patrulla que no

sabía qué hacer. Unos paramédicos que no quisieron entrar. ¿Y la Iglesia? La Iglesia mandó un equipo de curas que se quedaron veinte días, que rezaron en los pasillos, que le devolvieron el sueño. Díganme si eso no es esperanza con hechos.

El exorcismo, para el que lo pide, es la promesa de que el mal tiene nombre, tiene protocolo y tiene salida. En un mundo donde el sufrimiento suele ser anónimo, burocrático e incurable, esa promesa vale oro. Por eso la gente sigue llamando a los curas y no a los laboratorios. Porque el laboratorio te dice "estamos investigando". El cura te dice "empezamos hoy".

Yo no sé si los demonios existen. Pero sé que la desesperación existe. Y sé que frente a la desesperación, un ritual de cuatro siglos que termina con la gente en paz no es superstición: es medicina del alma. La única que muchos han conocido.

Lo que cobran

Hay algo que los diez expedientes repiten con una insistencia que me parece significativa, y que ningún análisis —ni el religioso ni el científico— se detiene a mirar de frente: el precio.

Lean las frases finales de cada caso. *"Debilitada por la experiencia."* *"Problemas de salud."* *"El resto de su vida en oración y penitencia."* En los diez casos, sin excepción, el que pasa por el fenómeno sale roto. No muerto —casi nunca muerto—, pero roto. Como si el fenómeno cobrara peaje por usar un cuerpo humano de bocina.

El monje de Chiapas vivió quince años más sin volver a dirigir un rezo, pidiendo compañía en las noches de lluvia. José María Hernández salió del psiquiátrico mejorado, sí, pero los médicos anotaron secuelas. Los residentes del Centro Histórico volvieron a la normalidad, pero "algunos siempre tuvieron problemas de salud". Siempre. En todos.

Y no solo cobran a los poseídos. Cobran a los que pelean. El padre Miguel Ángel de la Cruz dejó una nota al margen confesando que no podía dormir, y después del caso pidió cambios de parroquia cada dos años, oyendo rezos

en tzotzil donde no había nadie. El padre R, el coordinador del caso X, me habló del miedo como de un compañero de trabajo. Fray Juan de Ávila, el de 1580, terminó sus días —según una nota tardía del archivo— pidiendo que lo relevaran de los exorcismos porque "el enemigo lo visitaba de noche".

¿No les parece revelador? Si esto fuera solo teatro —o solo enfermedad—, ¿por qué el teatro dejaría estas marcas? ¿Por qué los actores —curas incluidos— saldrían dañados? Un placebo no deja estas cicatrices. Una farsa no necesita que sus participantes pidan compañía para dormir.

Mi hipótesis de las frecuencias tiene una respuesta para esto, y no es amable: si el fenómeno es una emisión —una carga acumulada buscando descarga—, entonces el exorcismo es el momento de la descarga. Y toda descarga quema. El rayo no cae sin chamuscar el pararrayos. El cuerpo del poseído es el pararrayos. El cura, a su manera, también: se pone entre la carga y la gente, y algo de la corriente le pasa por el cuerpo. Por eso no duermen. Por eso oyen rezos. Por eso piden cambios.

Esto me lleva a una idea que me costó aceptar, porque es oscura: quizá el exorcismo no sea una victoria, sino una *transacción*. El fenómeno necesita descargarse; el ritual le ofrece un cauce; y el cauce cobra. La paz que llega al vigésimo día —o al décimo, o al séptimo— no es gratis. Se paga con años de vida, con sueño, con salud. Con penitencia, como dicen los expedientes con su eufemismo de cuatro siglos.

Y sin embargo la gente sigue pagando. Los curas siguen ofreciéndose. Porque la alternativa —dejar que la carga se descargue sola, sin cauce, sin ritual— es peor. Lo que pasó en el edificio del Centro antes de que llegaran los curas —los gritos, la violencia, el caos— era la descarga sin cauce. El ritual no evita el precio: lo *ordena*. Lo convierte en algo soportable, repartido, con sentido.

¿No es eso, en el fondo, lo que hacen todos los rituales humanos? ¿Ordenar el precio de vivir?

Lo que me queda

Cierro este recorrido con lo que me queda después de diez casos, que no es una teoría sino una imagen.

La imagen es esta: México es un país construido sobre sus muertos. Literalmente: Tenochtitlan bajo el Zócalo, los códices quemados bajo las iglesias, los fusilados bajo las avenidas. Y esos muertos —o su memoria, o su frecuencia, llamémoslo como queramos— no se quedaron quietos. Siguen ahí, en las paredes, en la selva, en los edificios viejos, vibrando bajito.

Y cada cierto tiempo encuentran una boca. Una monja en 1580. Un seminarista en 1645. Un niño en 1720. Un cura en 1830. Una joven en 1912. Un paciente en 1943. Una familia en 1975. Un monje en 1998. Un edificio en 2010.

Diez bocas en cuatro siglos. Diez veces que el pasado habló por una garganta del presente. Y diez veces que hubo alguien —un fraile, un cura, un equipo de sacerdotes— dispuesto a escuchar, a responder, a pelear la batalla de las palabras antiguas contra las voces nuevas.

¿Seguirá pasando? El padre R me dijo que sí. Don Aurelio me dijo que en tiempo de aguas se oye rezar en la capilla vacía. Doña Elena me dijo que en el edificio todos se miran cuando pasa algo raro. *Ya sabemos*, dijo.

Yo también sé, ahora. Sé que este libro no cierra nada. Sé que mientras haya bocas y haya memoria, habrá exorcismos. Y sé que la próxima vez que el pasado necesite hablar, encontrará su garganta. Siempre la encuentra.

Eso no me tranquiliza. Pero me parece honesto. Y la honestidad, después de cuatro siglos de gritos, es lo único que nos queda.

Fin de la conclusión. Sigue el epílogo.

EPÍLOGO

La llamada

Tres meses después de entregar el manuscrito, sonó mi teléfono a las dos de la mañana.

No reconocí el número. Del otro lado, una voz de mujer mayor, agitada, hablando bajito como si no quisiera que la oyeran:

—¿Es usted el que escribió lo de los exorcismos? ¿El cronista?

—Todavía no sale el libro —dije, medio dormido—. ¿Cómo...?

—Un padrecito me pasó su número. Me dijo que usted es de los que escuchan. ¿Es cierto? ¿Usted escucha?

Me senté en la cama. Algo en su voz —ese tono de quien lleva días sin dormir— me despertó del todo.

—Escucho —dije—. Cuénteme.

—Es mi nieto —dijo—. Tiene catorce años. Desde hace una semana habla dormido en un idioma que no conocemos. Y ayer... ayer levantó la cama. La cama, joven. Con él acostado encima. Mi hija está aterrada. Los vecinos ya están hablando. Yo le dije a mi hija: antes de que llamen a un doctor que lo drogue, llamen a un padrecito. Pero ella quiere que usted venga primero. Que usted lo vea. Que usted nos diga si... si es como los de su libro.

Me quedé en silencio. Afuera, la ciudad dormía. Adentro de mí, todo lo que había aprendido en diez casos se puso de pie al mismo tiempo.

—Señora —dije con cuidado—, yo no soy sacerdote. Yo no puedo...

—No le pido que lo cure —me interrumpió—. Le pido que venga. Que lo vea. Que nos diga si es de verdad. Porque si es de verdad, llamamos al padrecito. Y si no es de verdad... —su voz se quebró— ...entonces es algo de la cabeza, y también necesitamos saberlo. Pero no podemos seguir así, joven. No podemos seguir sin saber.

Anoté la dirección. Era en una colonia del oriente de la ciudad. Un edificio viejo, me dijo. De los años cincuenta.

—¿Ha pasado algo raro en el edificio? ¿Antes? —pregunté, y me odié por preguntarlo, porque ya sabía qué iba a contestar.

—Dicen los viejos que ahí espantan —dijo—. Dicen que en el departamento de arriba, hace muchos años, se mató un señor. Que se oyen cosas. Yo nunca creí. Hasta ahora.

Colgué y me quedé mirando el techo mucho rato. Luego me levanté, me vestí, agarré mi libreta —la misma de Chiapas, la misma del Centro— y salí a la noche.

El departamento del oriente

El edificio era como miles en esta ciudad: tres pisos, fachada descarapelada, un patio central con tendederos. La señora me esperaba en la puerta: doña Carmen, me dijo que se llamaba. Tendría unos setenta años y los ojos rojos de no dormir.

El nieto se llamaba Diego. Catorce años, flaco, con el pelo parado y la mirada de quien no entiende qué le está pasando. Estaba sentado en la orilla de su cama, con su mamá abrazándolo por los hombros. La mamá me miró con una mezcla de esperanza y desconfianza que conocía bien: era la mirada de todos los familiares de todos los casos.

—¿Usted es el del libro? —me preguntó.

—Soy el que escribe —dije—. Cuéntenme qué pasa.

Me contaron. Que Diego había empezado a hablar dormido hacía una semana, en una lengua gutural que nadie reconocía. Que una noche la cama se había movido —"como si alguien la levantara de un lado", dijo la mamá—. Que Diego no se acordaba de nada al despertar. Que estaba asustado, que lloraba, que pedía que lo ayudaran.

—¿Puedo hablar con él? —pregunté.

Diego me miró. Tenía ojeras de adulto.

—¿Usted cree en demonios? —me preguntó, directo, como solo preguntan los adolescentes.

Le contesté con la honestidad que me dejaron diez casos:

—Creo que hay cosas que no entendemos. Y creo que lo que te está pasando es real, aunque no sepamos qué es. ¿Me dejas ayudarte a averiguarlo?

Asintió. Le pregunté si recordaba algo de las noches. Negó con la cabeza. Le pregunté si había pasado algo últimamente —un susto, una pérdida, un cambio—. Me dijo que no. Le pregunté, por preguntar, si sabía algo del señor que se había matado en el departamento de arriba.

Se puso pálido.

—¿Cómo sabe eso? —susurró.

—No lo sabía —admití—. Tu abuela me lo dijo. ¿Tú lo sabías?

—Lo soñé —dijo—. Soñé con un señor colgado de una viga. Tres noches seguidas. Y en el sueño el señor me hablaba. Me decía... —se interrumpió, y se puso a llorar.

—¿Qué te decía, Diego?

—Me decía que me quedara con él. Que estaba solo.

La mamá se santiguó. Doña Carmen apretó los labios. Y yo sentí ese frío en la nuca que ya conocía: el frío de Chiapas, el frío del pasillo amarillo. El frío de cuando el lugar empieza a hablar.

Lo que hice

No hice un exorcismo. Que quede claro: no soy cura, no tengo autoridad, no tengo ritual. Lo que hice fue lo único que sé hacer: escuchar, anotar, y decir la verdad.

Les dije que lo que le pasaba a Diego podía tener muchas explicaciones, y que la primera puerta que debían tocar era la de un médico. Pero les dije también que, si el médico no encontraba nada, la segunda puerta era la de

la Iglesia. Les di el teléfono del padre R —me había autorizado a pasarlo "solo en casos de verdad", y este olía a verdad—. Les dije que no tuvieran miedo de ninguna de las dos puertas. Que el miedo era lo único que no ayudaba.

Y antes de irme, hice algo que no estaba en ningún protocolo: le pedí a Diego que me enseñara el departamento de arriba. Subimos —doña Carmen, Diego y yo— por unas escaleras oscuras que olían a humedad vieja. La puerta del departamento estaba sellada con una cadena. Nadie vivía ahí desde hacía años.

Puse la mano en la puerta. Estaba fría. Más fría que el resto del edificio. Y por un segundo —un segundo nada más— me pareció oír, del otro lado, algo. Un murmullo. Como de alguien hablando dormido.

Bajamos sin decir palabra. En la puerta del edificio, doña Carmen me agarró la mano.

—¿Va a volver? —me preguntó.

—Si me necesitan —dije.

—¿Y su libro? ¿Ya terminó?

Miré el edificio, con sus ventanas oscuras y su patio de tendederos. Pensé en los diez casos. En Kukulcán y Azazel. En el monje y en la señora del 302. En el padre R diciéndome *solo duerme*.

—No —le dije—. El libro no ha terminado. Creo que nunca termina.

Puerta entreabierta

Dos semanas después, doña Carmen me llamó. El médico no había encontrado nada: análisis normales, neurológico normal, "estrés adolescente", dijo, y recetó unas pastillas para dormir. Las pastillas no sirvieron: Diego seguía hablando dormido. Entonces llamaron al padre R.

El padre R fue. Evaluó. Descartó. Y empezó un ritual: no un exorcismo solemne —todavía no—, sino oraciones, bendición de la casa, seguimiento. Me dijo por teléfono, con su voz pausada:

—Es temprano para saber. Pero le digo una cosa, joven: el departamento de arriba... ahí hay algo. Lo sentí en cuanto puse un pie en ese piso. No sé si es lo que afecta al muchacho. Pero ahí hay algo.

—¿Va a seguir? —le pregunté.

—Voy a seguir —dijo—. Es mi trabajo. Aunque a veces me pregunto si mi trabajo sirve de algo, o si solo... —se interrumpió.

—¿O si solo qué, padre?

—O si solo estamos barriendo la entrada mientras la casa se sigue ensuciando adentro. Pero bueno. Se barre. Es lo que hay.

No he vuelto a saber de Diego. A veces pienso en llamara doña Carmen, y a veces pienso que es mejor no saber. Porque si me dice que se curó, me alegraré pero sabré —como sé— que *solo duerme*. Y si me dice que empeoró, tendré que volver, y tendré que mirar de frente otra vez eso que llevo diez casos mirando.

Ayer, ordenando mis notas para cerrar este libro, encontré la primera libreta. La de Chiapas. En la última página, con letra de borracho, a las tres de la mañana: *"El lugar recuerda. La boca solo presta las palabras."*

Debajo, con letra más serena, de otro día, había añadido: *"Y las bocas sobran. Siempre sobran."*

Este libro documenta diez casos. Diez. Pero mientras lo escribía, supe de otros tres que no pude incluir: uno en Puebla, uno en Veracruz, uno en Tijuana. Todos recientes. Todos con los mismos síntomas. Todos esperando su expediente, su ritual, su sello.

Diez casos en cuatro siglos. Y tres más mientras escribía. Hagan sus cuentas.

Los exorcismos no son historia. Son noticia. Son presente. Están ocurriendo ahora mismo, mientras usted lee esto, en alguna capilla, en algún edificio, en algún cuarto de adolescente. En algún lugar donde el pasado encontró una boca.

Yo soy el que escribe. Y les digo, con la mano en el corazón y la libreta en la otra: esto no se ha acabado.

Solo duerme.

Y a veces —en tiempo de aguas, de madrugada, cuando no hay nadie— se oye rezar.

Fin.



Diez casos reales.
Cuatro siglos de historia.

De un convento colonial en 1580 a un
edificio poseído en el Centro Histórico
en 2010: exorcismos documentados
en México, narrados como
nunca antes.

Terror, misterio y las preguntas que la
ciencia no ha podido responder.



Colibrí Editorial EGA