

UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

**CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y
CENTROAMÉRICA**

TESIS

**DEL SOMBRERÓN A LA TISIGUA,
UN ESTUDIO SOBRE LA LEYENDA DE ESPANTOS EN
CHIAPAS.**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANÍSTICAS**

PRESENTA:

FEDERICO AGUILAR TAMAYO

COMITÉ TUTORAL:

DR. JESÚS MORALES BERMÚDEZ (DIRECTOR)

DRA. MAGDA ESTRELLA ZÚÑIGA ZENTENO

DR. WITOLD JAKORSINSKY

DR. VLADIMIR GONZÁLES ROBLERO

DRA. ANA ALEJANDRA ROBLES RUIZ

San Cristóbal de las Casas Chiapas, enero 2019.



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
10 de enero de 2019
Oficio No. DIP/0007/2019

C. Federico Aguilar Tamayo
Candidato al Grado de Doctor
en Ciencias Sociales y Humanísticas
Presente.

En virtud de que se me ha hecho llegar por escrito la opinión favorable de la Comisión Revisora que analizó su trabajo terminal denominado "Del sombrero a la tisigua, un estudio sobre la leyenda de espantos en Chiapas", y que dicho trabajo cumple con los criterios metodológicos y de contenido, esta Dirección a mi cargo le autoriza la impresión del documento mencionado, para la defensa oral del mismo, en el examen que usted sustentará para obtener el Grado de Doctor en Ciencias Sociales y Humanísticas. Se le pide observar las características normativas que debe tener el documento impreso y entregar en esta Dirección un tanto empastado del mismo.

Atentamente

"Por la Cultura de mi Raza"

Dra. Magnolia Solís Lopez
Directora.



DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN
Y POSGRADO

C.c.p. Interesado
Expediente

Ciudad Universitaria. Lib. Norte Poniente núm. 1150
Colonia Lajas Maciel C.P. 29039
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México
Tel: (01 961) 61 70 440 Ext. 4360
investigacionyposgrado@unicach.mx

La presente tesis se realizó dentro del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH). Inscrito en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) del Consejo Nacional de la Ciencia y Tecnología (CONACYT).

AGUILAR TAMAYO FEDERICO. CVU No. 425390

Agradecimientos

Externo en estas páginas mi más sincero agradecimiento para aquellas personas e instituciones que permitieron el desarrollo de la presente investigación. En primer término al Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) y el programa Doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas por brindarme el soporte para lograr la presente tesis. Dra. Mónica Aguilar Mendizábal coordinadora del programa en Ciencias Sociales y Humanísticas por su seguimiento y atenciones, Dr. Jesús Morales Bermúdez, tutor y guía en este viaje, conocedor de mitos, leyendas y la vida misma. A mi comité tutorial: Dra. Magda Estrella Zúñiga Zenteno cuyos apuntes críticos y recomendaciones deshicieron nudos para transformarlos en tejido, de manera puntual en el marco teórico de este documento, Dra. Alejandra Robles Ruiz cuya mirada literaria es tan necesaria para la ciencia de hoy, Dr. Witold Jakorsynski, maestro y amigo, su genio impactó en una generación de estudiantes que le estamos agradecidos. Dr. Vladimir González Roblero, historiador, humanista, promotor de intersecciones entre arte y ciencia. A todos gracias por su acompañamiento, comentarios y sugerencias.

A mis profesores de seminario: Dr. Jan Russ, Dr. Edgar Sulca Báez, Dr. Rafael Miranda y Dr. Carlos Gutiérrez Alfonzo, además de ser notables académicos y de compartir sus saberes, me han honrado con su amistad.

A mis compañeros de generación: Lupita, Karina, Hilde, Lucero, Nancy, Jacquie, Martha, Claudia, Gerardo, Carlos, Jaime, Julio, Isaac, Alejandro, Emiliano (Desde Mar de Plata), con quienes compartí críticas, comentarios, tomamos tragos dulces, a veces amargos pero siempre reconfortantes.

Agradezco las atenciones del personal administrativo. Lic. Rigoberto Gómez Calvo, Lic. Rocío Sánchez Jasso+ y C.P. Patricia Ballinas Salazar, solventando nuestros trámites siempre con rostro amable y calidad humana.

A la Dra. Susana Escobar Fuentes por su lectura, comentarios y corrección puntual.

De manera personal muchos han participado en esta tesis, incluso sin saberlo, mi hija Irene Yatzil con sus dos años es ahora motor de mi ser.

Agradezco a mi familia nuclear en la Ciudad de México, su apoyo total fue indispensable, mis padres Esperanza Irene+ y Manuel, mis hermanos: Manuel, Ernesto, Irene Tania. Mi sobrina Irene Lucía, mis suegros Bruno, María Eugenia, mis cuñadas Tania e Itzel.

Mi familia en Chiapas, tíos, primos y amigos, son, como acá se dice, un *titipuchal* de gente buena, difícil es mencionar solo algunos sin ser injusto con otros, es necesario expresarme en la generalidad porque agradezco profundamente a todos.

Dedico un agradecimiento especial para Susana, pareja, compañera, madre de mi hija, su amor total es enseñanza diaria.

Particularmente deseo agradecer a quienes me prestaron tiempo y abrieron su corazón para contarme sus leyendas, señoras: Francisca, Mercedes, Lupita, Rosa, y mi entrañable Tía *Chica+*. Señores: Rosel Hernández, Santos, David Díaz, Amín Guillén, Jorge. Jóvenes: Ángel, Alexis, Esmeralda, Mari José, Familia Morales: Celso y Magdalena, Familia Pérez: Juana, Mariano y Luvia. Estudiantes de Arqueología: Josué, Oscar, Obed, Brayan, Diana, Margarita.

Para las entrevistas realizadas fue fundamental la vinculación por parte de la Mtra. Aurora Oliva con su característica camaradería me contactó con diversos participantes, así como el Mtro. Marco Antonio Morales Urbina con quien organizamos el grupo de discusión con estudiantes de Arqueología.

A todos muchas gracias.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
CAPITULO 1.....	19
ANTECEDENTES DE LA LEYENDA DE ESPANTOS: SOBRE EL MITO Y LA LEYENDA	19
1.1 Aproximación al concepto de mito	20
1.1.1 El mito y su carácter sagrado	22
1.2 Mitos por todo el mundo: Lévi-Strauss, Dumezil y Eliade	24
1.3 Mito y sociedad.....	27
1.4 Psicoanálisis del mito	28
1.5 Mito y Arte	31
1.6 La leyenda.....	41
1.6.1 La leyenda popular.....	42
CAPÍTULO 2.....	44
LA LEYENDA DE ESPANTOS MARCO TEÓRICO METODOLÓGICO	44
2.1 Algunas nociones preliminares sobre la leyenda de espantos	45
2.1.1 Aspectos racional e irracional en la leyenda de espantos	47
2.1.2 Lo <i>numinoso (irracional)</i> en la leyenda de espantos.....	54
a) Sentimiento de criatura	55
b) <i>Mysterium tremendum</i>	59
c) Fascinante.....	61
2.1.3 Lo <i>racional</i> en la leyenda de espantos, hacia un marco interpretativo ..	65
a) Lugares de marginalidad y alteridad. Artemisa y Gorgo.....	68
b) Oposición salvaje/civilizado.....	72
c) Lo monstruoso.....	74

2.2 La leyenda de espantos en diálogo. Metodología	77
2.3. Interpretación de los relatos.....	79
2.4 Delimitación espacial de las entrevistas, región de símbolos.....	85
2.5 Técnicas empleadas para recopilación de datos	86
2.5.1 Entrevista episódica	87
2.5.2. Grupo de discusión	93
2.5.3. Observación participante.....	94
2.5.4 Recopilación de datos visuales	95

CAPÍTULO 3. LAS LEYENDAS DE ESPANTOS: UN MUNDO ENCANTADO, UNA REGIÓN SIMBÓLICA..... 97

3.1 Mundo encantado	101
3.1.1 Lo real en la leyenda de espantos.....	102
3.2 Generalidades de la leyenda de espantos y su mundo.....	105
3.2.1 Oposición Salvaje/civilizado	108
3.2.2 Alteridad en la leyenda de espantos.....	119
3.2.3 Alteridad en el tiempo y el espacio de la leyenda de espantos.....	123
3.2.4 Los peligros del camino.....	127
3.2.5 Alcohol, estados alterados	131
3.2.6 Revertir la alteridad. Remedios contra espantos	136
a) Ahuyentar el mal: oraciones y otras formas de contrarrestar espantos.	137
b) Ahuyentar y curar el espanto con remedios: formulas tradicionales	144
c) Confrontarse contra los espantos	147

CAPÍTULO 4. LO MONSTRUOSO..... 154

4.1 El relato del Sombrerón, sus versiones.....	157
4.1.1 Sombrerón duende	159
4.1.2 Sombrerón de la montaña	162

4.1.3 El Sombrerón charro	164
4.1.4 El Sombrerón y los caballos	180
4.1.5 Poder de convencimiento	183
4.2 La mujer -serpiente	188
4.2.1 Antecedentes de los númenes mujer-serpiente	192
4.2.2 Tisigua, Tishanila, Matlancihua, y otras variantes	196
4.2.3 El carácter fascinante de la Tisigua	198
4.2.4 El vestido blanco	207
4.2.5 El terror pavoroso y la Tisigua	210
a) Castigados por la Tisigua	212
4.3 El Cadejo y otras criaturas malignas	215
4.3.1 Características y variantes del Cadejo	217
4.3.2 La cocha enfrenada	223
CONCLUSIONES	227
REFERENCIAS	234
Entrevistas	245
ÍNDICE DE IMÁGENES Y TABLAS	247
Tablas	248
APÉNDICES	249
APÉNDICE 1	250
ENTREVISTAS: LEYENDAS DEL SOMBRERÓN, LA TISIGUA, EL CADEJO, Y OTRAS	250
Leyendas del Sombrerón tomadas de entrevistas realizadas durante el trabajo de campo 2015-2016	250

Leyendas de la Tisigua, Tishanila, Llorona y otros personajes afines tomadas de entrevistas realizadas durante el trabajo de campo 2015-2016.....	271
El Cadejo, la Cocha enfrenada y otras leyendas tomadas de entrevistas realizadas durante el trabajo de campo 2015-2016.....	283
Grupo focal con estudiantes de Arqueología UNICACH.....	323
APÉNDICE 2	339
Análisis visuales y fotografías.....	339
APÉNDICE 3	346
Ejercicio visual.....	346

INTRODUCCIÓN

Grandes mitos cuentan de feroces choques entre dioses, en un periodo de caos primigenio los dioses discuten, combaten, crean. Diversas mitologías dan cuenta de estas batallas, por ejemplo, en la mitología mexicana se narra de Huitzilopochtli quien derrota a sus cuatrocientos hermanos, feroz se muestra contra su hermana Coyolxauhqui a quien desmiembra. En los mitos griegos el titán Cronos mutila a su padre Urano de quien usurpa el trono, Zeus lucha contra Cronos y le vence erigiendo con ello una nueva era como padre de los dioses y hombres. El mito maya cuenta de los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué quienes derrotan a los señores de inframundo en un mortal encuentro del juego de pelota pok ta' pok.

Del embate divino retiembla la tierra, surgen más dioses, con furia emanan las montañas y sus cuevas, los mares, la luna y el sol: todo son dioses porque los dioses son todo.

Los vencedores con orgullo de invictos, ahora consolidados como héroes modelan al hombre y a la mujer, crean el calendario, el trabajo, regulan la vida y la muerte, son adorados. Mientras tanto los vencidos se refugian en la oscuridad de la noche, en lo profundo del monte, de las aguas, la montaña y en el propio infierno; desde allí abonan su rencor, detestan lo humano, quizás porque son el vivo recuerdo de su derrota. En silencio maquinan su venganza contra ellos. En su condición socavada los derrotados sobreviven en formas mundanas, "(...) sus caras horribles causaban espanto. Eran los enemigos, los búhos, incitaban al mal, al pecado y a la discordia" (*Popol Vuh*, 1984:171).

Los caídos con su séquito de creaciones aberrantes: los espantos, causan dolor y desasosiego, con mas placer castigan a quien, como ellos, ha caído en desgracia: los borrachos, los ambiciosos, los infames. El culto de los caídos son sus propias víctimas. "Los hijos esclarecidos, los vasallos, no les pertenecerán y se alejarán de vuestra presencia. Los pecadores, los malos, los tristes, los desventurados, los que se entregan al vicio, esos son los que os acogerán" (*Popol Vuh*, 1984:170).

Toda vez que los vencidos son desterrados de los cielos, las narraciones míticas dejan de alabarles, se transforman en monstruos, mujeres con cuerpo de serpiente, demonios, feroces bestias. Sus acciones ya no divinas son ahora terrenales; como resultado de su rebeldía y expulsión no participan más del gran tiempo divino, ni de los astros, ni del cosmos, de ellos no se cantarían hazañas sino horrores. Su tiempo ahora es el tiempo humano, causan espanto, mortandad, enfermedad, seducen a la juventud mediante trampas y tentaciones. Ha nacido la leyenda de espantos.

La leyenda y en concreto su variante de espantos, ha sido un tema relativamente poco estudiado, no obstante que existen variedad de trabajos compilatorios son pocos los estudios teóricos. En este panorama una tesis que aborda la leyenda de espantos encuentra pertinencia. Como punto de partida nos hemos cobijado en lo que Rudolf Otto (2016) llama *lo numinoso*, término que reconoce el aspecto anímico y fascinante de *lo santo* o *lo divino*, sus manifestaciones y una manera de reflexionarlas.

La leyenda de espantos además de su carácter narrativo tiene una dimensión ontológica, permiten conocer miedos y anhelos, reflexionar en aquello que nos es pavoroso, por qué lo es y cómo se expresa, invita a pensar el porqué estas historias dan miedo a la vez que fascinan e incluso divierten.

En el estado de Chiapas existe gran cantidad de relatos que coexisten ya sea como narraciones o como creencias vivas ancladas en el sentir y el pensar de diversos grupos sociales. Desde un personaje de gran sombrero quien tiene por afición aterrorizar a los borrachos o 'bolos' como popularmente se les dice a los hombres alcoholizados; hasta sensuales mujeres vestidas de blanco que seducen a los transeúntes en los caminos para escarmentarlos por regresar tarde a casa. Hay otras criaturas de inframundo como el gran perro Cadejo y la Cocha Enfrenada que a la fecha ponen los nervios de punta a los viajeros que ya entrada la noche caminan solitarios por caminos y veredas oscuras.

La delimitación de esta tesis apunta hacia lo que se ha denominado convencionalmente como leyenda de espantos, historias de miedo, en algunos

casos denominadas leyendas urbanas. Si bien es cierto que se han identificado diversos relatos relacionados con milagros de santos, historias de las campanas del pueblo, fundación de las localidades, anécdotas de personajes locales, y leyendas que aluden al pasado histórico de los pueblos; son las leyendas de espantos las que tienen mayor presencia en las narraciones orales. Son populares en tanto su diversidad de versiones y poseen un potente contenido simbólico, es el caso de las leyendas que se cuentan en todo el territorio chiapaneco y en Centroamérica.

Para llegar a la *leyenda de espantos* como objeto de estudio, hemos hecho un recorrido que supone cambios, ajustes y reacomodos desde el protocolo inicial hasta el presente documento.

Como primera instancia nos propusimos el estudio de narrativas orales en Chiapas desde la mirada de mujeres mayores. Desde la experiencia en proyectos de investigación anteriores, como la tesis de maestría, habíamos detectado que gran cantidad de relatos procedían de interlocutoras de edad promedio entre 50 y 70 años, siendo ellas la principal fuente de narrativas orales. Con este antecedente realizamos una primera aproximación bajo la premisa que el entrevistar mujeres en este rango de edad constituiría el eje central de la investigación. Dado que en términos coloquiales en nuestra área de estudio (Chiapas) las personas mayores son denominadas popularmente como «tíos», o «tías» el protocolo inicial adoptó dicha denominación bajo el título: "*Mitos y leyendas de mis tías*".

Por otro lado nuestra ambición académica apuntalaba la defensa del perfil de licenciado en *Artes Visuales* (Escuela Nacional de Artes Plásticas-Universidad Nacional Autónoma de México) y maestro en *Imagen, Arte Cultura y Sociedad* (Universidad Autónoma del Estado de Morelos), con esa plataforma diseñamos una propuesta donde arte y ciencias sociales se entretujan para dar lugar a nuevas formas de representación del conocimiento obtenido mediante la investigación social. Por ejemplo, el uso de dispositivos visuales híbridos como es la historieta o comic, cuya capacidad de yuxtaponer texto e imágenes constituyen

una posibilidad al momento poco explorada en el campo de la investigación social y artística.

En una segunda etapa dicha propuesta se refinó hacia la identificación de una problemática sugerida bajo la metáfora de *fisura*, la premisa planteaba que desde el relato de una leyenda hasta su posterior registro textual ocurría algún tipo de pérdida, fisura o vacío producido durante el proceso de textualización del acto del habla, perdiendo con ello materia sustancial de la leyenda misma, locaciones, personajes, habla, entonación, gestualidad, y todo tipo de imágenes.

Se abrieron caminos de reflexión acerca de las posibilidades del arte para intervenir en dicha fisura mediante dispositivos visuales, generando imágenes referidas en las narraciones, ya sea de los lugares, de los personajes, de los participantes mismos, teniendo con ello un discurso polifónico conformado por la intersección de disciplinas, cuyo eje teórico-metodológico se decantaba hacia lo que se conoce como arte-investigación, o investigación-creación.

Tanto la mirada antropológica (entrevista etnográfica) como la artística (dispositivos visuales) generaron tensión entre los objetivos planteados. Por un lado teníamos inquietudes acerca del estudio de mitos y leyendas, mientras que por otro una propuesta crítica hacia las ciencias sociales y el modo como textualizan los acontecimientos generando con ello una fisura en donde el arte puede intervenir. La propuesta se desdibujaba entre uno y otro polo, de tal forma que se leía como difusa, en este punto de tensión encontramos solvencia en la guía y comentarios del comité tutorial, dadas las características del programa en el que la presente tesis se suscribe, nos decantamos hacia la parte investigativa del mito y la leyenda, esto significó poner de frente el acontecimiento a investigar, acotar las inquietudes artísticas para ganar claridad y solidificar el objeto de estudio.

Una vez canalizadas las inquietudes hacia el estudio del mito y la leyenda, la tarea indispensable fue enfocar hacia ese campo la totalidad de la revisión bibliográfica, aun cuando se clarificaban los planteamientos teóricos no estaba totalmente resuelto la aproximación metodológica a realizar. Por ejemplo, si la

investigación se ubicaba dentro de un grupo social determinado, un territorio específico, así como el tipo de mitos y leyendas que pretendíamos investigar.

Si acaso el mito y la leyenda son diferentes, qué leyendas se investigarían y en dónde, a quiénes se entrevistaría, fueron algunas de las inquietudes recurrentes que encontraron respuesta conforme se desarrollaba el enfoque teórico conceptual de la investigación.

La exploración teórica abrió nuevas reflexiones y cuestionamientos, un paso importante fue la identificación de la leyenda como una forma del mito, con esto nos aproximamos hacia este fenómeno a través de una vasta literatura académica, en particular los estudios de mitología comparada de la mano de Lévi-Strauss (1987), Mircea Eliade (1991), Dumezil (2016) entre otros que indagan en las convergencias de diversos relatos míticos de lugares distantes. Si bien dichos relatos se adaptan a contextos particularizando las narraciones, en lo general presentan similitud en sus héroes, temáticas, y simbología, de tal forma que en la perspectiva de la mitología comparada los mitos son estudiados como grandes plataformas narrativas que se amplían hacia diversos territorios, por ejemplo George Dumezil [1968], (2016) concibe una región indoeuropea a partir de funciones sociales identificables en sus relatos míticos.

Con lo anterior comprendimos que el mito y consecuentemente la leyenda, tienen áreas de impacto que rebasan territorios definidos como ciudades, países, pueblos o etnias; las leyendas se replican en diversos contextos de tal forma que trascienden fronteras, modos de vida, clases sociales, se recrean en diferentes ámbitos y adquieren variantes mediante las cuales se adaptan a contextos.

Si la leyenda desborda lo geográfico nos preguntamos entonces por una región simbólica observable a través de sus narraciones, de sus cuentos, relatos y leyendas. Mediante el relato mítico nuestra mirada se tornaba hacia lo humano, asumiendo que esta dimensión nos permitía entrevistar a diferentes personas, dejamos de constreñir el estudio de los relatos en un segmento específico de la población, en un principio mujeres entre 50 y 70 años de edad, para encontrarnos

con un pleno de personas: jóvenes, mujeres, varones, todos ellos de diversas regiones y orígenes.

Las reflexiones teóricas fueron contrastadas con el análisis de los datos obtenidos mediante entrevistas de campo, todavía sin llegar al objeto de estudio denominado *leyenda de espantos*, se atisbaron otros conceptos como *leyenda popular* con el que agrupamos narraciones de orden fantástico que son susceptibles de ser apropiadas y replicadas por todo grupo o individuo.

Para analizar e interpretar los datos obtenidos de las entrevistas, diseñamos con soporte en la etnografía de James Spradley (1979) una matriz interpretativa donde los símbolos referidos por los propios participantes se comparan entre sí para construir una red de relaciones con la que es posible conocer un universo simbólico, por ejemplo, el símbolo: *Leyenda de la Llorona*, interactúa mediante el lenguaje con otros símbolos como: *serpiente, mujer, muerte, seducción, miedo, parálisis*, y a su vez cada uno de estos símbolos interactúan con otros tejiendo lo que Spradley (1979) denomina *cultural theory o meaning* que traducimos como *teoría de la significación cultural*.

Al verificar el desempeño de la leyenda en los relatos de la gente, observamos que aún cuando es referida como narración mítica, sus héroes y hechos se corresponden con el tiempo humano. Con esto se marca una diferencia con el mito cuya temporalidad es divina, circunstancia que enfoca nuestro interés de manera concreta hacia la leyenda, teniendo en cuenta el estudio del mito como un antecedente, pero concibiendo un nuevo objeto de estudio que requiere una aproximación particular.

Por medio de una revisión bibliográfica de obras de cronistas y compilaciones de leyendas populares, aunado al material compartido en las entrevistas pudimos definir un objeto de estudio: la leyenda de espantos. En el trayecto realizado se mantuvo como constante el interés por el estudio de la leyenda a través de la entrevista, del relato mismo.

Fue así que se construyó el objeto de estudio de esta tesis doctoral, a partir de ahí comenzamos el trabajo investigativo. Para abordar la leyenda de espantos

construimos un marco teórico a partir de dos autores Rudolf Otto (2016) y Jean Pierre Vernant (1986). A partir del concepto de Rudolf Otto de lo *numinoso* comprendemos el aspecto anímico de la leyenda de espantos, su profundidad, el porqué la leyenda de espantos causa inquietud e infunde temor a la vez que fascinación. Con Vernant comprendemos sus aspectos simbólicos, a través de la oposición salvaje/civilizado, y los conceptos de marginalidad y monstruosidad.

Observamos así que los relatos de espantos reflejan tanto más que su mero aspecto narrativo. Partimos de la idea que los mitos y leyendas son parte de toda sociedad, a través de su estudio se revelan aspectos sociales, culturales, estéticos, entre otros, que interactúan, se dinamizan y ajustan los relojes del tiempo ancestral que corresponde a los dioses del relato mítico, con el tiempo humano donde se encaran los desafíos contemporáneos. Con esto consideramos que la leyenda de espantos no es un relato muerto, se enclava en la realidad a la vez que se modifica dependiendo de los contextos, en este sentido es un mito vivo.

En términos generales dos grandes cuestionamientos sustentan el interés de este trabajo, el primero se pregunta acerca de la conformación de una leyenda, esto es identificar sus elementos, sus variantes, de qué tratan y de ser posible interpretar su sentido. El segundo se pregunta acerca de la manera en que la leyenda funciona, es decir, cómo sus componentes operan de forma concreta en la vida cotidiana y social. Esto implica observar la leyenda en acción a través del relato.

Para aproximarnos a estas preguntas es necesario hacerse otras, cuestionarse acerca de la relación entre el mito y la leyenda, cómo operan las leyendas en lo social y lo cultural, por qué las leyendas de espanto provocan miedo, cuál es su origen, cuáles son importantes en Chiapas y por qué.

Para entender esta dinámica es relevante la metodología del trabajo de campo que se realizó, se trata principalmente de entrevistas con personas de diversos lugares del estado de Chiapas. A través de esta herramienta obtuvimos

relatos de primera mano que se contrastan con los ya registrados en fuentes escritas.

El documento de tesis está estructurado en cuatro capítulos que permiten conocer el objeto de estudio. El primero se constituye con antecedentes de la investigación, todo lo referente a la materia teórica en torno al mito y la leyenda. Identificamos las principales posturas, definiciones conceptuales, indagamos acerca de los mitos, las problemáticas en su estudio y su relación con la leyenda de espantos.

En un segundo capítulo planteamos el marco teórico de nuestra investigación donde se aborda la leyenda de espantos ligada al mito a través de los conceptos racional e irracional de Rudolf Otto (2016), así como diversos aspectos de lo *numinoso*. En este mismo capítulo se presenta el apartado metodológico donde se detalla el modo en que fueron recogidos los datos (relatos de espantos) y la forma en que fueron analizados.

Para concluir el capítulo dos, proponemos algunas enunciaciones básicas sobre las cuales la leyenda de espantos se replica tanto de manera oral como escrita, esto es observar los recursos narrativos sobre los cuales se monta la leyenda de espantos para consolidarse en una especie de memoria colectiva sobre la cual el relato se preserva, difunde y adapta. A estas enunciaciones se les ha denominado como: a) hombre que por la noche regresa ebrio a su casa, b) mujer que es secuestrada, c) las personas que son asustadas en su jornada laboral, d) doble vida del espanto y su tabú revelado y e) descripciones de personajes y situaciones.

En el tercer capítulo profundizamos en torno a lo que hemos denominado como un *mundo encantado*, escenario fundamental para el desempeño de la leyenda de espantos, se analizan sus elementos, sus formas simbólicas y la manera en cómo éstas se enclavan en el universo de lo cotidiano, es también una región simbólica de estudio.

Finalmente retomado de los estudios de Jean Pierre Vernant (1986) llegamos al capítulo cuarto donde presentamos a través del símbolo de *lo*

monstruoso, el análisis de tres leyendas en Chiapas: El Sombrerón, La Tisigua y El Cadejo.

El Sombrerón es un personaje cuya característica principal es llevar un grandísimo sombrero, se aparece por las noches a los borrachos que regresan a casa. En algunos relatos se cuenta que se aparece como un personaje de talla pequeña, similar a un duende; sin embargo puede crecer hasta alturas considerables para espantar a sus víctimas. Este relato además de ser central en el estado de Chiapas también se cuenta en Guatemala y hay diversas versiones en otras partes de Centroamérica. La leyenda El Sombrerón ha sido recurrente en las entrevistas de campo, se le ha observado con diversas variantes que van desde un charro con características de mestizo seductor de mujeres, hasta un duendecillo, o bien un hombre pequeño con gran sombrero; adquiere también otras formas, ya sea como Dueño del cerro, de la tierra o de la montaña.

Posteriormente examinamos la leyenda de la Mala Mujer, Tisigua o Tishanila, y según se ha encontrado en el trabajo de campo, la leyenda de la Llorona, esta última que si bien podría ubicarse más bien en el Centro y Occidente del país, tiene alcances en todo el territorio nacional y Centroamérica.

La leyenda de la Llorona es por sí misma un complejo mítico, en términos generales relata el arrepentimiento de una mujer que por despecho amoroso ahoga a sus hijos en el río, desde entonces La Llorona se lamenta y aparece por las noches en calles desoladas. No obstante, en Xochimilco (Ciudad de México) esta leyenda encuentra otras raíces debido a que se relaciona con la diosa Cihuacóatl madre del pedernal – símbolo calendárico del sacrificio ritual – (Sejourné, 1984 y 2004). En su forma popular se observa que aparece ataviada de blanco en sus múltiples advocaciones: Tisigua, Tishanila, Xtabay, Zihuanaba, Cihuacóatl, Matlancihua, Yehualcíhuatl, por mencionar algunas. Con soporte de Vernant (1986) desentramamos este tejido de leyendas a través del símbolo Serpiente, presente en prácticamente toda mitología.

Finalmente se analizan dos criaturas infernales de aspecto aterrador: el Cadejo y la Cocha enfrenada. El Cadejo, cuentan los relatos, es el perro de Lucifer

que ha sido liberado para hacer maldad a los seres humanos; por su parte, la Cocha es una bruja maligna que con sus poderes se transforma en horrorosa criatura animal que emula al cerdo con el objetivo de asustar a los trasnochados.

A lo largo del documento se da cuenta de muchas otras leyendas. Los saberes expresados a través de estos relatos abren un panorama amplio que ha sido poco explorado y a decir de algunos desdeñado. Sirva la presente tesis para abonar el estudio de la leyenda y el mito como aspectos intrínsecos de nuestra condición humana.

CAPITULO 1.

**ANTECEDENTES DE LA LEYENDA
DE ESPANTOS: SOBRE EL MITO Y
LA LEYENDA**

1.1 Aproximación al concepto de mito

Fijar un punto de partida hacia la comprensión de la leyenda de espantos requiere en primera instancia reconocerla en su calidad de mito, o bien, como una narración derivada de éste. Como analizamos más adelante, ambos conceptos: mito y leyenda, guardan estrechas relaciones; son relatos más o menos estructurados que se transmiten de manera oral o escrita, preservan cierta calidad de creencia, y emplean en su narrativa rica materia simbólica.

En los estudios que conocemos¹ es frecuente encontrar la leyenda relacionada con el mito, la comprensión de la leyenda como fenómeno de estudio es en la mayoría de los casos subsidiaria del estudio del mito. En la presente tesis proponemos otra alternativa para el estudio y comprensión de la leyenda de espantos, no sin antes reconocer la importancia de su conceptualización como forma del mito. Con esto pretendemos situarnos en un piso sólido sobre el cual elaborar una teoría propia sin que esto implique una negación de los avances hasta el momento ya alcanzados.

¹ Los estudios sobre leyendas de México son escasos en comparación con las recopilaciones, la mayoría de las investigaciones sobre las leyendas se encuentran en el ambiente académico universitario. Una revisión general nos indican algunas tesis de licenciatura que se ocupan de la leyenda como objeto de estudio, las investigaciones de posgrado existen aunque en menor medida. Por otro lado, las áreas de estudio que más se ocupan de la leyenda son las de letras (hispánicas, latinoamericanas, mexicanas). El diseño, las artes plásticas y escénicas también se han avocado al estudio de las leyendas, incluso hacen propuestas artísticas como carpeta de obra, diseños de juego de mesa, obras teatrales entre otros productos culturales y artísticos.

La comunicación y la pedagogía también tienen como temas de tesis a las leyendas. Algunos trabajos recientes (2000- 2018) que podemos destacar son: *La apertura y vigencia de la leyenda en una región de tránsito entre México Central y la vertiente del Norte* de Martha Isabel Ramírez González (2017); *Fomento de la lecto-escritura a través de la recuperación de la historia oral de Suchiapa (cuentos, mitos y leyendas)* de Blanca Clemente Castro (2015); Gabriel Medrano de Luna y Rocío Angélica Sepúlveda Hernández (2007) publican *Contemos Historias de Nuestros Antepasados: Estudio sobre Leyendas de Guanajuato*. Elia Morales Bringas (2002) escribe *Presencia de un dios blanco en mitos, leyendas y crónicas referentes al mundo precolombino*. También está el trabajo de Rocío Álvarez Espinoza (2015) *Mitos y leyendas en Balúm Canan* y el de Antonio Moreno Escalante (2014) *El dibujo como huella cultural del mito: las leyendas mexicas como fuente en la estructura del miedo y su proceso de transformación diacrónica*.

Para llegar a la materia de esta tesis: la leyenda de espantos, partimos de una primera noción de mito, que si bien es incipiente, es en todo caso necesaria para iniciar el extenso recorrido que nos hemos propuesto.

El mito es un relato de dioses, héroes y criaturas que habitan el imaginario de toda cultura. A diferencia de las narraciones enteramente literarias, el mito conlleva un carácter sagrado al establecerse en lo social como estructuración de creencias, prácticas y ritos.

Dada la amplitud del mito, se ha escrito una vasta literatura que abarca desde el folclore y el relato oral, hasta la antropología, crítica literaria, arte, filosofía, psicología, entre otras ramas del conocimiento. Con cierto dejo de humor Alfredo López Austin (1998) describe las dificultades recurrentes del investigador que se aproxima hacia el estudio del mito:

Lo acostumbrado en materia de mito es empezar con la queja de que cada investigador lleva a la mesa de discusión un distinto concepto de lo que es el mito. El problema no es la simple diversidad, sino la profunda heterogeneidad de los conceptos (López Austin, 1998:41).

Para avanzar en el destrabe de la situación el propio López Austin propone un punto de partida: “Considero por ahora sin más, que el mito es un relato. Su medio de expresión es la palabra. Su autonomía y su clausura lo hacen un texto” (López Austin, 1998: 50).

López Austin emparenta al mito, primero con un relato; segundo, con la palabra como medio o forma de expresión; finalmente con el texto, momento privilegiado de su congelación para el deleite y el estudio. Esta noción se tiene en cuenta a lo largo de la tesis porque precisamente es a través de un cuerpo de textos que el estudio del mito es posible, aún cuando los mitos fueran expresados originalmente por medio del habla, el registro y posterior transcripción de los mismos los transforman en materia textual.

El cuento popular se emparenta con la leyenda y con el mito porque recurre a mecanismos de transmisión similares, no obstante en el cuento la narración se asume por oyente y narrador como una ficción; mientras que el mito por su carácter sagrado habla de una verdad. En este sentido se considera que el mito es un relato –que más allá de creer o no en éste– se enuncia como verídico.

En el complejo panorama del estudio del mito, Néstor Taipe Campos (2004) propone tres consensos teóricos:

- 1.- El mito como relato de la emergencia de los tiempos primordiales.
- 2.- El carácter sagrado del espacio mítico
- 3.- El carácter social del mito.

1.1.1 El mito y su carácter sagrado

El rumano Mircea Eliade (1991) ha logrado un notable consenso al identificar ciertas características generales del mito entre las cuales se destaca su carácter sagrado, para esto, propone una definición amplia que en sentido estricto es más bien una lista de funciones y características.

El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, “el tiempo fabuloso de los comienzos”. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos o solamente un fragmento; una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es pues, siempre el relato de una creación: se narra realmente, de lo que se ha manifestado plenamente. (...) En suma los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo “sobrenatural”) en el mundo (...) El hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales (Eliade, 1991:5).

Con Mircea Eliade se comprende que el mito refiere a un tiempo primordial; pero éste afecta el tiempo humano, es una irrupción de los dioses en el mundo, irrupción que modela y da forma al ser social y sus instituciones, los mitos crean al hombre, a la mujer, así como todo lo que les rodea, a la vez que en su devenir la mujer y el hombre reinventan los mitos.

El mito impacta más allá de su calidad sagrada como hecho intrínseco en la historia y el destino de los hombres, "(...) es el mito el que, de alguna manera, distribuye los papeles de la historia, y permite decidir lo que configura el momento histórico, el alma de una época, de un siglo, de una época de la vida" (Durand, 2013: 32).

En palabras de Gilbert Durand (2013) el mito va por delante de la historia, "sin las inteligencias míticas, no hay inteligencia histórica posible. Sin la espera mesiánica -que es mítica- no hay Cristo Jesús. Sin el mito, la batalla de Felipe o la de Waterloo no serían más que sucesos" (33).

De manera similar a Durand, Ricoeur (1999) aborda el tema al proponer que el mito es la liga entre *el discurso* y *lo sagrado*: "si un mito no narrase cómo llegaron a ser las cosas o si no hubiese rituales que representasen este proceso, lo sagrado permanecería sin manifestarse"(Ricoeur, 1999:75).

Lo que en todo caso interesa comprender es que el carácter sagrado del mito no actúa de manera disociada de su contexto histórico-social.

En la misma ruta, Lévi-Strauss (1987) plantea que el mito se desempeña tanto de forma sincrónica como diacrónica, el mito constituye una dimensión que se inserta entre dos instancias fundamentales: lengua y habla.

Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: <antes de la creación del mundo> o <durante las primeras edades> o en todo caso <hace mucho tiempo>. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento de tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro (Lévi-Strauss, 1987: 232).

1.2 Mitos por todo el mundo: Lévi-Strauss, Dumezil y Eliade

Nos interesa dejar nota de los alcances espaciales del mito, su generación y reproducción prácticamente en todos los ámbitos del mundo, con similitudes, particularidades y variantes. Para Lévi-Strauss (1987), los mitos se comunican entre sí; todas las versiones del mito –comenta– son igual de importantes, de hecho para él un mito no se compone con una sola versión sino del conjunto total de todas sus variantes. El autor observa que el mito se constituye por una doble estructura tanto histórica como ahistórica. Para Lévi-Strauss el mito, al situarse entre lengua y habla, se encuentra en el lenguaje pero también más allá del lenguaje. Esta característica le permite al mito desempeñarse a través del tiempo y espacio dejando en un segundo plano las características estilísticas: idioma, aspectos literarios, lugar, tomando como centro su estructura y el sentido de lo narrado como elementos principales. De este modo Lévi-Strauss propondrá una idea que marca posteriores estudios en la materia: "La sustancia del mito no se encuentra en el estilo, ni el modo de la narración, ni en la sintaxis, sino en la historia relatada" (Lévi-Strauss, 1987:233). Con esto aproxima la identificación de grandes estructuras narrativas distribuidas por el mundo que a menudo se replican trascendiendo diferencias tanto culturales como temporales.

Al observar que lo importante del mito es la historia relatada Lévi-Strauss acerca el problema del mito al del lenguaje. En su metodología de análisis se apoya en la ciencia lingüística e identifica en el "plano de la frase" de diversos relatos míticos, "unidades constitutivas mayores", también llamadas *mitemas* que se agrupan en "haces de significados", por medio de los cuales es posible entender la función significante del mito a través del análisis de sus relaciones y combinaciones.

Por ejemplo, en su célebre análisis del mito de Edipo, Lévi-Strauss (1987) identifica *mitemas* para después extraerlos de la secuencia narrativa, de este

modo las partes del mito son reestructuradas y clasificadas bajo algún rasgo común, por ejemplo los *mitemas*:

"Edipo se casa con Yocasta su madre".

"Cadmo busca a su hermana Europa raptada por Zeus".

Los mitemas arriba referidos son enmarcados por un haz de relaciones que "conciernen a parientes consanguíneos, cuyas relaciones son podríamos decir exageradas: estos parientes son objeto de un tratamiento íntimo que el autorizado por las reglas sociales" (Lévi-Strauss, 1987: 236). Este método hace posible un análisis que permite identificar en cualquier mito del mundo todo aquello que se refiera a un mismo haz de relación y compararles entre sí.

Por ejemplo, si se revisan diferentes mitos cuyo núcleo temático son las relaciones incestuosas se encontrará los *mitemas* subyacentes, es posible desde el análisis estructuralista de Lévi-Strauss (1987) entablar un diálogo entre Edipo quien se casa con su madre y el dios Quetzalcóatl quien bajo los efectos del alcohol tiene relaciones con su hermana, ambos acontecimientos se contienen en un haz de relación que rompe las estructuras autorizadas por las reglas sociales, ambos enfrentarán las consecuencias, a los dos les espera una condena.

Como resultado de concebir el mito y las actividades humanas como estructuras subyacentes en toda cultura, la teoría de Lévi-Strauss adquiere un universalismo implícito en tanto que pone en equidad todas las formas de pensamiento ya sea mítico o racional.

La pregunta que se hace Lévi-Strauss resulta de dimensiones gigantescas:

Y sin embargo, estos mitos en apariencia arbitrarios, se reproducen con los mismos caracteres y a menudo con los mismo detalles en diversas regiones del mundo (...) ¿cómo comprender que, de un extremo a otro de la tierra, los mitos se parezcan tanto? (Lévi -Strauss, 1987: 231).

En el tono de este cuestionamiento, existe un referente en el estudio de mitología comparada de George Dumezil (2016) acerca de lo que considera una

raíz indo-europea. A través del estudio de diversos mitos identifica tres funciones sociales: sacerdotes, guerreros y agricultores, las cuales se replican en textos sagrados, política y organización. Esto le permitirá a Dumézil proponer una raíz cultural común para el territorio de la India y Europa.

De manera similar Mircea Eliade (1991) a través de la comparación de mitos de varios lugares del mundo propone diversas clasificaciones universalizantes como son: mitos cosmogónicos, mitos de origen, mitos de renovación, mitos del fin del mundo.

En su estudio *Mito y realidad* Eliade (1991) recurre a gran cantidad de relatos para interpretar los significados profundos de los mitos. En los estudios de mitología comparada en tan solo una página, Mircea Eliade da cuenta de relatos de los Kai de Nueva Guinea, los Negritos de la Península del Málaca, los Guaraní del Matto Grosso y los aztecas del México antiguo, entre otros.

En este sentido Eliade (1991) parece en diálogo con Lévi-Strauss (1987) en la sazón que la importancia del mito es, por sobre todo, “la historia que se cuenta”, la manera en cómo estas historias son clasificadas, comparadas y puestas en escena una al lado de otra bajo dos aspectos:

a) El del investigador que a través de la ciencia del mito desentraña los profundos significados sobre el ser y busca respuestas para su propia sociedad a través del estudio del “hombre primitivo”

b) El “hombre primitivo” quien con todas sus fuerzas, ya sean mágicas o productivas se resiste a su extinción.

De esta manera por el hecho de tener narraciones similares acerca de la destrucción del mundo un Kai de Nueva Guinea es equivalente a un Azteca del México antiguo, aun que ambos se encuentren hondamente distanciados en tiempo y espacio. De otro modo, si no es a través de la búsqueda del sentido en el plano estrictamente narrativo difícilmente podrían establecerse el encuentro simultáneo de tantas culturas por demás diversas.

1.3 Mito y sociedad

El carácter social del mito se desempeña a la par de su carácter sagrado y primordial. Es necesario entonces reconocer la dimensión de lo social para comprender que el mito es semilla nutricia de su contexto social. Entre mito y contexto social existe relación natural, a la vez que sobre-natural, a partir de las cuales se explica la vida y su sentido, casi siempre de manera ritual y también a partir de relatos o narraciones, de lenguajes verbales y simbólicos.

En este linderó de relaciones y explicaciones, el antropólogo Manuel Gutiérrez Estéves (2010) identifica una diferencia entre dos tipos de lenguaje: el lenguaje mitológico y el lenguaje mítico. "El primero está compuesto por textos narrativos y conceptos explicativos, mientras que el otro lo está por fragmentarias citas míticas y complejas acciones sociales (ordinarias o "rituales") (Gutiérrez, 2010:102); lo anterior lo llevará a asociar el relato mítico con el concepto de *juego de lenguaje* de Wittgstein. Es decir, el mito funciona dentro de un determinado sistema de reglas consensadas, entendidas y practicadas por un grupo. Para Gutiérrez Estéves (2010) este debate significa la transición de la mitología a la mitografía.

Ya no se trata de mitología (esto de encontrar el significado oculto de los mitos), sino de mitografía (una rama de la etnografía, que describe el uso y el significado social de los mitos). En esta mitografía, los mitos ya no están formados exclusivamente por material lingüístico, sino también por acciones, sobre todo, por relaciones sociales circunstanciales (Gutiérrez, 2010:99).

En el estudio del mito constantemente se navega entre el mar de las narraciones cosmogónicas arcano de significados, y las aguas del mito como acontecimiento social. Esta dicotomía enmarca la discusión que se resume de la siguiente manera: significado *versus* función del mito. Con lo anterior suscribimos

que "estas dos modalidades de investigación de la actividad simbólica, por el sentido y por la función, claramente separadas en la historia de las investigaciones, son de naturaleza más complementaria que verdaderamente antagonista" (Lenclud G. en Bonte P, Izard M. 2005:674).

López Austin también reconoce que el mito tiene una función social: "El enfoque central y obligatorio del estudio del mito no es el de su mero análisis, sino el que conduce al descubrimiento de sus formas de integración en los procesos de las sociedades que le dan vida" (López Austin, 1998:26). Sin dejar de lado las cuestiones sagradas del mito expresadas en las narraciones cosmogónicas, reconoce que su aspecto social es indispensable para comprender el mito como acto humano.

1.4 Psicoanálisis del mito

La complejidad en el tema del mito abre su abanico multidisciplinar, es el caso de la psicología, rama que desde su emergencia ha impactado en el campo de las ciencias sociales y las humanidades.

En un estudio profundo Joseph Campbell (1959) recurre a la metáfora de las mil caras para designar al héroe que existe en todos los mitos. Para Campbell (1959: 11) el mito "es la entrada secreta por la cual las inagotables energías del cosmos se vierten en las manifestaciones culturales humanas". Ya con esto se denota que la psicología es la pauta del trabajo de Campbell. Para este autor la interpretación del mito es posible a través del análisis de sus símbolos y arquetipos.

Desde el psicoanálisis del mito Campbell propone una relación estrecha entre mito y sueño: "El sueño es el mito personalizado, el mito es el sueño despersonalizado, tanto el mito como el sueño son simbólicos del mismo modo en general que la dinámica de la psique" (Campbell, 1959: 25). Desde esta perspectiva la relación del mito con la psique humana ocurre a través de símbolos. Es el propio Freud (1979b) quien identifica el valor del simbolismo en los sueños y va más lejos al reconocer que:

Este simbolismo no pertenece en propiedad al sueño, sino al representar inconsciente, en especial del pueblo; y más completo que en el sueño lo hallaremos en el folklore, en los mitos, sagas y giros idiomáticos, en la sabiduría del refranero y en los chistes que circulan en un pueblo (Freud, 1979 b: 357).

Para Freud “El material del sueño” se conforma en primera instancia a través de lo que él denomina “*los pensamientos oníricos esenciales*”, los cuales: "La mayoría de las veces se revelan como un complejo de pensamientos y recuerdos, de construcción en extremo intrincada, y que poseen todas las propiedades de las ilaciones del pensamiento que conocemos durante la vigilia" (Freud, 1979 a: 317).

Siguiendo a Freud, durante el trabajo del sueño las relaciones lógicas que normalmente operan en la vigilia se reconfiguran de manera particular, esto implica reconocer que el sueño adquiere su propia lógica. En la lógica del sueño por ejemplo, el "no" es imposible de figurar en tanto que ocurre de manera inconsciente, el mecanismo del sueño recurre entonces a otras formas análogas al "no" que operan de manera simbólica como lo "inverso" o lo "contrario".

De manera similar la forma de la oración “o, bien” que implica, la capacidad de elegir de forma consciente entre una cosa u otra, (o bien esto, o bien aquello), durante el sueño tendrá que asimilarse de manera diferente porque —como analiza Freud—no es posible para el trabajo-sueño discernir en forma disyuntiva.

Durante el sueño la relación lógica "o, bien" es sustituida por otra que le es semejante pero que se expresa de forma diferente, es el caso de la forma “así como”, «así como esto», «así como aquello». Bajo esta lógica, el material onírico que ha sido recogido por los pensamientos acumulados durante la vigilia se condensa junto con los contenidos del sueño.

Con su nueva forma lógica ("así como") el material del sueño tiene la plasticidad de conjuntarse, separarse y amalgamarse sin que haya posibilidad de elección porque todo esto ocurre de manera inconsciente; durante el sueño, los sucesos vienen y se van congregando unos con otros con entera espontaneidad.

En este sentido la propuesta de Joseph Campbell (1959), en diálogo con el psicoanálisis freudiano, devela que los símbolos de la mitología actúan a la par que los que se usan cotidianamente como material onírico. “Porque los símbolos de la mitología no son fabricados, no pueden encargarse, inventarse o suprimirse permanentemente. Son productos espontáneos de la psique y cada uno lleva dentro de sí mismo, intacta, la fuerza germinal de su fuente (Campbell, 1959:11)”.

Como apuntó Lévi-Strauss (1987) el mito no está conformado de una sola versión privilegiada sino del conjunto total de todas sus versiones (240). Partiendo de esta idea puede verse que las diferentes versiones de un mito se amalgaman de manera espontánea de forma similar al trabajo del sueño. Tal vez esta circunstancia es la que explique el hecho de que exista buena cantidad de variantes de un solo mito aún cuando en ocasiones éstas parezcan contradecirse. En el mito al igual que en el sueño, la lógica de la vigilia ha sido vencida, al transitar del "o, bien" al "así como" (en algunos trabajos de Campbell (1959) se traduce de la forma "como si"). En su forma mítica, onírica, un héroe no tiene que elegir una cara entre mil porque de manera simultánea las tiene todas.

Al igual que el sueño, la condición simbólica del mito cobra relevancia al momento de interpretar los mensajes que éste encierra, es durante la labor interpretativa en la cual se reintegra la lógica que durante el sueño o durante el suceso mítico se han trasmutado, ya sea como sueño, como relato o como creencia. Joseph Campbell (1959) plantea una analogía entre el médico psicoanalista y el curandero como las figuras capaces de interpretar tanto el sueño como el mito. El psicoanalista —comenta Campbell— "tiene que llegar, finalmente a reafirmar la probada sabiduría de los viejos, las enseñanzas predictivas de los médicos danzantes enmascarados y los médicos brujos circuncidados" (Campbell, 1959:19).

Tras los aportes de Campbell (1959) se dilucidan las facultades del mito para conformar parte de la psique individual y colectiva. Se puede afirmar que a través del mito, Campbell elabora una síntesis entre la tesis del subconsciente de Freud (1979) y la noción de subconsciente colectivo de Jung. Como el propio

Campbell apunta en su tomo referente a la mitología primitiva *Las máscaras del dios* (1991):

Jung, por ejemplo, identifica en el ser humano dos sistemas fundamentales diferentes. A uno lo llama el inconsciente personal. Está basado en un contexto de imágenes de la memoria olvidadas, rechazadas o suprimidas derivadas de la experiencia personal (impresiones infantiles, conmociones, frustraciones, satisfacciones, etc.), tal como Sigmund Freud reconocía y analizaba en su terapia. Al otro lo llama inconsciente colectivo. Sus contenidos, que él llama arquetipos, son exactamente iguales a la del halcón en el sistema nervioso del pollo; nadie ha sido capaz de decirnos cómo llegaron ahí pero están ahí (Campbell, 1991: 53).

1.5 Mito y Arte

En la rama humanística de la crítica de arte y literaria, así como en la filosofía y psicología, el estudio del mito alcanza una instancia artística y creadora.

Para comprender la relación del mito con el arte, es necesario desplazarse del común entendido de que el mito se refiere solamente a sociedades de “salvajes” o “primitivos”, a exacerbaciones folcloristas, o bien a culturas desaparecidas. También superamos la tentación de someterlo a un análisis total de sus formas y estructuras que lo convierten en una fórmula lógica. La propuesta de la que partimos supone que el mito por su implicación natural dentro de la narración o relato y en el lenguaje, es potencialmente sustancial en todo tipo de producciones literarias y artísticas. Joseph Campbell (1991) reconoce la capacidad del arte para dialogar con el mito:

El ojo del artista , como ha dicho Thomas Mann , tiene una forma mítica de ver la vida ; por tanto, al reino mitológico —el mundo de los dioses y los demonios, el carnaval de sus máscaras y el

curioso juego del “como sí” en el que el festival de los mitos vivos anula todas las leyes del tiempo, permitiendo a los muertos volver a la vida y el “erese una vez” se convierte en el presente actual—debemos aproximarnos y mirarlo por primera vez con los ojos de un artista (Campbell, 1991: 41).

George Steiner (2002) desde la crítica literaria reconoce la profunda relación del arte con el mito. Expresa que, "los mitos se convierten en estatuas y éstas dan origen a nuevos mitos" (Steiner, 2002: 237). Steiner no se conforma en adoptar de manera llana el concepto de mito pautado desde las ciencias sociales. A través del arte y el fundamento crítico abre el panorama a otras formas de comprenderlo: "esas mitologías (metafísicas en terminología de Sartre, *weltanschauungen* en el de la crítica alemana) pueden ser de diversos órdenes: políticas, filosóficas, psicológicas, económicas, históricas o religiosas" (Steiner, 2002: 238). Nos enseña que los mitos impactan en el ejercicio del artista, por ejemplo, en su análisis literario *Tolstoi o Dostoievski* (1959, aquí se usa la edición del 2002), a lo largo del capítulo cuarto Steiner emplea los mitos personales de ambos como un método para aproximarse a su pensamiento profundo y marcada religiosidad de sus obras.

Tras un proceso hermenéutico y revisión extensa de la literatura, además de cuadernos de apuntes y correspondencia personal, Steiner (2002) revela, por ejemplo, que la obra de Dostievsky tiene "una mitología secreta, idiosincrática y revolucionaria, con sus propios registros lingüísticos, su iconografía propia y su propia recreación de valores y hechos" (Steiner, 2002: 312). En el caso de León Tolstoi encuentra que en toda su magnitud literaria el gigante ruso desarrolla una teología propia a partir de cuatro símbolos primordiales: "la muerte, el reino de dios, la persona de Cristo y el encuentro del propio novelista con el dios padre" (Steiner, 2002: 256).

Con Steiner ampliamos la noción del mito, más allá de comprenderlo como un relato de los tiempos primigenios, es también una forma de creación. El mito constituye en sí mismo una ética que al ser puesta en forma de arte, vale ya para

el artista y para el público. Los ejemplos son demasiados como para revisarlos a profundidad en cualquier trabajo de tesis que no se avoque estrictamente en la materia mito-arte, sin embargo, nos detenemos en algunos ejemplos que consideramos ilustrativos, es el caso de la obra *Mitologías* de William Butler Yeats (1977), *La noche de San Juan* de Mircea Eliade (1998) y *El regreso: Nueva vía de conversaciones* de Jesús Morales Bermúdez (2015).

En la obra de Butler Yeats se elabora un compilado de varios escritos del poeta que van desde 1893 hasta 1925 (aquí se utiliza la edición de 1977). La sustancia poética de este autor le viene del folclore de su natal Irlanda en particular del condado de Sligo, lugar donde quedó embebido por leyendas de hadas, duendes, fantasmas y otras entidades como las terribles *banshees* (espíritus) que con su canto anuncian la muerte de los lugareños.

Fernando Robles, traductor de la edición de *Mitologías* (1977), menciona en las notas que en Yeats, "todas las referencias directas se relacionan con trabajos constantes de investigación en el folclore" (Nota 3 de Robles en Yeats, 1977:29). En esta obra se vislumbra una potente relación entre mito y arte, pero también se observan los fundamentos propios del investigador interesado en recopilar relatos para después remodelarlos conforme a un proyecto estético.

Dentro de *Mitológicas*, Butler Yeats (1977) refiere en la prosa *El narrador de cuentos*, que sostuvo varias charlas con un lugareño de nombre Paddy Flynn, hombre de avanzada edad quien le contó varias leyendas, lo describe de manera magnífica como "viejecillo de ojos brillantes que habitaba en una agrietada cabaña de una pieza en el pueblo de Belliosodare" (Yeats, 1977:27). En otro momento del texto se describen otras cualidades de este personaje:

Por supuesto que era alguien que siempre estaba alegre, a pesar de que me pareciera leer en sus ojos (vivos como los ojos de un conejo, cuando miran a través de sus arrugados párpados) una melancolía que era como si formara parte de su alegría (Yeats, 1977:27).

Con Yeats observamos otra dimensión del relato mítico en sus formas artísticas. El personaje de Paddy Flynn se torna emblemático, no se le considera de manera llana como "informante" ni "participante", así como el investigador, el personaje es también un poeta. Siguiendo con las notas del traductor de la edición de *Mitologías* las investigaciones de Yeats (1977) eran tomadas directamente de la fuente oral. Las cuatro colecciones fundamentales aquí editadas (y de las que solo *El crepúsculo* es una especie de recopilación de las mejores traducciones recogidas) se basan en la tradición oral viviente, escuchada directamente (Nota 3 de Robles F. en Yeats, 1977:29).

Veamos otro ejemplo en la obra de Mircea Eliade (1998), entre los años 1949 y 1954 el mitólogo finaliza su más notoria novela, titulada en su versión original en rumano *Noapte de Sânziene*, (*Noche de las Hadas*), que en francés se ha traducido como *Forêt Interdite* (Bosque Prohibido) y en español como *La Noche de San Juan*. Título que se asignó por referirse esta noche al solsticio de verano celebrado tradicionalmente el 24 de junio, día de San Juan en el catolicismo. A partir de este punto nos referiremos a la novela de Eliade (1998), *Noapte de Sânziene* (Noche de las Hadas), como *La noche de San Juan*.

En *La Noche de San Juan*, el factor mítico gira en torno a la fecha del 24 de junio, día que se celebra en varias partes del mundo, tal es el caso de la natal Rumania de Eliade: "Algo ocurre ese día y no me parece solamente el más largo, sino lisa y llanamente, uno distinto al de ayer o al de mañana" (Eliade, 1998:9).

Los diarios personales de Mircea Eliade forman parte de *La noche de San Juan*, en ellos se muestra obsesionado con ese "algo" que debiera ocurrir en la noche de San Juan.

En cierta ocasión estando en Portugal, imaginé una especie de cuento con el milagro de la regeneración y de la eterna juventud que se opera en la noche de San Juan. Imaginar es decir poco. Durante muchos días estuve viviendo bajo la magia de ese misterio. Vivía esperando que me pasara algo, que se me revelara algo (Eliade, 1998:9).

En su novela *La noche de San Juan*, Eliade (1998) lleva hasta sus últimas consecuencias esta impresión. Se ubica históricamente en la antesala de la segunda Guerra Mundial hasta su estallido y años subsecuentes que en total conforman un periodo de doce años, la situación política de Rumania es de indefinición. El protagonista de la novela Stefan Viziru es un joven soñador, burócrata del ministerio, obsesionado con el tiempo, el joven quisiera que el tiempo se detuviera, continuamente le asalta la necesidad de escapar del tiempo. En un diálogo en que Stefan –el personaje central– sostiene con la joven Ileana él le comenta:

(...)Tiene que buscarlo ahora que todavía es joven. Ese es un problema de juventud.

— ¿Qué es lo que tengo que buscar? —le preguntó Ileana.

— Escapar del Tiempo, salir del Tiempo. Mire bien a su alrededor le están haciendo señales por todas partes. Fíese de ellas, sígalas... (Eliade, 1998:40).

En torno al solsticio de verano que es un tiempo mítico, los personajes Stefan e Ileana encuentran su destino. En *La noche de San Juan* los elementos míticos, como la existencia del doble, premoniciones que se hacen reales, referencias a otros mitos como Ulises y Circe; temas como el destino, la muerte, se entremezclan con un tratamiento realista en donde cabe la reflexión acerca del mito como parte integral de la vida misma.

De esta manera tanto *Mitologías* de Yeats (1977), como en *La noche de San Juan* de Eliade (1998) no son obras que explícitamente hablen acerca de mitos o que recurran a estos como formas alegóricas; son obras en las cuales el dúo artemito se compenetra porque la materia mítica es esencial en el texto, si ésta fuera sustraída, tales obras simplemente no podrían existir. Es decir, que ambos son textos que ponen al mito como eje rector y con ello despliegan su simbología. Tienden puentes comunicantes entre el gran mito de los tiempos primigenios,

creencias, leyendas populares y el público lector, poniendo así al mito como fuerza impulsora de la creación estética.

En similar tesitura *El regreso: Nueva vía de conversaciones* de Jesús Morales Bermúdez (2015) es una novela que parte de conversaciones entre sus personajes para abrir caminos entre mito y literatura. El personaje central, Don Diego es un viajero que regresa a su tierra, curandero, sanmiguelero², conocedor y aprendiz de la vida.

La novela se erige con grandes temas como son el regreso, el viaje, la naturaleza, la tierra, el sino individual, la amistad, la pasión. Se nutre en todo momento de símbolos propios del mito y saberes populares, ya sea acerca de cuevas, de santos, relatos de nahualeros³, de curanderos, de hombres tigre, del Sombrerón y otras apariciones. En *El regreso: Nueva vía de conversaciones* los personajes en plenitud de la palabra se desenvuelven en un universo que entremezcla el mito con su acontecer cotidiano.

El viaje es un elemento simbólico que se patentó en la longitud de toda la novela, los recorridos son extensos desde los poblados de Sabanilla y Yuzlum en Chiapas, pasando por San Luis Potosí, la Ciudad de México y su emblemático mercado de Sonora, hasta las Amazonas, lugar al que tuvo que llegar el atribulado personaje de nombre Carlos para acaso encontrar alivio físico y espiritual de una maldición adquirida cuando en una noche de carnaval poseído por “*la sofocación y la imprudencia*”, se zambulló en la poza de los hombres tigre.

En cada punto de sus viajes, Don Diego conoce personas, a menudo otros curanderos, pero también estudiantes, académicos y hermosas mujeres, a todos les escucha y les cuenta historias. Tanto *La Noche de San Juan*, como *El regreso*:

² Se refiere a que el personaje es devoto de San Miguel.

³ En la narrativa oral mexicana se cuenta de personas que por sus conocimientos ancestrales y poderes sobrenaturales pueden convertirse en animales u otros elementos de la naturaleza. Los nahuales se encuentran bastante difundidos dentro de la cultura popular mexicana. Para abundar más de nahuales se pueden consultar los siguientes títulos: *Cuerpo humano e ideología* (1990), *Los mitos del Tlacuache* (2006) de Alfredo López Austin, de este mismo autor junto con Xavier Nogués está el libro *De Dioses y de hombre* (1997). El estudio *Nahualismo* (2011) de Roberto Martínez González es una investigación a fondo sobre el tema.

Nueva vía de conversaciones, no escapan nunca de la realidad, sino que a través del mito participan de esta.

En Eliade (1998) como con Yeats (1977) y Morales (2015) el sentido humano de la leyenda es desentrañado y puesto ante nuestros ojos por el artificio del literato. "Toda mitología por muy tradicional que sea, es trasmutada por medio de la alquimia del artista individual y por los materiales y técnicas de la forma artística particular" (Steiner, 2002:239).

A través del símbolo arte y mito se comunican, el mito puede trasmutar su materia originaria —la tradición oral— hacia el aspecto creativo. Para lograr esto es necesario pensar al mito además de estructura, lenguaje, o proceso social desde otros aspectos como son el psicológico y el artístico.

Las manos del artista transmutan los símbolos orales de la leyenda para reconstituirlos como formas estéticas, el lenguaje ha cambiado pero el símbolo permanece, no en estado intacto, sino enriquecido a partir de la apropiación que el artista ha hecho del mito. Esta circunstancia también es observable en producciones visuales, como ejemplo tomemos el grabado *Noche de Ronda de San Pascualito* del artista chiapacorceseño (Chiapas) Franco Lázaro Gómez. Como su nombre lo indica, el grabado hace referencia a la leyenda de San Pascualito Rey bastante difundida, sobretodo en Tuxtla Gutiérrez y Chiapa de Corzo.

El antropólogo guatemalteco Carlos Navarrete (1982) elabora un estudio en torno a la figura del santo, en su libro *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*, en él menciona que dicha leyenda tiene varias modalidades, la más común es referida por Navarrete como *El carretón de la muerte*. "Relato común y del que más ejemplos obtuve. El tema central es el carretón-ataúd sobre el que San Pascualito pasa en las noches recogiendo muertos" (Navarrete, 1982: 109).

San Pascual Bailón es un santo al cual se le rinde culto en la iglesia ortodoxa dedicada a su imagen, ubicada en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. El día 17 de Mayo los huesos del santo contenidos en un ataúd salen en procesión tomando como punto de partida la iglesia y transita por varias calles de la ciudad acompañada de música y de los fieles al santo, después de la procesión se

reparte comida regional entre los devotos. San Pascualito es un santo controversial, por un lado atiende el llamado ritual de los cirios, le piden favores y este los concede; por otro lado su leyenda causa pavor sobre todo por el sonido de la carreta que por la noche o de madrugada pasa a traer las almas de los condenados y por aquellos que osan salir a verle.

La obra del grabador Franco Lázaro que a continuación se reproduce (ver imagen 1) muestra a San Pascualito en sus noches de ronda recogiendo a los muertos tal cual se relata en la leyenda. El grabado se compone de varios elementos, el centro naturalmente es ocupado por la imagen de San Pascual representado en su forma esquelética, carga una guadaña símbolo relacionado con la muerte como segadora de vidas, por otro lado, porta un gorro similar al de un capitán lo que le confiere cierta autoridad. Su carreta es tirada por bueyes igualmente esqueléticos clara referencia al carretón de la muerte mencionado por Carlos Navarrete (1982).

En primer y tercer planos se observa varios cadáveres algunos recientes otros ya en forma esquelética, representan las víctimas de San Pascualito o las almas que se lleva según la devoción que se le tenga. Al fondo, en un cuarto plano se ven casas rurales, de las cuales se infiere son sencillas, techo de palma hechas de adobe o bajaré.

Imagen 1. Grabado "Noche de Ronda de San Pascualito" de Franco Lázaro Gómez



FRANCO LAZARO GOMEZ " NOCHE DE RONDA DE SAN PASCUALITO "
Rodrigo Núñez, Editores, Chiapas, 1991,

Fuente: Los sueños de Franco Lázaro. Rodrigo Nuñes Editores, Tuxtla Gutiérrez Chiapas. 1990

En el mismo plano de las casas rurales, Franco Lázaro nos deja un enigma, un personaje observa la escena. Tanto por la composición como por la actitud del

personaje recuerda al aposentador de la reina Mariana de Austria que Velázquez pintara en *Las meninas* (1656). El sentido popular de Franco Lázaro acierta a plasmar un personaje que toca una guitarra, y con ello añade una nota de humor. Este personaje lo interpretamos como el poeta, el artista, o el contador de historias, que ignorando toda recomendación dictada por la leyenda, contra toda advertencia y sentido común desafía el destino para salir a observar a San Pascualito.

Con el grabado de Lázaro interesa observar la correspondencia entre las formas visuales, literarias y narrativas del mito. Con esto pretendemos abrir una ventana al universo de las imágenes como portadoras de relatos, ampliamos la noción oral-textual del mito hacia otras áreas como las artes, que se revelan como interlocutores tan válidos como los relatos de campo, cuentos de cronistas y obras literarias⁴.

Recapitulando hasta el momento tenemos que el mito presenta ciertas características que interesa resaltar:

- a) La emergencia del tiempo primigenio a través del mito en el acontecer cotidiano.
- b) La posibilidad del mito para enclavarse y reproducirse a través del lenguaje simbólico tanto en la psique individual como colectiva.

⁴ Algunos ejemplos que exploran esta simbiosis, arte-ciencias sociales, están trabajos como *Repensar la antropología: El dibujo como etnografía experimental* (Yáñez, 2017) en donde la autora reflexiona en torno al dibujo etnográfico como práctica reflexiva, se pregunta si acaso la herramienta del dibujo le posibilita al etnógrafo aproximaciones que los métodos convencionales no, la pertinencia de considerar nuevas formas de entender la práctica antropológica a partir de la renovación de su discurso y métodos tras lo que la autora define como etapa posmoderna.

Por su parte el artículo *Dibujando putas: reflexiones de una experiencia etnográfica con apariciones fenomenológicas*, (Nieto, 2007) se plantea una dialéctica entre registro y recreación, donde se reflexiona el acto de dibujar desde la mirada y experiencia del antropólogo. El resultado es una autoconciencia de su práctica antropológica a través de los dibujos que realizó durante su investigación doctoral con sexoservidoras.

En mi tesis de maestría *De la entrevista etnográfica al dibujo de historietas, mitos, leyendas y "cosas así"* (Aguilar, 2013), exploro también la interdisciplina entre etnografía y arte, a través del dibujo de historietas cuya base es la entrevista etnográfica, propongo una metodología de estudio y representación de los mitos y leyendas del estado de Morelos.

- c) Las formas que adquiere el mito son variadas: narración, creencias, y formas artísticas, el mito también ocurre en el arte y a través de él.
- d) El mito es sociedad, desde su carácter fundacional, hasta formar parte del complejo entramado de las relaciones, conflictos, intereses e interacciones de todo grupo social.

1.6 La leyenda

La existe una diferencia sustancial entre mito y leyenda. En todo caso son los órdenes temporales (cuándo) y espaciales (dónde) los que marcan ciertas tonalidades.

En la transición del mito a la leyenda ocurren transformaciones que dotan a la leyenda de un carácter particular. Alberto De Cuenca (2009) en *Mito, leyenda y cuento* propone cuatro características fundamentales para comprender la leyenda (107):

- 1) La leyenda refiere hechos dotados de un trasfondo histórico pero siempre extraordinarios, fuera de lo común. Se hace referencia también a hechos de situaciones próximas, es decir, las leyendas y sus personajes son también creencias vivas (la magia de la realidad).
- 2) El hecho de la leyenda se desarrolla en un lugar preciso.
- 3) En la leyenda los personajes humanos son personas concretas.
- 4) En su recitado la leyenda opera reteniendo las ideas capitales, no aprendiendo el texto de memoria. Este acto de memoria deviene en múltiples variantes de una sola leyenda.

Si el mito se refiere al tiempo primigenio, la leyenda se relaciona con el tiempo histórico, con el pasado de un pueblo, de una familia, de los abuelos, es un suceso cercano ya no al "hombre antropológico" ni al "hombre primitivo", la leyenda ocurre, —o más bien, recurre— a las personas en su acontecer cotidiano.

Mientras que el mito —parfraseando a Eliade (1991)— explica cómo "una realidad ha venido a la existencia" y se perpetua a través del rito que renueva el

pacto de los dioses con el hombre y la mujer; la leyenda por el contrario los asalta de súbito, y tomando las más variadas formas se presenta como espanto, enfermedad, demonio pukuj⁵, nahual, un enorme perro babeante, un feroz cerdo con colmillos descomunales, un elegante charro de gran sombrero, o la más hermosa mujer que ningún ebrio haya visto jamás. Es el caso de la leyenda popular.

1.6.1 La leyenda popular

Pensamos la leyenda como un bien que circula a través de personas e instituciones y que ha permeado en la conformación del tejido social.

Para Eduardo Matos Moctezuma (1981) en *Estudios de Cultura Popular* concibe las leyendas como elementos de la cultura popular, en la cual es notoria "la presencia de cuentos, oraciones, leyendas, adivinanzas, cantos, juegos y otras manifestaciones" (Matos, 1981:4). Este autor utiliza de manera indistinta los términos cultura popular y folklore, éste último se deriva etimológicamente del inglés *folk*, que significa gente o pueblo (al igual que el término popular del español), y *lore* que denota conocimiento o acervo.

(...) las diversas manifestaciones folklóricas – o de cultura popular–están ubicadas dentro de la instancia superestructural de una sociedad determinada y, más concretamente como parte de la ideología. De ahí su importancia como parte fundamental de una sociedad, ya que en el campo de estudio del folklore es transmitido de generación en generación y es parte esencial para la cohesión del grupo, además que permite conocer la filosofía, pensamiento y costumbres del mismo (Matos, 1981:4).

⁵ Pukuj: "Vocablo que adquiere varios significados, cada uno asociado a la cosmovisión particular de los pueblos indígenas mencionados. Así, los tzeltales lo consideran un brujo, o bien la tona de una persona; los tojolabales y tzotziles, un demonio; y los mochos llaman de esta manera al individuo que tiene el don de convertirse en animal, aun cuando dicha metamorfosis sea involuntaria" (Biblioteca digital de la Medicina Tradicional Mexicana, 2009).

Inserto en la corriente marxista Matos Moctezuma (1981) considera que las manifestaciones de la cultura popular permiten entender el papel que desempeñan los aparatos ideológicos en toda comunidad. Sin necesidad de asumirse dentro del análisis marxista, atendemos el hecho de que las leyendas como piezas del aparato ideológico, participan de manera activa en la conformación del tejido social y justifican su presencia más allá de la oralidad que originalmente les da forma. La leyenda en su sentido popular se preserva vía oral, pero también se difunde a través de otros medios narrativos como el cuento, el teatro, la plástica, las publicaciones, la radio y en tiempos recientes, medios electrónicos de comunicación como Internet.

Lo que en todo caso distingue el objeto de estudio de la leyenda popular, de otras formas míticas, es que ésta se encuentra al alcance ya no solamente del chamán de la tribu, o del mitólogo erudito o del profundo literato, sino que aterriza en la cotidianidad y contemporaneidad, de hecho, las leyendas se encuentran difundidas entre personas de diversos estratos sociales, en esta circunstancia promueven la horizontalidad, son renovables y tienen múltiples variantes.

De lo anterior consideramos que la leyenda popular acentúa su carácter social a través de las más diversas interacciones con su entorno, no obstante –he aquí, algo importante–, el carácter sagrado del mito se preserva en la leyenda aún decantado por la intensa interactividad y mediatización a la que se encuentra expuesto.

CAPÍTULO 2

LA LEYENDA DE ESPANTOS MARCO

TEÓRICO METODOLÓGICO

2.1 Algunas nociones preliminares sobre la leyenda de espantos

Para la comprensión del fenómeno de la leyenda de espantos partimos de ciertas nociones preliminares que permiten divisar el objeto de estudio. A medida que la reflexión avanza, esta noción se complejiza, se revelan varios aspectos de la leyenda de espantos, las formas en que son interiorizadas en quienes las cuentan, en quienes creen en ellas, así como sus aspectos simbólicos, mitológicos y normativos.

Comprendemos la leyenda de espantos como aquellas narraciones y creencias de corte sobrenatural que provocan miedo, devienen en algún susto, involucran personajes de corte siniestro⁶ y en que el héroe mítico es tergiversado hacia una condición de víctima. Un aspecto a tomar en cuenta es que tanto por su estructura narrativa, su calidad de creencia, como por su lenguaje simbólico, la leyenda se entiende como una variante del mito.

Consideramos la leyenda de espantos en lo que Walter Ong (1987) ha denominado *oralidad secundaria*. Es decir, el punto en que la cultura oral ha sido trastocada en primera instancia por la aparición de la escritura y posteriormente por el desarrollo de la tecnología.

Llamo "oralidad primaria" a la oralidad de una cultura que carece de todo conocimiento de la escritura o de la impresión. Es primaria por el contraste con la "oralidad secundaria" de la actual cultura de la tecnología, en la cual se mantiene una nueva oralidad mediante el teléfono, la radio, la televisión y otros

⁶ En este caso lo siniestro refiere cualidades malignas, "Que causa cierto temor o angustia por su carácter sombrío o macabro o por su relación con la muerte" (Google Diccionario). El término 'siniestro' es empleado de manera indistinta por Rudolf Otto (2006) para referir el mal, lo inquietante, sin hacer mayor hincapié. Freud sin embargo elabora un ensayo en torno a lo siniestro en donde sostiene que: "No hay duda de que pertenece al orden de lo terrorífico, de lo que excita angustia y horror; y es igualmente cierto que esta palabra no siempre se usa en un sentido que se pueda definir de manera tajante" (Freud ,1979 c: 219).

aparatos electrónicos que para su funcionamiento y existencia depende de la escritura y la impresión (Ong, 1987:20).

La leyenda de espantos, generalmente se enuncia como verídica de tal forma que marca distancia respecto a la ficción literaria, encontramos mitos que se mantienen vigentes, es el caso de la leyenda de espantos, que aún cuando conserva su cuerpo literario, al paso del tiempo han difumado su virtud como creencia, como sucede con los mitos de las sociedades antiguas.

La leyenda de espantos como todo *mito vivo* –por usar el término de Eliade (1991)–, a menudo se enuncia como verídica de tal modo que no puede concebirse solamente como estructura narrativa, sino además como parte de un universo simbólico que se observa en el propio relato y en diversas creencias de carácter popular.

Es común la persistencia de creencias míticas que se sostienen con relativa solidez frente al embate de racionalizaciones propias de la sociedad contemporánea, así como de su negación formal dentro de las religiones sistematizadas. Con esto se observa que la leyenda de espantos actúa en los bordes de las creencias institucionalizadas, por ello decimos que tiene cierto carácter marginal.

En efecto, la leyenda de espantos no ocupa un sitio preponderante en las creencias de la gente. Su presencia cobra relevancia en mayor o menor medida conforme es necesario explicar circunstancias de la vida cotidiana, por ejemplo, fenómenos naturales (como el rayo, inundaciones), advertir ciertos peligros (como el riesgo de adentrarse en el bosque, en el pantano), moralizar a algún sector de la sociedad (no beber en exceso, regular las conductas sexuales), entender el origen de ciertos males (enfermedad, muerte). La leyenda de espantos adquiere una función normativa en el espacio social donde es necesario recurrir al espanto y a lo sobrenatural para definir los márgenes de acción humana en oposición a los peligros que aguardan a quien los trasgrede.

La leyenda de espantos es una especie de bien común que se difunde a través de la palabra pero también encuentra nicho en compilaciones de cronistas,

en revistas y eventos culturales, televisión e internet, representaciones artísticas, literatura, teatro, cine, se integra al cuerpo de la cultura de modo tal que se concibe como todo un fenómeno de identidad. Algunos ejemplos que podemos citar: la Llorona en México, el Sombrerón en Chiapas y Guatemala, o el Cipitío en El Salvador.

El amplio espectro que la leyenda de espantos abarca desde narraciones de la gente hasta legitimaciones de orden cultural y político no sería posible –al menos desde la postura que aquí fijamos– sin un marcado carácter popular. Si todo mito es relato, la leyenda concebida como forma del mito es relato, el estudio y análisis de esos relatos son la materia prima de esta tesis.

2.1.1 Aspectos racional e irracional en la leyenda de espantos

En este apartado proponemos una aproximación al fenómeno de la leyenda de espantos tomando como punto de partida el aporte de Rudolf Otto en su tratado *Lo santo* [1936], (2016), con base en este estudio se comprende la leyenda de espantos a través de dos aspectos centrales concebidos como lo *racional* y lo *irracional*. Antes de abundar en el tema, es necesario exponer de manera general la propuesta de Rudolf Otto.

Algunos datos biográficos de Rudolf Otto son proporcionados por el catedrático Manuel Farjón en el prólogo a la edición en castellano de *Lo santo* (2016). Rudolf Otto nace en el año 1869 en Peine cerca de Hannover Alemania, era el penúltimo de trece hermanos hijos de un curtidor de pieles. La formación religiosa de Otto fue rigorista de manera que se decidió a ser pastor protestante, sus años universitarios transitan entre la universidad de Ergarlen de talante conservador y Gotinga de tono liberal, si tomamos en cuenta que en su vida estudiantil Rudolf Otto pasa de una a otra pensamos que en ninguna parecía encontrarse del todo a gusto, probablemente su espíritu crítico constantemente entraba en conflicto con el institucional, de manera similar a como ocurría con su fe. Encuentra alguna salida a sus inquietudes intelectuales mediante la influencia de su colega R. Smend quien le introduce en el estudio de textos bíblicos

mediante la crítica histórica. Al terminar sus estudios, Otto se identifica con la teología liberal, ha concientizado la religión como un fenómeno que involucra al ser humano a escala mundial, esto le inquieta por conocer la espiritualidad de religiones en el mundo, viaja a Tenerife, África, Japón, China y la India en donde experimenta y participa de diversos ritos (Farijó Manuel en prólogo de Otto, 2016).

Lo Santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios tiene su primera edición en el año 1917, el impacto de su argumento radica en que constituye una reflexión teórica en torno al sentimiento religioso universal cuyo análisis había sido relegado a estudios religiosos, no obstante por su capacidad argumentativa (influenciada por Kant) *Lo santo* impacta en ambientes intelectuales hasta el momento impregnados por el marxismo.

Rudolf Otto explica que *lo santo* se expresa en términos tanto racionales, como irracionales. Lo racional contiene las reflexiones, explicaciones, formas y contenidos de toda religión, mientras que lo irracional alude al estado anímico del creyente.

Ante la presencia de lo santo se despierta un sentimiento inherente al *ser* que Otto (2016) explica con los conceptos de: lo *tremendo*, lo *fascinante* y lo *misterioso*. Lo *numinoso* es en realidad *lo santo* desprovisto de su carácter moral porque alude a un estado anímico y no necesariamente a códigos de conducta establecidos por textos religiosos.

Lo *numinoso* se constituye tanto de un aspecto tremendo como de otro fascinante, se explica como una experiencia sobrecogedora porque rebasa los límites de lo humano con lo otro, lo totalmente diferente, es decir, aquello que es territorio sagrado y que inunda de pavor a la vez que fascina.

Observamos que Rudolf Otto (2016) concibe lo innumerable, lo divino, lo santo, como una experiencia reconocible, de ella surgen las reflexiones del autor en torno a la religiosidad como un sentimiento universal, las formas en que se expresa, lo que es común entre las religiones y creencias míticas.

Rudolf Otto (2016) despliega ejemplos de diferentes religiones y épocas, en los orígenes de la religión a menudo describe un *pavor demoniaco* expresando en

leyendas, consejas y cuentos de fantasmas que se recrean a través del relato, éstas narraciones generan en quien las escucha sentimientos inquietantes de carácter *numinoso* y fantasmal. Rudolf Otto (2016) se muestra quizá desdeñoso ante el estadio de *pavor demoniaco* por considerarlo como una etapa primitiva de las grandes religiones; sin embargo, al menos desde nuestra lectura, le sorprendemos interesado y por tramos fascinado por tales consejas en las que no duda en reconocer su carácter *numinoso* y de hecho constantemente recurre a estas para ejemplificar que el sentimiento *numinoso* es afín a todo humano⁷.

Mediante los conceptos de Rudolf Otto (2016) es posible reflexionar en torno a la leyenda de espantos, tanto en un carácter *racional* como irracional.

El aspecto *racional* lo observamos en aquello que concierne a las formas y estructuras en que la leyenda de espantos se narra, sus lecciones, enseñanzas, significados y contenidos simbólicos. Por otro lado el elemento *irracional* escapa, por su naturaleza, a definiciones estrictas, atañe más bien a la leyenda de espantos en tanto experiencia sensible, implica asumirlo como creencia en aras de reconocer su capacidad de infundir temor y pavor en el ánimo de quien participa de ella, no por las imágenes a las que recurre sino como un pavor profundo despertado ante la presencia de lo santo o lo sagrado, entendido este sentimiento por Otto (2016) como *lo numinoso*⁸.

En beneficio de nuestro tema de estudio vemos que Rudolf Otto (2016) aun cuando sus intereses giran en torno a grandes temas como *lo santo* y lo religioso, constantemente recurre a relatos de fantasmas, espíritus y duendes al concebirlos como una expresión primitiva de lo *numinoso*, es así donde se ven reflejados

⁷ Con influencia de Kant, Rudolf Otto (2016) explica lo *numinoso* como un sentimiento *a priori* que despierta ante la presencia (directa o indirecta) de *lo santo* o lo *divino*.

⁸ Los términos *racional* e *irracional* en la propuesta teórica de Rudolf Otto (2016) guardan distancia del debate entendido en materia de mitología como la oposición entre mito y razón, debate por cierto bastante estudiado por autores de gran envergadura como, Eliade [1963] (1991), Gadamer [1993] (1997), Durand [1964] (1968), Lévi Strauss [1958] (1995), Cassirer [1944] (2013), entre otros. En términos generales este debate plantea que la ciencia racional heredera del cartesianismo ha exiliado al mito al terreno de la falsedad, en el que al ser considerado como un proceso subjetivo es materia indiscutible, es decir, no-científica. Estos autores elaboran, cada quien desde su particular punto de vista, diversas reivindicaciones del mito en torno a comprenderlo desde su propia lógica y explicar su trascendencia en toda sociedad y cultura.

nuestros intereses en torno a la leyenda de espantos, bajo conceptos como *pavor demoniaco*, *terror pánico* y en menor grado –según Otto– el *terror fantasmal*: "En él echan sus raíces lo mismo los *demonios* que los dioses y todas las demás creaciones de la <<apercepción mitológica>> y de la fantasía que materializa y da cuerpo a esos entes" (Otto, 2016:62).

En nuestra perspectiva comprendemos la leyenda de espantos como un compuesto de los aspectos *racional* e *irracional*. Para proseguir con esto, es pertinente recalcar que el término *irracional* propuesto por Rudolf Otto (2016) alude al aspecto sentimental expresado en estados anímicos y que –como se ve adelante– no puede comprenderse en términos estrictamente lógicos sino a través de referencias, analogías e ideogramas, mientras que lo *racional* son precisamente los términos lógicos de los que se vale la religión y el mito para explicar con claridad sus preceptos y los cuales pueden entenderse a través del análisis de sus símbolos.

Las características *racional* e *irracional* se complementan como partes de un solo fenómeno, tal como Rudolf Otto refiere:

Llamamos, desde luego, *racional* en la idea de lo divino aquella parte de él que entra en la clara comprensión de nuestra facultad conceptual, en la esfera de los conceptos corrientes y definibles. Afirmamos después que bajo de esa esfera de desnuda claridad yace una oscura profundidad, a la que no hallan paso nuestros conceptos y que es lo que denominamos *irracional* (Otto, 2016:136).

Un ejemplo al que Rudolf Otto (2016) recurre para aportar claridad en la diferenciación de los aspectos *racional* e *irracional* son los himnos de alabanza a Dios. Los versos que a continuación se reproducen son referidos en *Lo santo*. (Otto, 2016:88-89) sirven de fundamento para la elaboración de la tabla que se muestra a continuación.

Tabla 1 Tabla comparativa racional e irracional

COMPARATIVA DE VERSOS EMPLEADA POR RUDOLF OTTO QUE MUESTRA LA DIFERENCIA ENTRE LO RACIONAL E IRRACIONAL DE LO SANTO

<p>Cántico de Gellert a la "Gloria de Dios en la naturaleza".</p> <p><i>Yo soy tu creador, soy la sabiduría y la bondad, el Dios de la armonía, tu salvación. Ámame con toda tu alma y participarás de mi gracia.</i></p> <p>RACIONAL</p>	<p>A la "Majestad de Dios" por E. Lange.</p> <p><i>Ante Ti tiembla el coro de ángeles, humillan el rostro y la mirada, tan terrible te presentas ante ellos; y en sus cantos resuena este terror.</i></p> <p>IRRACIONAL NUMINOSO</p>
<p>Fragmentos de versos tomados de: (Otto R. 2016:88-89)</p>	

Fuente: Tabla elaborada por Federico Aguilar Tamayo

Del primer canto, el de Gellert, Rudolf Otto (2016:88) observa que: "en esta poesía todo es claro, racional y familiar". En términos prácticos este verso es didáctico, ilustra con claridad que el camino hacia la gracia divina es el amor a Dios. En el verso de Gellert el autor recurre a Dios como interlocutor en primera persona, se coloca en su lugar para expresar un mensaje claro y contundente. Por su parte Lange estira la cuerda, se humilla junto con el coro de los ángeles mismos, cuyos cantos son el propio resonar de la presencia divina que se imposta como terrible, terrorífica y majestuosa con lo que ya se vislumbra el carácter sentimental y numinoso del verso.

De manera análoga ilustremos los aspectos racional e irracional en nuestro campo de estudio: por un lado tenemos la crónica de Luis González Obregón (1988) quien refiere diversas versiones acerca del personaje legendario de la leyenda de la Llorona:

La Llorona –cuenta D. José María Roa Bárcena–, era a veces una joven enamorada, que había muerto en vísperas de casarse y traía al novio la corona de rosas blancas que no llegó a ceñirse; era otras veces la viuda que veía llorar a sus tiernos huérfanos; ya la esposa muerta en ausencia del marido a quien venía a traer el ósculo de despedida que no pudo darle en su agonía; ya la

desgraciada mujer, vilmente asesinada por el celoso cónyuge, que se aparecía para lamentar su fin desgraciado y protestar su inocencia (González, 1988:10).

En el párrafo de González de Obregón se encuentra todo un despliegue *racional*, hallamos referencias hacia otros autores, compara diversas versiones, y exhibe un conocimiento propio de la leyenda de la Llorona. Con tan solo este párrafo podemos entender cierta profundidad histórica de la leyenda, asumir que hay muchas variantes, incluso que existen otros autores que se han avocado a su estudio. Se muestra en términos racionales porque permite identificar y conocer aspectos fundamentales de esta leyenda. "Lo irracional no es más que en el fondo, el borde, la trama; por eso conserva siempre sus místicas honduras y se ofrece con la entonación y sombreado de la mística" (Otto, 2016:260).

En su contraparte *irracional* observamos que la Llorona se nutre de lo que Rudolf Otto (2016) denomina el *pavor demoniaco*, sentimiento que palpita en las leyendas de espantos y que refiere cierto miedo primario, primigenio, e inquietante que se manifiesta desde formas sutiles como el mero sentimiento de inquietud hacia algo sobrenatural, hasta desplegarse en toda su potencia mediante la presencia total del numen. Tal circunstancia es observable en la narración del cronista José María Brandomín (1990), quien cuenta del terror al que se enfrenta un desdichado joven, víctima de la Llorona, en este caso en su variante de Matlancihuatl.

Y aquella risa siniestra, y las voces chillonas y estridentes del trasgo, amplificadas y multiplicadas por las sonoras concavidades del monte, resonaban con pavorosos ecos en la tétrica soledad de aquel paraje, y martilleaban implacables en los oídos del aterrorizado mozo (Brandomín, 1990:280).

De ambas narraciones (Obregón y Brandomín) se observan aspectos diferentes, siendo en los términos que hemos propuesto *racional* una, *irracional* otra, no obstante se compenetran más que cancelarse. Aún cuando Rudolf Otto

(2016) se muestra severo ante un exceso de racionalización de *lo santo* al grado de sostener que éste llega a cancelar la experiencia divina, no deja de reconocer su importancia, más aún si actúa en complemento del aspecto *irracional*. “Cuando en religión se mantienen vivos y despiertos los elementos irracionales, éstos evitan que se convierta en racionalismo. La saturación y enriquecimiento con elementos racionales la preserva de descender al fanatismo o al misticismo” (Otto, 2016: 259).

Dado que el interés de la presente tesis es comprender y analizar la leyenda de espantos y no ahondar en lo religioso como experiencia mística, seguimos una ruta análoga a la de Rudolf Otto (2016) al sugerir que ambos aspectos, *racional e irracional* participan intrínsecamente en nuestro fenómeno de estudio. A partir de este panorama proponemos una ruta teórica delimitada en dos ejes.

- a) Lo numinoso (irracional), que implica comprender el carácter emocional y subjetivo de la leyenda de espantos.
- b) Interpretativo (racional), que implica conocer las narrativas, personajes, orígenes, simbología de la leyenda de espantos.

Es necesario puntualizar que el segundo aspecto entendido como lo *racional*, si bien parte de la delimitación conceptual proporcionada por el propio Otto (2016), no puede ser desarrollado en amplitud a través de su propuesta teórica porque aun cuando reconoce su importancia, tampoco se detiene en su análisis, ni proporciona conceptos desde los cuales se pueda elaborar un marco interpretativo para la leyenda de espantos. A este lugar llega Jean Pierre Vernant (1986), autor que desde el estudio del mito aporta conceptos clave que retomamos para la interpretación de la leyenda de espantos, como son la oposición entre salvaje/civilizado, espacios liminales y marginalidad, alteridad y otredad en las imágenes de lo monstruoso, particularmente en la triada simbólica serpiente-caballo-perro. Con fundamento en estos elementos se plantea un marco interpretativo que se detalla a continuación.

2.1.2 Lo *numinoso* (*irracional*) en la leyenda de espantos

El concepto de lo *numinoso* de Rudolf Otto (2016) resulta incluyente con toda forma de creencia y religiosidad incluido el mito y la leyenda, lo *numinoso* es de alguna forma lo *santo* pero desprovisto del elemento moral, lo *santo* –explica– ha sido racionalizado como lo bueno, lo ético. Por tanto es necesario recurrir a otro término desprovisto de valoraciones racionales, Otto (2016) propone el neologismo *numinoso*, con esta postura logra deslindarse de la moralidad propia de las religiones institucionales a la vez que propone un escenario que permite reflexionar todo tipo de religiosidades ya sea como experiencia pura o bien desde formas indirectas como son los himnos de alabanza, y en nuestro caso la leyenda.

Para Rudolf Otto (2016) lo *numinoso* es un silogismo derivado del término *numen* que remite la presencia de lo divino, mientras que la añadidura del sufijo *oso* funciona para formar el adjetivo *numinoso*, y dotarle de cualidad la que refiere al momento y sentimiento en que el *numen* por su manifestación "es vivido como presente" (Otto, 2016:55). Dicho sentimiento es concomitante a un sentimiento de pavor, de nulidad, de humildad total de quien ante el *numen* se presenta. "He aquí que me atrevo a hablarte yo, que soy polvo y ceniza" (Abraham en Génesis, 18,27 citado por Otto, 2016:54).

Una primera complejidad del concepto lo *numinoso* es que no puede definirse en términos estrictos, de tal forma que la ruta marcada por Otto (2016) para la comprensión de lo *numinoso* se traza a partir de: "(...) sucesivas delimitaciones, señalando los análogos y los contrarios (...). Quiere decirse en suma que, nuestra incógnita no puede enseñarse en el sentido estricto de la palabra, sólo puede suscitarse, sugerirse, despertarse" (Otto, 2016:51). Esta ruta es necesariamente la que hemos de seguir.

Nuestro interés es reflexionar cómo el espanto, el miedo, expresado en la leyenda de espantos, encuentra arraigo en las entrañas humanas, ya sea como expresiones de miedos primigenios, o bien, trastocando imágenes reverenciales hacia una alteridad que las pervierte. Esto es importante porque sin tal

interiorización, ya sea psicológica, religiosa, social, o imaginaria, estas leyendas no tendrían poder convocante alguno, no provocarían espanto, su fuerza moralizante y normativa sería nula de tal forma, que quizá estaríamos hablando de relatos de poca relevancia. Como se observará más adelante, la leyenda de espantos también se somatiza al asociar diversas apariciones espectrales con enfermedades y muerte.

Según hemos propuesto la leyenda de espantos opera como sistema narrativo que además se interioriza en lo sentimental y psicológico al nutrirse de terrores y espasmos primigenios así como de diversas formas culturales que atañen al miedo y a lo monstruoso, dicho aspecto sentimental, emotivo y anímico de la leyenda de espantos se comprende en el campo de lo *numinoso*, aun cuando Rudolf Otto (2016) se avoca primordialmente a lo divino y lo santo teniendo como máxima expresión la presencia de Dios, en el caso nuestro son las formas inquietantes y horrorosas que por su carácter siniestro provoca el sentimiento *numinoso*.

Recapitulando, lo *numinoso* es la categoría analítica desde la cual comprendemos lo sentimental e interiorizado de la leyenda de espantos expresada en formas como el miedo, el espanto, lo siniestro. Mediante lo *numinoso* reconocemos el carácter tremendo, pavoroso, de lo divino cuando en efecto se manifiesta. En nuestro caso, lo divino es representado de forma indirecta y análoga mediante un relato que alude a personajes y circunstancias terroríficas en las que se evoca la presencia del numen sin la necesidad de que éste se manifieste más que en el relato mismo.

En los siguientes apartados vemos tres aspectos de lo *numinoso* entendidos por Otto (2016) como *sentimiento de criatura*, *mysterium tremendum* y *fascinans*, comprendemos así la complejidad de la leyenda de espantos.

a) Sentimiento de criatura

En los apartados anteriores ya se ha dibujado aquello que Otto (2016) refiere como *sentimiento de criatura*, aquel momento en que el sujeto se reduce, tiembla,

desvanece su yo y se humilla ante la presencia absoluta del numen. Esto supone un pavor de carácter especial, podemos petrificarnos ante la presencia de un tigre, de una serpiente, o de algún bribón que nos apunte con un arma, pero ninguna de estas formas supone nada *numinoso* porque todas se comprenden y relacionan dentro de lo humano. El sentimiento de criatura surge ante lo externo a lo humano, es decir lo no-humano, lo divino que en términos de Otto (2016) es lo *absolutamente heterogéneo*.

El sentimiento de criatura es más bien un momento *concomitante*, un efecto subjetivo; por decirlo así, la sombra de otro sentimiento, el cual, desde luego, y por modo inmediato, se refiere a un objeto fuera de mí. Y éste precisamente, es el que llamo *lo numinoso* (Otto, 2016:55).

En el caso de la leyenda de espantos el *sentimiento de criatura* se observa en diversos relatos como el miedo paralizante ante la presencia del espanto, la incapacidad de reacción, la caída en el embrujo, que se expresa en frases coloquiales como « ¡se lo ganó!», « ¡se lo llevó!», « ¡lo perdió!». Ante la presencia absoluta del numen que Otto (2016) entiende como majestuosa y prepotente el *sentimiento de criatura* que sobreviene puede dejar secuelas permanentes: enfermedad, pérdida del alma, muerte y locura.

Más tarde un hombre desnudo caminaba solitario por la maleza, un hombre que había enmudecido para siempre; como un fantasma, como un ente sin alma y sin sentido. Llevado al pueblo mal cubiertas sus carnes, con su enjuto y envejecido rostro que denotaba gran sufrimiento, fue visto con curiosidad, compasión y repudio. Muchos dijeron: ¡Se lo ganó el diablo! (Pineda del Valle en Cruz, 2011:272).

Aquí hemos encontrado una particularidad del *sentimiento de criatura* expresado en la leyenda de espantos, que resulta sumatoria a la propia

manifestación del numen la cual produce el *pavor demoniaco* y la humillación del individuo. Tras la experiencia numinosa, sobreviene además un segundo momento en que se concretan graves consecuencias: dolor, sufrimiento, muerte, no es gratuita la mención al inicio de este apartado acerca del corte siniestro de los personajes de la leyenda de espantos.

El *sentimiento de criatura* alude a la condición de no ser más que eso: una criatura, es por decirlo así un efecto producido ante lo *numinoso*. Con esto comprendemos que la religión, los mitos, las leyendas, se nutren más allá del relato, de la interiorización que de esos relatos hacen las personas. Interiorización proporcionada *a priori* y que Otto (2016) explica en términos kantianos, en tanto que asume una total propensión del ser humano a creer en Dios, que en sentido evolutivo se desarrolla desde creencias primitivas hasta grados religiosos superiores.

Sin caer en tal evolucionismo, ni entrar en las honduras del pensamiento de Kant, consideramos que lo *numinoso* se presenta en aquel miedo particular hacia aquello considerado sobrenatural, de tal manera que despierta instintos y pavores de naturaleza distinta a la condición terrena porque que se comprenden dentro de la esfera de lo divino. Frente a lo divino el pavor invade y reduce a quien lo mira, de esta forma particular de pavor se nutre la leyenda de espantos. Un desenlace común de los relatos refiere la caída en desgracia de las víctimas; se pierden de sí, quedan como idos, faltos de juicio, es tal el *sentimiento de criatura*.

Veamos en las posibilidades que proporciona la literatura un ejemplo en el cual se observa el *sentimiento de criatura* provocado por la presencia de lo *numinoso*, se trata del cuento "La Ziguana" del autor salvadoreño Salarrué⁹ (1999). En contexto añadiremos que la Ziguana es una leyenda de un numen femenino que se presenta como mujer de blanco y que seduce a los hombres para

⁹ Conocido como Salarrué, este autor lleva por nombre Salazar Arrué Salvador. Aquí utilizamos el nombre con el que el autor firma sus obras, aunque en las referencias de esta tesis se encontrará por su nombre completo.

hacerles algún mal, de la misma manera que la Tishanila, Tisigua; Matlancíhuatl y la Llorona.

El cuento corto *La Ziguana* de Salarrué (1999) cuenta la aventura de dos pescadores que por la noche haciendo su trabajo en el río son presa del pavor demoniaco producido por la Ziguana. En un diálogo ilustrativo ambos personajes discuten, mientras uno le recrimina su cobardía, el otro se asusta ante la sola posibilidad de que ante ellos se presente la Ziguana, llamada en este caso de manera popular como la Zigua. Ante este escenario cualquier ruido –propio de la selva– es signo de la presencia de la criatura, ambos se convencen de que los siniestros ruidos que escuchan son en realidad monos.

–¡Yastás vos con miedo!...

–¡Me da miedo la Zigua...!

–¡Qué cobija sos, oyó! ¿Quién siasusta por babosadas?

–El cipote temblaba, un poco de frío, un poco de miedo.

—Monos, oyó; miacaban de soplar otra vuelta. ¡Monos, te digo!

La tensión explota ante un ruido por demás extraño, veamos cómo se detalla la presencia de lo *numinoso* con la habilidad literaria de Salarrué (1999:43,44):

En aquella noche casi oscura, constelada arriba cobardemente, constelada abajo por las escamas de los peces y por el silencioso telar de luz de las luciérnagas, un ruido extraño, estridente como la carcajada de una vieja, puso toques eléctricos de pavor en los nervios de los pescadores. Después, todo quedó mudo. El cipote se había agarrado, temblando, de los brazos de Pedro.

— ¡Agüén, qué fuéso?... ¡Amonós, vos!

Los pescadores huyen de la escena, Pedro el mayor de ellos se lleva a rastras al más joven quien llora aterrado. Al día siguiente, Pedro regresa al lugar para corroborar la verdad de aquel ruido ante el cual huyeron. “Sobre unos peñascos, descubrió un chilamate que tenía una rama desgajada. Era una rama gruesa. El blanco corazón del palo, había quedado al descubierto y vomitaba hormigas” (Salarrué, 1999: 43,44).

Si observamos los párrafos de Salarrué (1999) con una lente calibrada con los conceptos de Rudolf Otto (2016) vemos que el sentimiento de criatura se ha apoderado de los jóvenes. Por ejemplo las oraciones: *estridente como carcajada de una vieja, puso toques eléctricos de pavor en los nervios de los pescadores*, ya despuntan el elemento *numinoso*, que sugieren la posible presencia de la Ziguana.

En el cuento de Salarrué (1999) el elemento sobrenatural, es decir lo absolutamente heterogéneo, lo no-humano, cubre con su manto el significado de los demás eventos y los transforma de eventos cotidianos —como el caer de una rama— en eventos numinosos. De otra forma, si no es a través de lo *numinoso*, los pescadores no hubieran interpretado el caer de una rama como la presencia de la Ziguana, ni mucho menos hubiesen corrido aterrados de espanto presas del *sentimiento de criatura*.

Ya en este punto hemos extendido el concepto de lo *numinoso* hacia áreas de nuestro estudio. En todo caso lo que interesa observar con el cuento de Salarrué (1999) es la manera en que lo *numinoso* se presenta en la leyenda de espantos, en el caso del cuento de la Ziguana, muestra además la audacia y agudeza de satirizar el suceso.

b) Mysterium tremendum

El *tremendo misterio* es probablemente la categoría de lo *numinoso* que más se ilustra en la leyenda de espantos. Refiere este misterio una característica expresada por Rudolf Otto (2016) como *absoluta inaccesibilidad*. De tal forma que el tremendo misterio no se resuelve como si se tratara de un acertijo del orden

común, en tanto que es *numinoso*, siempre guardará su opacidad y su revelación aun cuando sea parcial, provoca estupor del *sentimiento de criatura*.

Es por la característica de *tremendo* que lo *numinoso* además de inaccesible es espantoso. El *tremendo misterio* "puede llevar a la embriaguez, al arrobó, al éxtasis. Se presenta en formas feroces y demoniacas. Puede hundir al alma en horrores y espantos casi brujescos" (Otto, 2016:59).

No había visto mujer tan bonita ni había escuchado invitación tan atrevida en su vida. (...) Se interesó el muchacho al ver ese cuerpo que despertaba pasiones. El interesado decidió acompañarla.

[...]

Otro susto se llevó al darse cuenta que no podía acercarse ni tocarla. Su pasión carnal se mezcló con una preocupación de saber qué tan lejos estaba la casa de ella. Pero su obsesión era demasiada (Cruz, 2011:271-272).

En el relato citado, lo *tremendo* se presenta como absoluta belleza, irresistible para el joven que recibe un primer susto por no poder alcanzarla, ni tocarla (el misterio es de absoluta inaccesibilidad), se siente ya lejos de casa y eso lo inquieta (impacta en el ánimo en forma de lo siniestro, lo inquietante), pero ya todo en él es pasión, es el *sentimiento de criatura* con el cual entendemos su total embelesamiento, sus capacidades de discernir, de escapar, de protegerse, de ser él mismo, se han desvanecido ante la majestad del numen.

De todos los aspectos del numen, (*mysterium tremendum, majestas, augustum y energicum y fascinans*) lo *tremendo* es probablemente el que explica el sentimiento de pavor que ha tomado forma en la leyenda de espantos, en este sentido Rudolf Otto (2016) comenta que lo *tremendo*:

(...) pasa a ser el estímulo de la imaginación, de modo que ésta escoge lo terrible por medio expresivo o inventa formas originales

terribles para representarlo (...) lo misterioso es también acicate nunca fatigado para la inagotable invención de cuentos, mitos, consejos y leyendas (Otto, 2016:146).

En la transición de absoluta belleza a terrible monstruosidad, el personaje de la Tisigua revela el carácter tremendo en grado horrorífico. Lo monstruoso es "justamente lo misterioso en grado superlativo" (Otto, 2016:168).

Así que lo tenía impotente de todo movimiento cuando empezó a transformarse. Su rostro se endureció con horripilante gesto, los ojos se desorbitaron; en esa metamorfosis tan terrible, los dientes alcanzaron un tamaño desmesurado; le salieron belfos abultados y sangrantes (Pineda Del Valle en Cruz, 2011: 273).

Digamos que el aspecto tremendo es la parte del numen que nutre el sentir popular de las leyendas, y que toma forma en imágenes, "que provoca en nuestro ánimo un interés irrefrenable" (Otto, 2016:83). Interés que Rudolf Otto (2016) no toma en mayor consideración puesto que el mito y la leyenda son considerados bajo su óptica como racionalizaciones posteriores a lo *numinoso* que si no borran, de menos opacan o distraen el sentimiento espiritual. En ese sentido nuestra ruta se bifurca para tomar un camino diferente al de Otto (2016), no sin antes explorar otras características de lo *numinoso* en las cuales comprendemos el aspecto emocional presente en la leyenda de espantos.

c) Fascinante

Un aspecto de lo *numinoso* notable en las leyendas de espantos, es la característica de *fascinante*. A menudo estas narraciones describen personajes que por su encanto fascinan y seducen a sus víctimas. Por su carácter *numinoso* dicha fascinación no es del orden común, es decir, al igual que el *misterio tremendo* y el *sentimiento de criatura*, la fascinación hacia lo *absolutamente*

heterogéneo, (lo que no es de este mundo), aun cuando resulta espantoso es a su vez atractivo.¹⁰

Si ejemplificamos esta circunstancia con la leyenda del Sombrerón vemos que su imagen de charro galante, hombre portentoso de gran estatura, impacta a primera instancia, la fascinación hacia él se observa en su representación misma, por un lado la envergadura de charro es eminentemente atractiva sobre todo en los lugares geográficos en donde se refieren sus apariciones, su efigie simboliza la gallardía y virilidad masculinas, es domador de bestias y seductor de mujeres. En su carácter *numinoso* la fascinación por el Sombrerón se relaciona con su pertenencia al orden de lo santo, lo divino y lo sobrenatural, es decir que por su *tremendo misterio* la imagen del Sombrerón no es la de cualquier charro sino la del numen que fascina y espanta.

Su bigote era negro y ancho, por momentos pensé, si me ataca me llevó patas de Judas pues es más alto y fornido que yo, además tiene muchos poderes. Su caminar era firme y de recia personalidad, de blanca piel y voz ronca que al hablarme quise correr y regresar por donde llegué, mas el miedo me hizo contener (Guillén, 2006:51).

En sus *Cuentos y Leyendas Populares* Quintín Fernando Acosta Cruz (2015) recoge una versión de la leyenda del Sombrerón proveniente de la zona de Cintalapa Chiapas, en esta se describe al personaje como imagen de respeto y de

¹⁰ De manera similar Edmud Burke ahonda en el sentimiento de lo *sublime*, al respecto María Castro comenta que " Burke proporciona una explicación meramente empírica de lo sublime como una emoción que se genera por un sentimiento de miedo, debido a algo que amenaza nuestra integridad física o nuestra vida, que nos inquieta y produce cierta pena, pero que no deja de excitar en nosotros sentimientos agradables así, el sentimiento de lo sublime es calificado por Burke como un 'horror delicioso' " (Castro en Kant, 2004: XLVI). No obstante el planteamiento de Burke deriva hacia un postulado estético donde la peligrosidad es dirimida en placer en tanto que no resulta real, por tanto es " delicioso". Mientras que Rudolf Otto se orienta hacia la psicología religiosa donde tal sentimiento se percibe de manera concomitante a su carácter sobrenatural y divino.

miedo, tal solemnidad que implica una emergencia del numen por sobre todas las criaturas es referida por Rudolf Otto (2016) en el término de *augustum*.

(...) un hombre elegantemente vestido. Su traje era muy parecido al traje de charro, con botones y adornos de plata y oro, con enorme sombrero agalonado y bordado con hilos de oro puro (...) El elegante ser sobrenatural, lo conocían como EL SOMBRERÓN, y todo mundo le tenía respeto y mucho miedo (Acosta, 2015: 5).

Un charro por sí solo no inspira temor, de igual manera que una hermosa mujer o un perro cualquiera tampoco son causa de miedo. Rudolf Otto (2016) enfatiza que las imágenes por sí solas no provocan el estado de pavor demoniaco, si provocan temor es porque representan al numen, despiertan con su imagen el estado anímico de lo inquietante, lo siniestro, *elementos primarios del espíritu* que yacen—acorde con Rudolf Otto—a priori en toda persona y por medio de estímulos sensoriales se despiertan en forma de pavor y atracción.

En la misma medida que el objeto divino-demoniaco pueda parecer horroroso y espantable al ánimo, se le presenta otro tanto como seductor y atractivo. Y la misma criatura, que tiembla ante él en humildísimo desmayo, siente a la vez el impulso de reunirse a él y apropiárselo en alguna manera. (...) A este aspecto le daremos el nombre de lo *fascinante* del numen (Otto, 2016: 94).

En un tratamiento de ideas similar, Sigmund Freud (1979c) refiere lo *Ominoso*¹¹, como aquello que "(...) pertenece al orden de lo terrorífico, de lo que

¹¹ En anterior nota al pie hemos mencionado el término *siniestro* desde la reflexión Edmund Burke. En el caso de Freud lo *ominoso* ya había sido traducido anteriormente como lo *siniestro* por Ludovico Rosenthal en 1943 1954 1974 esto acorde con la edición de Amorrortu de las obras completas de (Freud, 1979c: 219: 217). De tal forma que en Freud lo *siniestro* y lo *ominoso* han

excita angustia y horror". (Freud, 1979c:219). Siguiendo a Freud el término se deriva de la palabra en alemán *unheimlich* como antónimo de *heimlich* que es secreto, íntimo y *heimisch* palabra que refiere lo conocido, familiar, hogareño. No obstante Sigmund Freud (1979c) cuestiona tal convención al observar que no es absolutamente cierta la noción de que aquello desconocido o no familiar necesariamente es de carácter *ominoso (unheimlich)*, sino que en todo caso este sentimiento emana cuando sale a la luz algo reprimido de aquello íntimo y familiar cuyo destino era permanecer oculto.

Lo ominoso no es efectivamente algo nuevo o ajeno, sino algo familiar de antiguo a la vida anímica, solo enajenado de ella por el proceso de la represión. Ese nexos con la represión ilumina la definición de Schelling, según la cual lo ominoso es algo que, destinado a permanecer en lo oculto, ha salido a la luz (Freud, 1979c:241).

Con esto podemos relacionar, quizás emparentar, los términos *numinoso* (Rudolf Otto) y *ominoso* (Sigmund Freud) en tanto que ambos toman potencia de aquello que yace oculto y que al salir conduce hacia un estado de miedo, horror y angustia. Para Rudolf Otto (2016) la potencia del *tremendo misterio* no reside en su adherencia a entes imaginarios, seres fabulosos, mitos, consejas, leyendas, sino en la peculiaridad sentimental que despierta en el ánimo lo sobrenatural "(...) ya se engendren entes imaginarios para su explicación y captación; ya se aprovechen para ello seres fabulosos producidos por la fantasía aparte y antes de haberse suscitado el terror demoniaco" (Otto, 2016:81).

Hemos visto que Rudolf Otto (2016) aún cuando muestra reticencias hacia el mito y la leyenda por considerarles racionalizaciones primitivas, no deja de observar en estos la presencia de lo *numinoso*. Para el autor la potencia del *tremendo misterio* no reside en su adherencia a entes imaginarios, seres

sido abordados de igual manera, siendo el segundo término probablemente una traducción más adecuada.

fabulosos, mitos, consejas, leyendas, sino en la peculiaridad sentimental que despiertan en el ánimo, entendida como un estupor hacia lo *absolutamente heterogéneo*, lo que no es de este mundo, "ya se engendren entes imaginarios para su explicación y captación; ya se aprovechen para ello seres fabulosos producidos por la fantasía aparte y antes de haberse suscitado el terror demoniaco" (Otto, 2016:81).

Ya que lo *numinoso* "es vivido como presente" (Otto, 2016:55), en su forma horrorífica es común que se adhiera con cierta naturalidad a manifestaciones expresivas de relatos sorprendentes, ya sea de fantasmas, duendes y de todo tipo de leyendas.

En nuestro caso particular, la leyenda de espantos: mediante *lo numinoso* se adelgaza la línea entre lo estrictamente sentimental y la imaginación creativa del mito y la leyenda. Desde Rudolf Otto (2016) cruzar esa línea y emparejar lo *numinoso* y la leyenda de espantos como partes de un solo fenómeno implica situarnos entre los linderos del aspecto *irracional* y *racional* del mito.

Nos dirigimos a un límite, al que Rudolf Otto (2016) no desea llegar por tener como principio que el aspecto irracional, emotivo y sentimental de lo *numinoso* está por encima de cualquier racionalización mítica, no obstante, los objetivos de esta tesis dirigen nuestro viaje justo hacia ese rumbo que Otto rechaza, por lo tanto habremos de ampliar el panorama teórico con soporte en Jean Pierre Vernant (1986).

En el siguiente apartado se abre el panorama conceptual para dar cabida al aspecto racional de la leyenda de espantos, esto es, comprenderla en su propia lógica y su materia simbólica.

2.1.3 Lo *racional* en la leyenda de espantos, hacia un marco interpretativo

En este punto donde Otto (2016) ya arroja poca luz, más que nada por enfocar su estudio al aspecto irracional de lo *numinoso*; por ello volteamos hacia Jean Pierre Vernant en su estudio *La muerte en los Ojos* (1986).

Jean Pierre Vernant nace en Francia en el año de 1914, su historia se enmarca en un halo de heroicidad al ser el propio Vernant líder de la resistencia en Toulouse durante la ocupación alemana en 1944. Vernant fue un connotado helenista cuyas publicaciones han impactado en materia de mitología desde la aparición de sus primeras obras *Les origines de la pensée grecque* (1962) *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique* (1965)¹², en dichos estudios según lo explica Octavi Marti (2007): "Inspirado en el método aprendido de Meyerson y poniendo en marcha con ayuda de Pierre Vidal-Naquet un sistema comparativo, Vernant demuestra que el pensamiento griego es inseparable del contexto que le ha visto crecer".

Vernant observa en el *otro*, en lo *foráneo*, una oportunidad de conocerse, (vale en lo personal y como sociedad). Le atraen figuras como las deidades Artemisa y Dionisio "que la imaginación griega situaba lejos del país, como un dios venido de fuera, del extranjero" (Vernant, 1986:35). Con esto llama a considerar al *otro como componente del mismo*, este humanismo presente en Vernant gira nuestra atención hacia la dimensión humana de las figuras de alteridad en la leyenda de espantos, a veces descritos como salvajes, a veces como monstruosos, sus personajes reflejan, aun de manera desconcertante algo de quienes los narran, de su sociedad y cultura, conocerles es conocerse.

Dado que la obra de Vernant se expande en una prolífica y erudita producción y vida académica¹³, probablemente llame la atención que de él tomemos un estudio modesto en su extensión como es *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia* (1986). En dicho texto elabora una compleja

¹² Títulos publicados en español como:

Vernant Jean Pierre (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Paidós Ibérica.
Vernant Jean Pierre (1973). *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel

¹³ Estudia filosofía en Carnot, Louis-Le-Grand y Sorbonne en Paris. Profesor en el Liceo de Toulouse (1940) y en el Liceo Jacques Decour en Paris (1946), es Agregado en el Centre National de la Recherche Scientifique (1948), Director de Estudios en el Ecole Pratique des Hautes Études (1958-1975), Profesor del Collège de France (1975) y Miembro Asociado de la Academie Royale de Belgique (Moraleja, 1990:11).

reflexión en torno a las figuras de alteridad en los mitos griegos que bien pudiera ser motivo de tesis completas; impacta en nuestro estudio al proporcionar categorías de análisis pertinentes para entender el fenómeno de la leyenda de espantos como son la oposición salvaje-civilizado, alteridad y monstruosidad.

A través de los mitos griegos y sus figuras de alteridad como son Artemisa, Dionisio, las temibles Gorga y Hécate, Vernant reflexiona acerca de los límites humanos, establecidos según la oposición de *lo salvaje con lo civilizado*. Lo *salvaje* es indómito, como límite divide la jerarquía divina de la humana, internarse en lo salvaje implica el riesgo de caer en estado de permanente salvajismo, es decir, perder lo humano y en otros casos implica la muerte.

Dado los diversos empleos y connotaciones de los términos *salvaje* y *civilizado*, enfatizamos que desde Vernant (1986) lo *salvaje* no puede entenderse llanamente como ruralidad, ni necesariamente aplicarse de manera exclusiva a sociedades cuya relación con la naturaleza es de dependencia directa, sino que alude al límite del espacio humano, lo salvaje es donde el hombre no puede llegar sino por efecto de la magia, el rito, o el cumplimiento de normatividades divinas. Lo *civilizado* se opone a lo salvaje más allá de la noción de ciudad, es ante todo el lugar social del hombre, (ya sea campo o ciudad).

Lo salvaje como límite de lo divino con lo humano, es lo *otro* de lo humano, que en ocasiones siguiendo el modelo de la diosa Artemisa es norma, rito y reglamento y en otras se imposta con monstruosidad a quien desobedezca su mandato.

En *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia* (1986), a través de los conceptos salvaje y civilizado el autor despliega una interpretación en torno a la otredad y la alteridad visibilizada en la figuras míticas de Artemisa, Dionisio y Gorgo, donde, por cierto, también observamos el terror fantasmal propio de lo *numinoso* y patente en la leyenda de espantos. De hecho con los mitos asociados a la Gorgona, según las características estudiadas por Vernant (1986) estamos hablando en términos próximos a la leyenda de espantos.

Gorgo en su advocación de Hécate es la causante de miedos y pavores nocturnos que asaltan de súbito, devela, el propio Vernant (1986), quien retrae a Platón¹⁴: "*hay en nosotros como un niño que se asusta de estas cosas*" (Vernant, 1986:81).

Con Vernant (1986) observamos que la interpretación que, en nuestro trabajo, llamaremos *racional* de la leyenda de espantos se encuentra ordenada por dos modelos interpretativos: el de la marginalidad, entendida como otredad de la diosa Artemisa, y el de alteridad regida por la monstruosidad de Gorgo.

a) Lugares de marginalidad y alteridad. Artemisa y Gorgo

En el relato de espantos es recurrente aquel paraje peligroso donde el mal acecha. En su aspecto *numinoso* estos parajes, a su vez lares, son comúnmente conocidos como *lares de espanto*, para Rudolf Otto (2016) son lugares que provocan en el ánimo la sensación de lo siniestro, se expresa en exclamaciones como "« ¡qué inquietante!» o « ¡qué horroroso es este paraje!»" (Otto, 2016: 236). De este tipo de expresiones, el autor apunta que son sensaciones, o sentimientos de que "algo acecha". "Jacob dice en Génesis, 28,17: ¡Cuán terrible es este lugar! Sí, aquí es donde Elohim hace su morada" (Otto, 2016: 236-237). Esta consideración de lugar como *morada de Elohim* emparenta el estudio de Foustel de Coulanges (1971: 27-85) al referir el lar de cada familia, el dios familiar, como centro de un culto particular en el cual se sanciona la vida o la muerte.

Rudolf Otto (2016) relaciona la oración en alemán '*Es spukt hier*' para referir este tipo de lugares encantados. La traducción en español de la edición de *Lo santo* (2016) utilizada para esta tesis traduce el enunciado '*Es spukt hier*' como '*aquí se trasgüea*' (238), llama la atención que la palabra 'trasgüear' es en alusión al *trasgüo*, criatura del folclor europeo similar al duende. Rudolf Otto (2016) destaca también que la oración '*Es spukt hier*' en términos semánticos carece de sujeto, apela a un sentimiento de que algo – aún carente de forma– acecha. Siendo *el*

¹⁴ Se refiere al diálogo, Fedón. En el cual se reconocen algunos aspectos en relación a nuestro tema como son horrores nocturnos y fantasmas.

trasgo una criatura específica, el término '*trasgear*' sugiere implícitamente un sujeto: el *trasgo*, con lo que se rompe el sentido al que Rudolf Otto (2016) se refiera a la existencia de algo inquietante sin que necesariamente se sepa qué es aquello.

En todo caso propondremos una segunda interpretación de la oración '*Es spukt hier*' que consideramos más adecuada a nuestros propósitos como es la enunciación '*aquí espantan*', término popularmente empleado para referir precisamente aquellos lugares numinosos en los cuales lo inquietante se manifiesta como mero sentimiento sin necesariamente referir ninguna entidad específica. Acorde con Rudolf Otto (2016), estos lugares de espanto suscitan emociones primigenias:

La resonancia de esta emoción primigenia la encontramos precisamente en la frase ya citada del Génesis, 28, 17 (« ¡cuán terrible es este lugar!»), y en Éxodo, 3 (« el lugar en que tú estás, tierra santa es»). Los lugares que señalan Moisés y Jacob en esos pasajes son verdaderos *haunted places* ('sitios embrujados') (Otto, 2016: 239).

Contrastamos con apoyo de Vernant (1986) que estos lugares se erigen en ciertos márgenes, comprendidos como espacios intermedios o limítrofes entre lo humano y lo sagrado. Para este autor, la diosa griega Artemisa es la gran figura rectora de este espacio intermedio.

Que todas las montañas sean mías, dice Artemisa en el himno que le dedica Calímaco, y aclara que solo bajará a la ciudad en raras ocasiones, cuando la necesiten. Pero aparte de las montañas y los bosques, también frecuenta los lugares que los griegos llaman agrós, las tierras baldías más allá de los campos cultivados que marcan los confines del territorio, los eschatiaí. No solo es agreste (agrotéra) sino también Limnatis: propia de las ciénagas y las lagunas (Vernant, 1986:23).

El estudioso de las religiones Van Der Leew (1964) también reconoce las montañas como lugares sagrados: "Hay montañas sagradas en todas partes del mundo, ya sea simplemente se les atribuya una potencia, ya que se conciba el poder como demonio o dios" (Van Deer Leew, 1964:45).

El propio Rudolf Otto (2016) apunta que "los volcanes, las cumbres de las montañas, la luna, el sol, las nubes son considerados como vivos por el hombre primitivo (...) por los mismos signos característicos que reconocemos fuera de nuestro yo" (Otto, 2016: 230).

En la leyenda de espantos además del elemento simbólico de la montaña se recurre a variedad de lugares en los que 'espantan', nos referimos por ejemplo, a cruces de caminos, casonas abandonadas, viejas construcciones, lagos, montes, árboles, ríos; en los cuales los límites de lo humano con lo *santo* se ponen en juego. Por ejemplo, en el sureste mexicano el árbol de la ceiba es conocido como lugar de espanto pues se dice que por las noches de ahí emergen el Sombrerón, la Tisigua y los duendes. Para Vernant (1986) estos lugares marcan su importancia por ser marginales, es decir, simbolizan la frontera con lo *otro*.

Más que espacios totalmente salvajes, que representan una alteridad radical con respecto a la ciudad y las tierras habitadas por seres humanos, se trata de los confines de las zonas limítrofes, las fronteras donde se establece el contacto con el Otro (Vernant, 1986: 23).

Aquí observamos el tejido fino de Vernant, porque va más allá de la mera descripción del mito, entiende los espacios marginales como aquellos lugares de frontera con el *otro* que bajo la figura de Artemisa no son nunca divisiones sino más bien integraciones, de aquí que la lección que se aprende a través de Artemisa es la de la tolerancia. Artemisa es, según comenta Vernant, generalmente representada como extranjera (xenos), sin embargo, en la mirada integradora de la Grecia clásica:

(...) representa la capacidad de integrar en su seno lo que es foráneo, de asimilar al otro sin caer en el salvajismo, lo que es propio de la cultura. El otro como componente del mismo, como condición de la propia identidad (Vernant, 1986: 36).

En la marginalidad de Artemisa, es decir en la fronteras de lo *otro*, surge el cuestionamiento de si acaso esta marginalidad integradora vale también para la leyenda de espantos o funciona solamente en los términos del modelo de la Artemisa griega de Vernant (1986).

Desde la consideración de la presente tesis se parte de la idea de que la leyenda de espantos tiene características marginales y liminales, integra imágenes, contextos, narrativas y todo tipo de aspectos tanto endógenos como exógenos, es decir, tanto de lo considerado como propio, como de lo otro, de tal forma que la leyenda de espantos integra, adapta y re-significa.

De este modo los númenes de la leyenda de espantos son diversos al conformarse mediante variedad de elementos, por ejemplo un charro, una mujer que se transforma en cerdo, perros descomunales, y pequeños seres antropomorfos llamados duendes cuyo origen terminológico se encuentra en Europa pero que se integran –como la Artemisa extranjera a los griegos–, al gran cuerpo de relatos tanto de Chiapas como de México.

Entendemos que los espacios limítrofes, marginales que describe Vernant (1986) bajo dominio de Artemisa, constituyen también zonas de tolerancia. El apego a estos lineamientos funciona como una suerte de protección, a la vez que norman las relaciones de unos con otros, delimitan los espacios de lo sagrado con lo humano, y se definen límites sobre la explotación y aprovechamiento de la naturaleza. Si acaso ocurre la ruptura con estas las normas, el sentido de otredad sufre una volcadura, entendemos este movimiento a través del propio Vernant

(1986) en la noción de Gorgo, personaje mítico reconocido como la medusa¹⁵. Mientras que Artemisa ofrece un modelo de integración normativa, en Gorgo encontramos otro tipo de alteridad, observable en la propia imagen de Gorgo descrita como una criatura de aspecto terrible:

Su cabeza estaba rodeada de serpientes, tenían grandes colmillos, semejantes a los del jabalí, manos de bronce y alas de oro que le permitían volar. Sus ojos echaban chispas, y su mirada era tan penetrante, que el que la sufría quedaba convertido en piedra (Grimal, 1989:217).

b) Oposición salvaje/civilizado

En las mediaciones de *salvaje* y *civilizado* asumidas en los márgenes del modelo de Artemisa propuesto por Vernant (1986) hemos visto que dicha intermediación se ve simbolizada en espacios liminares. Generalmente estos lugares son montañas, pantanos, bosques, lagunas, etcétera. Observemos que a menudo estas zonas resguardan recursos necesarios para la supervivencia; por ejemplo, las tierras de cultivo se encuentran en los bordes de la selva, en las boscosas faldas de la montaña se recoge leña, se obtiene alimento y hierbas, en ríos y lagunas se encuentra el sustento de agua necesario para la vida, de tal forma que son áreas comunes al ser necesarios para la subsistencia. De aquí la importancia de observar cierta normatividad que regule la explotación de lo natural, y que regule también el trato de unos con otros. Si las personas fallan en su conducta para con otros más allá de la sanción social, les aguarda el severo castigo del numen.

¹⁵ Los mitos griegos refieren que las gorgonas que eran tres, siendo Medusa la única mortal entre ellas.

Los espacios marginales que para Vernant (1986) son simbolizados por la diosa Artemisa, actúan como zonas de tolerancia en la cual es posible transitar siempre y cuando se observe cierta normatividad que tiende hacia la horizontalidad. La zona marginal es en realidad frágil en tanto que la ruptura del seguimiento normativo implica la aventura – a menudo sin regreso– hacia el salvajismo.

Eso es lo que les sucedió, según Polibio, a los arcadios de Kynaitha en el siglo III. Por abandonar los ritos y costumbres preconizados por la diosa, regresaron a un estadio anterior a la civilización; al abandonar los pueblos y las ciudades, al replegarse en sí mismos, se masacraron unos a otros haciendo gala de la misma ferocidad que impulsa a las bestias salvajes a devorarse entre ellas (Vernant, 1986:25).

El estado salvaje es también lo monstruoso simbolizado en La Gorgona, se oponen Artemisa y Gorgo porque representan dos tipos diferentes de alteridad. En la leyenda de espantos comúnmente se advierte de los riesgos de caminar por la noche, en los márgenes del río, ahí aguardan diversos peligros, por ejemplo: la Llorona, La Tisigua, La Mala Mujer, todas simbolizadas como hermosas mujeres de blanco. La víctima generalmente un varón bajo los efectos del alcohol, cae en estado salvaje embotado ante su sobrenatural belleza numinosa, salvajismo que se simboliza en la incapacidad del hombre por contener el deseo sexual, roto cualquier vínculo cultural sólo desea satisfacerse, contra toda advertencia se lanza hacia los brazos del numen que siniestro aguarda para castigarle.

En el salvajismo cuando las normas se han roto, se han violado las reglas y lo humano se esfuma, es cuando desde los infiernos emana el horror de Gorgo y de Hécate, los fuertes ladridos del Cadejo cimbran las almas de los niños, de los *bolos*¹⁶ que sumidos en el efecto del alcohol caminan hacia las fauces de la Cocha

¹⁶ Significa borracho, alcoholizado en Chiapas.

Enfrenada, los varones en el estupor del desenfreno sexual caen presas de la macabra seducción de la Tisigua, el árbol de la ceiba transmuta su celestial follaje a puntiagudas ramas, oscuras y retorcidas, de entre éstas brotan burlones los duendes y temible el Sombrerón; es cuando la monstruosidad del *tremendo misterio* se revela con brutalidad.

c) Lo monstruoso

Es común en la leyenda de espantos encontrar criaturas de aspecto brutal descritas con grandes colmillos, ojos rojos como brasas, tamaño descomunal, etcétera. Imágenes cuya monstruosidad es consustancial al encaramiento frontal y directo con la divinidad, resultado de trasgredir los límites marcados por lo divino.

Se ha visto con Rudolf Otto (2016) que lo monstruoso alimenta sus imágenes desde el aspecto *numinoso* del tremendo misterio. Es decir que estas imágenes se muestran terribles y causan espanto ya sea porque representan lo grotesco, o por su capacidad de impactar en el ánimo al despertar aquellos sentimientos primarios de *pavor demoniaco*.

Jean Pierre Vernant (1986) aproxima lo monstruoso hacia tres símbolos fundamentales: "La serpiente, el perro y el caballo son las tres especies animales cuya forma y voz forma parte de la composición de "lo monstruoso" (Vernant, 1986:70). Estos símbolos se revisan con más detenimiento en páginas posteriores de esta tesis, pero hemos de mencionar que están presentes en imágenes míticas desde la Grecia clásica como son la terrible Gorgo cuyos cabellos se componen de centenares de serpientes; el caballo, bestia de batalla y ojos desorbitados que con su resoplo irrumpe la calma; está también el perro cerbero, guardián de los infiernos.

Si la voz de bronce de Cerbero (*chalkeóphonos*) resuena en las moradas de Hades, las Erinies, que Esquilo compara con las Gorgonas, alzan su gruñido bronco y estridente (*oigmós muganios oxús*); rugen (múzō) como "ruge" en los infiernos el largo clamor de los hombres sometidos al suplicio;"elevan sus

voces como perros" dice el poeta trágico.(...) Por su conducta y las sonoridades que les son propias, también el caballo puede expresar la presencia inquietante de una potencia de los infiernos (Vernant 1986:70)

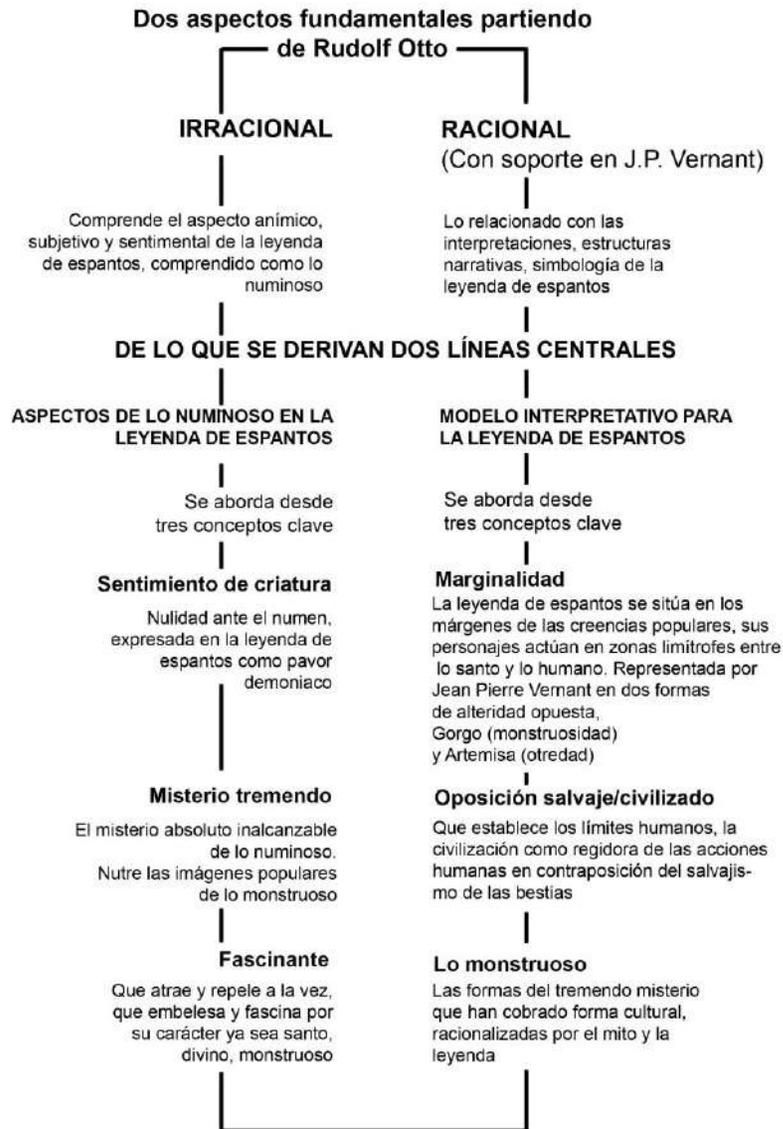
Por nuestra parte encontramos representación de estos aspectos de lo monstruoso en tres leyendas de espanto presentes en Chiapas: 1) el caballo se observa en la imagen del Charro a quien en su forma *numinosa* se le conoce como El Sombrerón, 2) la serpiente en la cual hay una evidente relación con la Llorona, la Tisigua, Tishanila, Matlancíhuatl, Yehualcíhuatl, y otras figuras femeninas, 3) el perro que corresponde a la imagen del Cadejo y otras criaturas infernales como la Cocha enfrenada.

Para completar el marco interpretativo contraponemos la alteridad de lo monstruoso representada en los tres seres caballo, serpiente, perro, con tres aspectos de su contraparte humana como son masculino, femenino y animal, triada que encuentra correspondencia en las leyendas del Sombrerón, la Tisigua y el Cadejo respectivamente, son figuras de la otredad humana en los márgenes pautados dentro del modelo de Artemisa, pero monstruosas bajo la alteridad y la ruptura del horror de Gorgo.

En resumen afrontamos nuestro estudio de la leyenda de espantos a través del análisis tanto del aspecto irracional entendido como lo *numinoso* (Otto, 2016), como del aspecto racional contemplado en categorías de análisis proporcionadas por Vernant (1986). Este panorama teórico ha sido resumido en la siguiente tabla (Ver tabla 2) que a continuación se muestra.

Tabla 2. Marco conceptual de la Leyenda de espantos

MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL PARA EL ESTUDIO DE LA LEYENDA DE ESPANTOS



Fuente: Tabla elaborada por Federico Aguilar Tamayo.

2.2 La leyenda de espantos en diálogo. Metodología

Al momento parece una obviedad recalcar que la leyenda de espantos tiene una relación intrínseca con el relato, no obstante tomamos esta afirmación como un necesario punto de partida para explicar nuestro enfoque metodológico en donde el diálogo y la charla son esenciales en la comprensión del objeto de estudio.

Es a través del diálogo que se aprende de *los otros*, similar al planteamiento etnográfico, nuestra principal fuente de conocimiento son los propios participantes entrevistados. Partimos de la idea de que a través de la narración pueden ser analizados tanto el aspecto *numinoso* como el aspecto racional de la leyenda de espantos. Una primera cuestión que debemos sortear es que el planteamiento de Rudolf Otto (2016) se resiste en términos estrictos a una implementación metodológica, sin embargo, es posible retomar algunas pautas como guía.

Como principio vemos que Rudolf Otto (2016) reconoce dos modalidades de expresión de lo *numinoso* que se comprende en las formas: *directa* e *indirecta*. De la primera forma (directa) decimos que se refiere al modo en que lo *numinoso* se expresa a través del lenguaje, involucra los ademanes y formas que el interlocutor emplea: "El sentimiento *numinoso* palpita más pues, en la grave actitud, en los ademanes, en el tono de voz, en el semblante, en la expresión de insólita importancia del acto, en el solemne recogimiento y devoción de la comunidad orante" (Otto, 2016: 141).

Las expresiones directas aunque no son *numinosas* en sí, hacen plausible lo *numinoso* como experiencia al despertar en el ánimo dicho sentimiento por medio de sugerencias, descripciones e ideogramas: "Pero el mejor medio, sin disputa, está constituido por las mismas situaciones «santas» o su reproducción fiel, merced a vivaces descripciones intuitivas"(Otto, 2016:141).

Con esto vemos la importancia del acto narrativo en la transmisión de lo *numinoso* que en términos de Rudolf Otto (2016) es referido como *explicación oral*, luego convertida en texto como en el caso de Moisés ante la zarza ardiente (Éxodo, 3). Al observar las expresiones directas de lo *numinoso* importan tanto la

gravedad y solemnidad del acto comunicativo como las *vivaces descripciones intuitivas*.

En la teoría, en la doctrina, en el mismo sermón –cuando no es escuchado–, de ordinario no se percibe lo numinoso, mientras que la explicación oral puede estar empapada de ello. Ninguna parte de la religión necesita tanto como éstas de la viva vox, de la continua comunión viva y de la relación personal (Otto, 2016:141).

Al transpolar estas consideraciones a nuestro campo de estudio, tenemos que la narración es fundamento para la transmisión de lo *numinoso*. Rudolf Otto (2016) se refiere al sermón religioso como acto comunicativo mayor; sin embargo, a las leyendas de espantos, aun sin concederles la categoría de formas directas de lo *numinoso*, Rudolf Otto (2016) reconoce en ellas la posibilidad de despertar el sentimiento *numinoso* tal como se ha explicado en el apartado anterior.

Respecto a las formas *indirectas* de expresión de lo *numinoso*, Rudolf Otto (2016) remite hacia el universo de las imágenes e íconos, por ejemplo en dioses antiguos: "el aspecto terrible y espantoso de las imágenes o descripciones primitivas de los dioses" (Otto, 2016: 143). Como ya se ha revisado, estas imágenes se nutren de lo que Rudolf Otto (2016) denomina *tremendo misterio*, aspecto oculto de lo *numinoso* que por no evidenciarse de forma obvia sino más bien como enigma irresoluble alienta la imaginación, proclive a crear imágenes monstruosas, fantásticas, fantasmales y milagrosas por ser éstas de carácter fascinante.

De esta manera, en el relato encontramos lo *numinoso* por ello proponemos una metodología donde el diálogo, la charla y la entrevista son los conductos principales para conocer e interpretar la leyenda de espantos, así como el universo de las imágenes en el que son descritos los personajes, situaciones, lugares y todo aquello que se involucra en la narración y que apela al imaginario tanto individual como colectivo.

En un ejercicio de simplificación terminológica, a partir de este punto hablamos simplemente de narraciones e imágenes, directas o indirectas, porque es a través de ellas que comprendemos la leyenda de espantos.

2.3. Interpretación de los relatos

Al momento hemos avanzado en identificar la leyenda y en concreto su variante de espantos como una forma del mito, teniendo por elemento común que su principal medio es el relato. En este sentido una investigación acerca de la leyenda y el mito tiene que ser por fuerza una investigación del relato.

Las aproximaciones al estudio del relato pueden ser desde distintos ámbitos del conocimiento: antropología, literatura, psicología, religiosidad, etcétera. En el marco teórico que nos contiene, se atisba que un estudio de lo *numinoso* en la leyenda de espantos tendrá que analizar los relatos mediante un mecanismo interpretativo que involucre tanto aspectos que Rudolf Otto (2016) refiere como *racionales* (formas narrativas, simbología, significados) así como *irracionales* (sentimentales), de esta forma observamos la complejidad de estos relatos, rompen lo eminentemente narrativo y se incluye el aspecto formal-emotivo. Es por eso que nuestra interpretación apunta hacia una observación simbólica, porque es por medio del símbolo que observamos el lazo entre la imaginería del relato y el universo social de quienes lo cuentan, comprendemos el porqué de sus personajes, y podemos entender la manera en que lo santo o *numinoso* se patentan en la leyenda de espantos.

De esta manera consideramos al símbolo como la unidad principal de análisis, que nos permite interpretar realidades tanto de manera textual como de sentido. En este punto nos alumbra Paul Ricoeur (1999) quien refiere que el símbolo posee una significación primaria que es literal, y una significación secundaria que aparece solamente como resultado de la primera y por medio de la cual se abre la puerta al “excedente de sentido” que es la función simbólica.

En términos generales diremos que el símbolo se caracteriza por superar la mera relación signífica proporcionada por su forma lingüística, para referir por medio del propio signo una significación secundaria que es de carácter inefable. Un ejemplo de esto en la leyenda de espantos, sería un cruce de caminos, implica que la persona quien se encuentra en la encrucijada, tiene que tomar una decisión que pone en juego su alma. Es a través del símbolo que entendemos que en la leyenda de espantos, existe una región de encanto en la que tanto el hombre como la mujer enfrentan su destino en contra del designio de fuerzas que les superan. En la encrucijada las víctimas acuden a rezos, realizan actos aparentemente sin sentido, se dan valor con *pilico*¹⁷, y al ponerse la ropa al revés ahuyentan los males del camino. Si el caso es extremo curan sus armas con aguardiente, tabaco, y hasta orina, con el fin de protegerse del embate de bestias terribles que aparecen en el cruce como el Cadejo o la Jolota bailadora.

Cassirer (2013) explica que todo lo relativo a lo humano incluyendo las ciencias, las artes, la religión, etcétera, tiene un carácter simbólico. Para este autor el ser humano es un *Animal Simbólico*, "vive más bien, en medio de emociones, esperanzas y temores, fantasías y de sus sueños" (Cassirer, 2013:48). De este modo toda actividad humana está impregnada de símbolos. Dicho en palabras de Ricoeur "(...) el símbolo duda entre la línea divisoria entre la vida y el logos. Da testimonio del modo primordial en el que se enraíza el Discurso de la Vida. Nace donde la fuerza y la forma coinciden" (Ricoeur, 1999:72).

Es decir, el símbolo ahonda en las entrañas del ser psicológico y cultural, toma forma a través de relaciones con el mundo sensible y se expresa por medio del lenguaje pero también más allá del mismo.

¹⁷Según la Biblioteca digital de la Medicina Tradicional Mexicana, "El pilico es una preparación utilizada como elemento protector en situaciones en que se advierte peligro", en poblados de los Altos de Chiapas. "Acostumbran llevarla consigo en un pequeño calabazo que guardan en su morral; en el momento en que perciben una situación riesgosa, introducen una ración de esta mixtura en su boca provocando salivación, y con ella se frotan la nuca, sienes y coyunturas".

Las leyendas de espanto dan miedo precisamente porque se revuelven en los símbolos de nuestros temores primeros: la muerte, el hambre, el abandono materno, la lucha contra el ogro-padre, los peligros de la noche. Las leyendas toman potencia a través de imágenes construidas con piezas de sueños, cultura, estructura social, historia, vivencias personales. De este complejo emanan figuras que Rudolf Otto (2016) comprende dentro del *misterio tremendo*.

El *misterio tremendo* en el caso que nos ocupa puede expresarse en un Charro negro, un tremendo animal de fauces infernales, un pichito¹⁸ con filosos colmillos, una mujer hermosa que ante nuestros ojos se torna horrorosamente maldita. Si persisten temores tales como el escalofrío de levantarse al baño a las tres de la mañana, voltear la mirada por atrás del hombro ante el siniestro crujir de los árboles, y el viento fuerte nos eriza la piel cual si fuera fatal augurio, estamos frente a algo más que creencias locales o supersticiones de la gente, es la constatación del poder *numinoso* del símbolo manifestándose en el propio cuerpo, es indudablemente el *misterio tremendo*.

Ahora bien ante la gran profusión de posibles interpretaciones es necesario anclar un método interpretativo consistente. Lo primero es identificar los símbolos expresados dentro del campo semántico, que en palabras llanas implica prestar atención a las expresiones tomadas de los relatos, primero en su literalidad, es decir, el campo semántico, y segundo en su significado o el sentido que estas conllevan.

Las relaciones semánticas son nuestro extracto del relato, vestigio fosilizado —si así se desea ver— donde fincamos el aparato interpretativo. La relación semántica permite ver, o de menos recrear imaginativamente cómo fueron expresadas originalmente las oraciones y lo más importante reflexionar en su sentido.

En términos prácticos hemos de decir que las relaciones semánticas son también la transcripción literal de las entrevistas, se han organizado en dominios,

¹⁸ En Chiapas a los bebés de brazos se les dice *pichis*, *pichi*, *pichita*.

los cuales constituyen jerarquías en las que se engloban nuestros intereses. Los dominios emanan del reconocimiento en el cuerpo de las entrevistas, de todo aquello que teóricamente nos ocupa:

- Lo *numinoso*
- Oposición salvaje/civilizado
- Oposición alteridad/marginalidad
- *El misterio tremendo*/Lo monstruoso (Triada simbólica caballo-serpiente-perro)

Otros aspectos son considerados de acuerdo a nuestro análisis. En la reflexión acerca del sentido de las narraciones se identificaron ciertas estructuras o enunciaciones sobre las cuales las leyendas se transmiten ya sea en la oralidad o en lo escrito.

En general las estructuras se encuentran permeadas por múltiples instancias que incorporan todo tipo de elementos: sociales, culturales, mediáticos, que dotan a la leyenda en general y a la leyenda de espantos en particular de plasticidad para adaptarse a múltiples contextos a la vez que le proporcionan cierta dureza para transitar a través del tiempo.

A continuación se desarrolla un ejemplo de la implementación de la metodología de análisis interpretativo que para esta tesis realizamos, la manera en que los elementos teóricos permiten fijar una postura ante el relato y ofrecer una interpretación válida para explicar su significado.

Se trata de un breve relato que sirve para ejemplificar nuestra aproximación metodológica, se trata de la leyenda del Cadejo narrada por la señora Chica García en el barrio de La Merced en San Cristóbal de las casas Chiapas.

Mira hijo, el Cadejo pasaba mucho por acá, nomás que apesta como muerto y camina por detrás. No camina por delante como los perros, como nosotros, sino por detrás va caminando (Chica García, San Cristóbal 2015).

En este relato identificaremos el mayor número de elementos posibles planteados dentro de nuestro enfoque teórico-metodológico:

Lo numinoso.

Oposición Salvaje/civilizado

Oposición Alteridad/Marginalidad

Lo monstruoso (Triada simbólica caballo-serpiente-perro)

Este relato se circunscribe en el tipo de enunciación que hemos identificado como *descripción de personaje y situaciones*, las características de esta forma narrativa se describen con detalle más adelante pero podemos mencionar que es una forma de relato que no cuenta una historia con principio, desarrollo y fin, sino que más bien describe algún suceso o personaje. Esta forma narrativa tiene la potencia de evidenciar lo *numinoso* porque generalmente se expresa como verdad o creencia. Por ejemplo en la oración: '*El cadejo pasaba mucho por acá*', están implícitos dos aspectos: un tiempo mítico anterior y que el relato se enuncia como verdadero, que se cree en él.

De lo *numinoso* interpretamos varias expresiones como son:

1) '*apesta como muerto*', que le relaciona con lo siniestro, la mortandad, el hedor de inframundo y lo putrefacto de la muerte.

2) '*camina por detrás*' que refiere su misterio, no hay mayor explicación del por qué camina de ese modo salvo que es un atributo en su calidad espectral, el énfasis de esta circunstancia lo ejemplifica la oración: 'No camina por delante como los perros, no camina como nosotros', ya nos revela un aspecto racional de lo *numinoso* al brindar algún tipo de referencia que permita entender sin atentar contra el misterio que el Cadejo se desplaza de manera diferente.

3) '*No camina por delante como los perros, no camina como nosotros*', lo que revela su carácter salvaje, dado que no es de este mundo.

El conjunto de estos elementos nos permiten interpretar al Cadejo en oposición del perro común como alteridad monstruosa.

Se recuperaron diversos relatos que al pasar por el tamiz del análisis pudimos ordenar en las siguientes partes: por un lado hacemos una identificación

de dominios de acuerdo a las categorías obtenidas de nuestro marco teórico, posteriormente obtenemos la relación semántica a la que pertenece, esto es, la frase, palabra u oración con la cual se relaciona y una tercera parte donde se hace la interpretación. En la siguiente tabla (ver tabla 3) se muestra a manera de ejemplo, el trabajo realizado con el relato del Cadejo.

Tabla 3. Análisis de dominios, relaciones semánticas e interpretaciones en los relatos

Dominio	Relación Semántica	Interpretación
Numinoso/Personaje	...el Cadejo	El Cadejo, ser <i>numinoso</i> que se asemeja a un perro gigante y del cual se cuentan varios relatos.
Numinoso/siniestro	...apesta como muerto	Relacionado con los muertos, huele como tal.
Numinoso/Misterio	...y camina por detrás	No se sabe cómo o porque "camina por detrás" pero refiere que no es como nosotros, es decir no es de este mundo.
Numinoso racional/ Salvaje	No camina por delante como los perros, no camina como nosotros	El caminar un hecho natural se ve alterado, en este caso lo salvaje no es necesariamente lo animal, sino el hecho de desplazarse de modo no-humano o no-canino
Numinoso/ Racional.	Mira hijo, el Cadejo pasaba mucho por acá	Tiempo mítico.

Fuente: Tabla realizada por Federico Aguilar Tamayo.

La interpretación de la leyenda de espantos es tarea compleja, entendiendo tal complejidad no como dificultad sino en consideración de todos los aspectos que entran en juego. En nuestra metodología de análisis se incorporan datos provenientes de entrevistas, recopilaciones de leyendas de cronistas, expresiones artísticas y fuentes académicas. Sin embargo, es la charla y la entrevista nuestro principal insumo. A continuación se da cuenta de los métodos empleados en la

colección de datos, lugar en dónde se recabaron y las personas que compartieron con nosotros sus leyendas.

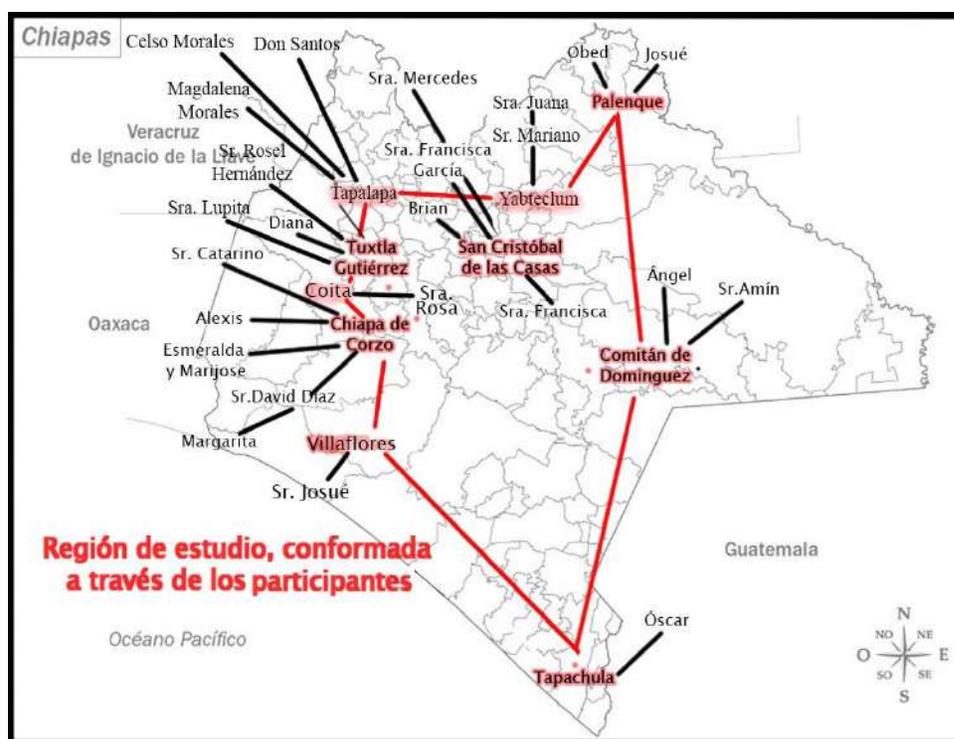
2.4 Delimitación espacial de las entrevistas, región de símbolos

En la búsqueda de las leyendas de espantos recorrimos diversos lugares, hablamos con gente, revisamos crónicas, contrastamos versiones e identificamos variantes.

Corroboramos en campo la idea que las leyendas desbordan el lugar entendido como municipio, localidad, comunidad, etcétera. Se ubican en diversos territorios e incluso de manera más amplia que el delimitado por el propio estado de Chiapas. Con esta comprobación en mente, tomamos la decisión de ir más allá de una delimitación territorial y geográfica, más bien nos desplazamos en el sentido simbólico en donde las leyendas se recrean sobre un territorio.

Para encarar esta complejidad entrevistamos personas de diversos lugares de Chiapas (ver mapa 1). En esta cartografía se traza un polígono que involucra participantes hombres y mujeres de diversa extracción social: cronistas, estudiantes, campesinos. Todas estas personas cuentan leyendas de espantos, cosas que les sucedieron ya sea a sus abuelos, familiares e incluso en las que ellos mismos se han visto involucrados. Esta parte viva de la leyenda de espantos nos pone de frente a su aspecto *numinoso*, cuestión que se desarrollará más adelante. Por lo pronto se da cuenta del recorrido metodológico que seguimos en la colección de charlas y entrevistas.

Imagen 2. Mapa de Chiapas que muestra la región de estudio conformada por las personas participantes en la investigación



Fuente: Mapa elaborado por Federico Aguilar Tamayo

2.5 Técnicas empleadas para recopilación de datos

En este apartado referimos los diversos recursos y métodos empleados en la recopilación de leyendas. En la búsqueda de la leyenda de espantos empleamos la labor de campo. Para realizar dicho ejercicio contemplamos como sugiere Rudolf Otto (2016), observar lo *numinoso* a través del relato en *viva vox*, del modo y las formas en que se cuenta la leyenda.

Por otro lado se realizó una revisión bibliográfica con publicaciones que recolectan leyendas. En términos generales las obras de recopilación de leyendas populares son de carácter modesto, están pensadas principalmente para preservar la memoria local y corren a cargo de narradores y cronistas que han indagado durante largos periodos de vida acerca de la historia regional, costumbres y cultura de su tierra; en estos textos el aval de la obra no corre a

cargo de una casa editorial, sino del propio prestigio del escritor forjado dentro de su propia localidad. En ese sentido aún cuando algunas obras consultadas carezcan de una editorial formal, año de publicación, o números de identificación ISBN¹⁹ se consideran documentos tan válidos como los recogidos en el trabajo de campo, de hecho la gran mayoría de estas publicaciones recurren comúnmente a la entrevista para recabar información, siendo en ocasiones una salvaguarda invaluable de testimonios que de otra manera se hubieran perdido.

2.5.1 Entrevista episódica

Es común que en una entrevista no estructurada o semi estructurada la charla se expanda en diversos temas. No obstante un factor importante en la leyenda de espantos es su posibilidad de recrearse como episodio, de este modo, el participante alude a un momento breve, un suceso o una descripción, con ello refuerza el sentido narrativo del episodio, de esta forma el relato se estructura en forma más o menos lineal: un comienzo, una trama y un desenlace. Esta estructura permite que el narrador o narradora evoque distintos relatos, no solo personales, sino de otras personas cercanas.

La técnica de entrevista episódica, como refiere Uwe Flick (2004), tiene la ventaja de encausar la charla hacia un enfoque temático. El punto de partida para la entrevista episódica (Flick 2004) es el supuesto de que las experiencias de los sujetos en un cierto dominio se almacenan, y recuerdan las formas de conocimiento narrativo episódico y semántico (...). El conocimiento episódico se organiza más cerca de las experiencias y se asocia a situaciones y circunstancias concretas (Flick, 2004, p. 118).

¹⁹ “Número Internacional Normalizado del Libro (ISBN por sus siglas en inglés, International Standard Book Number). Es un identificador internacional que se designa a una publicación o edición monográfica de forma exclusiva, relacionado a un título, su editor, el país donde se publica y las características editoriales de la edición” (INDAUTOR).

Los episodios que son narrados de esta forma favorecen el recuerdo de circunstancias concretas. En el caso particular de la presente tesis se tomó como principio la rememoración por parte de los participantes de leyendas de espantos que de cualquier modo –ya sea por narración o por creencia– se hayan vivenciado. En esta modalidad, la persona entrevistada accede a momentos concretos de la historia de su vida para expresarlos a través de un lenguaje estructurado en modo narrativo. Con esto se abren las puertas hacia el análisis de la estructura de los episodios, tema que se detalla más adelante.

En términos generales las pláticas tuvieron una duración comprendida entre 45 minutos a 2 horas. Todas fueron grabadas y transcritas en su totalidad, estas transcripciones pueden encontrarse en los apéndices del presente documento (Ver apéndice 1).

Se realizaron un total de 17 entrevistas así como un grupo de discusión con 5 personas. En total 25 participantes contaron sus leyendas. En la siguiente tabla, (extracto del diario de campo), se muestran las entrevistas sostenidas.

Tabla 4. Tabla de datos de las personas entrevistadas en el trabajo de campo

Nombre del entrevistado (a)	Ocupación y/o cargo del entrevistado (a)	Lugar y fecha de realización de la entrevista	Tema: leyenda o narración relatada	Observaciones
Sra. Lupita	Locataria del mercado de los Ancianos.	22/abril/2015 Mercado de los Ancianos, Tuxtla Gutiérrez Chiapas.	El carretón de la muerte, La tila. Oficio de esotérica, Su historia en el mercado.	
David Díaz	Periodista del Blog de leyendas Chiapas Nostrum. Canal 10 de Chiapas.	2/octubre/2015 Edificio de Canal 10 de Chiapas.	Leyendas de Tapachula, Chiapa de Corzo. Cuevas, Sombrerón, Bájate carne, San Simón, Enrique Verdi, Duendes.	Se realiza una primer entrevista, posteriormente se lleva a cabo un segundo encuentro. David es, a partir de la entrevista, un contacto en

				Chiapa de Corzo y me ha mantenido informado de otros eventos relacionados con el tema de investigación.
Amín Guillén	Cronista, periodista, escritor.	13/octubre/2015 Centro de Comitán.	La esquina blanca, el Sombrerón, el coloso de Chiapas, la academia.	
Ángel	Promotor cultural.	13/octubre/2015) Centro de Comitán.	Arco del Carmen, San Cristóbal.	Se mostró bastante reticente y desconfiado porque yo era "académico". Se transcribe lo que ha comentado (Ver apéndice1).
David Díaz	Blog de leyendas Chiapas Nostrum. Periodista Canal 10 de Chiapas.	14/octubre/2015 Chiapa de Corzo.	La Pochota, Batalla del 21 de octubre, Enrique Verdi, duendes.	No solamente fue la entrevista sino una visita guiada por varios puntos como la tumba de Enrique Verdi, los sitios importantes de la Batalla del 21 de octubre.
Festival Magia y Tradiciones: Alexis Griselín Esmeralda y Marijose Sr.Catarino Mendoza.	Participantes del 7º Festival Magia y Tradiciones 2015.	31/octubre/2015 Chiapa de Corzo, parque central.	Sombrerón, carretón de la muerte, Tishanila.	En este festival diversos participantes encarnaron los personajes de leyenda. Se realizó registro fotográfico y videográfico (Ver apéndice 2).
Sra. Mercedes	Estilista	3/noviembre/2015 Barrio de San	Nahual, cuevas, Cadejo,	Se tenía prevista otra charla con el

		Ramón. San Cristóbal de las Casas	Llorona, Sombrerón, Yehualcíhuatl, negrito cimarrón.	esposo de la Señora Mercedes y su suegra, sin embargo ya no pudo concretarse.
Sra. Francisca	Vendedora de verduras	9/noviembre/2015 Parque de San Ramón, San Cristóbal de las Casas	Llorona, Sombrerón, bájate Carne.	Plática ocasional pero bastante interesante por el modo en el cual la Sra. contaba las leyendas.
Sra. Francisca García (+)	Comerciante	9/noviembre/2015 Barrio la Merced San Cristóbal de las Casas.	Cadejo, Llorona, pilico, bájate carne.	Charla con una familiar que tiene algunas experiencias y conocimientos del tema. Aún así no me quiso contar mucho.
Grupo de discusión alumnos de arqueología: Diana. Margarita. Josué. Oscar. Obed. Brian.	Estudiantes	13/noviembre/2015 Escuela de arqueología UNICACH en Chiapa de Corzo. Los estudiantes son de: Diana-Tuxtla. Margarita-Chiapa. Josué-Palenque. Oscar-Tapachula. Obed-Palenque. Brian-San Cristóbal.	Llorona, Yehualcíhuatl, Charro negro, Sombrerón, duendes, fantasmas, Vampiro de San Cristóbal, Sirena de San Cristóbal.	Grupo de discusión que permitió conocer el punto de vista de los jóvenes en torno a las leyendas.
Sr. Rosel Hernández	Ramilletero y músico.	6/Septiembre/2016 Tuxtla Gutiérrez, parque de la marimba.	Pichito encantado, Mala Mujer Sombrerón, duende, Cocha enfrenada, San Pascualito	Entrevistado compenetrado con las tradiciones, leyendas y costumbres de la región.
Sra. Magdalena Morales	Restaurantera Promotora Cultural	21/Septiembre/2016 Tapalapa Chiapas	Sombrerón duende (monchosi)	Promotora cultural que me introdujo en el tema del

				Sombrerón y me llevó con dos entrevistados más.
Sr. Celso Morales	Campesino	21/Septiembre/2016 Tapalapa Chiapas	Sombrerón duende mal espíritu	Campesino conocedor de leyendas, ha vivenciado varias.
Sr. Santos		21/Septiembre/2016 Tapalapa Chiapas	Viejo de la montaña (Sombrerón), duende, aves de mal agüero, el rayo, nahual, susto	Músico, curandero, referente en la localidad como conocedor de leyendas.
Sr. Mariano Pérez	Campesino	2 /Octubre /2016. Yabteclum (Yabjteclum) Chenahó Chiapas	Yehualcíhuatl Sombrerón	Campesino, ha vivenciado varias leyendas.
Sra. Juana	Campesina	2 /Octubre /2016. Yabteclum (Yabjteclum) Chenahó Chiapas	Negro cimarrón, nahual, Sombrerón, Mala Mujer, fuego resplandeciente (que indica riqueza), Burrito encantado, Yalam Beket (Bájate carne)	Conoce a fondo varias leyendas, plática en tsotsil que me tradujo su hija.
Sr. Josué Sra. Rosa	Comerciantes	16/ Septiembre/ 2016 Tuxtla Gutiérrez	Cocha enfrenada, Sombrerón, nahual, Tisigua, San Pascualito, duendes.	Charla ocasional, pero muy interesante en el sentido que se pudieron observar las leyendas como charla cotidiana y no como entrevista.

Fuente: Tabla elaborada por Federico Aguilar Tamayo.

A cada participante se le explicó ya sea al comienzo o al final de la entrevista los intereses de la investigación. En algunos casos cuando el entrevistado se conducía con experiencia en el tema se requirió de su aprobación escrita o verbal para que fuera grabada la conversación. En ningún caso se ocultó la grabadora y ninguno de los participantes solicitó que se apagara, por tanto se tiene registro fidedigno en audio, lo que el etnólogo J. Spradley (1979) llama registro *verbatim*.

Como soporte tecnológico contamos con la *pluma inteligente Live Scribe*, dispositivo con el que es posible grabar conversaciones a la vez que se toman notas de campo por medio de un cuaderno interactivo que registra tanto notas escritas como voces de manera simultánea. Esta tecnología permite revisar los apuntes de campo a la vez que se escucha la grabación. De este modo es factible jerarquizar la entrevista en el momento mismo en el que ocurre y no necesariamente como un proceso posterior, permite reproducir la charla solamente haciendo contacto con las notas de campo apuntadas en la libreta o bien trasladar audio e imágenes a la computadora mediante un programa²⁰.

Por otro lado se elaboró una carta de consentimiento en la que los entrevistados reconocían su libre voluntad de participar en la entrevista, dicho documento se entregó a los participantes. La intención de esto fue proveer al entrevistado de un documento en el cual el investigador establece ciertos lineamientos éticos acerca de los motivos y el destino que tendrá la grabación, asimismo se compromete a mostrar los resultados al participante en caso que así lo requiera. El participante por su parte firma de enterado y en consentimiento de que su voz o imagen sea grabada.

²⁰ Más información de la implementación de este dispositivo se encuentra en: Manuel F. Aguilar Tamayo (2014), "Nuevas tecnologías en la formación: asesoría hipermedia con plumas digitales como apoyo para la elaboración de trabajos de investigación", en Santiago R. Acuña, María A. Gabino Campos y Consuelo P. Martínez Lozano (coord.), *Multiculturalidad, imagen y nuevas tecnologías*, Madrid. Fragua pp. 263-291.

La experiencia con dicho documento en algunos casos fue satisfactoria sobre todo con participantes cuya formación como investigadores del tema les permitió discernir sobre la carta de consentimiento como un signo positivo. En otros casos la experiencia no fue del todo favorable en tanto que enrareció el ambiente de la charla, en estos casos se optó por entregar el documento como una información adicional del proyecto.

2.5.2. Grupo de discusión

El grupo de discusión es un método que posibilita encontrar coincidencias y contrastes así como diversos enfoques de las personas en un mismo tiempo y lugar, en torno a un tema determinado. Se ubica dentro del enfoque metodológico cualitativo-dialógico y algunos autores lo definen como:

(...) Una situación de interacción en la que se da un encuentro entre los actantes y una experiencia comunicativa en que se enlazan sistemas simbólicos y míticos, así como series de códigos, rituales, valores, actitudes, opiniones y, sobre todo, un sentido de lo práctico y de la relación del tema tratado con el sentido de la vida cotidiana de los actores (Arboleda, 2008: 71).

De esta manera, el grupo de discusión nos permite como investigadores observar la diversidad de los saberes populares. La comunicación grupal también nos consiente el análisis y contraste de ideas, opiniones y sentimientos de los participantes, es “un diálogo que opera a escala simbólica” y en donde operan “significados compartidos (Arboledas, 2008: 72).

Para esta investigación se realizó un grupo de discusión con seis alumnos de la carrera de Arqueología de la UNICACH (Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas). Este método ofreció la ventaja de tener participantes diversos ya que todos ellos provenían de distintas partes del estado de Chiapas, además pudimos presenciar las leyendas como charla y discusión y no solamente como respuestas a una interrogante. El ejercicio se realizó en una de las aulas de la escuela de

Arqueología ("los espacios para realizar los grupos de discusión deben ser confortables y neutrales y que los recintos universitarios son espacios ideales" (Arboledas, 2008: 74)). El ejercicio tuvo una duración de aproximadamente 1 ½ horas. Como investigador fungí como moderador y se contó con el apoyo de dos personas.

2.5.3. Observación participante

La observación participante es un método de la investigación cualitativa que permite entrar en relación con los hechos o circunstancias propias de la investigación. Este método permite describir a profundidad los eventos o circunstancias que suceden en el campo investigativo, es posible también convivir y experimentar con la comunidad, esto posibilita tener una mirada distinta como investigador, pues se es participe de un momento compartido.

Las observaciones forman parte del trabajo de campo y en ellas pueden suceder charlas ocasionales y entrevistas breves; podemos obtener notas de campo con reflexiones e ideas, descripciones detalladas, fotografías y videos, entre otros materiales que formen el cuerpo de datos de la investigación. Kawulich (2006) recupera diversas definiciones que existen de la observación participante, citamos aquí un párrafo que nos permite entender la importancia de este método en la investigación social:

MARSHALL y ROSSMAN (1989) definen la observación como "la descripción sistemática de eventos, comportamientos y artefactos en el escenario social elegido para ser estudiado" (p.79). Las observaciones facultan al observador a describir situaciones existentes usando los cinco sentidos, proporcionando una "fotografía escrita" de la situación en estudio (ERLANDSON, HARRIS, SKIPPER & ALLEN 1993). DeMUNCK y SOBO (1998) describen la observación participante como el primer método usado por los antropólogos al hacer trabajo de campo. El trabajo de campo involucra "mirada activa, una memoria cada vez mejor,

entrevistas informales, escribir notas de campo detalladas, y, tal vez lo más importante, paciencia" (DeWALT & DeWALT 2002, p.vii). (...) (DeWALT & DeWALT 2002). SCHENSUL, SCHENSUL and LeCOMPTE (1999) definen la observación participante como "el proceso de aprendizaje a través de la exposición y el involucrarse en el día a día o las actividades de rutina de los participantes en el escenario del investigador" (p.91) (Kawulich, 2006: 3).

En nuestro caso se efectuó una observación en el poblado de Chiapa de Corzo, consistió en participar como espectador o visitante del festival *Magia y Tradiciones 2015* realizado con motivo del día de muertos en esta localidad, en este evento se representaron escénicamente varias leyendas como los duendes, el Sombrerón y la Tishanila, entre otras. Se tomó registro en video y fotografía, también se realizaron entrevistas con los participantes del festival para conocer su opinión acerca de las leyendas que interpretaron.

2.5.4 Recopilación de datos visuales

Desde hace algunas décadas la investigación social cualitativa incorporó los métodos visuales como parte de sus herramientas de análisis. El uso de las imágenes ya existentes o elaborados por el investigador, se ha convertido en una forma variada y valiosa de obtener los llamados "datos visuales" como Marcus Banks (2010) los define. La antropología y la sociología visual son pioneras en el uso de metodologías visuales para la investigación social. La imagen por sí misma es una potente portadora de conocimientos, un dispositivo que encierra saberes por su carácter omnipresente en la sociedad y su carácter polivocal, es decir, nos permite obtener diversas miradas y lecturas sobre un mismo fenómeno (Banks, 2010). Sus aportes son tan diversos pues permiten obtener datos descriptivos que a través de su análisis (visual) nos llevan a la comprensión del fenómeno social estudiado. Banks (2010: 29) explica que:

En general, los métodos de investigación visual tienden hacia lo exploratorio más que hacia lo confirmatorio. Es decir, los métodos visuales no se emplean tanto en calidad de método para recoger datos de un tamaño y forma predeterminados que confirmarán o refutarán una hipótesis planteada previamente, como en calidad de método diseñado para llevar al investigador a dominios que podría no haber considerado y hacia hallazgos no anticipados previamente.

En este sentido, para esta investigación realizamos registro en video e imágenes fotográficas sobre todo en las actividades de la observación participante. También realizamos una búsqueda de imágenes en libros y otras fuentes que representan las diversas leyendas que se han recogido. Estas imágenes son analizadas como parte del conjunto de elementos que componen las leyendas en su complejidad, se suman a la comprensión de la leyenda de espantos como formas e ideogramas, las cuales Otto (2016) refiere como aspectos indirectos de lo *numinoso*, en ellas se observa la forma en que el símbolo sirve como vehículo entre lo visual y lo narrativo.

Por otra parte, hemos conducido un experimento en el cual se ha solicitado a diversos ilustradores un dibujo con el tema de la leyenda de la Llorona, el objetivo es observar cuáles elementos son recurrentes y si estos son consistentes con la leyenda en su forma de relato (Ver apéndice 3).

**CAPÍTULO 3. LAS LEYENDAS DE
ESPANTOS: UN MUNDO
ENCANTADO, UNA REGIÓN
SIMBÓLICA**

En este capítulo proponemos la noción de región simbólica como una manera de aproximarnos a la comprensión de la leyenda de espantos como un lugar particular donde el símbolo conecta polos, principalmente el geográfico-político con lo imaginario.

Partimos de la idea que las formas simbólicas como la leyenda de espantos continuamente desbordan territorios establecidos como etnias, ciudades, estados, poblaciones. Dado que su amplitud y márgenes están determinados por el alcance y validez que los símbolos tienen, éstos adquieren formas, valores y sentido diferentes entre una región y otra. De esta manera en esta investigación hacemos un boceto de lo que hemos denominado una región simbólica.

Si asumimos la amplitud de las leyendas de espantos vemos que su mapa desborda el territorio chiapaneco, de tal forma que asumiendo esta circunstancia el presente documento habla de las leyendas "en" y no "de" Chiapas. Tomemos como ejemplo la leyenda de La Llorona, imaginemos un mapa que abarca del centro de México y llega hasta Centroamérica donde esta leyenda se retroalimenta, tal amplitud llevó a Butterword y Horcasitas (1963) en su estudio de *La Llorona* a desestimar los testimonios que enclavan dicha leyenda en un territorio específico: puente de Guadalupe, Río de Zahuapan, lago de Texcoco, etcétera, consideran que la leyenda se expande más bien por todo México. Si ampliamos la perspectiva más lejos de México a través de las variantes de *La Llorona*, reconocemos que llega hasta Costa Rica conformando con esto su propia región, una región de *La Llorona*.

Con esto pensamos una región conformada a través de las leyendas y sus símbolos, la noción de territorio ayuda a enmarcar de manera pronta y concreta un lugar definido, por ejemplo Chiapas o México, pero por su naturaleza no es suficiente para comprender la complejidad de las leyendas y su dimensión simbólica.

El término "territorio" (del latín "terra") remite a cualquier extensión de la superficie terrestre habitada por grupos humanos y delimitados (o delimitables) en diferentes escalas: local,

municipal, regional, nacional o supranacional. Se trata del espacio estructurado y objetivo estudiado por la geografía física y representado (o representable) cartográficamente (Giménez, 1996:10).

En todo caso el concepto de *región*, si bien se deriva del de *territorio*, presenta mayor plasticidad para comprender la leyenda de espantos en sus procesos sociales y simbólicos, circunstancia que reconoce Gilberto Giménez (1996:12): (...) “partimos del supuesto de que la región no debe considerarse como un dato a priori, sino como un constructo fundado en los más diversos criterios: geográfico, económico, político- administrativo, histórico-cultural”.

De esta manera observamos que la región muestra su plasticidad al poder construirse desde diversos puntos de vista, si bien el territorio es inamovible ya sea un país, una patria, un pueblo, la región se construye y mueve a través de sus propios procesos, desde este punto de vista, comenta Viales (2010:161): "los límites/fronteras de las regiones son fluidos. La relación sociedad↔espacio que está en la base de las regiones, se constituye en una realidad cambiante porque éstas evolucionan históricamente".

Por su parte Pincemín y Magaña (2012) ponen el dedo en el renglón al sugerir que la región si bien parte de una realidad humana y geográfica, más bien se delimita conforme intereses investigativos. “La región es una parte del territorio compuesta por diferentes paisajes que se delimita dependiendo del interés del investigador, y que sólo existe cuando un grupo humano vive en ella y le da forma según las características que lo identifican” (Pincemín, Magaña 2012:34).

Para el estudio de la leyenda de espantos proponemos una región —a modo si se quiere— en la que podemos observar y comprende que la leyenda de espantos como todo mito se construye y reconstruye, sí en el espacio, pero también a través del mismo, sí se narra desde el pasado pero también se preserva como relato futuro, es decir la leyenda se -cuenta -se ha- contado -y-se contará. Parte de un territorio pero continuamente lo desborda, todas estas operaciones requieren de una geografía, sí, pero que reconozca al símbolo como lugar, en este

sentido un árbol es también todos los árboles, una montaña es así mismo todas las montañas, hombre, mujer, animal, existen en efecto en las personas pero también a través de ellas.

Desde una propuesta de geografía simbólica Alicia Barabas (2004:112) considera que: "Frente a la división estatal, la geografía simbólica proporciona un enfoque integrador". En sentido la autora llama a considerar aquellas cuestiones que atañen a lo simbólico toda vez que en éstas se guardan límites, normas y formas que constituyen la clave de toda territorialidad:

El proceso de simbolización que convierte espacios neutros en territorios y lugares sagrados, de diferente condición y nivel, como textos en los cuales se asocian atributos reales, imaginarios, eficacias, recuerdos emocionalidades y experiencias individuales y colectivas, para construir sistemas de símbolos que nombran y califican espacios culturales. En ellos se desarrollan acciones simbólicas plasmadas en mitos, narraciones y rituales, a través de los cuales accedemos a las claves que construyen la territorialidad (Barabas, 2004:113).

Debido a que nuestro objeto de estudio en efecto parte de una territorialidad pero por su naturaleza simbólica se escapa de la misma, es necesario congelarlo mediante la metáfora del mundo encantado, en esta condensamos tres aspectos: espacio, territorio y región

1) el espacio físico como dimensión humana, que involucra el tiempo, no podemos transitar en el espacio sin un tiempo, tiempo en que ocurre nuestra investigación, que alude a un pasado mítico y a un presente en que este pasado se recrea a través del relato, 2) el territorio: Chiapas y sus municipios como San Cristóbal, Tuxtla Gutiérrez, etcétera, sitios que no se mueven de lugar, desde el cual observamos la realidad a estudiar, punto de partida en el que realizamos observaciones, entrevistas, lugar donde encontramos la montaña que es todas las montañas y 3) región como construcción analítica que nos permite elaborar

interpretaciones y teorizar a través del símbolo, ya sea los terrores de lo *numinoso* y sus formas así como los símbolos en torno a lo salvaje y lo civilizado.

3.1 Mundo encantado

“Hay un mundo/ a la vuelta de la esquina de tu mente, /donde la realidad es un intruso y los sueños son verdaderos” (Page e Ingpen, 1985:4). Con este verso Michael Page nos introduce a un extenso estudio acerca de mitos y leyendas del mundo bellamente titulado *La Enciclopedia de las cosas que nunca existieron* (1985, 1992). La idea de un mundo extra-ordinario o encantado, objeto de interés de nuestra investigación, una idea vívida y actuante se ha nutrido y se nutre con diversas historias que van desde mitos, leyendas, fábulas, milagros, consejas, literatura, cine, historietas, y de manera reciente todo tipo de medios electrónicos.

En el *mundo encantado* la leyenda de espantos tiene un lugar preponderante. Al tiempo que se manifiesta como suceso, da cuenta de una gama de espectros, preferentemente nocturnos producto del imaginario colectivo: terrores del camino, sortilegios, hombres con la capacidad de transformarse en bestias, todo ello aspecto de lo sobrenatural que toma formas variadas. “Puede considerarse que desde esta perspectiva, el espacio es considerado un ámbito de interacción simbólica e instrumental, el territorio un espacio culturalmente construido, y el lugar un ámbito particular” (Barabas, 2004:113).

Proponemos el *mundo encantado* como un ideograma que permite reflexionar la relación del mundo cotidiano con las expresiones *numinosas*, es decir, no como mundo aparte sino análogo a la experiencia terrena²¹.

²¹ El término *mundo encantado* no es en referencia a lugares míticos, como por ejemplo: *El Dorado* cuya leyenda cuenta acerca de una ciudad de oro que con ambicioso ahínco buscaron hasta su perdición grupos de conquistadores españoles; o *Camelot* el reino donde mora el Rey Arturo y sus caballeros quienes se juntan en torno a una gran mesa de forma circular a narrar sus aventuras; o la ciudad de *Nunca Jamás* descrita en los cuentos de hadas donde *Peter Pan* defiende a los suyos: los niños, contra temibles piratas de edad mayor. El *mundo encantado* al que nos referimos no es necesariamente un mundo aparte sino que se entremezcla en el acontecer cotidiano.

En este sentido cuando referimos el *mundo encantado* lo hacemos no en función de un territorio sino a todo un conjunto de interrelaciones entre creencias *numinosas* y su contexto circundante. Por ejemplo, en las precauciones que se deben tomar en lugares donde lo salvaje habita: ríos, lagunas, el monte; o bien, en las explicaciones y posibles remedios contra los males ocasionados por personajes de índole *numinosa*: el susto, la pérdida del alma, protección mediante el rezo, curar armas, etcétera.

Para la elaboración del presente apartado hemos recurrido tanto a entrevistas de campo como al marco teórico-conceptual que anteriormente hemos detallado. A partir del análisis de relatos y por recurrencia hacia los mismos, proponemos ciertos elementos cuya simbología da cuerpo al relato de espantos y su *mundo encantado*. En primera instancia se analizan las relaciones entre lo que se considera verdadero en la leyenda de espantos. Por su afinidad con el mito, la leyenda se enuncia como verídica de tal forma que es también una creencia, no obstante al ser ésta de carácter marginal sin recurrencia en lo religioso, ni al pensamiento cartesiano, a menudo se le pone en duda a la vez que se cree en ella, una dicotomía expresada en los relatos.

En segunda instancia se plantean ciertas generalidades de la leyenda de espantos que permiten establecer un punto de partida. Con la lupa que hemos construido a partir de Pierre Vernant (1986) analizamos las figuras salvaje/civilizado y alteridad como los elementos primordiales en nuestra construcción *del mundo encantado*.

3.1.1 Lo real en la leyenda de espantos

En tanto que se enuncia como verídica, es decir que se cree en ella, la leyenda de espantos roza con la realidad. Es posible observar diferentes estados de ánimo en quienes las narran y en quienes las escuchan: pasan de la anécdota graciosa hasta la solemne gravedad propia de aquello *numinoso* expresado en *voz viva* del modo en que sugiere Rudolf Otto (2016) y que hemos revisado en el apartado metodológico de este documento.

La leyenda toca la realidad en el momento en que explica acontecimientos del mundo sensible, da razón y sentido a aquello que de otra forma, sin sus explicaciones, enseñanzas, símbolos, y narrativa probablemente no lo tendría. Por ejemplo, la muerte, la fatalidad y la enfermedad encuentran sentido en un mundo donde las potencias malignas y los malos espíritus, avasallan al ser humano. Al somatizarse en enfermedad, al explicar la muerte, y el trasiego de la vida en ocasiones fatal y sin aparente teleología, la leyenda de espantos cobija aquello que es *numinoso* y que opera en el margen entre ficción y realidad. Esto es concebible asumiendo el hecho de que la leyenda es un complejo, una pócima cuya receta es producto de la intersección entre: creencia, narración y poética.

A menudo el relato de espantos trasciende lo anecdótico, comúnmente el espanto *numinoso* deja tras su paso la muerte, el mal y la enfermedad. Tal es el caso del Cadejo, criatura infernal que según el relato del joven Josué irrumpió en la propia casa de sus abuelos, espantados, presa del *pavor demoníaco*, solamente lo observaron pasar, sin embargo el suceso dejó secuelas en la vida familiar. “Desde esa vez sintió algo en la garganta mi abuelo, y desde esa vez le empezó a atacar, se volvió como una tos interminable. Pues mi abuelo de eso falleció, y esa es la historia” (Josué, Chiapa de Corzo: 2016)²².

En torno a la veracidad del relato de espantos las reacciones pueden variar, desde creer en éste con vehemencia hasta considerarle mera superstición, no obstante es notable el hecho de que aun si el narrador alberga duda, la persistencia de la leyenda de espantos como creencia se sostiene en virtud de que hay quienes confirman su veracidad. Tal persistencia la hemos observado a través de dos circunstancias fundamentales:

- a) Por experiencia propia o cercanía con quienes vivieron el suceso. Se observa por ejemplo en las frases: «Esto me sucedió a mí», «Esto le ocurrió a mi abuelo», «me lo contó mi mamá». *No es que sea yo inventor,*

²² A partir de este punto, todos los testimonios serán identificados tipográficamente con el formato de letra cursiva con el objetivo de diferenciarlos de las citas textuales de referencias escritas.

*no es que lo esté yo inventando, pero yo sí tuve la oportunidad de ver, no de ver sino de escuchar el pichito*²³. Osea el pichito es algo así, es diabólico, es diablo (Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez: 2016).

- b) Por la convención con otros, quienes a través de la oralidad han transmitido el relato, esto se expresa en frases como «me dijeron así», «es lo que me han dicho a mí». De esta forma se convoca a toda una sociedad, personas que han contado el relato y en los cuales se deposita la veracidad del mismo. *Hasta dónde es cierto, hasta dónde es mentira, pero la cosa es que me dijeron así* (Señora Juana, Yabteclum 2016: traducción por su hija Luvia Pérez).

Arribamos a una circunstancia del mito observada por López Austin (2006, p. 115) que es también observable en la leyenda de espantos, explica la persistencia de la creencia mítica través de dos conceptos: *mito creencia* y *mito narración*.

El mito creencia es un saber social, una interrelación de saberes individuales puestos en marcha en contextos de prácticas diversas. Las nucleaciones de congruencia no son discretas. Son simultáneas, mutables, no pocas de ellas contradictorias, con frecuencia recíprocamente dependientes, pese a –o debido a– su contradicción (López Austin, 2006: 115).

Por su parte Mircea Eliade (1991) reconoce dos vertientes del mito; una de ellas el mito primitivo, es decir, el de las sociedades antiguas como son griegos, egipcios etcétera, y los cuales al paso del tiempo han sido sistematizados, y reinterpretados como literatura antigua o historia de las religiones. Por otra parte el mito vivo es aquel que conserva vigencia dentro de las sociedades "(...) en el

²³ Se refiere a la leyenda del Pichito embrujado, hace referencia a un bebé (pichi) que aparece en los caminos y enseña unos terribles dientes a quien intrigado por el suceso vaya a levantarlo, en otras versiones enseña las uñas como garras y horroriza con su rostro demoniaco. En el estado de Morelos, México, se cuenta la misma leyenda con el nombre de "el Choco".

sentido de proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia" (Eliade, 1991: 3).

La leyenda de espantos es narración, pero también es suceso. Se constituye con trozos acaso de realidad y encanto. Como todo mito la leyenda es una propuesta para contemplar, comprender y transmitir una idea de mundo, la leyenda de espantos es mundo. *A lo mejor la gente moderna se ríe pues de nosotros, pero nosotros nos entendemos, nosotros nos sentimos, nosotros no tenemos... como dijéramos, duda. Sabemos que lo sentimos y sí es cierto* (Señor Rosel, Tuxtla Gutiérrez: 2016).

En este apartado nos preguntamos a acerca del tipo de mundo que propone la leyenda de espantos, cuáles son sus reglas si acaso las tiene, sus consistencias y características. Nos proponemos partir de ciertas generalidades observadas en el trabajo de campo para después con ayuda del tejido fino de Vernant (1986) reflexionar en sus símbolos, tensiones y profundidad.

3.2 Generalidades de la leyenda de espantos y su mundo

La leyenda de espantos recurre en sus narraciones a ciertas estructuras, sistematiza, por así decirlo, un conjunto de creencias sobre las cuales discurre el relato. Observamos recurrencias en los relatos e identificamos las más representativas:

- Ocurren durante la noche.
- Por lo general refieren una víctima: hombres borrachos durante su regreso a casa, en el medio urbano. También en su camino al trabajo de la milpa, en el medio rural.
- Las mujeres son víctimas cuando lavan en el río, cuando salen por las noches al patio de sus casas.
- Los niños son visitados en sus casas o tentados en el bosque.

- Devienen en grandes sustos que pueden derivar en la muerte, enfermedad, castigos físicos o accidentes en lo agreste del terreno salvaje.
- Ocurrieron en mayor medida en aquellos tiempos de los abuelos, cuando "no había luz" y los caminos "eran de terracería" y hoy día ocurren con menos frecuencia.
- En el mundo encantado, estas leyendas se han asimilado como peligros para el alma. Muchas veces para librarse de los espantos se recurre a la cruz y al rezo, como en otros lugares a las figas o amuletos. Por ejemplo, el encuentro con el Sombrerón o la Tisigua sugiere una lucha entre "dejarse llevar" por el mal representado en estos personajes ya sea como el ofrecimiento de bienes materiales a intercambio del alma, o por el desenfreno sexual. En ocasiones si la víctima se ha salvado, nunca sale por completo del trance y 'se pierde' por el resto de sus días.
- Ocurren en lugares como lagunas, tomas de agua, ríos, pozos. El bosque o la montaña y en general todo lo referente al salvajismo, ya sea en medios rurales o urbanos.
- Los personajes de leyendas son diversos, ya sea mujeres, hombres, animales y seres inteligentes como los duendes.
- Se describen algunas formas de protección contra los espantos, curar armas mediante ritos, ponerse la ropa al revés, recurrir al rezo.

Con las mismas categorías con las que anteriormente hemos diseñado un marco conceptual y con las entrevistas realizadas como parte de la labor investigativa, se ahonda en la figura interpretativa que denominamos *mundo encantado*. Esta figura nos auxilia en la comprensión de la leyenda de espantos y su relación con lo cotidiano. La figura es importante porque atiende a la inquietud de observar el desempeño de la leyenda de espantos tanto en su aspecto narrativo, como en su integración al universo de las personas que la cuentan y creen en ella.

En capítulos anteriores hemos referido cierta potencia de la leyenda de espantos que radica en su aspecto *numinoso*. Tal como explica Rudolf Otto (2016)

lo *numinoso* no puede definirse sino que se explica a través de analogías e ideogramas de tal manera que aun sin definirse, se comprende.

Concretamente en nuestro campo de estudio, lo *numinoso* implica reconocer en la leyenda de espantos una potencia que impacta en el ánimo, parte de un relato construido con piezas de lo siniestro, lo misterioso y lo fascinante, todo en su conjunto remite a un sentimiento de *pavor demoniaco*. Pavor que se asume como tal porque es la presencia de lo *absolutamente heterogéneo*, es decir, lo no humano que se imposta ante el hombre con tal *majestad* que lo reduce a simple *criatura* desvaneciendo y haciendo añicos su *yo*. Tal es el poder del numen en la leyenda de espantos.

Partimos de la idea que tal poder *numinoso* expresado en la leyenda de espantos se sostiene en gran medida por la configuración de todo un entramado que le da sentido. Desde nuestra perspectiva lo *numinoso* no sería entendido como tal sin un marco normativo, simbólico, cultural y social que le da significado y al cual denominamos *mundo encantado*. Con esta premisa nos distanciamos de Rudolf Otto (2016) en relación a la idea de un dios concebido a *priori* que yace en todo ser y que despierta en el ánimo ante la presencia de lo *numinoso*. Consideramos también que la leyenda de espantos es resultado de las interacciones sociales y culturales, de los imaginarios, aspectos que alimentan el cuerpo narrativo de la leyenda.

Teniendo este punto de partida figuramos las normas del *mundo encantado* con ayuda de la ruta antropológica de Jean Pierre Vernant (1986). En su categoría de lo *monstruoso* y de las figuras de alteridad que aportan criterios que desde lo simbólico nos permiten interpretar las relaciones e interacciones de la leyenda de espantos con su mundo. Tenemos en cuenta las oposiciones salvaje/civilizado, alteridad/marginalidad y lo monstruoso, las cuales ya se han referido en el apartado teórico y que en el presente capítulo se utilizan de manera concreta en el estudio de la leyenda de espantos.

3.2.1 Oposición Salvaje/civilizado

Comúnmente los relatos de espantos recurren a imágenes de la naturaleza limítrofes como son el bosque, la montaña, una cueva, el río etcétera, así como personajes asociados a elementos naturales como el agua, las plantas, y animales.

Ya con Vernant (1986) observamos cómo en la Grecia clásica los límites entre sociedad y naturaleza eran considerados dominio de Artemisa, patrona de la caza. Por su parte Van Der Leeuw (1964) reconoce las montañas como lugares sagrados "Hay montañas sagradas en todas partes del mundo, ya sea simplemente se les atribuya una potencia, ya que se conciba el poder como demonio o dios" (Van Deer Leeuw 1964:45).

El propio Rudolf Otto (2016) apunta que "los volcanes, las cumbres de las montañas, la luna, el sol, las nubes son considerados como vivos por el hombre primitivo (...) por los mismos signos característicos que reconocemos fuera de nuestro yo" (Otto 2016: 230).²⁴

Según se observa en los relatos, operan ciertas reglas que norman la conducta humana, en el entendido que romperlas implica una trasgresión a la que corresponde un castigo. A continuación se citan algunos ejemplos:

- La veda impuesta por el Sombrerón. Se dice que el Sombrerón permite la caza en días específicos. Más restringido que todos los animales es el venado, animal que junto con el caballo le simbolizan.
- No transitar por ciertas zonas en estado de ebriedad, a riesgo de ser engatusado por el amor ilícito de la Tisigua, de ser sorprendido por el Cadejo, o la Cocha enfrenada.
- No sobreexplotar la tala de la selva, del bosque, por ejemplo cortar la madera en exceso molesta al Dueño de la Montaña. *"Por eso se piensa pues que él es el*

²⁴ Una de las investigadoras mexicanas que ha incursionado en el tema de las montañas y cerros como elementos simbólicos de las culturas precolombinas es Johanna Broda (2001), en su *libro La montaña en el paisaje ritual* elabora un profundo estudio sobre el culto a la montaña en la Mesoamérica indígena.

dueño de las montañas también porque ahí vive. Ahí está, es su hábitat. Por eso se piensa que siempre está ahí” (Magdalena Morales, Tapalapa: 2016).

Según se cuenta en los relatos, los páramos salvajes representan peligro para el hombre, generalmente los espantos se valen de estos lugares para hacer daño a sus víctimas, al llevarles hacia el pantano, un despeñadero espinal, u otro espacio sinuoso.

Según cuentan que cuando los hombres están ya a altas horas de la noche y así todos [...] borrachos, aparece una mujer muy atractiva al inicio pero conforme se va apareciendo los hombres se van acercando a ella los atrae pues, entonces esa mujer empieza a atraerlos pues y decirles cosas bonitas o cosas así, entonces cuando ya se acerca los lleva de la mano pero nunca muestra el rostro, entonces se los lleva hacia las ciénagas y les da como más trago y cigarros y cosas así entonces ya cuando despiertan ven que están [...] en un lugar pues baldío, en una ciénaga pero quedan todos aturdidos como así todos perdidos no saben dónde están (Brayan, grupo de discusión, Chiapa de Corzo: 2016).

En la zona norte del estado de Chiapas, El viejo de la Montaña, Viejo Salvaje, o Salvaje de la Montaña es una figura mítica asociada al Sombrerón, representa al dueño quien otorga su venia ya sea para sembrar, cortar leña, cazar o simplemente caminar por los senderos sin extraviarse.

Del personaje Viejo Salvaje o Viejo de la Montaña observamos que en efecto se construye como un enigma o *misterium*. *"Ese salvaje de la montaña dicen que es hombre, que se formó así, pero es que no lo sé porqué se formó así, y luego ese hombre viejo, dicen que es viejo"* (Sr. Santos, Tapalapa: 2016). Sus orígenes son inciertos aunque sus funciones como dueño del monte son bien conocidas. Se cuenta que este personaje no permite que de manera excesiva se

corte la leña y se siembre en el monte. Un relato cuenta acerca de un campesino que en señal de respeto ofrendó panela y tabaco al Viejo de la Montaña. Al día siguiente, en correspondencia, el Viejo de la Montaña con sus grandes poderes le asistió en sus labores de la milpa, abriendo así una época de abundancia para el hombre.

Ehhhh cosechaba la milpa, ahí criaba puercos, criaba gallina, no le costaba traer más y que le decían sus compañeros:

-¿Pero cómo le haces?

- Pues ahí me ha ayudado el dueño de la tierra, el mero dueño de la montaña.

Y ese salvaje lo ayudaba, también tenía poderes, ese salvaje tiene mucha historia, quién sabe cuántas historias tiene pero yo solo me sé poquito (Señor Santos, Tapalapa: 2016).

Tras pedir permiso, hacer ofrenda y demostrar respeto, *El Salvaje de la Montaña* accede a contribuir en la prosperidad de las personas. El relato continua cuando la esposa del campesino expresa cierto miedo hacia la figura del Viejo Salvaje y tímidamente cuestiona al marido: " *-¿No será que te va a hacer nada? - No, porque le traigo su alimento*" (Señor Santos, Tapalapa, 2016).

Las fuerzas de la naturaleza como el monte y la montaña, en oposición al trabajo en la milpa, da cuenta de las vicisitudes de la gente en el campo para adecuarse al entorno natural. En este sentido Van Der Leew (1964) explica acerca de las zonas limítrofes entre dioses y hombres, comprendidas en la oposición naturaleza/cultura a través del páramo cultivado y lo no cultivado:

La oposición que más se aproxima a la que nos es familiar es la que existe entre la tierra cultivada y el páramo desierto que la rodea, tal como sólo se presenta en pueblos agricultores. Allí el poder está dividido proporcionalmente entre "naturaleza" y

"cultura": el campo tiene su potencia (fructífera); el bosque y la campiña, la estepa y el "improductivo" mantienen la suya, terrible (Vander Leew, 1964: 42-43).

En el relato citado párrafos arriba observamos que el campesino al solicitar permiso y realizar ofrenda propone ante el Sombrerón una relación de respeto y armonía. En nuestro modelo interpretativo basado en Vernant (1986) se asume que esta leyenda se integra en el modelo de tolerancia de Artemisa. Entre el espacio humano-civilizado representado en la milpa y el espacio divino representado con el salvajismo de la montaña, se establece una liminalidad integradora, la muestra de respeto así como el permiso otorgado por la entidad *numinosa* es un signo propicio para trabajar en el espacio limítrofe milpa-montaña.

Hay gente que dice también que ha ayudado a muchas personas, los que trabajan en el campo, los campesinos, que ayuda a trabajar, osea si en una esquina allá en la montaña le dejan un cigarrillo, viene, recoge el cigarrillo, se lo fuma y empieza a trabajar. Pero que también no es bueno que la milpa no se dé bien cuando el Sombrerón viene a trabajar. Así se lo imagina uno (Magdalena Morales, Tapalapa: 2016).

Otros relatos por el contrario siguen el modelo opuesto, concebido en nuestra afiliación a Vernant (1986) como el modelo de Gorgo: supone la ruptura disruptiva del contrato salvaje/civilizado. En este sentido el encuentro con lo divino es sin mediación alguna, surge de manera frontal, directa y vertical, entendido como la *monstruosidad*.

Según los mitos griegos la mirada de Medusa con su gesto terrible petrifica a quien lo ve y resulta mortal, circunstancia que Vernant (1986) describe como *la muerte en los ojos*. La muerte en los ojos, resultante del encuentro frontal con lo *numinoso* ha nutrido imágenes de lo monstruoso que reverberan hasta nuestros días. En el campo de estudio concerniente a las leyendas de Chiapas observamos

tal circunstancia tras el encuentro con el Sombrerón en su forma de *Viejo salvaje*, aquí se expresa en plenitud el carácter tremendo del numen: “*Cuando le va a mirar la cara es cuando uno se va uno a morir, sí, y sí lo ves atrás entonces no te vas a morir*” (Señor Santos, Tapalapa: 2016).

La característica de frontalidad es signo de muerte, como en el caso de Moisés, ante la zarza ardiente. “Entonces Moisés cubrió su rostro, porque tuvo miedo de mirar a Dios” (Éxodo, 3), mientras que el ver al Sombrerón de espaldas representa enfermedad aunque no resulte fatal.

El carácter de frontalidad, implica según la guía de Vernant (1986) el encuentro con lo *monstruoso*. En una versión perturbadora de la leyenda del Sombrerón se narra cómo éste en su forma de *Salvaje de la montaña* puede incluso devorar personas.

De que una vez quedaron dos muchachas allá en la milpa en una casa, entonces dicen que [...] una muchacha se subió en el tapanco, había material de tabla que pusieron en las vigas, y una se quedó durmiendo ahí abajo en el suelo [...] Pero después llegó pues el Sombrerón, pero una muchacha se escondió, se tapó con este, cómo te dijera yo, se cubrió, había frijol con cáscara amontonado y que se metió y se cubrió de eso, con el frijol con cáscara, y la otra se subió en el tapanco, se subió, se escondió, y dicen que la otra que estaba arriba, que se subió en el tapanco, allá lo fue a comer el Sombrerón (Señor Celso, Tapalapa: 2016).

La parte final de la leyenda es oscura, detalla que una de las hermanas es devorada por el propio Sombrerón, esto sucede al tiempo que su sangre escurre en el mismo frijol en donde yace escondida su hermana.

Que la otra lo escuchaba que escurría la sangre, se caía ahí, sobre ahí, sobre el frijol, lo escuchaba y pues que lo

está comiendo los huesos, sonaba que lo está comiendo, lo mató la muchacha, lo comió, y la otra se salvó, lo salvó el frijol que se cubrió con el que se metió ahí (Señor Celso, Tapalapa: 2016).

A la luz de la oposición salvaje/civilizado, así como del complejo frontalidad/monstruosidad, esta variante de la leyenda del Viejo salvaje, presenta varios elementos con los cuales podemos fijar nuestra interpretación.

La leyenda tiene como escenario la milpa, durante las jornadas de la milpa es común que los campesinos no regresen a sus hogares en un periodo considerable de tiempo por lo que duermen en casas que han adaptado dentro de la propia milpa. En el caso de la leyenda aquí relatada una muchacha sube al tapanco de la casa para descansar tras la dura jornada mientras que la otra se duerme en la parte de abajo.

Interpretamos el tapanco de arriba como el camino de verticalidad que conduce a la Gorgo de Vernant (1986), la joven al subir al tapanco se ha desprendido de la tierra y con ello rompe el contrato con la misma. La otra hermana se mantiene dentro de los márgenes permitidos y encuentra cobijo en el propio frijol, producto de la ardua labor en la milpa resultado de la continuidad del pacto entre la milpa (civilizado) con lo divino y *numinoso* (salvaje).

La sangre que cae sobre el frijol funciona como una advertencia acerca de la monstruosidad que aguarda a quienes no respeten los márgenes establecidos. Pudiera implicar también cierta noción arcaica acerca del sacrificio ritual necesario para cultivar la tierra, aunque en tal interpretación navegamos sin brújula salvo por el sentido común, por tanto no podemos proponerla más que como mera sugerencia. Finalmente, la joven cuyo destino es la muerte ha caído presa del salvajismo al ser devorada por las propias bestias, representado esto en el tremendo crujir de sus huesos triturados por las fuertes mandíbulas del Salvaje de la montaña.

La relación *liminar* entre los márgenes propios del trabajo en la milpa y el espacio salvaje entendido como *numinoso* (por ser este donde lo sagrado habita),

se encuentra presente en múltiples leyendas al grado que representa toda una tipología que se constituye como un sólido cuerpo de relatos, circunstancia que se revisa al momento de proponer ciertas tipologías básicas que como estructuras narrativas preservan y transmiten la leyenda de espantos. Por lo pronto, lo que interesa destacar es la tensión entre salvaje y civilizado como elemento fundamental de nuestro *mundo encantado*.

Diversos signos de lo salvaje se patentan en la leyenda de espantos como fuerzas de la naturaleza. En este sentido podemos ordenar nuestro enfoque a partir de elementos primordiales que aparecen con recurrencia en los relatos de espantos. En primera instancia se encuentra el elemento tierra, asociado al monte, la montaña y la milpa, el cual se ilustra en la leyenda del Salvaje de la montaña descrita líneas arriba.

En otra instancia tenemos la noche, el tiempo donde el salvajismo tiene rienda suelta, desdibuja los márgenes y los límites comprendidos de lo humano y lo *santo* en su estado monstruoso. En la noche los animales acechan así como los malos espíritus salen de ronda, es también cuando la luna ejerce su influencia sobre las plantas y los cuerpos de agua.

El agua, frecuentemente referida en espacios *liminares* como ríos, lagunas, pozos son escenario de apariciones. Son numerosos los relatos que asocian las apariciones de La Llorona, Tisigua y demás númenes femeninos con la peligrosidad de cuerpos acuáticos, el morir ahogado en un cuerpo de agua por efectos de la Mala Mujer supone una muerte salvaje en tanto que ha sido el elemento natural el que consume la vida de la víctima; en este sentido varios relatos refieren que los númenes de la leyenda de espantos generalmente no atacan de manera directa sino que conducen a la víctima hacia aquellos lugares en los cuales aguarda lo salvaje.

Por eso hay que tener cuidado porque le puede pasar a uno lo que le pasó a Abel, que lo mete en el río y algunos... en el monte, pero resulta que luego se pierden. Pero los lleva a un lugar muy cerrado del monte que tiene

mucho bejuco no pueden salir (Sr. Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez: 2016).

El fuego es un elemento común referido como signo de la malignidad en los númenes de la leyenda de espantos, comúnmente se describen *ojos rojos como de brasas*, las llamas del infierno evocan inherentemente al mal. Como ejemplo vemos una descripción tomada en entrevista de campo acerca de la infernal criatura llamada La Cocha enfrenada.

(...)pero ese es el mismo diablo, es que está convertido en cocha que echa lumbre, está brava pues echa lumbre del hocico, se ven rojos los ojos, es diablo, es el diablo, es la misma cocha, puede ser el mismo Sombrerón que se transforma en cocha (Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez: 2016).

El comer carbón o comer ceniza se asocia al elemento fuego como signo de poder. Se cree que si una bruja come del carbón de una casa, los habitantes reciben un mal (Moscoso, 1991). Varias leyendas refieren el acto de comer carbón como signo *numinoso*, por ejemplo el duende Cipitío de Centroamérica tiene una afición por comer ceniza, misma afición tiene el duende Xipe de la región del Soconusco en Chiapas. Según Moscoso Pastrana (1991) los *poshlonos* son brujos de los Altos de Chiapas con la capacidad de transformarse en tremendas bolas de fuego que surcan el cielo.

El viento es aludido como signo *numinoso*, un fuerte ventarrón puede ser la premonición de que algo va a pasar, funciona también como recurso narrativo para dotar los escenarios de un aspecto siniestro. “*Cuando venía yo en el camino, había un panteón ahí. Empieza el viento, así, empieza ¡juerte el viento!, es allí donde escuché el paso en el camino, como unas botas grandes, caminando, ¿qué será? Dije*” (Sr. Mariano, Yabteclum: 2016).

En torno a la oposición salvaje/civilizado encontramos otros elementos como es la relación hombre/ animal. Leyendas como el nahual, o el ch'ulel²⁵, refieren cierta vinculación adquirida al nacer del hombre con el espíritu de algún animal, solo algunas personas son conscientes de ese vínculo. Si se trata de un brujo, entre más fuerte es el animal (como el jaguar) más poder le confiere. El vínculo es tan potente que si el animal muere, la persona también, de ahí que establecer una relación espiritual con lo salvaje sea considerada una circunstancia riesgosa.

Una leyenda cuenta de la trágica muerte del hermano menor de una familia. Hecho que ocurrió a la abuela de nuestra interlocutora y dos de sus nietos, quienes tenían por *espíritu animal* el jaguar, animal temido y poderoso. Cuenta la leyenda que la abuela y sus dos hijos en ocasiones se vinculaban espiritualmente con el jaguar de tal forma que "como en sueños" compartían la visión del tremendo animal. A esta vinculación espiritual con algún animal se le denomina en los Altos de Chiapas como ch'ulel, y en varias regiones de México se le ubica como nahual, nagual, tona o tonal, entre otros. "(...) *Y lo veía su animal que era un tigre, entonces su nieto también era un tigre y lo llevaba así como, enrollado en su cola a su nieto como para cargarlo* (Sra. Juana, Yabteclum, traducción de su hija Luvia: 2016).

Cierto día los tres jaguares asaltaron un potrero para dar caza a un toro, el dueño del potrero cansado de la situación ya estaba preparado contra el asalto y disparó contra los jaguares. La abuela en forma de gran felino eludió el disparo, sin embargo éste alcanzó al más pequeño de sus nietos. "*Los cachó el dueño del*

²⁵ Para mayor referencia del concepto se puede consultar el artículo de Elena Lunes Jiménez (2011) "El Ch'ulel en los Altos de Chiapas: un estado de la cuestión", en donde revisa todos aquellos trabajos en donde se conceptualiza el Ch'ulel. En la Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana (2009) el Ch'ulel viene referido de la siguiente forma: "El mito de un destino compartido entre una persona y una bestia adquiere ciertas particularidades, (...), entre tzeltales y tzotziles. Ellos consideran que el animal compañero y su contraparte humana comparten la misma alma (llamada ch'ulel), constituida por una alícuota de calor solar. Cuando una persona viene al mundo, nace un animal en una montaña sagrada cercana. Estos grupos creen que cada patrilineaje posee una montaña circundante compuesta de trece niveles. Mientras el individuo crece, madura y asume responsabilidades, su animal compañero va escalando los trece niveles de la montaña sagrada".

toro y les dispararon. Pero en vez de que le llegara al tigre grande le llega al chiquitito porque lo tenían colgando y que por eso murió (Sra. Juana, Yabteclum, traducción de su hija Luvia: 2016).

De manera instantánea a la muerte del jaguar, el nieto en su forma humana también muere, esto ocurre de manera simultánea tal cual si le hubieran disparado a su persona.

Pero sí se ve cuando se muere, porque donde entra la bala allí mismo empiezan a sangrar en vivo dicen y que su hermano murió así como ensangrentado. En sí no a ellos les disparan en vivo pues, a la gente, sino al nahual, es como si en sueños te disparan, tú estás durmiendo pero mientras tu nahual está ahí caminando le disparan, y ya pues tú te empiezas a enfermar.

Que según su hermano la bala le cruzó aquí la espalda, le salió cerca del ombligo y pues le dispararon varias veces y que según la bala lo tenía todavía cerca del pecho (Sra. Juana, Yabteclum, traducción de su hija Luvia: 2016).

El vínculo con lo salvaje en este caso representado en la relación espiritual con el animal conlleva un riesgo mortal, en el caso del ch'ulel el vínculo está normado desde el nacimiento, por lo que no rompe por completo el pacto con lo salvaje sino que en todo caso lo reescribe al adquirir estos poderes sobrehumanos. No obstante tal extremo pone en constante peligro tanto a la persona como al animal, circunstancia que generalmente conlleva a la muerte.

En relación al vínculo *numinoso* con lo salvaje mediante un acto ritual se cuenta que existen brujos con la capacidad de transformarse en animal de proporciones enormes como un cerdo, guajolote, o gato, y mediante esta forma adquieren la capacidad de hacer maldades a la comunidad. Cuentan que los brujos realizan su transformación a espaldas de la gente y en absoluto secreto de tal manera que nadie sospecha ni sabe quién es responsable de males y ataques.

El indicador de que la criatura maligna es en realidad alguien del pueblo, es por algún signo como la cojera, una marca como una cicatriz, un zapato extraviado, etcétera. Cuando la gente se percata e identifica al responsable toma medidas como armar una cuadrilla para dar caza al brujo y hacerle confesar, propinarle tremendos cinturonzos “-Ya no me peguen muchachos soy Jacinto el del pueblo ¿qué no me reconocen? (...). -Eso te pasa por estúpido por hacerte pasar por el Cadejo. ¿Ves lo que trae la magia negra?” (Pineda, s/f: 26). En esta variante de la leyenda que más adelante se identifica como "vida secreta del espanto y su tabú revelado" ilustra varios aspectos de la oposición salvaje/civilizado.

Por un lado se observa la tensión de las normas sociales frente al salvajismo representado en animal *numinoso*, si bien el brujo en cuestión cumple con las normas sociales de tal forma que no se sospecha de él, esto lo hace como mascarada. Mediante el ritual mágico, adquiere el estado animal y con ello atenta contra la misma sociedad a la que pertenece.

En términos generales las variantes tanto del ch'ulel como las transmutaciones de brujo a animal se contemplan en el complejo mítico del nahual. Diversas variantes se encuentran difundidas en prácticamente todo el territorio mexicano, en grandes rubros se puede resumir como la capacidad humana de transformarse en algún animal mediante un vínculo espiritual.

La comunión *numinosa* hombre/animal, no es particular de nuestra región simbólica de estudio, prácticamente toda cultura da cuenta de ella, en el folclor europeo, por ejemplo, cobra fuerza la leyenda de hombres lobo o licántropos, del griego *lycos*, lobo y *anthropos*, hombre, estos personajes son capaces de devorar niños y extraviarlos en el camino. "La licantropía se da en todos los países y siempre sigue el mismo curso. Una persona aparentemente normal e inofensiva, se transforma por la noche en algún tipo de animal salvaje" (Page e Ingpen, 1986:242).

El propio Rudolf Otto (2016) refiere prácticas chamanísticas mediante las cuales el numen se corporiza en el hombre.

Por virtud de una multitud de procedimientos extraños e intervenciones fantásticas, se intenta apoderarse de lo religioso, de lo misterioso, colmarse de ello y hasta identificarse con él. Estos procedimientos son de dos clases: una, la identificación de uno mismo con el numen por actos mágicos–culturales, como formulas, bendiciones, conjuros, consagraciones, sortilegios; y otra, las prácticas chamanistas, por las cuales el hombre se apodera del numen, lo hace morar en su interior y se hincha y llena de él en la exaltación y el éxtasis (Otto, 2016:96).

Exaltación y éxtasis son vocación del carácter fascinante de lo *numinoso*. La norma salvaje/civilizado establecida desde lo sagrado por su claridad es en apariencia fácil de seguir, no obstante el salvajismo implica una promesa de potencia y poder conferido a quienes estén dispuestos a romper los límites entre lo social y lo humano, transformarse en poderoso tigre, correr a su velocidad, atacar con tal ferocidad, surcar el cielo convertido en fuego, causar terror volando por los aires en terrible forma de esqueleto, transmutarse en enorme guajolote, en Cadejo, en la Cocha enfrenada. Romper las cadenas con lo humano implica poder, tal es la promesa fascinante de lo *numinoso* en su estado salvaje, no obstante muerte y destierro son de manera común sus consecuencias.

3.2.2 Alteridad en la leyenda de espantos

Hemos puntualizado en el apartado teórico acerca de la noción de alteridad como una forma de entender el carácter de lo *numinoso* en un sentido de otredad fascinante. En la leyenda de espantos lo *numinoso* se manifiesta de forma tal que altera el ánimo, la realidad inmediata se modifica, el universo de lo común se ve trastocado. La alteridad de lo *numinoso* es fuerza sobrenatural, pero, se corresponde con un plano físico. Continuamente lo *numinoso* interpela al plano físico, resignificándolo y dotándole de contenido simbólico. Por ejemplo, las cuevas y las montañas en la alteridad *numinosa* son sagradas.

Vemos que el modelo integrador de la diosa Artemisa posibilita un margen de relación entre salvaje y civilizado a la vez que modula la conducta de los hombres y mujeres con su pares, es decir, con la otredad. Propone un modelo ético de aprovechamiento de la naturaleza, y respeto al espacio sagrado considerado común. Mientras que el modelo de Artemisa beneficia el sentido de otredad: otredad humana, otredad con lo divino; postula un mundo horizontal en el que el espacio de la humanidad y de los dioses se encuentra definido. Caso opuesto es la alteridad de Gorgo: "Un otro absoluto; ya no al ser humano distinto del griego sino a aquello que se manifiesta como radicalmente distinto del ser humano: no el hombre otro sino el Otro del hombre" (Vernant, 1986:39).

La alteridad que impostan Gorgo y Hécate, exhibe su aspecto majestuoso a la vez que terrible. En este sentido Vernant (1986) se muestra impactado por la frontalidad del modelo de la máscara de Gorgo reproducida en vasijas de la Grecia antigua, a diferencia de otras deidades del panteón Griego –observa Vernant– tanto Gorgo como Dionisio son comúnmente representados por los antiguos griegos en gesto de frontalidad, hecho que les confiere un carácter alterno, por ser los demás dioses representados de perfil, pero además por ser Gorgo y Dionisio dos maneras frontales de acceder a lo *santo* en total verticalidad.

A diferencia de Artemisa tanto el carácter frontal como vertical en la representaciones de Gorgo no sugieren algún tipo de norma o regulación, en la leyenda de espantos es en todo caso consecuencia y castigo. *La muerte en los ojos* implicada en la mirada de Gorgo, es la alteridad de lo monstruoso que se imposta en total majestad, reduce lo humano a *criatura* tal como entendimos con Otto (2016), que en el caso concreto de la leyenda griega se simboliza como petrificación. Sin embargo, el poder de la mirada de Gorgo no reside tanto en la capacidad destructora, sino que a través del horror, lo humano se trastoca por siempre en las personas transformadas en estatuas de piedra por efecto de la mirada de la Gorgona, algo queda de lo humano, una imagen horrorizada.

A la luz de estas reflexiones revisemos un párrafo ejemplar en la leyenda de espantos proporcionado por la pluma de Brandomín (1990:279), el contexto del

relato cuenta acerca de un joven taimado que en un momento de debilidad es seducido por la Matlancíhuatl: “De repente, súbitamente sustraído a la influencia de aquella extraña Circe, se dio cuenta que se hallaba ya muy lejos del pueblo, en las colindancias con Yatoni, en el fondo de un tupido breñal circuido por hoscós y agresivos peñascos”.

La cita revela diversos aspectos de la alteridad del modelo de Gorgo: un joven encantado por el numen es llevado desde su pueblo hasta cierta zona limítrofe colindancia con otro lugar llamado Yatoni. Si tan solo pudiera escapar de la trampa del numen, el joven se encontraría de nuevo con sus pares los otros hombres, más este anhelo es imposible, al romper las reglas del amor lícito y ser seducido por la Matlancíhuatl, la víctima ha entablado un contacto directo y vertical con lo *santo*.

Cara a cara con la frontalidad, el hombre se coloca en posición de simetría respecto al dios; se ubica en su mismo eje; esta reciprocidad implica a la vez dualidad –el hombre y el dios que se enfrentan– e inseparabilidad incluso identificación: la fascinación significa que el hombre no puede desviar su mirada, apartar su rostro de la mirada de la Potencia que lo mira, como él la está mirando, hasta que él mismo es proyectado a ese mundo presidido por ella (Vernant, 1986: 104).

En su terrible aventura de la leyenda narrada por Brandomín (1990), el joven recibe cruel castigo, abortido por el encanto fascinante de la mujer es llevado hasta el fondo de un breñal, tupido de peñascos, es decir, rodeado de salvajismo, de súbito se encuentra atrapado en la alteridad de Gorgo, salvaje ya él mismo porque se ha perdido de sí; circunstancia que esclarece otra dimensión de los hombres frente a las leyendas de espanto: salir de uno mismo, salir de la normalidad, estar fuera de sí es pasar a lo salvaje; de ahí que para lo salvaje no exista la referencia explícita a lo rural. "Gorgo encarna otro tipo de alteridad, (...)

arranca al hombre de su vida y de sí mismo, sea para precipitarlo –con Gorgo– al abismo donde reina el horror y la confusión del caos" (Vernant 1986: 40).

Sin pretender asumir un tono categorizante nos resistimos a la tentación de emplear los términos otredad y alteridad de manera indistinta. Según nuestra postura tanto otredad como alteridad en la leyenda de espantos adquieren ciertas diferencias tonales, como explicitamos en seguida.

En la leyenda de espantos la otredad se plasma como formas de regulación socialmente admitidas, ritos y reglas en las cuales se asume lo divino en su sentido normativo y horizontal, el lugar del hombre y de los dioses está reglamentado así como las advertencias que imperan en los lugares marginales, bosques, montes y ríos etcétera; asimismo lo *numinoso* se presenta como otredad fascinante, es el caso de nuestros ejemplos recurrentes: una mujer seductora, un charro galante o un animal fantástico como se ha visto en el caso del nahual.

Al gestarse un trato directo sin intermediación con lo *santo* el terror *numinoso* transforma aquellas imágenes reverenciales en figuras espantosas caracterizadas por lo monstruoso. Con apoyo de Vernant (1986) hemos figurado estos dos aspectos como dos modelos complementarios simbolizados en la diosa griega Artemisa y su oposición con la feroz Gorgo.

Una peculiaridad de los personajes de la leyenda de espantos es que en ellos tanto otredad fascinante como monstruosidad *numinosa* generalmente operan en dualidad, de tal forma que los relatos refieren una transformación entre un estado (otredad, fascinación, seducción) y el otro (alteridad, monstruosidad). Los espantos raramente exhiben su monstruosidad de manera inmediata, a menudo recurren al engaño al asumir una imagen fascinante de tal manera que engatusan a sus víctimas para atraerlas a la trampa donde posteriormente revelan la magnitud monstruosa de su *tremendo misterio*. El engatusamiento opera en un primer momento en sentido de otredad *numinosa*, es decir, de imagen sobrenatural pero, además, admirable y fascinante, a la que se aspira poseer, o ser, por ejemplo, una mujer de extraordinaria belleza o un charro galante montado en magnífico corcel. Una vez revelado el *misterio tremendo* asistimos a la

monstruosidad en la cual el numen se transforma hacia un estado demoniaco en el que la víctima se asume como tal al tiempo que resulta demasiado tarde para librarse de un trágico desenlace, tal como hemos visto en el ejemplo retomado de las narraciones de Brandomín (1990).

3.2.3 Alteridad en el tiempo y el espacio de la leyenda de espantos

En términos de alteridad, es decir, del orden trastocado, revisamos dos conceptos fundamentales: tiempo y espacio. A menudo los relatos de espantos refieren como condicionante hora y lugar, estos aspectos son de interés a nuestros fines debido a que en ellos se representan simbólicamente las intersecciones entre realidad y encanto.

Negra como las alas de un murciélago, la noche nos deja libres a todas las criaturas que debemos arrastrarnos o escurrirnos cuando el gallo anuncia la llegada de nuestro enemigo el sol. La gente nos ha dado muchos nombres: espectros, fantasmas, hijos de la noche, vampiros, hombres lobo y otros. (...) Nuestro nombre es Legión, y somos demasiados para vosotros, porque somos las fuerzas del mal que reflejan el mal de sus propias almas (Page e Ingpen, 1992: 233).

El tiempo en la leyenda de espantos se modifica a partir de la alteridad, los cambios se ven en el relato, pues parten de la realidad inmediata, como del pasado de las personas. A diferencia del mito del *Gran Tiempo* descrito por Eliade (1991) donde se narran las hazañas de los dioses y los héroes antes de que el calendario humano surgiera, la leyenda acontece en el tiempo humano, en este sentido se observa que de manera constante los relatos recurren a dos circunstancias:

- a) Referencias a la vida anterior a la llegada de la luz y la pavimentación de las calles, como son: la ausencia del televisor, la niñez de los participantes. Además, modos de vida que se evocan con nostalgia: el trabajo en la milpa

o en los oficios, el tipo de vivienda, actividades cotidianas del pueblo, y en el contexto urbano los cambios acontecidos por el crecimiento de las ciudades.

Pues ahorita ya están pavimentadas las calles pero hace años no estaban pavimentadas, y entonces, por eso es que se escuchaba el golpeteo de la llanta de la carretilla [de San Pascualito] (Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez: 2016).

En Tapachula cuando yo era chamaco no había televisión, todo era radio, no había mucho alumbrado público, había nomás los focos de la casa, algunos focos en la calle, así que era el espacio ideal para las charlas (David Díaz, Chiapa de Corzo: 2015).

En el 55, 60 más o menos. No había ni luz, con que trabajo entraba un carro (Josué, Chiapa de Corzo: 2016).

Es que antes no había muchas casas, habitantes, no había nada, de aquí a Chenalhó, vas a Chenalhó caminando, no hay casas, vas a encontrar casas pero hasta allá otra casa, hasta allá, ahorita ya puras casitas en el pueblo, ahorita ya no, ya no lo han visto, [al Sombrerón] ya no. Antes como de eso ya hace como 40 años, como 50 años lo contaban (Sr. Mariano, Yabteclum: 2016).

- b) La gente mayor, precisamente los habitantes de la vida de antes, a veces denominados como los viejitos o los abuelos, también suelen ser los padres y abarca la niñez de quien cuenta la leyenda. La importancia de los abuelos como símbolo presente en la leyenda se observa en varios relatos.

Ay hijito, no te vayas a espantar no vayas a caminar a tales horas, caminando a las seis hasta las dos, tres de la

tarde ya más tarde va a asomar los dueños de la tierra. Es lo que me han dicho los viejitos (Sr. Mariano, Yabteclum: 2016).

Sí, mi abuelito nos platicaba, muchas cosas, como no le poníamos siquiera [atención] ¡ya se nos olvida! Lo poco que yo veía es lo que más o menos me acuerdo (Sra. Mercedes, San Cristóbal de las Casas: 2015).

Tenían poder también los bisabuelos. Ahorita ya no (Sr. Mariano, Yabteclum: 2016).

(...) pero sí me enseñaba mi abuelo, y me ensañaban las personas mayores que cuando iban a caminar, el hombre no debe ser miedoso (Sr. Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez: 2016).

Con estos elementos entendidos de manera sencilla en oraciones como «la vida de antes», «historias de los abuelos», dilucidamos el escenario que enmarca un tiempo particular para la leyenda de espantos, al que llamamos *El tiempo de los abuelos*. A menudo el relato de espantos alude al tiempo mítico en forma de días y horas específicas en el cual la probabilidad de entablar una interacción con lo *numinoso* es potencial.

En múltiples culturas se habla de días "encantados" en los que es posible la presencia de eventos fantásticos. Tal es el caso del Día de muertos o Todos los Santos celebrado en México y el mundo cristiano el 1 y 2 de noviembre. Más allá de su función ritual, comúnmente motiva la rememoración de la leyenda de espantos. “*Sale el día 2 de Noviembre, sale a caminar la Llorona, en la tarde. Como era Todosantos, en Todosantos todo hay, salen las almas buenas y los malos*” (Señora Francisca, Zacualpa: 2015).

La noche es el principal escenario en el que discurren los relatos de espantos, es en términos simbólicos cuando el reino de las tinieblas se erige, caminar en estas circunstancias resulta peligroso. Aún cuando algunos relatos se

sitúan a diversas horas del día, son los nocturnos los que evidencian con mayor potencia el carácter tremendo del pavor demoniaco.

(...) y ya le habían dicho a mi tío, tené cuidado Augusto no andés pasando muy seguido ahí, o si pasás pero que no vaya a ser después de las 10 de la noche, te va a encontrar la Cocha enfrenada y te va a pegar una revolcada y ¡vas a ver! Entonces mi tío una de las veces que fue a visitar a la novia como era Todosantos, se aproximaba Todosantos (...)pero habían muchos palos de amate no solo uno y todo eso hacía que oscureciera temprano de la tarde, estaba muy solo ahí, ahí espantaban, ahí se escondía la Cocha enfrenada (Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez: 2016).

En la intersección de un tiempo mítico como es la noche con el lugar de espanto, se fija un escenario siniestro. En el relato expuesto líneas arriba observamos el despliegue temporal y espacial que marca el valor simbólico del tiempo y lugar de la leyenda de espantos, se expresa en elementos como las horas marcadas después de las 10 de la noche, el día 1 ó 2 de noviembre de *Todosantos*, así como el espacio físico en que los árboles de amate aportan oscuridad y salvajismo al escenario que se describe como desolado. Si ponemos énfasis en las oraciones expresadas por el interlocutor «ahí espantaban», «ahí se escondía la Cocha enfrenada», resuenan en ellas una relación intrínseca con lo *numinoso* observada por Rudolf Otto (2016) en oraciones tales como «*Es spukt hier*» (aquí espantan) «*¡Cuan terrible es este lugar!*», en referencia al sueño de Jacob en Génesis 28: 17.

En la leyenda el tiempo se resignifica: al pasar por el velo del misterio tremendo, de lo *numinoso*, las leyendas alteran los escenarios cotidianos para dotarles de valor simbólico, de inminente encanto.

Además de proveer de un escenario tangible en el cual se desarrolla la leyenda, el tiempo pasado, «donde vivían los abuelos», «donde no había luz ni carreteras», funciona de otras maneras, válida por medio de la sabiduría de los ancestros las creencias actuales depositadas en la narraciones, opera como intermediario entre la comprensión de los conflictos de un antes y un ahora, o bien, como concepto organizador de la propia historia de vida y el linaje familiar. Es en ese sentido que el relato de la leyenda actúa como depósito de la memoria.

Es relativamente sencillo caer en la trampa –tendida por la nostalgia– de suponer que la presencia de las leyendas era notoriamente mayor en el pasado y que al día de hoy éstas se desvanecen ante el embate de lo moderno. No podemos saber –al menos desde esta investigación– si efectivamente al día de hoy aun con la difusión que tienen las leyendas populares a través de los diversos medios de comunicación, compilaciones de cronistas, antropólogos, literatos, cine, programas de radio y televisión y un sinnúmero de proyectos de rescate del patrimonio oral, las leyendas efectivamente se estén perdiendo y cedan terreno ante el embate de formas culturales exógenas.

En todo caso lo que se ha notado es la capacidad adaptativa por parte de la leyenda de espantos a diversas circunstancias y de ahí se asume su perseverancia en la cultura y se deduce que estará allí por mucho tiempo más acompañando a la humanidad en su comprensión del mundo.

3.2.4 Los peligros del camino

Hemos sugerido en líneas anteriores que tiempo y espacio se resignifican en la alteridad de la leyenda de espantos por lo que adquieren calidad *numinosa*, al implicar aspectos de lo siniestro, lo macabro, sugieren aquel sentimiento inquietante de que «algo va a pasar».

Tomando en cuenta lo anterior en el presente apartado analizamos temas narrativos, también resignificados, como son el regreso a casa, el camino, y los peligros que en éste se encuentran, cuestiones presentes en toda mitología, y también presentes en la vida cotidiana. Es recurrente en la leyenda de espantos la

figura de aquel desdichado que regresa a altas horas de la noche solo para encontrar un fatal destino a cargo de las potencias numinosas que aguardan en el camino.

En materia de mitología probablemente el ejemplo más célebre de la temática del regreso a casa, sea el poema homérico la *Odisea*. El asunto *del regreso del héroe* mitológico, ha sido analizado a fondo por Campbell (1959) quien describe el *regreso* en un periodo de trece fases, desde que emprende su viaje describe los esfuerzos del héroe por salir del mundo de encanto para regresar al mundo humano, en tal aventura generalmente recibe ayuda sobrenatural, no sin antes perderse en los encantos seductores de lo *numinoso*.

Para nuestro caso, algunos textos que anteceden a los relatos de espantos ya advierten de las fatalidades del camino, es el caso del *Popol Vuh* (1984), libro que contiene historias antiguas de los Quiché. En un episodio se describen dos dioses del Xibalba (inframundo) llamados Ahalmez y Alhatocob, ellos son causantes de enfermedades y desgracias cuyo poder se manifiesta precisamente en el camino. "Ahalmez y Alhatocob tenían por oficio hacer que a los hombres les sucediera alguna desgracia, ya cuando iban para la casa, o frente a ella, y que los encontraban heridos, tendidos boca arriba en el suelo y muertos" (*Popol Vuh*, 1984:117).

En el mismo *Popol Vuh* se refiere que los dioses Xic y Patán, tenían por objeto ocasionar la muerte repentina. Por medio de sus facultades hacían llegar la sangre hasta la boca de sus víctimas hasta que la vomitaban. "El oficio de estos señores era cargar con ellos, oprimirles la garganta y el pecho para que los hombres murieran en los caminos, haciéndoles llegar [la sangre] a la garganta cuando caminaban" (*Popol Vuh*, 1984: 117).

En la mitología de los antiguos mexicanos se narra de las facultades del dios Tezcatlipoca para presentarse en el camino ya sea: "como fantasma, masa informe, como sombra gris. En la encrucijada, lugar de incertidumbre, donde el caminante duda qué camino tomar, se le erigirían asientos de piedra" (Westheim: 1985:14).

Los mexicas creían que las Cihuateteo eran deidades que bajaban a la tierra en determinados días para provocar enfermedad, sobretodo en infantes, riesgo que se acrecentaba en los cruces de caminos (Ragot, 2009).

El cruce de caminos es un elemento simbólico presente en varias mitologías, probablemente por la disyuntiva que representa acerca de los posibles caminos del viandante como metáfora de las decisiones que tomamos en la vida. En el cruce aguarda el peligro, lugar *numinoso* en el que también aguarda la temible Hécate, divinidad griega del mundo de las sombras que preside la magia y la hechicería (Grimal, 1989).

Según el mito, Hécate convocaba a los espíritus para asustar a los hombres; vagaba en la noche por las encrucijadas acompañada por los ladridos lúgubres de los perros que indicaban su llegada. Sus atributos: las serpientes, los frascos y el puñal (Sechi Mestica, 2007:125).

Particularmente en la leyenda de espantos observamos que los peligros del regreso a casa se agravan por circunstancias mundanas:

- a) viajar a pie por senderos hoscos (*salvajes*)
- b) caminar en estado de ebriedad
- c) la noche que alberga espantos que aguardan para hacer el mal.

En el camino se encuentran malos augurios, como el “pájaro pilla” (Señor Santos, Tapalapa: 2016), que según la forma en que canta vaticina un encuentro con otra persona, amiga o enemiga. En el trayecto a la montaña aguarda *el Viejo de la montaña*, figura mítica asociada al Sombrerón cuya aparición –como hemos visto– es presagio de enfermedad y muerte. Asimismo el *Monchosi* (Señor Santos, Tapalapa: 2016), también llamado duende, cuyo estruendoso ruido rompe la quietud de la noche y presagia males para la víctima y su familia. “*Pior si es que viene a gritar, salen montones de duendes y gritando, eso sí, aunque a los tres años se va a morir un viejito o alguna criatura, ese es su historia también de ese duende*” (Señor Santos, Tapalapa: 2016).

Escuchar el canto del Duende en medio del camino, acarrea fatalidad.

(..)Y sí, yo he escuchado allá, cuando entrando la noche, eso es a medianoche, me voy un caminito ¡Madre Santísima! ¡Cuando van saliendo, gritando, se metieron en el monte! ¡Pero hacen ruido! Así (temblando), esa noche tuve miedo pue' y luego, luego se murieron mis hermanitos (Señor Santos, Tapalapa: 2016).

Cambiar el camino, es decir, perder a aquel que se interna en éste, es una facultad recurrente en los númenes de la leyenda de espantos. Se cuenta que sin importar lo familiarizado que se encuentre la víctima con el camino que transite, se perderá irremediabilmente a capricho del Sombrerón, el duende o la Tisigua.

En la novela *El regreso. Nueva vía de conversaciones* de Jesús Morales Bermúdez (2015) se brinda una descripción de la leyenda del *Burlador*, personaje llamado de ese modo por tener la facultad de perder en los caminos a sus víctimas. “(...) ese monstruo empeinado en obnubilar inteligencias y sensibilidades. Camina con un rumbo, dicen de él, pero teniendo como tiene invertidos los pies, quien avanza en su pos desanda en realidad su senda, se extravía” (Morales, 2015:22).

En el pasaje referido de la novela *El regreso. Nueva vía de conversaciones* (Morales, 2015) uno de los personajes, amigo del protagonista, le recrimina la culpa de haberse perdido en su trayecto, para gran sorpresa de todos los viajeros quienes por haberlo recorrido en múltiples ocasiones estaban familiarizados con el camino, situación que no impide que el *Burlador* realice su encanto.

– Vos Diego, tenés la culpa –comentó el poeta–, porque siempre viene contigo el Burlador, el que extravía caminos, y ya en lugar de llegarnos a los encinares y robledares, al fresco en la montaña, aquí vamos a los bajos de la tierra caliente, a incendiarnos en sus calurosidades. ¡Ya nos extraviamos pues, y en qué camino! (Morales, 2015:23).

En relación a esta descripción es importante referir que en las entrevistas de campo se corroboran varios relatos con personajes similares al *Burlador*, de los cuales se describe que ya sea por tener los pies al revés o por su capacidad de invertir, o cambiar el camino, pierden al viajero sin que éste se dé cuenta.

Pero de casualidad viene a ver que está subiendo, ya está subiendo como 'onde entrara a una subidita, va subiendo y va encontrado dónde está picado, ya donde está picado el monte, se repite y ¿quién sabe qué pasó? dice. Alguien pasó, se vino a dar cuenta que él es el que se bajó ahí ya. Ya regresó, lo regresó. Lo regresó el sombrero. Pero no lo vio nada, ni escuchó nada (Sr. Celso, Tapalapa: 2016).

El relato del párrafo anterior refiere la aventura de un campesino extraviado en el camino por obra del Sombrerón. Según explica, la técnica para no perderse en el monte consiste en abrirse paso con machete en mano de tal forma que la hierba así cortada sea evidencia de que se ha pasado por ahí, a esto se le llama 'picar' el monte. El pasar por un monte ya *picado* puede significar que otro ya lo recorrió antes, pero también puede ser que la misma persona por intervención del numen deambule en círculos sin poder salir del encanto.

3.2.5 Alcohol, estados alterados

En el conjunto de leyendas que hemos revisado, se menciona con recurrencia el estado de ebriedad. Identificamos todo un cuerpo de leyendas que más adelante se denomina como "hombre que regresa ebrio por la noche". De los estados alterados les interpretamos como intermediarios entre dos mundos, el éxtasis producido por algunas sustancias es valorado en muchas culturas como una forma de acceder a estados espirituales, por ejemplo los ritos en torno al peyote y

hongos alucinógenos utilizados en lugares de México como San Luis Potosí y Oaxaca²⁶ .

En la leyenda de espantos observamos que el alcohol por alterar a quien lo bebe, implica –si se combinan otros factores– la posibilidad de caer en un *mundo de encanto*. Sin embargo no es un camino de virtud. El temple del borracho generalmente se pierde, y aún cuando beber alcohol sea una práctica común, la imagen social de quien se ha excedido en su consumo se pone en juego. De esta circunstancia, advenimientos fatales, castigos corporales como ser arrastrado o amanecer en un espinal, ahogado en el río, etcétera, se interpretan como aleccionadores.

Un mito del dios Quetzalcóatl evidencia los orígenes profundos de la relación del hombre con el alcohol y las consecuencias de caer en estado de alteración. Cuenta la leyenda que Quetzalcóatl ha caído enfermo, su eterno rival Tezcatlipoca se disfraza de mago y promete un remedio a Quetzalcóatl, el remedio no es otra cosa que el pulque, bebida alcohólica elaborada del maguey, Quetzalcóatl bebe y enloquece, en su embriaguez perdido de sí mismo comete incesto con su hermana Quetzalpétlatl, una vez que recobra la sobriedad aterrorizado y avergonzado por su acción Quetzalcóatl abandona su pueblo (Wetsheim, 1985).

En otra versión del mito de Miguel León-Portilla (2001) Quetzalcóatl se embriaga en actitud gozosa, una celebración de vida que comparte con su hermana Quetzalpétlatl. En esta obra teatral, el dios se entrega a los placeres del alcohol sin importar nada más, en el siguiente fragmento lo podemos apreciar con claridad (León-Portilla, 2001: 62,63- 68):

²⁶ Sobre el tema se puede consultar: Albert Hofmann, Robert Gordon Wasson, Carl A.P. Ruck. (1993) *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*. Fernando Benítez (1963) “La Santa de los hongos. Vida y misterios de María Sabina” en *Revista de la Universidad de México*, No.1. Álvaro Estrada (2002) *Vida de María Sabina La sabia de los hongos*. También es posible consultar el amplio tratamiento etnobotánico, cultural y social que hace la Biblioteca digital de la Medicina Tradicional Mexicana (2009) en torno a los *hongos alucinógenos* y el *peyote*.

QUETZALCÓATL

¡Licor de la vida!

Gustoso licor...

Ya siento en mi alma

sabrosos deleites.

Vivir... vivir sin fin...

amor de la vida

Risa del tiempo (Pausa)

Dicen que mis casas de ricas plumas,

mi Tula y mi Toltecáyotl,

yo he de dejar...

Paro ¡hay que reírse del tiempo!

Vivir...vivir sin fin...

Gozando,

gozando de los más sabrosos deleites... (sigue bebiendo

(A sus pajes)

Vayan a donde está Quetzalpétatl,

y traínganla pronto a mi lado,

para que juntos bebamos,

¡bebamos hasta embriagarnos!

Salen los pajes. Quetzalcóatl sigue bebiendo. A intervalos se

queda mirando fijamente el cántaro del que bebe

¡Vivir, reírse del tiempo, gozar...!

QUETZALCÓATL (Consigo mismo)

¿Qué es lo que pasa?

¡Me he embriagado...!

He delinquido.

¿Qué podrá borrar mi pecado?

Por la derecha aparece tímidamente Quetzalpétatl.

QUETZALCÓATL (Al verla entrar)

Ven acá, princesa querida,
ven, goza ahora conmigo.
Ahora sólo quiero vivir,
vivir en el tiempo y gozar,
gozar de los más sabrosos deleites...
Bebe conmigo, bebe,
Para que puedas gozar, ¡bebe!
Quetzalpétatl bebe del cántaro que Quetzalcóatl le ofrece.
QUETZALCÓATL (Moviéndose con torpeza)
Ven ahora conmigo (Toma a Quetzalpétatl de una mano)
Vamos a descansar sobre esa estera,
Vamos a vivir, vamos a gozar...
Salen de la habitación
[...]
Sumido en el tiempo, por querer escaparme de él,
me he hecho vil en el tiempo.
Me he vuelto menos que una rasgadura en el tiempo.

La sanción acerca de las conductas ejercidas bajo los efectos del alcohol es gradual dependiendo siempre del contexto, lugar, grupo social, etcétera. No obstante, en la leyenda de espantos el borracho o 'bolo' –como comúnmente se le conoce en la zona de estudio– es víctima potencial de fuerzas malignas. Entrar al mundo de los dioses por medio de alcohol es hacerlo por la puerta trasera. Es sugerente el sentido aleccionador en la leyenda de espantos respecto a la ingesta del alcohol: la conseja es acerca de no tomar en exceso ni regresar a casa a altas horas de la noche.

Antes así hacían a los bolitos, los llevaban, lo llevaba el duende, aquí en el pueblo pues, aquí hay unos bolos que siempre andan en la noche y ahí lo llevaron a un lugar

que es conocido, en el barranco, ahí lo dejan tirado (Sr. Celso, Tapalapa: 2016).

Lo que tiene es que esta mujer cuando se le va acercando ella posiblemente atrae a los borrachines o se va acercando al hombre y se va viendo que igual tiene los pies al revés pero tiene una cara de caballo (Brayan, grupo de discusión, Chiapa de Corzo: 2016).

El señor estaba borracho y lo había revolcado el perro, pero hasta la otra calle donde estaba todo oscuro sin luz ni nada y vino corriendo y todo sangrando y mi abuelito se acercó y pues me dijo que era el Cadejo (Oscar, grupo de discusión, Chiapa de Corzo: 2016).

Ya con Vernant (1986) hemos observado que Dionisio, junto con Artemisa y Gorgo representan figuras de alteridad. "Dionisio es el dios que le dio a la humanidad un regalo de doble filo: el vino y sus celebraciones" (Page e Ingpen, 1992:19). Vernant (1986) observa en Dionisio:

la brusca irrupción, en medio de la vida terrena, de aquello que sustrae al hombre de la existencia cotidiana, del curso normal de las cosas, de sí mismo: el disfraz, la mascarada, la borrachera, el juego, el teatro, la zozobra, en fin, el delirio del éxtasis (Vernant, 1986:16).

Interpretamos que el estado de embriaguez en la leyenda de espantos, no corresponde al orden común sino al *numinoso*, la capacidad de discernir se ha nublado quedando la víctima expuesta a fuerzas malignas, en todo caso importa más que el hecho de estar ebrio –cuestión en efecto mundana– el haber ingresado al mundo alterno y oscuro en donde aguardan las siniestras huestes de la noche.

Al beber en exceso y caminar a deshoras en lugares de espanto, sin siquiera percatarse, el ebrio de la leyenda de espantos ingresa a la alteridad del *mundo encantado*, circunstancia dada a través de tres aspectos:

- a) Desafío a las normas de conducta al beber en exceso.
- b) Ruptura de la seguridad de las horas asignadas para el hombre en relación a las horas propicias para los númenes de la noche.
- c) Transitar en lugares donde lo santo y lo salvaje aguardan.

El ebrio ha caído en los dominios de Gorgo, de Hécate, del Sombrerón y la Tisigua, sustraído de sí –como apunta Vernant (1986) – a causa de sus propios actos se predispone a su destino fatal.

3.2.6 Revertir la alteridad. Remedios contra espantos

Ante las potencias *numinosas*, el hombre y la mujer recurren a protecciones, remedios y oraciones. Para salir más o menos bien librados de un contacto frontal con *lo santo* se requiere del cumplimiento de ciertas condiciones

- Que el estado de la víctima no sea de alteración alguna, es decir, no haya bebido alcohol.
- Que ocurran a la luz del día o en horas tempranas de la noche de tal forma que sea posible para la víctima discernir con claridad.
- Que se emprenda alguna argucia contra el numen cuya majestad se ve disminuida pues no goza del total cobijo de la noche ni de una víctima predispuesta a la fatalidad.

En el despliegue de variantes de las leyendas de espantos se cuentan versiones en las cuales la víctima sale más o menos bien librada al recurrir al remedio preciso para la ocasión. Esas variantes generalmente se asocian al trabajo: en la milpa o los oficios, (tipología que se analiza más adelante), refieren encuentros con númenes durante la luz del día, o mediante el cumplimiento de una ofrenda, circunstancia que hemos revisado en páginas anteriores. Por lo pronto nos enfocamos en lo que denominamos como *remedios contra espantos*, una serie de prácticas que permiten revertir los efectos de un encuentro con lo *numinoso*.

Partimos de la idea de que los remedios contra espantos son una forma de revertir el estado de la alteridad impuesta por el contacto o presencia del numen hasta recuperar el estado de equilibrio anterior al encuentro de lo *numinoso*. Son pocos los relatos que albergan tal posibilidad, no obstante, como precauciones suelen considerarse efectivos, sobretodo la oración y el rezo como manera de contraponer la virtud religiosa ante el pavor demoniaco provocado por el numen.

Se ha organizado el presente apartado a partir de tres categorías que en su conjunto consideramos engloban lo referente a la protección contra los espantos, y que a continuación se enlistan:

- a) Formas de ahuyentar el mal: oraciones y otras formas de contrarrestar espantos.
- b) Ahuyentar y curar el espanto con remedios: formulas tradicionales.
- c) Cazar al numen: confrontarse con lo *numinoso*.

a) Ahuyentar el mal: oraciones y otras formas de contrarrestar espantos

Hemos referido al comienzo del presente capítulo ciertas generalidades de la leyenda de espantos entre las cuales se describe la *oración* y el rezo como formas de protección contra los espantos. En los relatos de espantos se observa que la religión sistematizada (generalmente la católica) desempeña un rol de adversario que enfrenta el poder de Dios con las criaturas de la leyenda de espantos, de tal forma que simbolizan las fuerza del bien (Dios) contra el mal, asumido éste como el diablo, o la tentación.

Ante la presencia de lo *numinoso* el alma de la víctima se pone en juego, el mal en la mayor de las veces es simbolizado como seducción ya sea en la imagen de la Tisigua o el Sombrerón, y en otras en el salvajismo brutal de criaturas como la Cocha enfrenada y el Cadejo. En ese sentido se han analizado términos como «dejarse llevar» o «se lo ganó» como formas de describir una derrota contra el mal.

Pero le siguió insistiendo pues que lo quería ganar pues, comúnmente como se dice, entonces cuando iba a cruzar

dice que regresó otra vez a su cabeza la sensación de dónde estaba su casa, y ya siguió por el camino de la cruz, entonces al momento de que lo vio se fue por el otro camino pero dice que quiso volver a ver dónde estaba y ya no estaba, había desaparecido, entonces fue en el momento donde vio que era efectivamente el Sombrerón (Brayan, grupo de discusión, Chiapa de Corzo: 2016).

En este relato vemos la interacción de elementos hasta ahora señalados, la trama cuenta de los esfuerzos del Sombrerón para ganarse la confianza del abuelo de nuestro interlocutor y con ello ganarle la partida por su alma. Sin embargo, el cruce de caminos hasta donde el abuelo fue conducido le resulta providencial ya que, según cuenta el relato, estaba marcado con una cruz. Al tomar este camino el abuelo se salva de las insistencias del Sombrerón. La cruz ha revertido el encanto, hecho que se comprueba al momento de que el abuelo, curioso y fascinado por aquel hombre, regresa al punto preciso de la cruz en el que el Sombrerón ya había desaparecido.

El rezo y la oración a menudo se exhiben en los relatos de espantos como maneras de revertir la alteridad impuesta por los númenes de leyendas de espantos. El rezo y la oración operan al tiempo que la víctima requiere auxilio y protección contra los espantos, tal auxilio representa otra fuerza de orden *numinoso* que se opone al espanto.

(...) con oración todo se puede hacer, sin oración, nos domina el diablo. Eso es lo que me han dicho a mí (Sr. Mariano, Yabteclum: 2016).

Vas a ver, te voy a dar riqueza, no te va a faltar nada y el señor dijo que no, insistió, insistió varias veces pero que nunca accedió el señor y que empezó a rezar, como era curandero pues sabe qué palabras decir, es curandero el señor. Entonces empezó como a orar o rezar para alejarlo

y entonces dice que se alejó y que nunca más volvió a ver eso (Sra .Juana, Yabteclum, traducción de Luvia Pérez: 2016).

Sí eso es porque yo le digo pues, si uno ora en el monte en donde sea, donde sea, en el monte, en la montaña, no le pasa uno nada, no le pasa uno nada (Señor Celso, Tapalapa: 2016)

En este punto consideramos cierta oposición entre creencias, expresada por un lado en el seguimiento y cumplimiento de las normas de la leyenda de espantos, y por otro en la fe religiosa cuyos preceptos son contrarios en tanto que no admiten la existencia de personajes tales como el Sombrerón y la Tisigua. No obstante la oposición se resuelve a través del sincretismo propio de la religiosidad popular y de la leyenda de espantos; en él se aglomeran y adaptan diversas creencias y saberes, al tiempo que se entremezclan símbolos de varios ordenes, de tal forma que la leyenda de espantos surge si no a la par de lo religioso, de menos a los márgenes del mismo como se ha propuesto en el apartado teórico.

La leyenda de espantos refiere númenes siniestros que se oponen a la bondad humana, pretenden mediante engaños y proposiciones "ganarse su alma" y "perder" su humanidad, la religión en su sincretismo también participa al asimilarles como el diablo, la tentación, el mal. La *oración* y Dios funcionan como protección contra los malos espíritus, de marea implícita se admite su existencia, en un juego complejo se integran como un cuerpo de creencias en el que la leyenda de espantos nutre su misterio.

(...) ¡Si es tentación! es un Salvaje viejo, es en zoque que le dicen Mänhkananh, dicen según se cree que sí, de veras te hace mal, yo soy adventista pero sí lo creo ahorita que es tentación (Señor Santos, Tapalapa: 2016). Si como ella ya está más de lleno con su, con Dios, como dice ella, entonces pues no sé si es bueno o malo

contarlo, pues no lo crees, simplemente cuentas lo que sabes, entonces dice que: yo ya lo conté pero en sí yo ya no lo quería contar, eso dice (Sra .Juana, Yabteclum, traducción de Luvia Pérez: 2016).

Sí, así era, pero sí, de repentito lo contaban, había más montañas, había montañas y la gente pues quién sabe. Bueno, nosotros apegando a la religión decíamos que antes nadie hacía oración más que nada, nadie oraba, nadie se recomendaba a Dios, que Dios lo cuide en el camino, y salía la gente, además nosotros que somos de la religión pues confiamos en el bautismo que uno cuando se bautiza se hace cristiano, se hace cristiano ya es bendecido ya se ha ungido como cristiano, una persona se bautiza y ya entonces eso ya sirve como defensa a los malos espíritus (Sr. Celso, Tapalapa: 2106)

Vale reflexionar esta complejidad desde la propuesta teórica de Otto (2016), en torno a los aspectos racional e irracional de lo *numinoso*.

Por un lado el sentir de lo *numinoso* que apela a lo irracional y anímico se expresa y magnifica en el relato de espantos a través de lo salvaje y su formas, lugares de espantos como son la montaña, la noche, la monstruosidad de sus seres.

Esto impacta en el ánimo de tal manera que se manifiestan reduciendo a la víctima a criatura. La parte racional de lo *numinoso* requiere de un relato que le contenga, es decir ya no es solo el instante *numinoso* sino su incorporación a un entramado y estructura propias del mito cuyo eje es la narración, surgen entonces de forma más o menos sistematizadas, ciertos relatos y creencias que refieren a lo *numinoso* y los modos en los que éste se presenta. Todo esto nos conduce hacia una propuesta del mundo que con Vernant (1986) hemos entendido como *alteridad* y que desde nuestra postura también es propia a la leyenda de espantos y al relato mítico.

Consideremos al menos como hipótesis que esta alteridad encuentra su contraparte en lo religioso. Siendo el acto de orar la defensa más recurrente contra el mal, se asume como una forma de desencanto de lo monstruoso y su alteridad. Restablece, por así decirlo, el orden de las cosas al destruir el misterio pavoroso mediante la negación del mismo. La *oración* se revela como un mecanismo racional, que permite disminuir el efecto emocional y anímico de lo *numinoso*, en el caso extremo de negarlo, de tal forma que el sentimiento de criatura se desvanece con lo que la racionalidad perdida de la víctima se restablece.

Nos encontramos ante un juego cíclico porque, como hemos visto, la leyenda reacciona incorporando protecciones divinas a su universo narrativo y simbólico. Es por la interacción entre racional e irracional que proponemos este mecanismo de negación–incorporación. En su estudio de lo *numinoso* Rudolf Otto (2016) reconoce esta circunstancia en términos estéticos como una “*sana y bella armonía*” (Otto, 2016: 259). En este sentido vale la pena referir el estudio de Carlos Navarrete (2014), *Oraciones a la Cruz y al Diablo*, un análisis consistente que compila *oraciones* transmitidas por rezadores, cantores y cuenteros tradicionales del estado de Chiapas. En dicha investigación se evidencian las complejidades entre conceptos en apariencia opuestos como la Cruz y el Diablo.

Estas fuerzas se manifiestan a través de dos poderes personificados en Dios y el Demonio, en cuyo desdoblamiento se encausa la contradicción que rige el mundo. Son enemigos irreconciliables en apariencia, no en esencia; la contradicción entre opuestos positivo-negativo no es violenta y a menudo se entrecruzan. La naturaleza es el todo, «como el centro de dos espejos enfrentados» (Navarrete, 2014: 27).

Si en términos racionales mito y religión se niegan, en términos irracionales, como creencias se funden en el escenario alterno de leyenda de espantos.

Que Dios me quite ese mal de aquí, que me libre de ese mal, de esa tentación porque sabemos que Dios tiene

más poder que el Satanás. Sí y ese Dios tiene más poder y claro cuando uno se recomienda a Dios pues Dios también actúa en ese momento para que nos libere de los malos espíritus. Y si ya al momento con dos, tres palabras ya nos suelta y si no pues de veras que uno ahí lo maltrata. Cuando uno no hace oración lo maltrata (Sr Celso, Tapalapa: 2016).

Otras formas de protección divina similares consisten en marcar el signo de la cruz en el camino para no extraviarse, o bien persignarse haciendo la señal de la cruz.

Le cuento la historia de lo que vi y me dice: ¡Es que no te persinaste! cuando uno no se persina sueña uno feo, tiene pesadillas, que no te acuestas con Dios pues, te estás acostando con el diablo, por eso te vino a visitar. Ese es el Sombrerón me dice (Sr. Rosel Hernández, Chiapa de Corzo: 2016).

La leyenda de espantos describe maneras de enfrentar a sus personajes siniestros. Analicemos varias de ellas con apoyo en la noción de alteridad que hemos construido con soporte en Vernant (1986).

La leyenda de espantos rompe con las asignaciones de lo humano y lo *santo* al confrontar de manera directa, frontal y simétrica al numen con la persona víctima. Se manifiesta en una caída abismal hacia el estado anímico de pavor demoniaco, en donde lo *otro* ya no es lo *otro* humano, sino lo absolutamente heterogéneo expresado en criaturas monstruosas tales como el Sombrerón, la Tisigua, Gorgo y Hécate y desemboca en fatalidades como enfermedad y muerte. Tal es el estado de alteridad en la leyenda de espantos porque no se crea por sí misma sino que emana de la disrupción y trasgresión del estado actual de las cosas.

Es notoria cierta práctica descrita en los relatos que consiste en ahuyentar el mal mediante la acción de ponerse la ropa al revés:

Se daría mucho en el campo pues, y que si tú querías matarla si te salía a ti, la manera de matarla era ponerse la ropa al revés. Tenías que quitarte la camisa y ponértela al revés, tenías que quitarte los pantalones y ponértelos al revés, y los calcetines igual al revés y los zapatos el izquierdo en el derecho y el derecho en el izquierdo y tenías que orinar el machete con el que ibas a matar a la Cocha enfrenada. Así era la costumbre, así decían pues (David Díaz, Tuxtla Gutiérrez: 2015).

Tras revertir el poder del numen mediante el gesto de ponerse la ropa al revés, no solo se ahuyenta al espanto sino que se gana poder sobre el mismo. Se puede dar caza a criaturas como la Cocha enfrenada, o el nahual, en tanto que ponerse la ropa al revés opera en el terreno de lo sobrenatural. Revierte el poder del numen mediante el acto de contraponerse a su alteridad mediante un conjuro.

Un ejemplo de la mitología griega es el reflejo del escudo de Perseo, el cual le permite enfrentar la mirada de Medusa sin que su mirada lo convierta en piedra. Si la mirada directa del numen es motivo de petrificación, en reversa el espejo-escudo le protege al situar al héroe en un espacio donde la mirada del numen no es frontal sino indirecta.

Es muy fácil, una de dos, se quita uno la camisa y se lo pone al revés, si lleva un machete lo orino el machete, ya con la camisa al revés, ya con el machete orinado me voy encima porque no debo correrme. Yo lo voy a vencer pues, por eso ya tengo que orinar el machete y se orina el machete y se agarra del lado del filo o si es cuchillo, es cuchillo (Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez: 2016).

b) Ahuyentar y curar el espanto con remedios: formulas tradicionales

De índole diferente a la oración, la propia naturaleza proporciona remedios que sirven en contra de los númenes siniestros, uno de ellos, probablemente el más recurrido, es el ajo. "Cada vez que es que iban en el río, iban, llevaba ajo pues se cree que el ajo espanta el diablo o el pukuj en tzotzil (Sra. Juana, Yabteclum, traducción de Luvia Pérez: 2016).

Las propiedades protectoras del ajo se cuentan en mitos diversos, dentro de la cultura popular, por ejemplo, es bien conocida la aversión que los vampiros tienen de esta planta. "Las personas acosadas por cualquier especie de criaturas nocturnas harán bien en preparar guirnaldas y ramos con tallos y bulbos secos de ajo y colgarlos sobre su puerta y encima de la cama" (Page e Ingpen, 1992: 148).

En *La Odisea* de Homero (1927) se narra que el dios Hermes le dio a Ulises la planta de *Moly* (*Alium Moly*, o ajo dorado)²⁷ que le sirve como protección contra los hechizos negros de Circe.

Ea quiero preservarte de todo mal, quiero salvarte: toma este excelente remedio, que apartará de tu cabeza el día cruel, y ve a la morada de Circe cuyos malos intentos he de referirte íntegramente. Te preparará una mixtura y te echará drogas en el manjar; mas, con todo eso, no podrá encantare porque lo impedirá el excelente remedio que vas a recibir (Homero, 1927: 378).

En los relatos de espantos se describen remedios cuya base es el ajo, se dice que este adquiere mayor efectividad en la mezcla con sal, tabaco, y

²⁷ Ivonne Pastor y José Manuel Cuesta (2004) refieren que la planta *Moly* mencionada en la *Odisea* de Homero se considera un tipo mediterráneo de ajo. Según su artículo esta idea parte del filólogo y botánico Josef Murr, quien partiendo de Teofrasto en la *Historia de las plantas* y la *Historia Natural* de Plineo deduce que la planta *Moly* es el *Allium amarillento*, una especie de ajo de montaña. Sin embargo Pastor y Cuesta consideran que el *Moly* se trata en realidad de una especie de ruda. No obstante ambas plantas se consideran mágicas por su capacidad de contrarrestar hechizos.

aguardiente. Se cuenta que dicha mezcla es efectiva contra espantos, como en el caso de la leyenda llamada *Bájate carne*, cuenta la leyenda acerca de brujos con la capacidad de desprenderse de su carne y convertidos en esqueleto o bolas de fuego, vuelan por los aires para hacer el mal. Dicta esta leyenda que la piel de los brujos queda tirada en el sitio donde efectuaron su transformación de tal forma que es posible durante este lapso vaciar la mezcla por encima de la piel. Cuando el brujo transformado en esqueleto en aras de recobrar su forma humana, regresa a vestirse con su piel, ésta ya no se adhiere y queda esqueleto por siempre, o muere con los rayos del sol ²⁸

Le ponen ajo, tabaco, y sal, lo mezclan estas tres cosas, estos tres ingredientes y le ponen la carne, la carne que quedó allí, es su carne de este señor ¿no? y ya cuando regresa vuelve a hacer lo mismo para que se suba su carne pero como ya estaba curada ya no se subió, entonces queda así como esqueleto y empieza a llorar dice mi mamá, empezó a llorar y llorar por lo que ya no subió su carne (Sra. Juana, Yabteclum, traducción de Luvia Pérez: 2016).

Similar al uso particular de un ajo silvestre en la Odisea, en los Altos de Chiapas se cuenta de una elaboración curativa llamada *pilico*, preparación que da valor en momentos de espanto o de gran peligro. Se cuenta que tiene el efecto de enaltecer, de poner en estado de alerta o de despertar a aquel que lo consume. Es

²⁸ Para conocer más sobre la leyenda de *Bájate carne* se pueden consultar algunos textos que la abordan desde diversas perspectivas: Prudencio Moscoso Pastrana (1991) en su obra *Las cabezas rodantes del mal: brujería y nahualismo en los Altos de Chiapas* hace referencia a este tipo de brujos. Las recopilaciones *Relatos mayas* (2007), *Relatos Tzotziles* (1995) *Relatos Choles* (1994), *Relatos Pai Pai* (1994) y *Relatos zoques* (1997) recogen a través de la tradición oral algunas leyendas donde entes sobrenaturales se bajan la carne. En la obra de Antonio Cruz Coutiño (2011) *Mitología maya contemporánea* viene una clasificación de brujos en los Altos de Chiapas. Por su parte José Rogelio Álvarez (2005) en su libro *Leyendas Mexicanas. Antología*, cuenta del brujo que se baja la carne en San Cristóbal de las Casas. Finalmente es posible consultar una versión de la leyenda en la animación producida por la serie televisiva *Ventana a mi comunidad* (2004-2007) disponible en la página canalventanaamicomunidad.tv

una preparación mixta con base en tabaco silvestre y cal. Según la Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana (2009) el *pilico* es utilizado por curanderos y autoridades tradicionales de los Altos de Chiapas. La manera de usarlo consiste en introducir un poco en la boca con lo que se produce una salivación que sirve para frotar partes del cuerpo como la nuca, sienes y coyunturas. Con esta mezcla se puede contrarrestar la fuerza mágica adversa.

La Señora Chica García del barrio de la Merced en San Cristóbal de las Casas cuenta que gracias al *pilico* su hermano pudo soportar con entereza los terribles alaridos de la Llorona:

Porque Alfonso abrió la ventanita y no miró nada, nada, nada, pero él comió pilico porque sabía, es una yerba que se llama bobotabaco y entonces se machaca en un cajón, pero el cajón tiene que ser solo de una madera y se le echa chile y cal, y te da un valor criminal, y entonces te da un valor que no tenés miedo, no tenés nada. Y sentís que te arden los oídos, los cachetes, todo.

[...] Sientes que no da miedo, no da nada, no te da miedo, ¡pero es un valor espantoso! de que te mareo, de que te haga mal no, solo te da mucho valor, no te da miedo (Sra. Francisca García, San Cristóbal: 2015).

La descripción de la señora Francisca acerca del *pilico* es profusa, la sola oración «pavor espantoso», ya sugiere un aspecto *numinoso*. Tanto el ajo, como el chile, aguardiente y tabaco descritos en las preparaciones que hemos referido, son sustancias potentes, ingeridas en cantidad suficiente pueden, en efecto, alterar el estado de cualquier persona. Ante la caída en el *mundo encantado* existe la posibilidad de escapar revirtiendo su alteridad, romper el encanto mediante oposición divina, reflejo, o impactando el estado anímico mediante una poderosa infusión, requiere en todo caso, conjurar remedios para escapar.

Evidentemente estos remedios no sirven contra asaltantes de caminos, ni nada de asuntos humanos, pero significan el poder del hombre, de la mujer, para contraponerse al numen mediante la acción mágica. Es notable en la leyenda de espantos la particularidad en la que el ser humano es capaz de practicar actos sobrenaturales. En el mito del Gran Tiempo las acciones sobrenaturales y fantásticas son afines a los héroes, el milagro prácticamente no existe en tanto que todas las circunstancias y acciones son de carácter divino. En la leyenda de espantos mediante el rito, el milagro, el conjuro y el valor humano es posible enfrentar y acaso salir liberado ante la monstruosidad.

c) Confrontarse contra los espantos

En este apartado analizamos relatos que cuentan de personas que armadas de valor, mediante artilugios y objetos enfrentan a las criaturas siniestras del *mundo encantado*. La tarea no es fácil porque como hemos visto la monstruosidad pavorosa del numen infunde parálisis entre los más valientes, y muerte y locura entre los menos.

Si atendemos lo hasta ahora referido respecto al modelo de alteridad simbolizada en la terrible Gorgo, el héroe mítico cuya referencia salta de inmediato es Perseo. El mito cuenta la aventura de Perseo quien con ayuda de la diosa Atenea, se enfrenta contra la gorgona Medusa y la vence.

Ya en el capítulo relativo al marco teórico se ha brindado una descripción de las gorgonas, entre varias descripciones surgen algunas diferencias pero todas ellas revelan que la gorgona es un monstruo arquetípico por excelencia:

La gorgona tiene cuerpo de mujer, con una cabeza grande y cara redonda, nariz aplastada, dientes largos y afilados, más mortíferos que los de un feroz león y lengua colgante (...) la señal infalible que se trata de una gorgona es que su cabello es una masa ondulante de serpientes (Page e Ingpen, 1992:70).

Para derrotar a semejante criatura Perseo recibe varios tipos de ayuda, las ninfas le proporcionan unas sandalias mediante las cuales puede volar, un zurrón en el cual guardar la cabeza de Medusa una vez decapitada, así como el casco de Hades que hace invisible a quien lo porte. La diosa Atenea le brinda un magnifico escudo de bronce tan pulido que refleja imágenes a manera de espejo, además de estos pertrechos, el dios Hermes le proporciona una guadaña con la cual el héroe debe cercenar la cabeza de Medusa. Todos estos implementos recibe el héroe para salir con la victoria (Graves, 1985).

Con ayuda de las sandalias Perseo se desplaza hasta donde yacen dormidas las gorgonas: Medusa y sus dos hermanas, dado que Atenea le había enseñado previamente imágenes de las tres, él sabe de inmediato a cuál de ellas matar. Algunas versiones refieren que el escudo de Atenea le sirve al héroe como espejo de tal forma que guiado por su reflejo, se desplaza sin tener contacto directo con los ojos de Medusa, otras variantes indican que es la propia diosa Atenea quien sostiene el escudo frente al héroe (Martín, 2005; Grimal, 1989). Con la guadaña de Hermes, Perseo corta la cabeza de Medusa de un solo tajo, su huida es facilitada por el casco negro de Hades. Desesperadas y con sed de venganza, las hermanas de Medusa buscan en vano a Perseo, pero el héroe por efectos del casco es invisible y escapa.

El mito de Medusa y Perseo ilustra nuestro objeto de estudio por varias razones. En primera instancia observamos patente el tema de la alteridad en la imagen misma de Medusa cuyo cuerpo humano se entremezcla con lo salvaje: es por sí misma una marginalidad, una otredad que se desborda hacia lo monstruoso, de tal forma que la manera de revertir semejante circunstancia es mediante el espejo. Con el espejo como escudo protector, Perseo revierte el poder destructor de la mirada de Medusa al nulificar su frontalidad. El espejo rehace los márgenes desechos por las gorgonas y genera un nuevo espacio normado por el propio reflejo en el cual la mirada frontal carece de poder.

Es necesario en todo caso, la ayuda que el héroe recibe, sin intermediación de los dioses y de las ninfas, Perseo marcharía a una muerte segura. Los

artilugios, conocimientos y la manera en cómo éstos se disponen al alcance del héroe, lo acercan al lado humano. Al enfrentar poderes que lo superan, Perseo requiere de la participación de otras fuerzas.

Al igual que en el mito de Medusa y Perseo, la leyenda de espantos cuenta que es posible salir bien librado siempre y cuando se restablezcan los márgenes normativos deshechos por el espectro *numinoso*.

En nuestra región simbólica, lo primero que se requiere para defenderse del embate de las fuerzas oscuras y siniestras, es el valor y el coraje, sólo así es posible enfrentar criaturas de la noche, brujos malignos, nahuales o brujas convertidas en gigantesco guajolote. Muchos de los relatos se resuelven simplemente porque la víctima deja de serlo al vencer su miedo.

La confianza en el propio valor y coraje recibe apoyo en el poder Divino, el señor Santos comenta no haber tenido miedo durante su encuentro con “El Salvaje de la montaña”: “*¿Yo tuve miedo? le dije ¿tú eres salvaje de montaña? A mí no me vas a hacer nada porque yo estoy con el señor Dios, a mí no me vas a hacer nada*” (Sr. Santos, Tapalapa: 2016).

Ante la amenaza sobrenatural, una forma efectiva de demostrar coraje es a través de la palabra misma, se cuenta de un remedio efectivo que consiste en insultar y agraviar al espanto, acción que lo despoja de poder:

¡Grosería! ¡sí! insultar, decirle que no te tengo miedo pues, y tutearle como el que se va a pelar, pues piensa uno que el que grita más intimida al otro pues, igual y hay otra forma también que principalmente los campesinos lo usaba (Sr. Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez: 2016).

La hombría, es una cualidad asociada a la valentía y coraje humano, sobre todo en los varones. Una demostración de esto es por ejemplo, caminar en soledad por el monte sin ser presa del miedo y afrontando con valor las adversidades.

(...) pero sí me enseñaba mi abuelo y me ensañaban las personas mayores que cuando iban a caminar, porque el hombre no debe ser miedoso, el hombre debe ser valiente y andar en el monte, y entonces no que 'ora, sí pues en el monte, pues si se vaya a traer su leña pero solito pues, porque solamente el miedoso va a buscar compañero porque tiene miedo, ¡van dos miedosos! por eso cuando se ve que alguien va acompañado dicen, ¡dos miedosos! porque se dice, se cree que estos tienen miedo, por eso se van juntos a la milpa (Sr. Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez 2015).

Víctima del miedo, el valiente puede fallar en el peor momento. El Cadejo, perro monstruoso que arrastra cadenas, siembra el pánico, sobre todo en aquellos que más le temen:

(..) Otros llenos de estupor salían corriendo precipitadamente, hasta llegar a sus hogares, mientras que otros caían en un estado paralizante, sin poderse mover, perturbados por la fuerte impresión causada al ver el enorme animal, momentos que aprovechaba el Cadejo para pegarles una gran revolcada a su pobre víctima, sin causarle mordida alguna; pero sí le aplicaba duro castigo a base de una serie de caídas, hasta dejarlo medio muerto (Acosta, 2015:4).

Aunado al valor requerido para enfrentar una criatura de características monstruosas, se requiere tener conocimiento de la naturaleza y propiedades del numen, esto permite saber con certeza y antelación cuál es el procedimiento adecuado para combatirlo. En la versión del mito de Perseo, proporcionada por Robert Graves (1985), se cuenta que la diosa Atenea de manera previa a la batalla contra Medusa conduce a Perseo hasta la ciudad de Dicterión en Samos, lugar en el que se preservaban y exhiben imágenes de las tres Gorgonas, de tal

forma que el héroe pudo reconocer con antelación cuál de entre las tres era Medusa, allí mismo le advirtieron que no debía de mirarle directo los ojos (Graves, 1985).

Una leyenda de Cintalapa en el estado de Chiapas, cuenta de un grupo de valientes que cansados por el acoso de la Cocha enfrenada y tras descubrir que ésta era en realidad un brujo del propio poblado, decidieron enfrentarle, una vez acorralado le propinarían tremenda paliza.

De manera similar a Perseo quien sin el conocimiento recibido en la ciudad de Dicterión no podría tener discernimiento alguno que le permitiera derrotar a su rival, los hombres de Cintalapa tenían a favor el hecho de conocer el secreto de la naturaleza humana del brujo, el saber esta circunstancia los puso en ventaja: el valor de los del pueblo crece, así como sus ansias de enfrentarse con la gran Cocha. “Se pusieron de acuerdo para vigilar al vecino brujo y prepararon tiras de cuero crudo de res y elaboraron unos garrotes curados con orín, con la finalidad de propinarle tremenda garrotiza” (Acosta, 2015:2).

Una condición fundamental para enfrentar lo monstruoso es contar con los pertrechos adecuados. Así sucede con Perseo quien recibe el espejo—escudo de manos de Artemisa y la guadaña de Hermes. Para enfrentar a la Cocha enfrenada los valientes de Cintalapa curaron sus garrotes con orina. Con ese acto, según nuestra interpretación, practican una suerte de ritual donde la orina simboliza la propia animalidad. De esta forma se revierte la humanidad de quien blande el arma para conferirle características salvajes y bestiales, con esto se altera su índole humana para ubicarse en el mismo plano alterno en el que se desenvuelve el monstruo. Para enfrentar al mundo encantado hay que encantarse también.

(...) en cuanto lo tenían al alcance de sus manos y la Cocha enfrenada sintió los golpes tan terribles, hasta que lo hicieron hablar y les suplicó que lo dejaran en paz. (...) Cuentan que con gran esfuerzo llegó a su casa, para transformarse a su estado natural y como consecuencia de la agresión de que fue objeto, ya

no pudo levantarse de su cama, falleciendo al poco tiempo (Acosta, 2015:2).

Otras maneras para defenderse de lo *numinoso* –además de las que hemos presentado– se describen en la leyenda de espantos. Cuenta Prudencio Moscoso Pastrana (1991) que para dar caza a un nahual primeramente hay que curar una escopeta con una preparación hecha a base de ajo, tabaco y aguardiente, de este modo el tiro no fallará. De otra forma, dado el carácter *numinoso* del nahual, las armas que frente a él se disparen siempre fallarán. Varias creencias refieren amuletos como protección contra el mal. Se dice que la semilla llamada *ojo de venado*, es eficaz para contrarrestar el mal de ojo y la mirada de las brujas. Brujos cuyos servicios son ofrecidos en mercados de la ciudad de México como el *Mercado de Sonora*, se protegen de males de todo tipo cubriendo su mirada mediante gafas oscuras.

Aún con toda protección posible, enfrentar de manera directa a las bestias monstruosas es un asunto que el relato de espantos desalienta. En todo caso, las recomendaciones para quien decida defenderse del mal, guardan correspondencia con virtudes como: estar en sobriedad, conocer la leyenda, esto es, saber de la naturaleza y el secreto del numen, orar con devoción, poseer amuletos de todo tipo, conocer los remedios. Nada de esto sirve sin el valor y coraje necesarios para enfrentar el *tremendo misterium* de lo *numinoso*.

En este capítulo hemos propuesto ciertas características que en su conjunto nos ayudan a comprender las relaciones que la leyenda de espantos entabla con su realidad inmediata, con el mundo cotidiano. Con esto abonamos en la idea de que la leyenda no actúa únicamente en el imaginario, en todo caso, se compenetra con el conjunto de las actividades humanas, operando al igual que la Artemisa de Vernant (1986) siempre en los márgenes, ya sea entre su veracidad como creencia, en su oposición–integración con la religiosidad, en la normatividad con el espacio de lo salvaje, y la relación con lo otro, el *otro* humano, así como su contraparte de la alteridad *numinosa*. De este entramado comprendemos que la leyenda de espantos apela a todo tipo de circunstancias sociales y culturales, de

tal forma que es dinámica, plástica y, sobre todo, persistente. Para concluir este apartado citaremos las sabias palabras del señor Santos en torno a la leyenda de espantos: "*Así que es como un cuento, pero es que sucedió*" (Señor Santos, Tapalapa: 2016).

CAPÍTULO 4. LO MONSTRUOSO

Hemos referido lo monstruoso como elemento fundamental de la leyenda de espantos. En ella se describen diversos personajes cuyas características siniestras las hemos contemplado desde dos aspectos: el anímico (irracional) con soporte en el concepto de *numinoso*, y el interpretativo (racional) como símbolo de lo salvaje y la alteridad.

En el presente capítulo fijamos la atención en tres figuras de lo monstruoso desde la mirada de Jean Pierre Vernant (1986): caballo, serpiente y perro. Hemos de decir que aun cuando Vernant desarrolla su análisis para el caso de la Grecia antigua, las figuras que describe así como sus simbolismos se encuentran prácticamente en cualquier mitología de tal forma que están presentes en las leyendas de espantos de nuestra región simbólica de estudio.

Como una segunda complejidad hemos de anteponer a la triada: caballo serpiente, perro, tres figuras: hombre, mujer, animal. Con estas figuras nos aproximamos al escenario de la leyenda de espantos en nuestro contexto cotidiano.

Surge una cuarta figura: el duende, criatura de aspecto pequeño cuya imagen de otredad se contrapone con la del infante. Algunas versiones de la leyenda del Sombrerón, sobretudo en Guatemala, lo asocian con el duende, de tal forma que toma distancia del Sombrerón en su forma de charro, emblemático en la mayor parte del estado de Chiapas. Sin embargo, ambos comparten su gusto desenfrenado por las mujeres y comúnmente se le representa con atuendo de charro o campirano.

Por otro lado es notoria la relación de la serpiente con númenes femeninos, en el caso de Chiapas relacionado con personajes como la Tisigua y Tishanila, así como con lugares de encuentro que pudiéramos considerar lunares, como son lagunas, ríos, árboles y demás elementos que en relación a lo *numinoso* operan al amparo de la noche.

La bestialidad y el salvajismo encuentran relación con el perro. La leyenda de espantos que se relaciona con la entidad perro es la del Cadejo, feroz animal semejante a un can, aunque diversas versiones le confieren características de

otros animales, incluso con la del ser humano al referir un rostro humano con cuerpo canino.

La imagen de estas criaturas se ha nutrido de diversas fuentes evidenciando la plasticidad de la leyenda de espantos para incorporar todo tipo de elementos, así se trate de aquellas provenientes de la tradición oral o de los géneros literario y cinematográfico de espantos. Dicha cuestión se observa en las construcciones narrativas de las descripciones de los personajes: su vestimenta, su aspecto, entre otros. En estas representaciones se despliega un imaginario compuesto de diversas circunstancias y sucesos.

El *misterio tremendo* de la monstruosidad *numinosa* representa una forma particular de otredad que se ha trastocado hacia la alteridad porque en su monstruosidad representa lo *otro* de lo humano, lo que ya no es humano. Con soporte en Vernant (1986) hemos revisado el arquetipo de la gorgona Medusa como monstruo emblemático en el que se concentran las cualidades de lo monstruoso. De esta manera, en este apartado desglosamos lo monstruoso en el caballo, la serpiente y el perro y lo relacionamos con tres personajes emblemáticos de las leyendas de espantos de nuestra región: Sombrerón, Tisigua y Cadejo.

Con soporte en las categorías de Rudolf Otto (2016) abordamos la figura de Medusa. Contemplamos en ella dos aspectos relevantes de lo *numinoso*: el *sentimiento de criatura* y lo fascinante. Del *sentimiento de criatura* destacamos que está simbolizado en su imagen terrorífica, por la mirada petrificante que convierte a quien la observa en estatua de piedra. En el caso, no hay elemento estético alguno porque el guerrero así muerto es huella del terror mismo y no de su representación.

Respecto a lo fascinante, la gorgona es una imagen conformada por elementos por demás fantásticos que atraen a la vez que repelen, de tal forma que aún cuando causa terror siempre queda la fascinación de sus grotescas formas.

Bajo estos aspectos a continuación se analizan tres leyendas importantes de nuestra región simbólica de estudio en el estado de Chiapas.

Probablemente el Sombrerón, la Tisigua y el Cadejo sean las más difundidas, no encontramos libro alguno en la materia que prescinda hablar de estos personajes. En este conjunto de leyendas encontramos elementos de lo *numinoso*, lo *monstruoso* y lo *fascinante* inherentes a su misterio.

4.1 El relato del Sombrerón, sus versiones

Dice la leyenda que el Sombrerón es el Diablo vestido de manera *galana*, con atavíos de charro y montado en tremendo caballo negro, el Sombrerón con su carisma se *gana* a sus víctimas quienes caen fascinados por su gallardía. Les aborda por las noches en el camino o en alguna cantina, si son mujeres las seduce con ofrecimientos de amor, si son varones se hace su mejor amigo, les da fuertes cantidades de dinero y mucho trago (alcohol) para enfiestarlos. En cualquiera de los casos caer en las trampas tendidas por el Sombrerón acarrea fatalidad a la víctima y a su familia. Con la promesa de bienes materiales, los tratos que con él se efectúan son tramposos y nunca se obtiene un beneficio de ellos. En otras ocasiones los castigos son corporales, una vez que se ha ganado la amistad de la víctima, el Sombrerón, cinturón en mano, propina tremenda cueriza que causa la muerte.

Cuando no se mete en asuntos de humanos el Sombrerón gusta de montar caballos, los cabalga sin montura alguna durante toda la noche. Si en la mañana un campesino nota que sus yeguas tienen las crines trenzadas, es señal de que el Sombrerón las ha montado la noche anterior, durante todo ese día no hay que fiarse de ese caballo: probablemente se encuentre espantado y derribe con violencia a su jinete.

El Sombrerón es también el Dueño del monte, señor del *Yib Lum* que en lengua tojolabal es *la otra cara del mundo*²⁹. Cuando cuida el bosque lo hace montado en un enorme venado, impone la veda en la cacería, castiga a quienes

²⁹ Para más referencias de relatos del Yib Lum consultar el libro de Gómez, A. Palazón, M y Rus, M. (1999) *Palabras de nuestro corazón, mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*.

no respeten sus normas, los lleva al infierno, al inframundo, al Yib Lum, donde le sirven por siempre y si se muestra benevolente, lo es hasta que el desdichado que rompió las reglas haya aprendido su lección.

En ocasiones el Sombrerón se muestra como un hombre de muy baja estatura de tal forma que el sombrero le cubre hasta medio cuerpo, o se asemeja a un niño. Si en tal grado causa gracia, quien así lo encuentre no debe fiarse, porque gracias a sus dotes malignos el Sombrerón puede cambiar de tamaño, crecer hasta proporciones gigantescas y perseguir sin cansancio a sus víctimas, perderles el camino, causarles mareo y una suerte de males hasta que, confundidos, les conduce al despeñadero. Tales son las caras del Sombrerón, complejo mítico arraigado en el estado de Chiapas y en Guatemala y que analizamos en este apartado.

La leyenda del Sombrerón es particularmente característica del estado de Chiapas. Se expande hasta Guatemala donde encuentra tal arraigo que se la considera patrimonio nacional. Tal extensión de la leyenda del Sombrerón es posible en la medida de sus diversas variantes. Es notable la elasticidad que tiene la leyenda del Sombrerón, se habla desde un charro vestido de negro, pasa por un impresionante hombre salvaje y, en el caso de Guatemala, como un pequeño duende enamorado. De manera similar, en el Salvador se cuenta la leyenda del duende Cipitío³⁰.

De las variantes en las que la leyenda del Sombrerón se cuenta, identificamos tres formas principales, tanto por entrevistas como por revisión bibliográfica de compendios de relatos de espantos.

³⁰ En el Salvador se produjo una serie televisiva cuyo protagonista es el Cipitío, realizada por la Televisión Cultural Educativa del Salvador "Las aventuras del Cipitío" (1990- 1992) y las "Nuevas aventuras del Cipitío" (2005) han sido un esfuerzo por preservar las leyendas de El Salvador a través de generaciones. Algunos capítulos completos se pueden ver en el canal oficial de youtube *Cipitío canal oficial* en la siguiente liga:
<https://www.youtube.com/channel/UComiPYaoaRyCahATO35MpfQ>

- Sombrerón duende (enamorado)
- Sombrerón dueño (protector-castigador)
- Sombrerón charro (engañador)

4.1.1 Sombrerón duende

En Chiapas encontramos predominancia de la versión Sombrerón–charro (relacionado con la imagen arquetípica del finquero), sin embargo también hay versiones que le describen como de baja estatura, similar a un niño o a un duende. Carlos Navarrete en el glosario de su obra *Los arrieros del agua* (1984), refiere dicha asociación entre el duende y el Sombrerón.

Duende: Pequeño ser maléfico y astuto originario de la mitología europea, en la concepción chiapaneca se le asocia con el Demonio; pequeño espanto doméstico de grandes bigotes, taconillos altos, gran sombrero; se le conoce como El Pestañado, El Sombrerón y El Duende (Navarrete, 1984:161).

El duende, como dice Navarrete, pertenece a la mitología europea, sin embargo es notable que dicho término también haya sido aplicado en el caso de leyendas en América. Los duendes, adquieren particularidades en el contexto local, como el caso del Sombrerón–duende.

Ciertamente algunos personajes de leyendas en México han sido enmarcados en la categoría de duendes: es el caso de la leyenda de los *Aluxes* ubicada en la península de Yucatán. Ésta describe ciertos hombrecillos con los pies hacia atrás, quienes roban niños o hacen travesuras en la milpa, viven en la selva o en los bosques y su estatura no rebasa los sesenta centímetros. Otra leyenda bastante difundida les nombra *Chaneques*, al parecer es una creencia que se remonta a la cultura mexicana. En Cuetzalan, sierra norte de Puebla, se

habla de los *Mazacame* que son un tipo de duendes que levantan borrachos en el camino y los dejan en el monte (García, 2006)³¹.

En el caso de Chiapas hay varias modalidades de criaturas duendescas. Se dice que en Chiapa de Corzo son llamados *los antigüitos* y que estos acuden en momentos importantes cuando el pueblo los necesita, como fue el caso en el año de 1863 cuando el pueblo luchó al lado de los liberales en contra del ejército imperialista.

La leyenda de *Xipe* se cuenta en la región de Tapachula Chiapas. Este duende *Xipe* tiene una extraña afición por comer carbón, hacer travesuras y entablar relación con muchachas a las que les arroja piedritas a la ventana o por el camino cuando regresan a casa. De manera similar, hemos referido que en El Salvador se cuenta la leyenda del duende *Cipitío* quien tira piedras a las señoritas, come ceniza y es hijo de la Ciguanaba.

Los chaneques tienen origen en la mitología mexicana, en el *Popol Vuh* (1984) se describe una criatura similar a un duende al que se refiere como *Zaquicoxol* que se traduce como *el que carga el fuego del pedernal*, según comenta Recinos: "al duende que anda en las montañas llaman ru vinakil chee vel Zakicoxol" dice el padre Coto. Este duende u hombrecillo del bosque era el guardián de la montaña, según la tradición de los cakchiqueles" (Recinos (trad) en *Popol Vuh*, 1984:125).

Por su parte, Guilhem Olivier (2015) destaca de este duende se le conoce como *Zaquicoxol* y que aparece en montes, volcanes y como dueño de elementos naturales.

En una creencia tojolabal del estado de Chiapas, se describen seres de aspecto pequeño similares a duendes que habitan "en la otra cara del mundo",

³¹ Para saber más de los duendes, leyendas acepciones y características en México recomendamos las siguientes lecturas: Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana (2009) *Chaneques*. Alberto Círigo y Marisol González Olivo (2009) *Leyendas de todos los tiempos...* Gilberto Chi Caamal y María Juvencia Che Chi (1987) *Cuéntanos lo que se cuenta*. José Rogelio Álvarez (2005) *Leyendas mexicanas*. De Diversos autores (2002) *está Relatos zoques*. Tomás Uscanga Constantino (1998) *De tierra y agua: narraciones, mitos y leyendas de Catemaco*. Adriana Calzada León y Alberto Guzmán Rojas (2012) *Tras las huellas de los duendes en México. De aluxes, estrellas, animales y otros relatos*" (1991) narración oral indígena.

estos enanos poblarán la tierra en un nuevo reordenamiento, los hombres y animales ocuparemos su lugar y los enanos el nuestro (Gómez y Palazón, 1999:209). En la cosmovisión tsotsil una creencia similar dice que la tierra es plana como una tortilla y al otro lado está habitada por seres muy pequeños que ponen lodo en sus cabezas para cubrirse del calor del sol (Jacorzynski, 2008:114).

Las diversas versiones que se agrupan en torno al duende pueden constituir todo un proyecto de investigación, por lo pronto basta con destacar la complejidad de las leyendas de los duendes y los modos que adquieren dependiendo su contexto. La leyenda del Sombrerón, en algunas de sus variantes, también se relaciona con el duende.

En algunas entrevistas observamos la relación niño-duende, por ejemplo, el señor Rosel Hernández describe al Sombrerón similar a un niño, de tal modo que en su relato se refiere al Sombrerón como un duende:

Otra vez el duende... Otra vez el duende, el Sombrerón, el Sombrerón en ese tiempo.

(...) era un chamaco, era un chamaco del mismo tamaño como el que yo tenía, porque de la cama a la orilla de la cama, nomás pasaba lo que es la cabeza, pero tenía su sombrero, un sombrero negro, y él se veía también negro, o sea vestido de negro pues, pero era chamaco (Sr. Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez: 2016).

Una versión intermedia entre el duende y el charro –por así decir–, refiere que el Sombrerón tiene la facultad de cambiar su tamaño, desde su forma *duendesca* realiza una monstruosa transformación en la que llega a tamaño mayor que las dimensiones humanas. Esa magnitud *numinosa* se aprecia en el relato que nos ha proporcionado el señor Mariano Pérez:

(...) fue cuando empieza a... empecé a ver una persona chiquita, ya de ahí tuve que caminar un tantito ¡Y encontré una persona así con grandes botas y con sombreros

grandes y así! Y venía caminando adelante de mí, como una distancia de cinco a seis metros, un gran miedo que me metió. Empieza el viento otra vez y se empieza a engrandar más la persona, y ¡un gigantote! y así venía yo caminando, y ahí sí me espanté, tuve que, como quien dice, me dominó el cuerpo. Caminé como unos 15 o 20 metros, ya de ahí yo no sabía yo qué hacer, más miedo, ¡pero brillando el sombrero así como grandote, pero un Sombrerón así grande! con las botas hasta aquí, brillaban las botas (Sr. Mariano Pérez, Yabteclum: 2016).

En relación a la cualidad del Sombrerón para cambiar de tamaño en Chiapa de Corzo se relata una versión similar: *“Conforme va pasando la noche el Sombrerón junto con su caballo se va creciendo, se va creciendo, se va creciendo, hasta que le llega la luz del día, hasta entonces es que te deja salir de la cuadra”* (Alexis Griselin, Chiapa de Corzo: 2015).

4.1.2 Sombrerón de la montaña

En el espectro de las variantes de Sombrerón, encontramos su versión como dueño protector del monte. En la zona norte del estado de Chiapas se le asocia con la enigmática figura del Viejo salvaje, o Salvaje de la montaña, en lengua Zoque llamado *Mänhkananh*. El Sombrerón de la montaña es un asunto de miedo y respeto para los habitantes de esa región de Chiapas, se cuenta que su sola visión ya es premonición de que algo malo va a ocurrir.

En este conjunto de variantes el Sombrerón se asume como dueño del monte y protector del mismo. *“(…) se piensa pues que él es el dueño de las montañas también porque ahí vive. Ahí está es su hábitat. Por eso se piensa que siempre está ahí”* (Magdalena Morales, Tapalapa: 2016).

En otras zonas del estado también se encuentran variantes que relacionan al Sombrerón como guardián, protector y dueño del monte. En el cuento *"El*

Sombrerón JSemet Pixol" (2000) de Mariano López Calixto Méndez, vemos una fusión de elementos simbólicos: por un lado su aspecto de protector, guardián de la naturaleza y, por otro, su cualidad de finquero asociado al bienestar material. "Soy el dueño de la tierra, de la riqueza y del inframundo y ahí tengo una finca con muchos animales, gallinas, perros y serpientes; soy El Sombrerón" (López, 2000:17).

En la serie de videos *Ventana a mi Comunidad* (2004–2007) que divulga diversos aspectos de los pueblos de México, encontramos una versión tojolabal del Sombrerón que, de manera similar, refiere ciertas cualidades del finquero mestizo a la vez que le comprende como protector del monte y rector de la caza.

Alto, fuerte y con su sombrero (...). El Sombrerón castiga a los que lastiman a las plantas y a los animales (...) él cuida a la tierra, vigila a los hombres, si hacen algo mal los castiga (...) Dicen que les dio dos días de la semana a los hombres para cazar, así dijo él y ¡ay! de aquél que no le hiciera caso (*Ventana a mi Comunidad* 337 Tojolabales, "El Sombrerón", Youtube 2007).

Tal como en la Artemisa de Vernant (1986) la veda impuesta por el Sombrerón no es un asunto que deba tomarse a la ligera, más aún si se trata del venado. En el *Popol Vuh* (1984) se cuenta de la predilección del dios Tohil para presentarse ante los hombres es en forma de gran venado.

En la obra teatral titulada "*El Sombrerón*", el autor, Bernardo Ortiz de Montellano (1964), se muestra fascinado con la faceta del Sombrerón como protector del monte. En un diálogo ilustrativo el Sombrerón atiza contra los hombres a los que responsabiliza de la devastación de la naturaleza:

¡Enemigos de la tierra! ¡Cortadores de la madre Ceiba y el zapote rojo! ¡Enemigos de mi aposento de hojas eternas! ¡Eh, ja, jay! Por las raíces de todas las piedras se arrastrará mi savia creadora (...) Al pie de todos los árboles crecerán mis palabras,

verdes hierbas venenosas... Es inútil buscar la joya en el cenote.
Es inútil hallarme (Ortiz de Montellano, 1946:21).

De todas las versiones del Sombrerón, es la del charro la que alcanza mayor difusión. Se relaciona con otras leyendas que refieren al temible personaje del Charro negro, figura mítica que se expande por todo México. La vertiente que llamaremos del *charro* encuentra mayor arraigo en el estado de Chiapas desde la región Frailesca (Chiapa de Corzo, Acala, Villaflores) hacia las zonas finqueras de Pijijiapan y Tapachula, aunque por su difusión no se le puede constreñir a un solo lugar. A partir de este punto, dada su importancia, centramos nuestro análisis en esta vertiente de la leyenda del Sombrerón.

4.1.3 El Sombrerón charro

La característica primordial de este personaje –ya desde el nombre se intuye– es el sombrero que porta. Se le describe de dimensiones superiores a las de un sombrero cualquiera. En su relato "El Sombrerón. *JSemet Pixol*", Mariano López Calixto Méndez (2000) refiere que el término *JSemet Pixol* como es conocido en sotsil, se traduce como "el que usa un sombrero en forma de comal".

Los sombreros en forma de comal, es decir, en circunferencia, son precisamente los del charro, cuya ala adquiere mayores dimensiones. Lo es también el sombrero de copa cónica mundialmente asociado a lo mexicano y cuyo uso actualmente se encuentra más que nada en festividades cívicas.

José Francisco Flores Estrada (1998) en su publicación *Algunas leyendas coletas y de Chiapas* comenta que dicho sombrero es de "tipo charro o chinaco, que a veces llega de pared a pared en las calles estrechas de Jovel" (Flores, 1998: 41). La idea de un imponente charro vestido de negro resulta aterradora a la vez que fascinante. Como personaje sobrenatural, observamos en la leyenda del Sombrerón dos aspectos de lo *numinoso* que Rudolf Otto (2016) entiende como lo *tremendo* y lo *fascinante*. En la negrura de su ropa se simboliza el mal, la noche, el gran sombrero de charro o *sombrerón* en algunas descripciones cubre su

mirada, probablemente como símbolo del misterio del personaje, y de sus intenciones ocultas.

Además del gran sombrero, la efigie del Sombrerón se destaca por su imponente presencia. A través de varias descripciones del personaje podemos figurar claramente su imagen. En sus *Cuentos y leyendas populares*, Quintín Fernando Acosta Cruz (2015), recoge una versión de la leyenda en la zona de Cintalapa, en la cual se describe al Sombrerón de forma similar a las anteriores.

(...) un hombre elegantemente vestido. Su traje era muy parecido al traje de charro, con botones y adornos de plata y oro, con enorme sombrero agalonado y bordado con hilos de oro puro (...) El elegante ser sobrenatural, lo conocían como EL SOMBRERÓN, y todo mundo le tenía respeto y mucho miedo (Acosta, 2015: 5).

En *Chiapas leyendas de mi tierra* Amín Guillén (2006) describe al Sombrerón de la siguiente forma:

Su bigote era negro y ancho, por momentos pensé, si me ataca me llevó patas de Judas pues es más alto y fornido que yo, además tiene muchos poderes. Su caminar era firme y de recia personalidad, de blanca piel y voz ronca que al hablarme quise correr y regresar por donde llegué, mas el miedo me hizo contener (Guillén, 2006:51).

César Pineda del Valle y Ana María Rincón Montoya (s/f) en *Leyendas Chiapanecas* lo describen como:

Fúlgida figura de un elegantísimo charro que encandilaba con su botonadura de plata. Espuelas, estribos y su gran sombrero galoneado, producía una argentina resplandecencia. Más sin aproximarse nunca a los que lo miraban, apenas se adivinaba el

rostro que se imaginaba zumbel y despótico, sombreado por las alas dominantes del sombrero (Pineda y Rincón, s/f: 49).

Para comprender la leyenda del Sombrerón, ahondemos un poco en la figura del charro. Para Héctor Medina (2013) la figura del Charro tanto en Salamanca España, como en México se nutre por un lado del mito de Hércules robador del ganado y, por otro, de Santiago Caballero vencedor de herejes.

Cuenta la leyenda que a Hércules, como expiación por haber matado a sus hijos en un arrebatado de ira, le fue impuesto el cumplimiento de doce tareas. Una de estas consiste en robar el ganado del gigante Gerión quien lo resguardaba en las tierras que posteriormente serían España y que según el autor se relaciona en la Grecia Antigua con el Hades. Para conseguir el ganado Hércules derrota a Gerión quien es descrito en proporciones monstruosas: "Geriones, el gigante que poseía tres cabezas y cuyo cuerpo era triple hasta las caderas, era hijo de Crisaor, nacido de Gorgo y de Poseidón" (Grimal, 1989:213).

Según Héctor Medina (2013) ya en el siglo XVIII Gerión es referido como un rey déspota cuya historia revela que en realidad es un invasor extranjero, en este sentido la victoria de Hércules se considera un acto heroico pues ha libertado al oprimido pueblo héspero. Hércules nombra como rey a uno de sus más valientes hombres: Hispán. En la postura de Medina (2013) esto representa para la monarquía un acto fundacional en que lo salvaje representado por lo extranjero ha sido vencido, suceso con el que se instaura una época de civilización marcada por grandes obras como el puente romano de Salamanca, y por la legitimación del monarca como instaurador de la civilización.

Es de recalcar que la mayoría de las tareas de Hércules se relacionan con el enfrentamiento con bestias, definiendo con esto su característica de personaje liminal.

Por una parte es un personaje que asesina a sus hijos en un ataque de locura; se vincula a seres situados al margen de la estructura establecida, fuera de los límites del *ecumen*: usurpa el

poder de Gerión y comete abigeato; la confrontación con personajes marginales le convierten en un héroe victorioso; la muerte de Gerión y el robo de ganado son considerados actos de justicia y creadores del orden imperante. En este sentido. Hércules es una figura liminal y mediadora entre el momento primigenio y el tiempo de la monarquía (Medina, 2013: 23).

La misma imagen de Hércules –comenta Medina (2013) – es salvaje por sí misma: su arma es un burdo garrote y como armadura porta las pieles de un león. Descrito de esta forma, Hércules es una figura liminal que a semejanza de Artemisa se desempeña en lo marginal. Siguiendo con Medina (2013), el enfrentar y dominar lo salvaje es el motivo que, de manera posterior, retoma la tauromaquia, en su caso a través de la figura de Hércules encarnada en el torero, con el añadido político de la expansión religiosa en la que el hereje, asimilado al salvaje, se ve representado en el toro.

En el contexto mexicano observamos que la imagen del charro se ha decantado con el paso del tiempo hasta convertirse en símbolo nacional, adaptándose a los tiempos y unificando en la imagen del ranchero, valores como virilidad, valentía, coraje, habilidad con los caballos, con las armas y la vida sencilla del campo, en oposición a la complejidad de la ciudad. Con Medina (2013) se observa que la imagen del charro presenta una liminalidad similar al héroe Hércules. Dicha liminalidad es observable en la capacidad del charro de desempeñarse con soltura entre lo salvaje, domar sus bestias, a la vez que se desenvuelve dentro de las normas y conductas sociales. "Se trata de héroes populares, provenientes de un ámbito social devaluado, que serían empleados como nuevos referentes colectivos con los que el pueblo podía identificarse" (Medina, 2013:13).

La imagen del charro ha sido notoriamente valorada en la cultura popular tras la llamada "época de oro del cine mexicano" (1936-1959) del periodo pos revolucionario. En las producciones del cine nacional se ensoberbecían figuras de actores como Tito Guízar, Jorge Negrete, Pedro Armendáriz, Emilio Indio

Fernández, Luis Aguilar y Pedro Infante quienes comúnmente interpretaban papeles de charros, hacendados, hijos de hacendados y revolucionarios decididos a matar o morir.

Como ejemplo del charro arquetípico tenemos La Historieta *El Payo: Un hombre contra el mundo*, personaje de la cultura popular creado por Guillermo Z. Vigil (1981). La publicación se mantuvo desde 1966 hasta 1980 (Hinds, Jr. H, Tatum M. 1992). El personaje central es el mexicano valiente, hombre de campo, trabajador. El propio Guillermo Vigil –autor del *Payo*– lo describe de la siguiente manera:

Juan José (el Payo) es un hombre como de 25 años, varonil, bien parecido, alto, muy fuerte, con las manos callosas y duras y con un vozarrón poderoso que se oye desde aquí hasta no se sabe dónde, y que con el que muy pronto gritará que su chambita de caporal mayor le queda chica, cosa que irritará a muchos robotierras, caciques y otros hijitos de la chingada que desafortunadamente conoceremos más adelante(...) Juan José Panadero, el Payo un charro domador de caballos que tiene el derecho de hablar con los muertos, que conoce el sabor de la boca suave de una rancherita, el sabor de las lágrimas y el de la sangre (Vigil, 1981 :11).

Acorde con Hinds y Tatum (1992) el *Payo* representa un modelo social, en él se encarnan las virtudes del cacique benevolente, los pobladores de su pueblo Vilamayo reconocen su estatus superior y ven en él a su protector ante las desmesuras de la clase dominante representada por la familia Pesqueira y sus matones. En lo contrario al Payo, los Pesqueira son corruptos, representan la traición y a menudo tienen conflictos entre ellos mismos, son dueños de la hacienda donde el Payo trabaja de caporal. En su labor cotidiana el Payo observa el trato déspota que los caciques dispensan a sus trabajadores. El Payo decide rebelarse para arreglárselas por él mismo, quedando desde entonces como

enemigo jurado de los Pesqueira y ayudando a las víctimas de sus tratos viles y despojos.

El *Payo* al igual que Hércules es una figura marginal, puede –por derecho– sin miedo ni reserva alguna, hablar con los muertos. En un episodio (No. 354, año 1973) su compañero en armas apodado "el Tlacuache" pregunta sorprendido al Payo acerca de su capacidad de hablar con los muertos:

– ¿A poco usted habla con los espíritus?

– Sí, Tlacuache, se me concedió ese derecho y ahora hablo hasta con brujas (Vigil, 1973:13).

Imagen 3. Detalle de la historieta *El payo*



Fuente: (Vigil, 1973:13)

El elemento *numinoso* no escapa en la historieta del Payo. Por ejemplo, leemos la manera en que su autor, Zenaido Vigil, describe el poblado de Tetela del Río: "Las calles de aquel pueblo fantasma siempre están envueltas en un polvo sepulcral en donde se respiraba un aire podrido, en donde se oían pasos arrastrados, voces, rezos apagados y respiraciones de agonizantes" (Vigil, 1973:43).

Imagen 4 Historieta *El Payo*



Fuente: (Vigil, 1973:43)

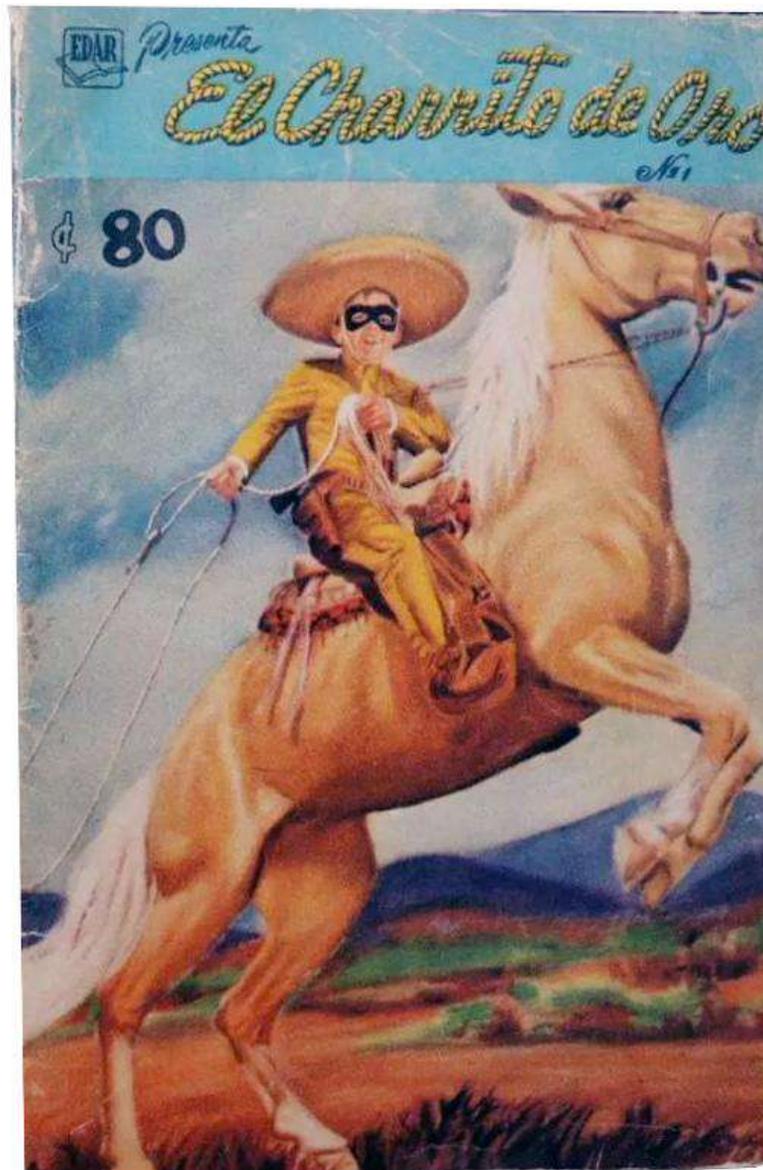
Imagen 5. Historieta El Payo, ¡Un hombre contra el mundo!



Fuente: (Vigil, 1972).

Otras producciones se valen de la imagen del valiente charro como es el caso de *El charrito de oro* (1959-1972), historieta realizada mayormente con la técnica de fotonovela que infantiliza al charro para impactar en el público infantil, demostrando el arraigo que el arquetipo adquiere desde etapas tempranas de la vida. "Narra las aventuras de un niño enmascarado, güerillo enfundado en un traje de charro amarillo oro y su caballo rayito" (Soto, 2010).

Imagen 6. Historieta “El charrito de oro”



Fuente: (De la Parra, 1972: portada).

Al igual que con el Payo, "El Charrito de Oro" es un personaje virtuoso, desinteresado de sí mismo, siempre ayudando a otros, y cuya conseja moral debe acatarse: "No se preocupe por mí... que esto les sirva de escarmiento a los niños para que nunca desobedezcan a sus mayores" (De la Parra, 1972:38), son las palabras del Charrito como respuesta al ofrecimiento de curar sus heridas por parte de la niña a la que acaba de salvar.

Imagen 7. Viñetas del "Charrito de oro" No. 8 (De la Parra, 1972).



Fuente: Imágenes tomadas del video, *Comic Mexicano El Charrito de Oro museo de la caricatura y la historieta MUCACHI Bassoco* (Soto, 2010).

Aun siendo niño como es el caso del "Charrito de oro", el charro exhibe sus dotes de galantería con el sexo femenino y camaradería con el masculino, cuestiones que se trastocan en la alteridad de la imagen del Sombrerón.

La galantería del charro, su capacidad de seducir mujeres impregnan su imagen de erotismo, cuestión que la cultura popular aprovecha para generar

imágenes sugerentes como en la historieta *el Payo* (Vigil, 1972) en la que comúnmente se le observa de torso desnudo en compañía de una hermosa mujer. En *El Payo* tanto el hombre como la mujer encarnan el estereotipo de belleza mestiza. De manera alterna, tanto el Sombrerón como la Tisigua enmascaran en belleza el *tremendo misterio* de su espanto. Ahí radica su efectividad en embaucar, en tanto que se valen de imágenes de admiración para seducir.

Imagen 8. Portada de “El Payo” No. 313



Fuente: (Vigil, 1972: Portada).

El cine mexicano se encargó de elaborar otras versiones del charro quizás no tan virtuosas como las de *El Payo*. El charro arquetípico exalta los valores de la fiesta y la alteridad dionisiacas, toca la guitarra, se embriaga y se regodea en el

éxtasis de su propia hombría, a menudo se juega la vida con arma en mano, su tosquedad le lleva a no escuchar ningún consejo, es vengativo, orgulloso y su pasión por la mujer lo mete en toda suerte de problemas. Pare él la verdad no tiene recovecos, su honestidad es la de un salvaje, tiene la sencillez del hombre de campo y amor por su tierra a la que gustoso defiende con la vida. Sus enemigos aunque en forma y modo se le asemejan, en realidad son marrulleros y cobardes, atacan en la seguridad de la sombra y como no son capaces de obtener el amor de una mujer, la toman por la fuerza o mediante el chantaje. Así que en su condición literaria, filmográfica y tal vez humana hay charros buenos y malos. De sus querellas el cine mexicano ha dado cuenta, sobre todo en las figuras de Pedro Infante y Jorge Negrete quienes capitalizaron la imagen del charro cantor.

El Charro negro, el Sombrerón, son la alteridad de la imagen del charro benevolente, tosco pero de buen corazón. Por el contrario, los relatos refieren al charro como el diablo, el maligno o la tentación, quien aprovechando la debilidad de las personas las corrompe para ganar su alma, causar la muerte, el desasosiego. Sus modos y aficiones, en efecto, siguen siendo los de un charro, pero en la alteridad, en lo monstruoso, el Sombrerón revela su misterio, sus ojos arden con la furia de las brasas, su caballo echa espuma por la boca, tira fuego por la nariz, su relincho causa estupor. Tal es el carácter fascinante del Sombrerón.

Imagen 9. Representación del Sombrerón 1



Fuente: Fotografía Federico Aguilar Tamayo. Festival magia y tradiciones, Chiapa de Corzo, 2015.

Imagen 10. Representación del Sombrerón 2



Fuente: Fotografía Federico Aguilar Tamayo. Festival magia y tradiciones, Chiapa de Corzo, 2015.

En las fotografías arriba expuestas vemos una representación del personaje del Sombrerón, efectuada en la ciudad de Chiapa de Corzo el año 2015 con motivo del Festival Cultural del Día de Muertos (2 de noviembre).

Para representar la oscuridad en el rostro del Sombrerón, el intérprete se ha puesto un pasamontañas negro. El caballo y vestuario son también negros, la montura con detalles en plata y el sombrero de charro rematan la personificación. El negro al igual que la noche es el símbolo que marca al Sombrerón. Al interpretar al personaje también se le venera, es la extraña fascinación que provocan las leyendas de espanto.

**Imagen 11. Grabado de Alfredo Zalce para la edición impresa de la obra
teatral *El Sombrerón***



Fuente: (Ortiz de Montellano, 1946: portada).

Hacia el año 1946 Alfredo Zalce elaboró varias ilustraciones en la técnica de grabado para la edición impresa de la obra teatral de Ortiz de Montellano (1946) titulada *El Sombrerón*. En la imagen que aquí reproducimos Zalce plasma al Sombrerón atormentando a una mujer a la cual desea. La representación sugiere una forma de sueño o pesadilla. Ostentando el poder del fuego, el Sombrerón exhibe su *numinosidad*, se muestra no en su forma humana sino como potencia natural, la mujer se encoge de estupor, y se tapa la mirada en señal de protección.

4.1.4 El Sombrerón y los caballos

La relación entre el Sombrerón y los caballos adquiere tal importancia que es referida en múltiples relatos en los que describen sus cualidades como gran jinete. De su propio caballo algunos dicen que es negro, otros mencionan que es blanco y hay versiones en las cuales monta un gran venado.

Y entonces eso que le gusta montar los caballos al Sombrerón. En donde están en el potrero lo monta los caballos el Sombrerón. Carrerea y carrerea y a veces dicen que el caballo carrerea y como es un potrero grande donde está el potreral pues le gusta ahí el Sombrerón, ya si no lo amansa, le trenza el cuellito y así dice. Eso es lo que me han contado y eso es lo que han visto los bisabuelos (Señora Mercedes, Los Alcanfores, San Cristóbal: 2015).

Pues echa carrera con ese, echa carrera así, empieza a relinchar el caballo, ihiiii, ihiii, ihiii, y el caballo hace ¡sopla! fuuh, fuhh, y carrereando ya, y dicen que el Sombrerón lo está montando. Eso es lo que dicen los viejitos (Señor Mariano, Yabteclum: 2016).

Otros relatos mencionan la afición del Sombrerón por trenzar las crines de las yeguas, desbocar la caballada por la noche cuando los vaqueros duermen o cabalgar los mejores ejemplares hasta casi reventarles.

En la novela *El regreso, Nueva vía de Conversaciones* (Morales, 2015) el Sombrerón es evocado cuando el personaje de Georgia mujer de gran belleza, se presenta en una reunión social peinada con hermosas trenzas: “*Como de salón de belleza*” (266) según lo expresa en la propia novela el personaje Manuel Mandujano. Diego personaje central, conocedor de misterios, también advierte

que esas trenzas “no son unas trenzas cualquiera. Va que va, propias de cuando cabalga la pasión” (267).

Hay en mi pueblo la leyenda del Sombrerón, ¿no sé si la conoces? Aquel hombrecillo chaparrito de sombrero grande que se asoma por las noches para espantar a la gente. Pues dicen que también espanta al ganado. Llega en las noches, hoza, chifla y hasta balea en el refulgir de sus pistolas, relinchan los caballos, las yeguas en desbandada, un como impávido pavor se extiende (Morales, 2015: 267).

Más adelante la novela describe a las yeguas que la noche anterior han sido trenzadas por el Sombrerón. La audacia literaria del autor exhibe la complejidad de la leyenda del Sombrerón al mostrar el erotismo implícito en la leyenda.

(...) dos tres seis lozanas potras otrora mostrencas luciendo rigio y galanura como desdén. Las crines preciosamente trenzadas, como si por encanto. Son las potras elegidas, montadas y ayuntadas por el Sombrerón, señor de los florecimientos. Celebra, se embriaga y burla; la conseja se renueva; ha pasado el Sombrerón, las yeguas amanecen con la crin trenzada. Así el retrato es y así miro a Georgia hoy (Morales, 2015: 267).

Dominar al caballo es por sí un tema mítico, revisar la historia y las leyendas que han dado cuenta de la relación hombre–caballo sería motivo de otra tesis, sin embargo, podemos mencionar algunos casos emblemáticos en las más diversas áreas. En la mitología griega, mencionemos al héroe Belofronte quien montado en el caballo alado Pegaso derrota a la terrible Quimera. El héroe aqueo Diómedes en la *Ilíada* es reconocido como domador de caballos para destacar sus virtudes guerreras. En la tradición islámica se cuenta del caballo Buraq que llevó a Mahoma hasta el cielo y lo trajo de regreso. Entre la leyenda y la historia destaca

Babieca el caballo de Rodrigo Díaz de Vivar "El Cid"; montado en Babieca aún el Cid, gana su última batalla, pues con su sola presencia hombre y caballo infunden temor entre el enemigo.

En la cultura popular el caballo del personaje de historieta el *Llanero Solitario* se llama Silver y es reconocido por su gran velocidad. En un emblemático caso histórico podemos mencionar al As de Oros, caballo de Emiliano Zapata con el cual, se dice, entró por las puertas de la hacienda de Chinameca el día en que fue asesinado. Por su parte, en la literatura es notorio el caballo de Don Quijote de la Mancha nombrado Rocinante, su notable flaqueza resulta una aguda parodia del tema de la caballería y de todos los caballos mencionados anteriormente.

La relación entre el hombre-caballo-poder es tan remota que para rastrearla hay que regresar a la Europa de la Edad de Hierro, aproximadamente entre los años 800 a.C. hasta, 218 a.C.. Para el investigador Eduardo Sánchez (2005) es en ese tiempo cuando se dinamizan los procesos sociales y productivos que ponen, entre otros factores, al caballo en el centro del poder político.

El caballo es, en efecto, un agente especialmente significado en la definición de las relaciones de poder y en la progresión social y militar de las comunidades de la Edad del Hierro (...) el caballo está estrechamente relacionado con la caza, el pastoreo mayor y la guerra, tres escenarios para el afianzamiento de las jefaturas (Sánchez, 2005: 238,243).

En el acto de montar, el jinete se eleva por encima de los demás, al subirse al animal se posiciona de manera ventajosa ante el mundo. Ciertas referencias acerca de la capacidad del Sombrero de cambiar su tamaño de pequeño a grande podrían encontrar explicación en el hecho del cambio de perspectiva que resulta de montarse en una cabalgadura.

Naturalmente para el caso de América el antecedente inmediato es la llegada de los conquistadores españoles y la utilización del caballo en el campo de batalla. Tras la Conquista la imagen del caballo se refuerza como signo de poder.

(...) en el Virreinato de la Nueva España, los indígenas tenían prohibido montar o poseer caballos, excepto los tlaxcaltecas nobles, otros caciques aliados y sus descendientes. Sin embargo, para las labores de ganadería, era necesario emplear vaqueros, preferentemente mestizos y en pocos casos indígenas; así, entre las condiciones para otorgarles permisos para montar estaban ser empleado de una hacienda, utilizar sillas distintas a las militares y vestir con cuero o gamuza, por lo que a estos vaqueros se les llamaba cuerudos (Chávez, 2014:9).

Los *cuerudos* como se les menciona en la cita anterior, son capaces de adquirir prestigio social mediante sus habilidades ecuestres, esto ocurre de manera indistinta a la posesión del animal. Esta circunstancia es notable ya que como se ha visto en la imagen del charro, cuerudo o payo, la capacidad de domar al animal repercute entre los otros y les enviste de un estatus heroico. Para el héroe, el caballo no es un bien que se compra, es un merecimiento.

4.1.5 Poder de convencimiento

Un aspecto capital del Sombrerón es su característica como dador de bienes en momentos de necesidad. Se dice que el Sombrerón tiene gran fortuna y la ofrece como carnada a quien se encuentre necesitado. Por ejemplo, una versión recopilada en el libro de leyendas *Palabras de nuestro corazón* (Gómez, Palazón y Rus: 1999) cuenta la historia de cierta mujer que sostenía encuentros frecuentes con el Sombrerón. Los encuentros ocurrían de manera clandestina y a espaldas del marido de la mujer, según el relato su amante era el propio Sombrerón.

Dice el relato que esta mujer después de tener encuentros con el Nikwakil Jnali', *el Gran ladino o el Sombrerón*, éste le daba una buena suma de dinero de tal modo que la mujer regresaba a casa abastecida en abundancia. El trato que la mujer estableciera con el Sombrerón sería que a cambio de la abundancia

recibida, ella sería su amante durante un periodo de tiempo. El relato termina trágicamente con la muerte de la mujer al plazo de dos años. Su muerte ocurre porque el Sombrerón la ha engañado. En el Yib' lu'um (el otro lado del mundo) morada del Sombrerón, el tiempo corre de manera diferente, un día suyo corresponde a un año del tiempo humano. Es la forma en que engatusa a sus víctimas con plazos cuyo vencimiento ocurre en el tiempo del otro mundo (Sántiz Fermín en Gómez, Palazón y Rus, 1999: 225).

En otra narración de corte similar, el cronista Roberto Fuentes relata acerca de una mujer amante del Sombrerón:

Por eso al poco tiempo la mujer murió. Dicen que hubo gente que la vio paseando un día de fiesta arreglada, bien vestida, y toda alhajada. Ya la gente lo sabía; por eso en voz baja secreteaban:

– Esta mujer...hhmmm...se vendió, o la vendieron con El Sombrerón (Fuentes Cañizales Roberto, en Coutiño, 2011:194).

En el caso de los hombres, el Sombrerón se presenta como gran camarada, se aproxima con soltura y naturalidad, los ofrecimientos que hace son de riqueza y poder.

El elegante jinete, se internaba a medio arroyo y le daba de tomar agua a su elegante caballo y saludaba por su nombre al campesino, sin conocer a su futura víctima. "¡Bueno días, Juan Hernández! ¿Por qué quieres estar pobre Juan? Mirá Juan, de la noche a la mañana te puedo hacer rico ¡Juan! Piénsalo bien Juan y ¡decídetelo! Antes que yo me arrepienta ¡Pronto nos volveremos a ver amigo JUAN!" (Acosta, 2015: 5,6).

En un relato recogido en entrevista, se relata del abuelo del interlocutor a quien durante la jornada laboral su ganado se le había dispersado por todo el monte, momento que aprovecha el Sombrerón para tentarle.

– Amigo qué te pasa, (dice el Sombrerón)

Y entonces, dice (el abuelo).

– No pues que mi ganado se fue, se dispersó, no sé dónde se fue.

– No te preocupes yo sé dónde está –Y dice– ¡ics xoloxs ics laxs!

Y todo su ganado se vuelve a regresar. Entonces cuando su ganado regresa, le dice:

– ¿Quieres ser mi amigo? (pregunta el Sombrerón).

– No pues, no sé, es que he escuchado varias historias de que...

– ¡No les hagas caso, son puros cuentos de esa gente loca!

– No pues este...

– ¡Si quieres ahorita tengo dinero! –Y saca una bolsa y tiene bastante oro–. Te puedo dar esto dice, a cambio de que me hagas unos trabajitos.

– No, pero pues no quiero dice, tengo miedo.

Entonces este (le insiste el Sombrerón):

– ¿No? ¡Pues te voy hacer rico! aquí tengo el dinero. Que quiero que seas mi socio vamos a trabajar juntos, que no se qué, entonces dice que, que no. Pero en ese momento dice que se sintió así como perdido.

Entonces le dijo:

– Es que no sé, yo me perdí, no sé dónde está mi casa, entonces cuando le dijo (el charro) ¡Yo sé dónde vives, te he visto varias veces cruzando por aquí! Entonces dice que lo llevaba a su casa a caballo.

Pero ya ve que en los caminos siempre hay cruces como tijeras, entonces en uno de esos caminos había este una

cruz, entonces, en el otro camino no había nada y por donde iba la cruz es donde vive mi abuelito, donde se iba había su casa, entonces fue siguiendo, cuando llegó al cruce (el Sombrerón) le dijo:

– Aquí me quedo (dice el abuelo).

– ¿Por qué? (Sombrerón)

– Porque por ahí hay algo que no me gusta, no sé, me da mala espina dice.

– Bueno.

Pero le siguió insistiendo pues que lo quería ganar pues, o sea comúnmente como se dice. Entonces cuando iba a cruzar dice que regresó otra vez a su cabeza la sensación de dónde estaba su casa y ya siguió por el camino de la cruz, entonces al momento de que lo vio se fue por el otro camino, pero dice que quiso volver a ver donde estaba y ya no estaba, había desaparecido. Entonces fue en el momento donde vio que era efectivamente el Sombrerón (Brayan, grupo de discusión, Chiapa de Corzo: 2016).

El Sombrerón propone una encrucijada, está representado en una imagen seductora, su propuesta implica romper el orden determinado de las cosas, en este caso la suplantación de una vida moderada por otra llena de abundancia y riqueza. Mediante el pacto, la víctima –inconsciente aun de su condición– se enviste como una persona nueva, dotada –como el Sombrerón– de poder, dinero y éxito. No obstante la riqueza así obtenida no es un trato entre pares humanos, sino mediante lo sobrenatural. Con ese hecho se rompe con las normas de horizontalidad de lo que en anteriores apartados hemos denominado el modelo de Artemisa. La otredad con los pares humanos se ha roto, la víctima es ahora presa de la alteridad de Gorgo, ya sea por medio de castigos físicos o cayendo en total desgracia. Ha perdido su alma. Como ejemplo de estas dos circunstancias presentamos las crónicas de Roberto Fuentes (2003) y Amín Guillen (2006).

Él los insulta con su fuerte vozarrón y su ardiente aliento lastima con su irrespirable olor a azufre, mientras que con su grueso cinturón les pega una gran cueriza a sus pobres víctimas (...) Durante la cruel golpiza, por el susto y la impresión, los ojos de su víctima parecen salirse de las órbitas por lo mucho que los abren, pues así aparecen tiempo después que los encuentran muertos (...) Unos lloran, gimen y se retuercen del dolor, y el Sombrerón por su parte, sin prestarle la menor importancia continúa golpeándolos con saña, cada vez más fuerte y sin misericordia, pues le agrada verlos sufrir (Fuentes , 2003: 73-74).

En otro relato se cuenta de la confesión de un hombre que creyendo que el cura le salvaría de los efectos del Sombrerón, confiesa sus pecados justo el día en que el pacto se cumple.

Soy el hombre más rico, no lo niego, poseo cuanto he querido, mujeres tengo a escoger, no existe algo que me falte, pero señor cura, por favor, dentro de cinco minutos es la cita, no me deje ir, se lo suplico. Le juro que he confesado todo, rece por mí y ahuyente al sombrerón que pronto me llevará al infierno (...). (Guillén, 2006, 52).

Aun si el Sombrerón ofrece un camino de dinero y de poder, la conseja enseña que es una falsa salida, los precios a pagar son más altos que la ganancia, por si fuera poco la desgracia se avecina tras el dinero logrado de esta manera.

El Sombrerón es un mal que acecha, pero no es un mal injustificado, su relación con los seres humanos es conflictiva porque éstos mismos se encuentran en conflicto. El Sombrerón en todo caso tiene el poder de tomar la desgracia, las

pasiones y la ambición para darles forma de seducción, espanto, horror y consecuencia.

4.2 La mujer -serpiente

Diversos númenes femeninos que hasta el momento hemos referido se relacionan con el gran símbolo de la serpiente. Partiendo de generalidades observamos que, además de su carácter peligroso, la serpiente presenta algunas características como: "avance reptante, asociación frecuente al árbol y analogía con sus raíces y ramas, muta de la piel, lengua amenazante, esquema ondulado, silbido, forma de ligamento y agresividad por enlazamiento de sus víctimas" (Cirlot, 1992, 407).

Si bien la amplitud del tema mítico de la serpiente merece también una tesis aparte, nos detenemos en considerar que, tanto por su distribución como especie y por sus características potencialmente simbólicas, la serpiente se ha constituido como un *mysterium tremendum*, por explicarlo en términos de Rudolf Otto (2016). Es tanto fascinante, como repelente, la serpiente impone su majestad y se encuentra presente en cualquier mitología.

La serpiente es probablemente la criatura más venerada de todas, ya que encarna un gran número de fuerzas. Su cubil subterráneo la vincula con el submundo, y también se asocia con las aguas primordiales con las que se creó toda la vida. El símbolo de la serpiente también se encontraba muy extendido en las sociedades agrícolas, donde representaba la fertilidad de la tierra (Bruce-Mitford, 1997: 59).

Por su capacidad de engullir a sus víctimas o constreñirlas hasta la asfixia, la serpiente también representa potencia natural. "Animal dotado de fuerza magnética, por su muda de piel símbolo de la resurrección. Por su carácter reptante (y sus anillos estranguladores) significa la fuerza. Por su peligrosidad, el aspecto maligno de la naturaleza" (Cirlot, 1992: 408).

La serpiente es representación de lo salvaje expresada en la propia animalidad del símbolo, y por su forma velada, en su relación con otros elementos de la naturaleza. Por su desplazamiento tiene filiación al subsuelo y la tierra, su avanzar ondulatorio también se relaciona con las formas del río y el agua.

De lo anterior consideramos como serpentinas (en términos de lo *numinoso*) propiedades relacionadas con la vida y la fertilidad expresadas en la mujer y la tierra como símbolos máximos. En un sentido de dualidad emanan dentro de la propia serpiente agentes destructivos que se oponen a la creación, más no de modo disruptivo sino como un ciclo: destruyen, trituran la vida y la engullen para después posibilitar su renacimiento.

Mientras que la madre humana encuentra portento en imágenes de diversos númenes de la creación, en oposición a ellos se erigen fuerzas siniestras que en la alteridad de lo monstruoso nutren el pavor demoníaco emanado de símbolos destructivos cuya representación en los mitos de la Grecia clásica se encuentra en monstruos como Gorgo y deidades como Hécate, y en el caso de la leyenda de espantos en personajes como la Tisigua y la Llorona, con lo que añadimos a las propiedades de la mujer-serpiente el elemento muerte.

Como hemos ya descrito, en el mito griego la cabellera de Medusa se constituye por centenares de serpientes que sisean y ondulan amenazantes. En el contexto mexicano la relación mujer-serpiente existe desde tiempos prehispánicos. Númenes mexicas de la fertilidad como Cihuacoátl (*mujer serpiente*) y Coatlicue (*señora de las faldas de serpiente*) dan cuenta de esta realidad. Posteriormente, la perspectiva de los conquistadores amalgama ambas vertientes en una nueva alteridad: Medusa-Coatlicue.

Por otro lado, los conquistadores y sus descendientes identificaron a las diosas serpientes del panteón mesoamericano con las Gorgonas del mundo antiguo, que desde el año 1500 hasta el 1800 resultan muy familiares a los artistas europeos. En otras palabras, en el intento de asimilar lo desconocido a lo conocido, los colonizadores blancos hicieron coincidir la imagen

de las diosas serpientes aztecas con la imagen de Medusa, convertida en símbolo de alteridad, sirviéndose de ellas para cultivar con brutalidad su idea de superioridad (Giallongo, 2018:27).

En la perspectiva de Angela Giallongo³², enunciada en el párrafo anterior, la autora considera que al momento en que los conquistadores españoles asociaran las diosas serpiente del panteón prehispánico con Medusa, la imagen de la Eva pecadora ya se había integrado al mecanismo simbólico de la propia Medusa, de tal forma la autora expone una triada conformada por Medusa-Eva-Coatlicue.

(...) se puede presumir que la combinación de estos dos mitos públicos de carácter oscuro, el de Medusa y el de Eva, tuviera cierto peso en la historia mexicana. Ambas figuras, que eran parte integrante de los valores representativos de los occidentales y presuponían relaciones jerárquicas, fueron exportadas al complejo escenario de las comunidades prehispánicas (Giallongo, 2018: 31).

La autora toca un punto para la reflexión en torno a la conglomeración de imágenes y signos monstruosos en torno a la figura de alteridad en la mujer-serpiente. "Se trata de representaciones colectivas que dan cuenta (pese a su proceso transfigurativo) de la ubicación de la mujer como ambivalente depósito de energía sobrenatural" (Báez-Jorge, 1989: 120).

Por otro lado, observamos el modo en que la violencia propia de toda conquista impone significaciones del vencedor con aquellas que se asemejan a su propia cultura. En mayor o menor medida algunas significaciones prevalecen y en

³² Nos referimos a la perspectiva de género, por su parte Ana María Fernández Poncela (2000) aporta otra mirada de género al estudio de las leyendas, en su obra *Protagonismo femenino en cuentos y leyendas de México y Centroamérica*, ofrece desde la perspectiva antropológica una investigación que explora las formas, uso y composición de las leyendas cuyas protagonistas son las mujeres; y cómo a través de los relatos, se legitiman valores culturales que justifican prácticas sociales.

otras se sincretizan para dar origen a otras nuevas como hemos visto con la leyenda de espantos.

Esta circunstancia ya la hemos observado en el apartado anterior donde sugerimos con Héctor Medina (2013) que la figura de Hércules simboliza el proceso civilizatorio que posteriormente se patenta como legitimidad mítico-política de la monarquía española, así como sustenta un derecho divino de expansión territorial hacia Oriente, todo esto posibilitado –entre otros aspectos– mediante una simbología que equipara lo salvaje con el *otro* enemigo a la vez que le asigna características de *lo monstruoso*. Medina (2013) observa que en la tauromaquia el enemigo real, en términos llanos: "*el moro*", es simbolizado como el toro para representarlo en estado salvaje. En ese escenario el Charro–Hércules emerge vencedor y exhibe cualidades de liminalidad que le permiten transitar entre salvaje y civilizado para, de este modo, prevalecer frente al enemigo: el *otro* – *alterno* y ganarse la admiración de su pares: los *otros* – *hombres*.

En la misma ruta, Robert Graves (1985) observa en el mito de Perseo el choque de dos culturas en pugna. A través de la imagen de Medusa se ejemplifica aquello *otro* que por su monstruosidad debe ser decapitado. Según escribe Graves, la imagen de Perseo representa a los helenos patriarcales que invadieron Grecia y el Asia menor a comienzos del segundo milenio A.C.

Perseo decapita a Medusa, es decir, los helenos saquearon los principales templos de la diosa, despojaron a sus sacerdotisas de sus máscaras de gorgonas y se apoderaron de sus caballos sagrados –una representación primitiva de la diosa con cabeza de gorgona y cuerpo de yegua se ha encontrado en Beocia– (...) Belerofonte, el doble de Perseo, mata a la Quimera licia: es decir que los helenos anularon el antiguo calendario medusino y lo reemplazaron con otro (Graves, 1985:13-14).

De tal forma que la serpiente es un símbolo cuya envergadura y complejidad abarca asuntos de índole cultural, social, política e histórica más allá

de cuestiones míticas y narrativas. En este escenario es necesidad nuestra acortarlo hacia el tema que nos embarga que es leyenda de espantos, pero no sin antes reconocer su complejidad.

En resumen, observamos que la serpiente es tierra y agua, elementos intrínsecos a los grandes símbolos que son fertilidad y mujer. Otras figuras simbólicas se implican en la relación de la serpiente con la mujer como un abanico que se despliega con imágenes contemporáneas como la Llorona y la Tisigua y que se analizan en el presente apartado, a partir de su afinidad simbólica con elementos como: salvaje–civilizado–tierra–agua–mujer–muerte–destrucción–fuerza–sexo–monstruoso.

4.2.1 Antecedentes de los númenes mujer–serpiente

En tiempos anteriores a la Conquista, es relevante el testimonio recogido por Fray Bernardino de Sahagún (1938) quien documentó en el siglo XVI en su célebre *Historia General de las Cosas de la Nueva España* dos creencias relativas al tema como son las Cihuateteo y Las Cihualpipiltin, mujeres que bajaban desde el cielo para hacer mal a los niños, niñas y jóvenes.

De acuerdo con Sahagún estas deidades son mujeres que tras haber muerto en el parto reciben la calidad de diosas (Sahagún, 1938: cap. X). En la cultura mexicana la muerte en el parto se consideraba honorable, de tal modo que se equiparaba a la muerte en el campo de batalla. Después de su muerte las Cihuateteo ascendían a un lugar llamado el Cihuatlampa, entendido como la parte femenina del mundo, donde moraban y servían al *sol de la tarde* que según la interpretación de Nathalie Ragot (2009) adquiere connotaciones lunares. Las Cihuateteo una vez cumplidas sus responsabilidades como consortes del *sol de la tarde* o *sol lunar* bajaban a la tierra en determinados días y provocaban enfermedades a los infantes³³, con mayor riesgo en los cruces de caminos, por

³³ En su obra *El pueblo del sol* Alfonso Caso (1983) ofrece una versión de las mujeres que morían en el parto y después aparecían en la tierra como mal presagio para los niños y niñas.

este hecho provocaban gran temor entre la gente que les realizaban ofrendas en forma de pan, tamales y maíz tostado que eran colocadas precisamente en dichos cruces (Ragot, 2009).

La descripción que el propio Sahagún proporciona impresiona tanto por su nivel de detalle como por la majestad que tienen estos personajes:

La imagen de estas diosas tiene la cara blanquesina, como si estuviese teñida con color muy blanco, como es el *titzatl*, lo mismo los brazos y piernas: tenían las orejeras de oro, los cabellos tocados como las señoras con sus cornezuelos. El vipil era pintado de unas olas de negro: las enaguas tenían labradas de diversos colores, y tenía sus cotaras blancas (Sahagún, 1829: Vol. 1, Cap. X, 9).

De acuerdo con Nathalie Ragot (2009) dichos númenes estaban asociados a la sexualidad:

Las Cihuateteo eran estrechamente ligadas a la sexualidad. Primero, por los lazos que tenían con las divinidades Xochiquetzal, Tlazolteotl e Ixcuina, las cuales además de ser las culpables de Tamoanchan, eran a menudo presentadas en relación con el sexo y la suciedad (Ragot, 2009:10-11).

Las Cihuapipiltin tenían la facultad de tomar posesión del cuerpo de su víctima, podían dejarla marcada con deformidades en la cara, parálisis de las extremidades y temblores. Ragot (2009) refiere testimonios que Bernardino de Sahagún recoge acerca de los terribles efectos que causaban las Cihuapipiltin en sus víctimas:

Cuando uno era bajo sus encantos, endemoniado, su boca era torcida, su cara era deformada; se le iba la mano; su mano temblaba; su boca echaba espumarajos. Se decía que se había

topado con las Cihualpipiltin que vivían en las encrucijadas (Ragot, 2009:4).

Otro antecedente del periodo prehispánico, lo encontramos en el conocido *sexto agüero* de los presagios funestos de la caída del imperio Azteca relatados por Sahagún. Según este presagio la diosa Cihuacóatl circulaba por las calles de Tenochtitlán al tiempo que profería unos tremendos gritos como presagio de la caída de los aztecas: "Muchas veces se oía: una mujer lloraba, iba gritando por la noche, andaba dando grandes gritos: -¡Hijitos míos, pues ya tenemos que irnos lejos! Y a veces decía: -Hijitos míos, ¿a dónde los llevaré? (Shagún en León Portilla, 1999:4).

Acerca de este presagio, Miguel León-Portilla (1999) comenta en una nota al pie de *La visión de los vencidos*: "El texto parece referirse a *Cihuacóatl* que gritaba y lloraba por la noche. Es éste uno de los antecedentes de la célebre "Llorona" (León-Portilla, 1999: 4).

En materia de leyendas el cronista Luis Gonzales de Obregón (1988) en los relatos de *Las calles de México, leyendas y sucedidos* quien propiamente interpreta que dichas deidades prehispánicas son antecedentes directos de lo que posteriormente será reconocido como la leyenda de la Llorona. No obstante, el propio González de Obregón (1988) indaga en versiones novohispanas. La Llorona adquiere su particular vestido blanco, se le ve recorrer tristemente las calles de la Nueva España para perderse en algún barrio desolado. Se habla de mujeres que cargan con alguna pena, como el despecho amoroso, la muerte del amante, o bien la traición, este es el caso de la Malinche mujer indígena que según la creencia popular se entregó en amor al conquistador Hernán Cortes y regresa arrepentida cada noche a llorar por sus hijos.

En resumen, contemplamos que en la época prehispánica se contaba entre los mexicas de la presencia de númenes como las Cihuateteo y Las Cihualpipiltin, y en particular la diosa Cihuacóatl con su llanto "¿oh hijos a dónde los llevaré?", el cual quedó plasmado como el sexto presagio de la caída de Tenochtitlán. Posteriormente, durante el periodo Virreinal aparece la Llorona en su forma más

conocida, como mujer despechada que carga una terrible carga: haber asesinado a sus hijos. La relación entre ambas vetas parece tenue –al menos con las piezas que hemos recolectado–, pero lo que tenemos se debe en gran parte a las conjeturas del propio Luis González Obregón (1988) acerca del origen prehispánico de la Llorona y su relación con la diosa Cihuacóatl así como la relación que entre ellas refiere el propio León-Portilla (1999).

Pero más aún, el propio Sahagún en su *Historia general de las cosas de la Nueva España* (libro 1º, Cap. VI), acerca de la diosa Cihuacóatl comenta:

(...) aparecía muchas veces según creían como una señora compuesta con atavíos como se usan en Palacio: decían también, que de noche voceaba y bramaba en el aire. Esta diosa se llama Civacoatl, que quiere decir mujer de la culebra; y también la llamaban Tonantzin, que quiere decir nuestra madre. Los atavíos con que esta mujer aparecía eran blancos, y los cabellos los tocaba de manera, que tenía como unos cornezuelos cruzados sobre la frente (Sahagún, 1829: libro 1º, Cap. VI, 5).

Por otro lado tenemos las narraciones orales, por su sentido popular estas difícilmente reconocen de estudios, diferenciaciones, y precisiones históricas. En los relatos orales de la leyenda de espantos los personajes se multiplican y funden como una suerte de advocaciones de un mismo numen, de manera similar a la que sugiere Campbell (1959) en su metáfora de las "mil caras" para designar al héroe de todos los mitos.

De las leyendas que operan en la oralidad apuntamos que por ser narración y creencia, según referimos en el capítulo anterior, no requieren de legitimación mayor que el propio relato oral que les da cabida. En este sentido corren de manera análoga o alterna a su propia historicidad. No obstante, en nuestro estudio podemos entender todas estas partes como piezas de un todo. A partir de este punto en la presente tesis privilegiamos el nombre de Tisigua por ser este personaje endémico de la región simbólica de estudio, con la excepción que tanto

en citas textuales como en entrevistas citadas se utilicen de referencias nominales distintas. Pero siempre en el entendido que se trata de un cuerpo de leyendas del cual estudiamos varias vertientes de un solo numen también llamado mujer-serpiente.

4.2.2 Tisigua, Tishanila, Matlancihua, y otras variantes

Son variadas las leyendas que hablan de una aparición en forma de mujer que con su belleza atrae a los hombres para ocasionarles un mal. En nuestra región simbólica de estudio, particularmente en el estado de Chiapas, se encuentran versiones orales acerca de la Tisigua, Tishanila, Xpak'intè, Yehualcíhuatl, Mala Mujer, Malora entre otras. En Oaxaca se habla de la Matlancihuatl. En Yucatán se cuenta de la maldición de la Xtabay, mujer que deambula condenada causando maldades a los hombres. Como ella no conoce el amor ni la bondad comúnmente termina asesinando a los seducidos. Mientras que en el centro del país surge la leyenda de la Llorona difundida por todo el territorio nacional.

Otras versiones se adaptan a contextos urbanos, hablan de cierta aparición femenina que aborda los taxis para después desaparecer o asustar al conductor revelando una monstruosa cara de caballo. La famosa 'planchada', es un fantasma en ocasiones benigno y otras veces terrorífico que se presenta como una bella enfermera en los hospitales. En Centroamérica ubicamos la leyenda de la Cihuanaba, Siguanaba, o Ziguanaba que ronda por las noches en caminos, lagos y lagunas y es la madre del duende Cipitío, versiones de la Llorona también se encuentran en Costa Rica.

Ya que abundan nombres diferentes para referirse a estos númenes³⁴, en este apartado se les comprende como un cuerpo en común. En el campo de la narración oral resulta imposible sostener –como si se tratase de algún tipo de

³⁴ En el estudio de campo se encontraron los siguientes nombres: Tisigua, Tishanila, Matlancihua, Yehualcíhuatl, Llorona, Mala Mujer, Malora, Xpak'intè, Pajkintaj. En la revisión bibliográfica aparecen otras variantes nominales como en el caso de Centroamérica donde se habla de la Cihuanaba (De Gutiérrez, 1993).

tratado— por ejemplo, que la versión de la Tisigua es por completo diferente a la versión de la Yehualcíhuatl. Si bien es cierto que en ocasiones los narradores establecen diferencias entre las diversas versiones de las leyendas, en otras tantas se entremezclan al punto que se confunden y se recrean a través de la oralidad.

Aun cuando la leyenda de la Llorona se ubica hacia el centro del país, no es ajena al estado de Chiapas. Durante el trabajo de campo el nombre de la Llorona surgió de manera natural como referencia, como suceso y leyenda viva.

La leyenda de la Llorona se encuentra extensamente documentada, al momento goza de su propia historicidad así como de un cuerpo de narraciones que se ha consolidado a través del tiempo y se ha difundido en libros de cronistas ya desde el siglo XIX³⁵.

Como contraste a su consolidada historicidad, la leyenda de la Llorona se integra a contextos locales y en sus variaciones orales adquiere formas que no necesariamente corresponden con la historicidad documentada, recreándose día con día en un imaginario social, ³⁶se rehúsa—por así decirlo— a petrificarse en un relato concluso. De este modo tenemos que si bien hay un cuerpo de leyendas

³⁵ Como es el caso notable de los trabajos de los cronistas Artemio del Valle Arizpe (1936, 1939 y 2014), Luis Gonzales Obregón (1988), algunos autores recopilan diferentes versiones de la leyenda de la Llorona como Rogelio Álvarez (2005), así como Alberto Círiga Villagomez y Marisol González Olivo (2009). Una relación completa de relatos en torno a *La Llorona* se encuentra en Marcia Trejo Silvia (2013).

³⁶ Recurrimos a este término aludiendo que lo social es más que un espacio físico, desde nuestra perspectiva existen formas simbólicas que se comparten en lo colectivo conformando una suerte de imaginario común desde el cual es posible tomar material con el que se elaboran las diversas narraciones orales, y se encuentra a disposición de cualquiera que participe de una cultura, dicho imaginario no es estático aún cuando la postura tradicionalista en materia de leyendas lo pretenda, por el contrario, se conforma de los más diversos elementos como se propone a lo largo de esta tesis al destacar la plasticidad en la conformación de la leyenda de espantos. En sentido similar Cornelius Castoriadis (1993) concibe un imaginario social como "creación incesante y esencialmente *indeterminada* (social-histórica y psíquica) de figuras/formas/imágenes, y sólo a partir de éstas puede tratarse de 'algo'. Lo que llamamos 'realidad' y 'racionalidad' son obras de esta creación" (Castoriadis, C. 1993: 29). Lo relevante en Castoriadis es que dichas formas no son objetos determinados sino que se gestan desde un magma creativo donde es posible proponer formas nuevas que al institucionalizarse y solidificarse como realidad, dan paso a otras porque dicho magma es inagotable. Esto podría explicar los modos en que el mito se reinventa a través del tiempo, en un sentido como forma instituida (en la estructura del relato) y en otro como instituyente. (en el momento del acto de habla).

acerca de la Llorona consolidado en textos y estudios, por otro lado se observan variantes en la oralidad en las que el personaje se confunde con otros, se entremezcla y reinventa con el contexto.

4.2.3 El carácter fascinante de la Tisigua

Quizás la característica más notoria de los númenes que hemos referido bajo la gran simbología de la serpiente, es su carácter fascinante, expresado en la leyenda de espantos como una belleza sobrenatural.

Al exhibir la Tisigua una belleza *numinosa* ésta actúa como encanto: si la mirada de la Gorgona petrifica de horror a los guerreros que la enfrentan, la belleza de la Tisigua los fascina a tal grado que se pierden de sí. En ambos casos Gorgo y Tisigua tienen, como sugiere Vernant (1986), *la muerte en los ojos*. «Les gana», «los aloca», «los pierde», son maneras en que el relato oral explica la seducción sobrenatural con que la Tisigua induce a los varones.

Para la víctima no se trata pues de una aventura cualquiera, ni de una mujer bella en toda la norma. En su potencia *numinosa* la seducción de la Tisigua provoca un pavor absorto que se apodera de la voluntad de la víctima, quien sin darse cuenta seguirá a la Tisigua a su capricho, incluso a la muerte. “*No sé si es la misma de la Yehualcihuatl, de la Llorona, esa sí afecta, es la que me platicaba esta señora: sí los trastorna a los varones, los aloca, sí los juega dice*” (Sra. Mercedes, Los Alcanfores, San Cristóbal de las Casas: 2015).

Sobre la belleza de la Tisigua diversos testimonios la refieren como una mujer mestiza y otros como una mujer rubia de tez blanca. El canon de belleza occidental desempeña un factor importante en esta leyenda, por ejemplo en la región tojolabal se describe la temible *Pajkintaj* (esposa del Sombrerón) como una mujer de piel blanca y cabellos rubios (Gómez y Ruiz, 1999:480).

De manera similar en su compilado *Algunas leyendas coletas y de Chiapas* José Francisco Flores (1998) expone una leyenda que cuenta de un espanto de extraordinaria belleza que porta un entallado vestido negro: “Es alta, blanca y se adivina tras el velo que cubre su rostro sus bellas facciones” (Flores, 1998:66).

En otro relato recogido en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez se refiere a la Tisigua como una mujer alta, blanca y delgada: “(...) *no se le veía la cara porque estaba como novia, tenía un velo, tenía un velo, estaba vestida de blanco, una mujer alta, delgada y según por sus brazos era güera, no era morena, no era negra* (Sr. Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez: 2015).

Con diversas descripciones obtenidas mediante entrevista podemos, en términos generales, figurar una taxonomía acerca de la belleza de la Tisigua.

La mujer de blanco es: Preciosa
 Alta
 Muy bonita
 Guapa

Su vestimenta es: Como de novia
 De blanco
 Elegante
 Bien vestida
 Destapado atrás con su vestido corto

La imagen de la Tisigua apunta hacia cierto ideal de belleza que prepondera a la mujer alta, guapa, bien vestida y elegante. Las referencias de la vestimenta de este numen, generalmente la describen con vestido blanco y entallado que resalta su carácter sexual, tiene un velo en el rostro que cubre su tremendo misterio. Esto es importante si tomamos en cuenta la propia máscara con la que Medusa oculta su mortal mirada, o bien, el gigantesco sombrero que cubre la siniestra mirada del Sombrerón. Todas estas máscaras ocultan el tremendo misterio que ha de revelarse como destino fatal.

En apartados anteriores hemos observado la manera en que la víctima al perderse de sí, abatida su capacidad de discernir, cae en estado salvaje puesto que la lujuria le domina a tal grado que su Yo ha sido triturado. La víctima es

conducida en estado de fascinación hacia lugares agrestes como peñascos, bejucales, espinales, lagunas, etcétera. En esta situación la víctima difícilmente podrá escapar, la trampa en la que ha caído supone por lo menos tres circunstancias: a) la pérdida de sí mismo, con Rudolf Otto (2016) lo interpretamos como *sentimiento de criatura*, b) la lujuria provocada por la indómita belleza del numen (caída en el salvajismo) y c) ser conducido a una trampa, simbolizada en el agreste páramo natural del cual no se puede salir. Tras la pérdida del yo racional solo queda el pavor demoniaco producido por la revelación del carácter *tremendo* y *monstruoso* del numen, como hemos revisado en el apartado referente a lo *monstruoso*.

La belleza de la Tisigua se relaciona de manera natural con un carácter erótico asociado al espanto, el punto de máximo terror se alcanza al tiempo que la imagen erotizante de la hermosa mujer, de súbito se trastorna hacia lo monstruoso, por ejemplo al revelar tras un velo que cubre su rostro una horrenda cara de caballo.

Un relato referido como *La esquina blanca* ubicado en las calles de Comitán Chiapas, cuenta de una mujer vestida de blanco cuya belleza numinosa atrae a los varones y suscita en ellos un deseo de placer carnal; “(...) *no faltó pues quien iba a abrazarla porque los invitaba al sexo, al abrazo, los llamaba y llegaban abrazaban a esta mujer* (Sr. Amín Guillén, Comitán: 2015).

Similar como ocurre con la leyenda del Sombrerón, la seducción es la principal manera de engatusar a la víctima, en este caso es la promesa de placer sexual con una mujer de características divinas, en otras versiones se cuenta que el numen toma la forma de alguna mujer deseada por el varón, al que ya conoce o incluso de su propia esposa. Engañado por su deseo, el timado no se percata que es conducido hacia una trampa.

Esa Mala Mujer que le dicen, se hace de familia, hace como legítima mujer. Si estás lejos trabajando te va ir a ver, a veces te ve en un camino, a veces si estás lejos bañando o estás en tu casa te llega a molestar, te dice:

Ya vine, si le contestas te lleva la alma y también te vas a donde va, a veces, ven dice, acompáñame, ya vine, soy su mujer dice y eso es mentira (Sr. Mariano, Yabteclum: 2016).

La seducción pone en vilo el alma de la víctima. Desde al punto de vista de la moral cristiana el mal demoniaco representado por la mujer-serpiente somete a prueba al varón. Cuando éste falla, el pecado carnal simbolizado en la serpiente se apodera del alma y la voluntad de su víctima y avasalla su potencia sexual, reduciéndole como hemos visto con Otto (2016) a simple *criatura*. “*Bueno pues se trata de una mujer que se lleva a los hombres porque es muy bonita, pero eso ya fue hace tiempo y los llega a matar, los envuelve con su belleza y luego pues les quita su alma*” (Mari José, Chiapa de Corzo: 2015).

Una versión de la leyenda de la Tisigua recuperada durante el trabajo de campo, refiere que la seducción empleada por la mujer se da no sólo por la belleza del numen, sino también por la palabra con la que incita de modo verbal hacia el placer sexual:

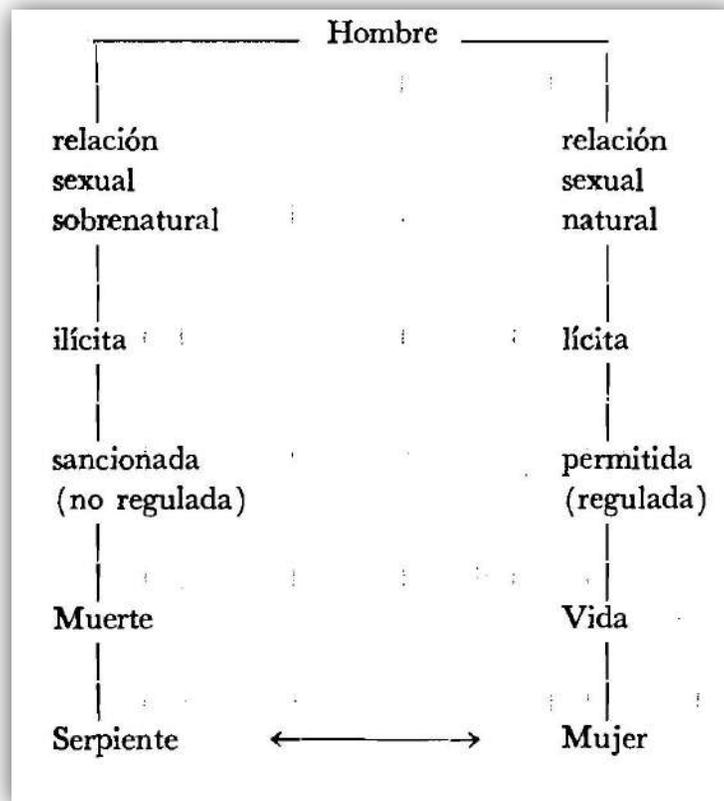
Según cuentan que cuando los hombres están ya a altas horas de la noche y así todos borrachos, aparece una mujer muy atractiva al inicio, pero conforme se van apareciendo, los hombres se van acercando a ella, los atrae pues, entonces esa mujer empieza a atraerlos pues y decirles cosas bonitas o cosas así (Brayan, grupo de discusión, Chiapa de Corzo: 2016).

El poder de convencimiento por medio de la palabra es una característica que generalmente pasa desapercibida en las narraciones de esta leyenda, pero que resulta importante porque a través de la invitación verbal, el acto seductivo se concreta.

No le hacía así señitas, sino de una vez señotas, porque ya estaban solitos los dos, entonces, él, borracho que es que estaba, pero dice, bueno, si una mujer me está llamando y además está bien guapota algo ha de querer, pero él ya pensando otra cosa (Sr. Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez: 2016).

Félix Báez-Jorge (1989) propone que el acto sexual caracterizado en estas leyendas representa una trasgresión del orden de lo natural. Dicha idea ha sido representada por el investigador en la siguiente tabla (Báez-Jorge 1989:127).

Tabla 5. Imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica



Fuente: (Báez-Jorge, 1989:127)

Báez-Jorge (1989) analiza las leyendas en torno a los *númenes de la fertilidad* a través de la triada simbólica serpiente–mujer–muerte. En esa triada se implica que el contacto directo con lo sobrenatural es ilícito. A través del acto sexual se trasgrede el espacio definido para los humanos y para los dioses, teniendo como resultado la fatalidad.

Sus imágenes implican, por tanto, la imbricación dialéctica de lo sagrado y lo profano, la sexualidad en su connotación sobrenatural y en su realidad humana, el placer que prodiga la sexualidad y su concepción maléfica en tanto impulso no regulado que tiene necesariamente que expiarse (Báez-Jorge, 1989:126-127).

La seducción descrita en los relatos, es comúnmente narrada como una suerte de juego en el cual el varón fascinado persigue al numen, pero por efecto de su encanto no es posible alcanzarla.

Cuando él salió a la puerta la mujer ya no estaba cerquita, estaba como diez metros ya había caminado ella.

(...) ¿No? pues dice, ya de conquistador y empezó a caminar él, pero los pasos que él daba, caminaba ella, que como que se estaban jugando de alcanzarse pues, tons no la alcanzaba, él caminaba y ella también y la distancia que iba como de 8-10 metros más o menos, no la alcanzaba (Sr. Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez: 2016).

El varón ciego de pasión buscando el placer prometido se adentra sin siquiera percatarse de los peligros del monte, del bosque, de la selva, del río, etcétera. Sin embargo, la Tisigua lo conduce a su destino poco a poco, haciendo que la siga por intervalos en los cuales el hombre anhela alcanzarla. “*Cuando él salió a la puerta la mujer ya no estaba cerquita, estaba como diez metros ya había*

caminado ella, entonces él, que lo llamaba, y ahí sí (Sr. Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez: 2016).

El cronista e historiador José María Brandomín (1990) relata en sus crónicas de leyendas del estado de Oaxaca la tragedia del héroe-víctima Chema León quien se perdió en el bosque por perseguir con desenfrenada lujuria a la Matlancihua. Chema León es descrito como un gran conquistador y un galán experto en lances amorosos. El joven es engañado por la Matlancihua, versión oaxaqueña de la *mujer serpiente*. En este relato la trampa se tiende cuando la espectral mujer, mediante sus poderes adquiere la forma de una joven llamada Petrona, aquella muchacha que tanto le atraía a Chema y con la que nunca había podido compartir el lecho. Siguiendo a la que cree es su deseada Petrona, pero no es otra que la Matlancihua, Chema se adentra en los peligros del bosque

¿Cuánto tiempo duraba ya aquella infructuosa persecución entre las breñas y vericuetos del monte? No podía calcularlo... Pero como aquella extraña situación se prolongase comenzó a hacer presa del instintivo sentimiento de recelo, así mismo de una vaga sensación de temor que se apoderaba de su ánimo (Brandomín, 1990:279).

En el momento en que Chema se percata que ha caído en la trampa es demasiado tarde, el terror lo paraliza a tal grado que es incapaz de huir, no es siquiera capaz de recitar oración alguna. Tras su encuentro con la Matlancihua, Chema nunca vuelve a ser el mismo.

Imagen 12. Fotografías de la representación escénica de la leyenda de la Tisigua



Fuente: fotografías de Federico Aguilar Tamayo. *Festival Magia y Tradiciones*, Chiapa de Corzo, 2015.

En un episodio ejemplar de la leyenda de la Tisigua, se relata que un amigo del interlocutor de nombre Abel, estaba borracho en un bar. Ya entrada la noche, bajo los efectos del alcohol, fue tentado por la Mala Mujer:

De una vez le hago la aclaración, yo no lo ví, sino un compañero que se llama Abel Vázquez, él estaba en Terán un sábado, él era albañil, ese sábado se fue allí a beber su trago en la cantina allá en Terán, pero era ya pasado de media noche y él seguía estando en la cantina. Cuando voltea a ver inconscientemente o conscientemente, o casualidad, como sea, voltea a ver hacia la puerta y en la puerta del lado de afuera estaba una mujer de cabello largo, no se le veía la cara porque estaba como novia, tenía un velo, tenía un velo, estaba

vestida de blanco, una mujer alta, delgada y según por sus brazos era güera, no era morena, no era negra. Abel dice ¿cómo es posible? porque yo no conozco ninguna mujer así como ella ¡y mi mujer menos! (...) Él, borracho que es que estaba, pero dice, bueno si una mujer me está llamando y además está bien guapota algo ha de querer (Sr. Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez: 2016).

En la promesa de placer sexual que se le presenta a Abel significa a la vez una circunstancia única de trasgredir su propio orden social, esto se confirma en la oración: "yo no conozco ninguna mujer así como ella ¡Y mi mujer menos!". Como es de suponerse, la seducción tiene efecto, demasiados factores conspiran contra Abel. Esto llevará a la víctima a quedar atrapada en un río durante toda la noche. Al amanecer todo resulta ser una ilusión lanzada por la 'Mala Mujer'.

Bueno y como ella seguía llamando, él pues ya salí lo voy a ir a alcanzar, al quererlo alcanzar, resbaló, cayó y resulta que se empieza él a hundir, había agua pues estaba el río, y se empieza él a hundir y a tratar de salir y no podía y no podía nadar, estaba, lo sentía muy hondo el río y no podía, no podía, estaba atado pues. Ya él le dice ¡pinche vieja hija' de la chingada me hiciste caer aquí en el agua pero ahorita que salga me la vas a pagar! Pero nunca pudo salir, ahí amaneció. Al otro día despertó ya de cruda, de la borrachera, y resulta que él donde se estaba ahogando no existía más que el agua natural y los charquitos de agua que siempre hace el río, y en las raíces no había tal laguna, nunca hubo, pero él ahí amaneció (Sr. Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez: 2016).

4.2.4 El vestido blanco

Un aspecto importante acerca de la seducción en los relatos de la mujer-serpiente es en relación a su vestimenta. Generalmente se describe un vestido blanco entallado que destaca cierta elegancia, otras veces se le describe con un atavío de novia. Aunado a la seducción, el vestido blanco se transforma en un poderoso símbolo que ha inspirado numerosos relatos de espantos, tanto en las leyendas como en la literatura de fantasmas.

Imagen 13. Historieta comparativa de la Tisigua

COMPARATIVA DE TESTIMONIOS DE LAS LEYENDAS DE: LA TISIGUA, MALA MUJER Y TISHANILA

CON ELEMENTOS DE LAS ENTREVISTAS DEL TRABAJO DE CAMPO, RETRATOS DE LOS PARTICIPANTES
E IMÁGENES TOMADAS EN EL FESTIVAL MAGIA Y TRADICIONES 2015 EN CHIAPA DE CORZO.



Los trasnochados iban caminando
rumbo a su casa y pasaban por la
esquina blanca y ahí aparecía una
dama de blanco vestida de novia,

preciosa.
Amín Guillén, Comitán.

Bueno pues se trata de una mujer
que se lleva a los hombres porque
es muy bonita, pero eso ya fue hace
tiempo y los llega a matar, los
envuelve con su belleza y luego
pues le quita su alma.

Esmeralda, participante
del festival Magia y
tradiciones 2015
Chiapa de Corzo.



La Mala Mujer se viste siempre de blanco
muy elegante viene, pero este los
que lo han visto aseguran que si es
guapa es alta, bien vestida.

Mtro. Rosel Hernández, Tuxtla.



Bueno, se ve que pasa en la televisión,
se viste así como la mujer su vestido, como
dice un hombre tiene deseo de acompañar
una su mujer, entonces no es lo mismo
y así se viste la mujer pues, todo
destapado atrás con su vestido corto.

Sra. Francisca, Zacoalpa.



IMÁGEN TOMADA EN EL FESTIVAL MAGIA Y TRADICIONES 2015 EN CHIAPA DE CORZO, REPRESENTACIÓN ESCÉNICA
DE LA LEYENDA DE LA TISIGUA.

Fuente: Elaboración de Federico Aguilar Tamayo, dibujo y fotografía.

El vestido blanco se interpreta como *elegante* aun cuando parezca una imagen impertinente, por ejemplo en medio del monte, impacta por sí mismo al sugerir en el ánimo una imagen fantasmal, fuera de este mundo.

Bueno, se ve que pasa en la televisión, se viste así como la mujer su vestido, como dice un hombre tiene deseo de acompañar una su mujer, entonces no es lo mismo, y así se viste la mujer pues, todo destapado atrás con su vestido corto (Sra. Francisca, Zacualpa, 2015).

Este párrafo ilustra varios aspectos acerca de la vestimenta de la Llorona, por un lado recurre a un medio de masas como es la televisión de la cual la interlocutora ha tomado referencias que le permiten explicar las características de un vestido que despierta la sensualidad del varón, describe un tipo de vestido ya sea corto o escotado en la parte de atrás que funciona como símbolo del deseo entre hombre y mujer.

Al momento hemos analizado varios aspectos en torno a la seducción de lo que se ha englobado como leyendas de la mujer-serpiente, por un lado tenemos la impactante belleza entendida como *numinosa* que pone en trance al varón, esta imagen seduce, pero se construye además con otros aspectos como las insinuaciones verbales, la sensual vestimenta y la promesa de placer sexual, incluso amabilidad por parte del *numen* quien invita y atiende a su víctima para ganarse su confianza. La seducción funciona como una alteridad de la propia realidad del seducido en la que el *numen* se presenta como una posibilidad única de satisfacer fantasías eróticas fuera de su alcance. Aunado a los efectos del alcohol, una vez consumada la seducción, el héroe víctima ha caído en la trampa, perdido su alma y de sí mismo, enfrentará el tremendo misterio de la serpiente.

4.2.5 El terror pavoroso y la Tisigua

Dado que el héroe-víctima ha fallado en su prueba, le deviene una gran fatalidad, no obstante, antes de ser castigado por su falta, pasará por momentos de terror y angustia en los que se pone en juego su propia cordura.

Dos momentos en las leyendas de la mujer-serpiente expresan el punto máximo del terror que sufre la víctima. El primero es cuando el hombre se percata que ha sido llevado a un lugar donde es vulnerable y desprovisto de su fuerza viril; el segundo momento es cuando el numen se revela con toda su fealdad y malevolencia, llega incluso a la burla con su perversa carcajada.

Cuando el hombre se percibe perdido llega el terror, se da cuenta que fue llevado al pantano, al espinal, al fondo de un lago, es decir, a un lugar sin salida en el cual ha sido despojado de su vigor de hombre. Muchos cronistas han encontrado deleite literario al describir este momento. “De repente, súbitamente sustraído a la influencia de aquella extraña Circe, se dio cuenta que se hallaba ya muy lejos del pueblo, en las colindancias con Yatoni, en el fondo de un tupido breñal circuido por hoscos y agresivos peñascos” (Brandomín, 1990: 279).

Algunas narraciones describen cierto tipo de parálisis en la cual el cuerpo de la víctima no puede responder. En ocasiones la parálisis es resultado de un abrazo que en inicio se interpreta por la víctima como amoroso, pero una vez revelado el misterio del numen, se muestra su aspecto monstruoso, el abrazo se convierte en una trampa que sugiere el nudo constrictor de una boa al momento de atrapar a su presa. “Una vez que el hombre estaba perdido y confiado, la mujer permitirá que se le acercara tanto como para retenerlo a distancia para abrazarlo, con un abrazo tan fuerte que inmovilizaba al incauto (Pineda del Valle y Rincón en Cruz, 2011: 268).

Claro que tenía un cuerpo bonito y galán; por eso fue que al muchacho se le fueron los ojos y entonces le dio un abrazo de aquellos (...) aunque cuando tomó las manos de la joven sintió haber tocado un bulto de hielo (Cruz, 2011:270).

Con una mirada psicoanalítica se pueden observar las formas en que los símbolos contenidos en esta leyenda expresan miedos propios del género masculino. Por un lado la imposibilidad de moverse y de actuar conforme a la altura de la situación, ese miedo paralizante se traduce como impotencia sexual, porque el hombre ha sido desprovisto de toda capacidad viril.

En este sentido son notables las variantes en las cuales la Mujer de blanco suelta una terrible carcajada ante la parálisis y el miedo del incauto, interpretamos que este hecho potencializa los temores del hombre frente a la burla por parte de la mujer hacia su impotencia.

Y aquella risa siniestra, y la voz chillona y estridente del trasgo, amplificadas y multiplicadas por las sonoras concavidades del monte, resonaban con pavorosos ecos en la tétrica soledad de aquel paraje, y martilleaban implacables en los oídos del aterrorizado mozo (Brandomín, 1990:280).

El segundo momento de terror es cuando aquella mujer objeto de deseo se transforma en una imagen monstruosa.

Así que lo tenía impotente de todo movimiento cuando empezó a transformarse. Su rostro se endureció con horripilante gesto, los ojos se desorbitaron; en esa metamorfosis tan terrible, los dientes alcanzaron un tamaño desmesurado; le salieron belfos abultados y sangrantes (Pineda Del Valle en Cruz, 2011: 273).

En el relato oaxaqueño narrado por Brandomín (1990) la revelación monstruosa del numen se describe con horror:

(...) Sobrecogido de terror la conseja de aquella mujer que aún seguía ahí, ante él para ya no bajo la engañosa apariencia de Petrona, sino en la forma real de su satánica belleza, riendo con una risa tan siniestra que le helaba la sangre entre las venas, y

dejando entrever, bajo la falda ligeramente arremangada, sus rugosas patas de guajolote (Brandomín, 1990: 279).

En versiones todavía más extremas se revela que la mujer de blanco posee en realidad un rostro de calavera, de burro o caballo, los pies al revés o de algún otro animal con pezuñas.

Recapitulando observamos el recorrido por el cual ha pasado el héroe-víctima. Primero, cegado por el desenfreno sexual es conducido a un lugar inhóspito en el cual se ve imposibilitado de escapar, queda paralizado, impotente, acto seguido la hermosa mujer se torna monstruosa, finalmente se burla del hombre con terribles carcajadas. Como consecuencia, el héroe recibirá un terrible mal ya sea físico o psicológico.

a) Castigados por la Tisigua

En este apartado analizamos un elemento que se suma a la red simbólica de las leyendas de la Llorona, la Tisigua y otras variantes. El castigo que la víctima ha de recibir por haber cedido ante la pasión. Por un lado encontramos el daño físico corporal, dolor, heridas lastimosas, éstas no son poca cosa porque pueden llevar hasta la muerte.

(..) Se dormían en sus brazos de su amante y amanecían en un cerro abrazado de un nopal y con espinas, y ahí amanecían con la borrachera del otro día. (...) imagínate un traslado físico de ese lugar de la esquina blanca a un cerro y luego abrazado de una planta con espinas, como que ahí está muy incisivo el castigo, la maldad, lo malo de este personaje que es la Llorona (Sr. Amín Guillén, Comitán: 2016).

En otro sentido, los relatos describen un daño psicológico, moral, o *susto*, quedando el hombre en una vacuidad simbolizada por su escasa o nula interacción con el entorno, así como su mirada perdida. En un relato referente al

tema, se hace mención de los dos aspectos arriba señalados, primero las espinas como daño físico, y segundo una especie de vacío, y pérdida de memoria que presenta la víctima.

(...) Sí, lastimados de pura espina. ¡Ah! horrible las camisas el pantalón toodo aquí rompidito así de espina y de todo, pero dicen que no sienten, no sienten a donde van y es que van, no sienten. Se le pregunta- no sé- dicen, pero ralladito todo lastimado. En el monte siempre hay problemas, hay esos, este esa Mala Mujer que nos sigue (Sr. Mariano, Yabteclum: 2016).

Las espinas como castigo corporal las encontramos en varias mitologías, por ejemplo en el cristianismo, el propio Cristo recibe una corona de espinas como signo de burla y castigo. Dentro de los mitos prehispánicos, el maguey es símbolo de sacrificio, con sus espinas los fieles se pinchaban diversas partes del cuerpo para con su sangre ofrendar a los dioses. En la mitología mexicana, el propio dios Quetzalcóatl se pincha el miembro sexual como autosacrificio para que con su sangre sea creada la humanidad. En las leyendas de espantos las espinas simbolizan el salvajismo, como referencias de la naturaleza agreste para el ser humano, se describen como espinales, bejucos, etcétera.

Por eso hay que tener cuidado porque le puede pasar a uno lo que le pasó a Abel, que lo mete en el río y algunos en el monte, pero resulta que luego se pierden. Pero los lleva a un lugar muy cerrado del monte que tiene mucho bejuco, no pueden salir. Y lo más seguro es que al otro día o al rato, lo más seguro es que al otro día cuando ya amanezca pues aparezcan todos rasguñados con la espina o todos golpeados porque se pegan ahí que quieren salir o se caen con los bejucos. Eso quiere decir

que lo jodió la Mala Mujer (Sr. Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez: 2016).

Interpretaremos la pérdida del alma en dos sentidos diferentes: por un lado en la religiosidad popular en donde el alma se encuentra tentada por el demonio y ésta se pierde al pactar con él, el diablo toma forma ya sea de Sombrerón, Mala Mujer, duende u otras criaturas. En este sentido, todos los espantos son formas del diablo.

La pérdida del alma implica una caída espiritual que se refleja como un vacío en la víctima. Se considera también como espanto o susto, por medio de la medicina tradicional se realizan rezos para la recuperación del alma, en un caso más grave se cuenta que las víctimas caen en locura permanente. Uno de los relatos recabados por el cronista César Pineda titulado "El hombre que perdió la razón", concluye de esta terrible manera:

Más tarde un hombre desnudo caminaba solitario por la maleza, un hombre que había enmudecido para siempre; como un fantasma, como un ente sin alma y sin sentido. Llevado al pueblo mal cubiertas sus carnes, con su enjuto y envejecido rostro que denotaba gran sufrimiento, fue visto con curiosidad, compasión y repudio. Muchos dijeron: ¡Se lo ganó el diablo! (Pineda del Valle en Cruz, 2011:272).

Las implicaciones psicológicas tras el encuentro con la Mala Mujer, o Mujer de blanco trasgreden el plano del mero trauma. Durante la entrevista realizada en Yabteclum con el señor Mariano y su hija Luvia, observamos un interesante diálogo entre ambos en el que se puede observar esta circunstancia.

Sr. Mariano: Así jué y siempre esa Mala Mujer se hace de todas, para que nos lleva el alma, ese es lo que puedo decir.

Luvia: Pero no lleva el alma, si no se hubiera muerto.

Sr Mariano: Pero es que a veces, se va pues y el corazón nos lleva (Sr. Mariano, Yabteclum: 2016).

La respuesta del Sr. Mariano indica que el corazón es el que padece porque ha sido arrancado por la *Mala Mujer*.

A manera de resumen se enlistan los elementos que –según se ha revisado en el capítulo– conforman en núcleo fundamental de las leyendas de la Tisigua. En primer lugar una imagen poderosa de una mujer bella generalmente vestida de blanco relacionada con la seducción. Antecedentes históricos en el tiempo prehispánico de leyendas similares de las cuales se ha nutrido la posterior imagen del periodo colonial que es la que impacta en nuestros días. Un contenido psicosocial el cual refleja los miedos de género por parte del varón, la muerte y fatalidad presentes en deidades que asechan en los caminos, el peligro en el que se encuentran el alma y el cuerpo al ser tentados por el mal.

La mujer-serpiente por su complejidad, demuestra la posibilidad del análisis de los mitos para comprender un contexto social amplio, un entramado de símbolos que se mueven, rozan, chocan e interactúan todos los días en el universo cotidiano.

4.3 El Cadejo y otras criaturas malignas

El cadejo es una criatura mítica generalmente descrita como un feroz perro de dimensiones gigantescas, se cuenta que arrastra grandes cadenas y de ahí proviene su nombre.

Hemos referido con Vernant (1986) que el perro es, aunado al caballo y la serpiente, uno de los tres aspectos de lo monstruoso. Pertenecientes al reino animal, estas criaturas se incorporan al entramado de la leyenda de espantos, y adquieren su *moudus numinoso* en el cual dejan de ser simples animales para reconstituirse como símbolos de lo monstruoso.

Eduardo Cirlot (1992) refiere la oposición de los animales domésticos y los salvajes como el triunfo del héroe sobre la bestia, como es el caso de leyendas

como la de Jorge y el dragón, "entre caballero y animal salvaje o fabuloso, la victoria del primero puede terminar con la muerte o la domesticación y sumisión del animal" (Cirlot, 1992:70).

En este sentido la domesticación del animal es símbolo normativo, mientras que lo opuesto, es el animal salvaje cuya alteridad monstruosa, en el caso del perro, se ejemplifica en criaturas mitológicas como Ortro el perro del gigante Geriones y el Cerbero o Cancerbero, ambas bestias vencidas por Hércules en sus faenas, al primero le dio muerte con su mazo, mientras que al segundo lo asfixió casi hasta la muerte mediante un candado de brazo (Grimal, 1989), (Cirlot, 1992).

En la mitología Griega los monstruos Ortro, Cerbero, la Hidra de Lerna y el León de Nimea son hermanos, todos ellos hijos de Tifón y la temible Equidna. De las bestias Ortro y Cerbero en efecto presentan asociación con la serpiente que resulta ser su madre, se cuenta que Equidna es una mujer con cuerpo de serpiente que se refugia en una caverna, y tiene por afición devorar a los viandantes. "Las descripciones de Ortro varían: a veces se le atribuyen varias cabezas; otras, un cuerpo de serpiente" (Grimal, 1989:394).

Cerbero por su parte es el guardián de los infiernos, su trabajo consiste en no dejar salir a los muertos e impedir la entrada de los vivos, Grimal (1989:97) lo describe con "tres cabezas de perro, una cola formada por una serpiente y, en el dorso, erguidas, multitud de cabezas de serpiente (...) Estaba encadenado ante la puerta del infierno y aterrorizaba a las almas cuando entraban".

Ya con estos elementos podemos entrever cierta magnitud del Cerbero en la leyenda del Cadejo. El Cadejo es Cerbero suelto, en la leyenda de espantos ha roto sus cadenas y escapado desde el infierno al mundo terrenal, causando con su desobediencia pavor entre los vivos, vagando en caminos tenebrosos donde ataca a los desdichados.

Nuestra leyenda, la leyenda coleta de nuestro San Cristóbal, dice que el Cadejo, es el perro del diablo. El cancerbero, es el guardián de la puerta del infierno, que por las noches muy

oscuras, sale a recorrer las calles, para ver qué alma se gana para llevársela a Satanás (Flores, 1998:12).

Las cadenas son símbolo del aprisionamiento, adquieren significado opuesto al mostrarse rotas. Son comunes los relatos de aparecidos que acarrear cadenas como signo de condena por haber cometido algún tipo de pecado. La peligrosidad del Cadejo radica sí en su ferocidad, pero lo es más el hecho de que está suelto, es el salvajismo libre e incontenible que amenaza con destruir el orden de lo santo y lo humano, una irrupción violenta de la ferocidad infernal en el mundo de los hombres y mujeres.

Varios comentan que se trata del perro del innombrable, que se le escapa de repente de los infiernos y viene al mundo de los vivos, a hacerles maldades a los hombres que están en pecado, intentando con ello ganarles el alma. Y son en realidad muchos los que mueren del susto o de las heridas de sus mordidas (Fuentes, 2003:46).

4.3.1 Características y variantes del Cadejo

Como toda leyenda viva el Cadejo tiene diversas variantes, en Centroamérica se habla de dos Cadejos, el blanco que cuida a las personas de regreso a casa y el negro que es el que les ocasiona cierto tipo de mal.

Es un animal parecido a un perro; sus ojos semejan brasas y emite un silbido fino. Puede ser de color blanco o negro (...) Cuando el silbido se oye cerca es que está lejos y si se le oye lejos es que está cerca. Algunas veces se menciona que el Cadejo blanco persigue a las mujeres y el negro a los hombres. Frecuentemente afirman los informantes que la presencia del Cadejo los ha librado de algún mal (De Gutiérrez, 1993:49).

En una versión de la zona del Soconusco, se observan similitudes con la centroamericana, finalmente las leyendas no se circunscriben a territorios geopolíticos sino que se recrean y expenden en ciertas áreas de influencia cultural y simbólica. “*Yo también tengo una historia que es de mi abuelito. Me dijo, me contó... que hay dos tipos de cadejos. Uno blanco y uno negro, que el blanco es del bien y el negro del mal* (Oscar, grupo de discusión, Chiapa de Corzo: 2016).

En términos generales la versión del Cadejo que podríamos llamar chiapaneca no le designa carácter benigno. Dos vertientes de esta leyenda se han identificado como predominantes, la primera –ya se menciona líneas arriba– hace referencia al Cadejo en su forma bestial. En otro sentido se habla que es un hombre con la capacidad de transformarse en animal lo cual lo emparenta con la leyenda del nahual y que trataremos más adelante.

Aparte de su ferocidad, color negro y gran tamaño, el Cadejo se describe también con un grueso pelaje. Se cuenta que su pelambre queda atorado en los alambres de los corrales que ronda.

Y dicen que donde pasan en los alambres queda atorado el pelaje negro, entonces le decía yo a ella, pues yo a veces encontraba yo eso en los alambres, pues entonces es ese, dice, porque, en una puede ser que sea un borrego que se haya atorado, (...) se da uno cuenta lo que es la lana del borrego y lo que es la lana del Cadejo porque es muy diferente, dicen que el pelo grueso, grueso. [...]

Yo lo logré ver el perro, pero es así como un ¿qué será?, porque esos cachetones perros son chicos que son así grandes, si lo vi grande como un becerro grueso (Sra. Mercedes, Los Alcanfores, San Cristóbal de las Casas: 2015).

Las características del Cadejo generalmente lo asocian con el perro, sin embargo son nutridas las descripciones en las cuales adquiere otras formas y mezcla de animales.

Su figura tiene variadas formas: puede adoptar la forma de un gato, de un perro, de un borrego o un híbrido de éstos. Su tamaño es variado y se caracteriza por tener pezuñas, aunque tome la forma que sea. Los colores que adopta son el negro el blanco o el pinto (Pineda en Cruz, 2011:303).

El Cadejo presenta características que permiten asociarlo como animal del infierno, probablemente la más evidente son sus ojos rojos como de brasas, este tipo de mirada simboliza el fuego infernal, es decir, el fuego maligno que consume y destruye. Este fuego también se ha observado en la leyenda del Sombrerón y como se ve más adelante en otras criaturas asociadas como es la Cocha enfrenada.

Tenía la forma y el tamaño de un perro de caza o más bien de un lobo salvaje. Su hocico abierto dejaba ver relámpagos de luz y en sus ojos aparecían llamaradas que enrojecían la negrura de la noche cual si la incendiara (Pineda y Rincón, s/f: 25).

Por su parte Roberto Fuentes (2003) en su libro *Cuentos Chiapanecos de Terror Urbano* nos brinda la siguiente descripción.

Es un enorme y terrorífico "chucho"³⁷ negro con ojos de diferente color cada uno, que se convierten en llameantes brasas cuando ataca a sus víctimas. Su apariencia es la de un enorme lobo con los pelos crispados sobre el lomo, gruñe y ladra de tal manera que asusta a los demás animales (Fuentes, 2003:46).

³⁷ En el sureste, y en específico en Chiapas, a los perros se les conoce como chucho, chucha, chuchos.

El Cadejo es representado con sus característicos ojos rojos en una imagen tridimensional utilizada como escenografía para ambientar el *Festival Magia y Tradiciones 2015* en Chiapa de Corzo.

Imagen 14. Fotografías del Cadejo representado en escultura



Fuente: Fotografías de Federico Aguilar Tamayo en el Festival Magia y Tradiciones 2015, Chiapa de Corzo.

La escultura representa la negrura del perro, su ferocidad se ve simbolizada por las fauces abiertas mostrando los colmillos. Los ojos pintados de color rojo hacen referencia a su carácter infernal, «los ojos como brasas».

Como animal infernal, además de tener ojos rojos, el Cadejo despidе un fuerte hedor, así lo menciona la Sra. Chica García, del Barrio de la Merced en San Cristóbal de las Casas: *"Mira hijo, el Cadejo pasaba mucho por acá, nomás que apesta como muerto y camina por detrás. No camina por delante como los perros, como nosotros, sino por detrás va caminando"* (Sra. Chica García, San Cristóbal de las Casas: 2015).³⁸

³⁸ El término 'va detrás caminando' o 'camina por detrás' es de una complejidad mayor a su traducción en sentido literal desde la cual se pudieran asumir que el Cadejo camina a espaldas de su víctima. Por ejemplo, en otra charla referente a la leyenda de la Llorona, la participante comentó

Francisco Flores Estrada (1998) también refiere el olor a azufre como signo infernal: "El perro dicen, en un momento, se transforma en un hombre con orejas de conejo, dientes de murciélago y con un fuerte olor a azufre" (Flores, 1998:12).

Con la descripción de Francisco Flores, además del elemento infernal que es el olor a azufre, vemos de nueva cuenta la mezcla con otros animales como el chivo, y el propio ser humano.

El cadejo, relatan las viejas consejas, es un perro, con cara de hombre, que a veces se convierte en un hombre con cara de perro (...) los que ven al cadejo son los "bolos engasados" o sea aquellos alcohólicos que padecen delirium tremens (Flores, 1998:13).

En la relación del Cadejo con lo humano algunas leyendas lo relacionan con brujos capaces de cambiar su forma a la de un gigantesco perro.

Pero fue así de que ladró y fue un pasón la sombra que vimos y sí era negro. Entonces llegamos y no había llegado mi esposo a la casa. Y ya cuando llegó le dijimos oye encontramos un perro pero estaba demasiado grande.

-¿Dónde? dice, y me dice ¿y lo vieron dónde se fue?

-Sí, jaló para el monte, le dije.

de igual manera que la Llorona "Es mujer y camina sus pasos así por detrás". Ante la duda que me generó este concepto insistí con la pregunta acerca del significado de 'caminar por detrás' a lo que ella me confirmó:

-Pero si, camina así al revés pues, camina así, la mujer".

-¿Cómo hacia atrás o con el pie al revés? Volví a insistir.

- No, dicen que camina así por detrás, así camina la Llorona.

Aquí entendemos que aun cuando no quedan definidas las implicaciones de 'caminar por detrás', es una forma alterna de desplazamiento de personajes de leyenda los cuales nunca están al alcance físico o en una tangibilidad total. Como si se desplazaran en otro tiempo que es inverso al humano.

-Ah, ha de ser él ¿cómo me dijo? El Cadejo, sí

-Ay, le digo, cómo es eso, le digo.

-Es que dicen que se convierten en perro dice, o puede ser nahual de un brujo sí

Pero que esa persona era el que se convertía en ese perro, entonces yo le decía que si no era su nahual, si no era brujo.

Porque también los brujos se convierten en animales pero él, él si se convertía en el Cadejo que era ese perro grandote ese señor (Sra. Mercedes, Los Alcanfores San Cristóbal de las Casas, 2015).

Todas las facultades del Cadejo hacen que su leyenda sea rica en variantes, se cuenta que el Cadejo es peligroso porque no solo asecha en los caminos, también puede introducirse a las casas de las personas.

Bueno le sucedió a mi abuelo... pues mi madre es la que me ha transmitido que le sucedió a él (a su abuelo). Esto fue en una comunidad de Salto de Agua pues mis abuelos tenían una costumbre de a las tres cuatro de la madrugada ya estar despiertos para ir al campo y empezar, desayunaban y así, pues entonces mi abuelo, pues las casas de allá pues eran así de no recuerdo el palo que utilizaban que parecen cañas así las paredes (Josué, grupo de discusión, Chiapa de Corzo, 2016).

El relato continúa cuando la abuela del entrevistado sale de casa, precisamente cuando el gran perro se introduce:

(...)y pues mi abuela salió, mi abuelo ya estaba sentado en la mesa de esas chaparras, y mi abuela salió creo que a lavar una ollita allí, la cosa es que pues mi abuelo,

comentó mi mamá, que había entrado un perro, pero era un perro grande, un tamaño fuera de lo normal, el caso es que el perro se acercó, entró a la cocina, pues mi abuelo lo quedó viendo nada más y tuvo un contacto con el perro pero el perro estaba frío, muy frío, y dice que tiró, después de que lo tocó tiró la olla de barro y se rompió y entró mi abuela corriendo y pues le preguntó:

-Qué pasó, ¿por qué tiraste la olla?

-Yo no fui, fue el perro que acaba de salir. Y mi abuela:

-¿Qué perro?

(Josué, grupo de discusión, Chiapa de Corzo: 2016).

4.3.2 La cocha enfrenada

La Cocha enfrenada es una leyenda similar al Cadejo, se cuenta en el territorio chiapaneco. Se trata de un cerdo de proporciones inmensas que ataca a las personas en los caminos, dicen que lleva frenos como si se tratase de un caballo.

Imagen 15. Escultura de la Cocha enfrenada



Fuente: Fotografía de Federico Aguilar Tamayo representación dentro del Festival Magia y Tradiciones 2015, Chiapa de Corzo.

De la misma manera que el Cadejo, dicho freno le ha sido impuesto por el diablo. "Tal parecía que tenía un freno, de esos que usan los caballos, machos o mulas y que lo masticaba con verdadera desesperación" (Acosta, 2015:2).

(...) principalmente aparece a los hombres que vienen de un lugar a otro o que lo encuentra en la noche pues, principalmente si viene borrachito sí se le aparece de repente un cochi que no lo deja pasar y que esa Cocha, le dicen enfrenada porque está enfrenada por el diablo. No sé por qué esté amarrada, pero esa Cocha lo que hace es atacar, pues, y lo quiere revolcar el bolo pues, lo quiere revolcar, y entonces se corre, huye (Sr. Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez, 2016).

Al igual que con el Cadejo hay versiones en las cuales la Cocha enfrenada es en realidad un ser humano, un brujo o bruja con las facultades de transformación obtenidas mediante magia negra. Este tipo de historias se han revisado en el apartado de tipologías de las leyendas de espantos en su forma de "doble vida del espanto y su tabú revelado". El indicador que la criatura maligna es en realidad alguien del pueblo, es alguna seña como cojera, una marca, un zapato extraviado, etcétera. Cuando la gente se percata e identifica al responsable, toman medidas como dar caza al brujo o bruja y propinarle tremendos cinturonzos hasta que confiesa: "-Ya no me peguen muchachos soy Jacinto el del pueblo ¿qué no me reconocen? (...) -Eso te pasa por estúpido por hacerte pasar por el Cadejo ¿Ves lo que trae la magia negra?" (Pineda y Rincón, s/f: 26).

Para defenderse de estos espantos se describen varios métodos, en términos generales requieren la confrontación directa hacia el animal tal como hemos visto en el apartado del *mundo encantado*. Implica superar el miedo y vencerle, dado que la naturaleza de estas criaturas es demoniaca se tendrá que recurrir al uso de herramientas curadas para tal fin.

Revisemos las leyendas de las bestias Cadejo y Cocha enfrenada mediante la noción de alteridad con que nos hemos aproximado al análisis de otras leyendas. En su sentido de otredad normativa que hemos referido como el modelo regulador de la diosa Artemisa, en el que tanto los hombres como los dioses tienen su espacio definido y los espacios liminares que demarcan y reglamentan la posible interacción de lo humano con lo *numinoso*, hemos visto que el otro animal es concebido no de manera opuesta al hombre, sino que en función de sus necesidades, en el caso del perro tenemos un animal que ha acompañado a la humanidad en su devenir, de tal asociación ambos se han beneficiado generando con ello un sentido de otredad.

En la leyenda de la Cocha enfrenada observamos su relación con la gente, pues es un animal de granja usado como alimento al igual que otros como el guajolote. De los animales domésticos asociados al sentido civilizatorio existen varias leyendas de terror que destacan sus características terribles emanadas de la monstruosidad, lo que las constituye como figuras de alteridad. Es el caso de la Jolota bailadora que según cuentan aparece en los caminos en la forma de un enorme guajolote que aterroriza a los viandantes, algunos relatos cuentan también de vacas, toros, gatos y diversos animales, que en la leyenda de espantos se convierten en peligros *numinosos*.

Del Cadejo se cuenta una versión en la que se presenta como un perro amigable que se va ganando la confianza de la gente que camina de noche. Aproximándose por vez primera en forma de perrito amigable. En el momento inesperado el cadejo revela su misterio y crece de forma descomunal para perpetrar su ataque (Fuentes, 2003).

Mediante la leyenda de espantos los animales cotidianos despliegan su alteridad monstruosa, es quizás reminiscencia del espíritu salvaje y animal de un tiempo ancestral, diversas religiones refieren en su mitos de origen que eran los animales quienes poblaban la tierra antes de la humanidad: "(...) símbolo de la edad de oro, anterior al intelecto-hombre en que las fuerzas ciegas de la

naturaleza, sin estar sometidas al logos, poseían condiciones extraordinarias y sublimes" (Cirlot, 1992:71).

El hombre civilizado cuya precedencia de lo salvaje ha sido regulada (religión) y acaso olvidada (razón), encuentra en el animal quizá su contraparte perdida, la libertad de una vida libre por el monte, facultad del animal; del duende y del nahual.

La posibilidad de que el ser humano pueda ser libre es cancelada cuando mediante un pacto con los dioses, le permite vivir en sociedad, domesticar al animal y producir su alimento, son los animales *numinosos* recuerdo salvaje de nuestra propia naturaleza domada.

CONCLUSIONES

Una tarde de octubre de 2015, llegué a Comitán a hacer trabajo de campo para la presente tesis, había acordado platicar con el profesor Amín Guillén y a la plática se sumó un joven llamado Ángel.

Aquel día con cierto tono que en principio –he de confesar– me pareció arrogante, Ángel me interpeló durante la entrevista cuestionándome el hecho de que en mi investidura de académico no podría comprender lo que es una leyenda. A continuación reproduzco parte de la conversación entre Ángel y yo (Federico) aquella tarde.

—Mire, su investigación está muy clara, dejarlo lo más real posible, los aspectos creo, es decir ir a la casa (de la Mujer de Blanco) donde está, sacar la indumentaria, el contexto histórico ¿verdad?, en el que está enmarcado, quizá. Pero ¿Cree?, ¿usted cree?

— ¿En qué?

— En los espantos, en los espíritus, en las leyendas...

— No

—Desde ahí creo que se debe partir (ríe). Si no cree...

—Creo en la gente que cree, no lo estoy desaprobando (respondí quizá a la defensiva).

— Pero, como dice el profesor (se refiere a Amín, el otro entrevistado) siento que ahí está lo primero, si vamos con ojos de abogados del diablo a investigar algo, va a ser muy difícil que algo se pueda saber.

La preocupación de Ángel demuestra cierto recelo hacia la academia, de hecho fue común que varios de los participantes cuestionaran la investigación académica por considerarla egoísta, cerrada, frívola y arrogante. Pero también las palabras del joven reflejan un sentir hacia la leyenda, una voluntad de creer, esa fue en muchos sentidos, la semilla que detonó esta tesis.

Como toda creencia la leyenda requiere de la voluntad humana en creer. *"A lo mejor la gente moderna se ríe pues de nosotros, pero nosotros nos*

entendemos, nosotros nos sentimos, nosotros no tenemos... como dijéramos, duda. Sabemos que lo sentimos y sí es cierto" dice el señor Rosel Hernández. La potencia de la leyenda de espantos emana tanto de su aspecto narrativo como por su calidad como creencia, pero además con estos relatos observamos un conjunto de saberes que modelan el ser social.

La inquietud central y objetivo de esta tesis fue conocer y comprender los elementos que conforman una leyenda de espantos, identificar sus partes, sus variantes, de que tratan, reflexionar en su sentido; con el apoyo teórico en Rudolf Otto identificamos sus aspectos *racionales e irracionales, numinosos, anímicos*. A través del análisis de símbolos como lo salvaje, lo marginal y lo monstruoso de Jean Pierre Vernant nos asomamos por una ventana donde observamos toda una red de significados, historias, mitos y personajes enclavados en nuestro ser social, psicológico y creativo.

La segunda inquietud de la presente tesis, nos cuestiona acerca de la manera en que la leyenda funciona, es decir, cómo sus componentes operan de forma concreta en la vida cotidiana. Esto implicó observar la leyenda en acción a través del relato e interpretarla a través de su mecanismo simbólico en contexto, es decir, a través de la observación de campo.

A partir del análisis de las entrevistas, se abrió un panorama en donde el símbolo es herramienta de interpretación y reflexión. Por otro lado, la clasificación de las entrevistas permitió identificar tipologías recurrentes en las leyendas de espantos que observamos como enunciaciones básicas que dan soporte a las narraciones y posibilitan su difusión y preservación a través del tiempo y espacio. Tales tipologías son referidas como: "hombre que regresa ebrio a su casa", "mujer que es secuestrada", "doble vida del espanto y su tabú revelado", "personas espantadas en su jornada laboral", y "descripciones de personajes y situaciones". Todas estas enunciaciones están presentes en las narraciones y a partir de ella proponemos una plataforma para comprender el sentido de los relatos en la leyenda de espantos.

Para el estudio de la leyenda de espantos propusimos dos conceptos narrativos como pieza clave en la construcción de narraciones. En primer término el 'héroe-víctima' que no es otro más que el héroe del mito del Gran Tiempo en condición más próxima a la fragilidad humana y a su historicidad. La vigencia de la leyenda como narración y creencia, como una forma de mito contemporáneo descansa en acontecimientos de personas comunes, «un mi tío», «una mi prima», le sucedió a mi padre, a mi abuela, etcétera. En otros casos los eventos de la leyenda de espantos se cuentan en primera persona al ser el propio narrador un implicado directo con el encuentro con lo *numinoso*.

En segundo término propusimos el 'Tiempo de los Abuelos' como un espacio y tiempo imaginarios en el que las intersubjetividades de oyente y escucha se encuentran mediante el relato y entremezclan con el tiempo de los dioses y el tiempo humano.

A través del ideograma del *Mundo encantado* comprendimos diversos elementos simbólicos que operan en conjunto como un encanto del mundo, donde es posible comprender la leyenda de espantos de una manera análoga a la lógica de lo real, y no como una mera construcción ficticia. Es decir, que hablamos de un conjunto de interacciones entre elementos mágicos y simbólicos con el acontecer cotidiano. La pluralidad de voces se da cita en el ágora del *Mundo encantado* para dar cabida a lugares simbólicos, como el bosque, un cruce de caminos, las montañas y selvas, el alcohol, la pasión, el mal.

Hasta este punto hemos dado cuenta de los avances alcanzados en esta tesis. Ahora bien, producto del trayecto reflexivo que implica la elaboración de toda tesis, hemos decantando nuevas reflexiones. Desde una perspectiva personal reconozco en toda tesis el inicio y cimiento de un ciclo investigativo más amplio, quizás de toda la vida. A continuación damos cuenta de aquellas inquietudes que hasta el momento se han materializado en discurso.

Lo primero es pensar la leyenda como un bien colectivo, que si bien pertenece a todos, tampoco puede atribuirse de manera estricta a una localidad, ni constreñirse en una sola historicidad. En esta sazón, las leyendas de espantos al

agrupar diversas variantes de manera sumatoria y no necesariamente como versiones localizadas, acabadas y finitas, más que definir territorios constituye un relato integrador. Con esto apuntamos para considerar las leyendas como un bien común a despecho de esfuerzos políticos e institucionales por cosificarlas como trofeos de una región u otra.

La continua rebatinga gestada desde el tradicionalismo puro por la agencia de repertorios culturales, deriva constantemente en la negación del *otro*. En respuesta a esto, tenemos el gran giro iniciado por Lévi Strauss, Mircea Eliade, Dumezil y tantos otros para comprender al mito como eje común de lo humano, si como celebra Lévi- Strauss los mitos son capaces de comunicarse entre sí, igual que las personas. No obstante, esto requiere de asumirse en paridad, circunstancia que con finura desarrolla Vernant cuando comprende en la diosa Artemisa una imagen integradora entre lo propio y lo extranjero.

Ahondando en lo anterior hemos avanzado en reconocer cierto primitivismo, salvajismo, numinosidad, no en estricta relación a etnias o sociedades específicas, sino en la generalidad de lo humano. Es por eso la necesidad de estudiar a la leyenda de espantos en correspondencia a procesos psicológicos, simbólicos y como parte de un entramado social e imaginario, donde se fincan nuestros miedos primigenios, conductas primitivas, salvajes, terribles, *ominosas*, por usar el término de Freud.

Por otro lado, observamos que la leyenda de espantos, su numinosidad y simbología, existe a través y solo en el relato. La leyenda es relato, siendo lo *numinoso* algo observable en este, de aquí que la presencia de lo *santo* que deviene en lo que Rudolf Otto designa como *sentimiento de criatura*, es meramente referencial, más allá del relato, no podríamos saber de una mujer que se aparece en el río, un charro, un duende, un perro espantoso.

Al integrarse una persona y su relato de espantos, ya sea en primera persona, o bien, que dé cuenta de familiares cercanos o conocidos, surge un instante en que la individuo es también relato, se entremezclan por así decirlo dos dimensiones: un yo real que existe y es tangible y un imaginario, un personaje de

leyenda, héroe vencedor de la gorgona. Es en este punto que se entablan diálogos con la ficción, la leyenda entonces adquiere su propio estilo, su forma estética, desarrolla imágenes, propone escenarios, y puede compenetrarse con lenguajes artísticos, por poner un ejemplo.

En esta armonía, la vida es también relato, porque a partir de éste construimos y reconstruimos recuerdos, significados, eventos, y sobre todo los trasmitimos a otros, ahí está la diferencia entre el símbolo psicológico (que permanece enclaustrado, ensimismado) y el símbolo mitológico, este último emerge con vitalidad —de nueva cuenta a través del relato— hacia un encuentro del *otro*, quien a su vez podrá revivificarlo cíclicamente a través de un nuevo acto narrativo.

Con lo anterior observamos una tarea fundamental del relato en la comprensión y conformación del mundo. Es asunto complejo que tanto mejor lo expresa el gran poeta León Felipe, quien con bella agudeza espeta al dictador:

Franco... tuya es la hacienda...
la casa, el caballo y la pistola...
Mía es la voz antigua de la tierra.
Tú te quedas con todo
y me dejas desnudo y errante por el mundo...
mas yo te deajo mudo... ¡mudo!...
¿Y cómo vas a recoger el trigo
y a alimentar el fuego
si yo me llevo la canción?

Sin la canción, versa León Felipe, no hay fuego, no hay trigo, y —agrego—, tampoco hay maíz, no hay milpa, ni mucho menos hay sociedades que investigar y de las cuales aprender y compartir. Vale este llamado a las ciencias humanas para atender aquellas *voces antiguas de la tierra*, expresadas en el relato de cuentos, leyendas y consejas, valorarlas en su dimensión y complejidad, aprender de sus saberes, escuchar sus voces, comprender otros mundos.

Tales reflexiones, convertidas ahora en inquietudes, tendrán que encontrar salida en otro momento, abordarse quizás desde otros autores, nuevas perspectivas, abrir otros ciclos, queda camino por delante.

En este sentido hemos de admitir que hemos adquirido varios adeudos, es el caso del estudio del aspecto lúdico de la leyenda de espantos. Probablemente la mirada de nuestros autores Rudolf Otto y Jean Pierre Vernant es demasiado severa para abordar aspectos de la leyenda de espantos en su sentido lúdico, no obstante, se abren posibilidades para su comprensión desde autores próximos al humor y las expresiones populares como Mijaíl Bajtín y Robert Darnton³⁹.

Por otro lado, consideramos necesario construir voces propias desde la mirada de América Latina, resultan avasallantes la cantidad y calidad de trabajos en torno a los mitos occidentales en relación a los regionales. Sería mentira decir que no existen trabajos de enorme calidad en materia de mitos de América, caso emblemático es el tratado *Los mitos del Tlacuache* de Alfredo López Austin (2006). Sin embargo sigue predominando la mirada arqueológica, antropológica e histórica, sobre todo en el estudio de las culturas antiguas, periodos específicos y etnias a las que se atribuye un pensamiento mágico. En este escenario el estudio del mito en América Latina queda constreñido en épocas y sociedades específicas. En todo caso, aunado a estos esfuerzos requerimos de otras miradas en materia del mito y la leyenda en México y Centroamérica que permitan construir conocimientos desde ángulos diversos como el arte, teoría del símbolo, crítica literaria, psicología, y el estudio del imaginario, por mencionar algunos.

Miradas críticas como el feminismo y el decolonialismo han iniciado ya el recorrido por nuevas rutas, por ejemplo el personaje de La Llorona es ahora reivindicado desde estas perspectivas⁴⁰. Si bien la aproximación de esta tesis abona en el jardín del estudio del mito, consideramos importante que se

³⁹ Por ejemplo en los estudios: *La cultura popular en la Edad media y el Renacimiento* (Bajtín, 1987) y *La gran Matanza de Gatos* (Darnton, 1987).

⁴⁰ Como es el caso del artículo "From Llorona to Gritona: Coatlicue In Feminist Tales by Viramontes and Cisneros" de Ana María Carbonell (1999).

diversifiquen las investigaciones, se valoren los saberes contenidos en las expresiones populares que pocas veces interesa al grueso de las ciencias sociales y humanas.

En resumen, la búsqueda de nuestro héroe-monstruo nos llevó de la mano hacia muchos lugares de Chiapas, encontramos interlocutores dispuestos a contar sus historias, sus creencias, compartimos alimentos, bebidas, participamos de la leyenda. En este recorrido se contrastaron diversas versiones y se abrió un abanico que extiende múltiples variantes de un solo personaje mítico, adquiere *mil caras* como dice Joseph Campbell.

El Sombrerón y la Tisigua son nuestros pares monstruosos, dan miedo porque son reflejo de la propia humanidad trastocada en horror. Al exteriorizar los miedos podemos lidiar con nuestro horrores internos, al darles forma quizás se mantiene nuestra cordura. Si bien es cierto, en estos monstruos depositamos nuestros miedos, también en ellos vertimos nuestros anhelos: la belleza de la Tisigua y la galantería del Sombrerón, son también motivo de asombro y fascinación.

Más aún, en El Sombrerón, La Tisgua y el Cadejo, vive y se regocija la cultura de un pueblo, ellos son celebración, gusto, identidad. En su plasticidad se integran significados nuevos e incorporan imágenes provenientes de otros lugares. A diferencia del mito que es totalidad, la leyenda de espantos en su apertura incorpora cantidad de elementos y los pone al alcance del colectivo, he aquí la gran diferencia entre ambos.

Aquella tarde en Comitán, ante el embate del joven Ángel quien me cuestionaba duramente por no confesarme creyente de La Llorona, finalmente le respondí: *“Creo en el relato, el relato es la parte tangible, es la parte vívida cuando acontece. Es un acontecimiento y de ese acontecimiento surge otro acontecimiento que es volver a contar ese relato, y esa parte, que es sumamente emotiva. En eso sí creo totalmente”*.

REFERENCIAS

Acosta Cruz, Quintín Fernando (2015) *Cuentos y leyendas populares*. Cintalapa Chiapas.

Aguilar Tamayo, Federico (2013) *De la entrevista etnográfica al dibujo de historietas, mitos, leyendas y "cosas así"* (Tesis de maestría). Cuernavaca Morelos: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Aguilar Tamayo, Manuel F. (2014) "Nuevas tecnologías en la formación: asesoría hipermedia con plumas digitales como apoyo para la elaboración de trabajos de investigación", en *Multiculturalidad, imagen y nuevas tecnologías*. Santiago R. Acuña, María A. Gabino Campos y Consuelo P. Martínez Lozano (coord.). Madrid. Fragua (pp. 263-291).

Álvarez Espinoza, Rocío (2015) *Mitos y leyendas en Balún Canán*. (Tesis de licenciatura) Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Álvarez, José Rogelio (2005) *Leyendas mexicanas. Antología*. Madrid: Everest.

Arboleda, Luz María (2008). "El grupo de discusión como aproximación metodológica en investigaciones cualitativas". *Revista de la Facultad Nacional de Salud Pública*; Vol. 26 (número1) enero-junio, 2008, pp. 69-77. Universidad de Antioquia, Colombia.

Arrué, Salazar (1999). *Cuentos de Barro*. San Salvador: CONCULTURA

Báez-Jorge, Félix (1999) "Los ladinos y el Diablo" (Reinterpretaciones de la noción del Mal en contextos interétnicos) *La Palabra y el Hombre* enero-marzo 1999, no. 109, p. 13-28. México: Universidad Veracruzana

_____ (1990) "Las seductoras macabras (Imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica)". *La Palabra y el Hombre*, enero-marzo 1990, no. 73, p. 5-28. Veracruz: Universidad Veracruzana.

Bajtin, Mijail (1987) *La cultura Popular en la Edad media y el Renacimiento*. Madrid: Alianza Editorial

Banks, Marcus (2010) *Los datos visuales en investigación cualitativa*. Madrid: ediciones Morata S.L.

Barabas, Alicia M (2004) "La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico" *Alteridades*, vol. 14, núm. 27,

enero-junio, 2004, pp. 105-119. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

_____ (1989) "Imágenes numinosas de la sexualidad en Mesoamérica". *Estudios de Cultura Náhuatl*. México: UNAM.

Benítez Fernando (1963) "La Santa de los hongos. Vida y misterios de María Sabina", *Revista de la Universidad de México*. No. 1. UNAM

Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana (2009) *Chaneques*. Universidad Autónoma de México. Disponible en <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/termino.php?l=1&t=chaneque&id=50> (Consultado 18/01/2019).

Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana (2009) *Ch'ulel- tona*. Universidad Autónoma de México. Disponible en <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/termino.php?l=1&t=tona&id=3319> (Consultado 31/10/2018).

Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana (2009) *Hongos alucinógenos*. Universidad Autónoma de México. Disponible en <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/termino.php?l=1&t=hongos%20alucin%C3%B3genos&id=2047> (Consultado 31/10/2018).

Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana (2009) *Peyote*. Universidad Autónoma de México. Disponible en <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/termino.php?l=1&t=peyote&id=2238> (Consultado 31/10/2018).

Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana (2009) *Pilico*. Universidad Autónoma de México. Disponible en <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/termino.php?l=1&t=pilico&id=2268> (Consultado 30/11/2017).

Bonte, Pierre e Izard, Michael (2008) *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Madrid: Akal.

Brandomín, José María (1990) *Leyendas y Tradiciones Oaxaqueñas*. Oaxaca: Edición del Autor.

Broda, Johanna (2001) *La montaña en el paisaje ritual*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas,

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bruce-Mitford, Miranda (1997) *El libro ilustrado de Signos y Símbolos*. Italia: Editorial Diana

Cahum Cocom, Modesta; Et al. (2007) *Relatos mayas = Maya tsikbalooob*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Dirección General de Culturas Populares (CONACULTA) (Colección Lenguas de México; 16).

_____ (1959). *El héroe de las mil caras, psicoanálisis del mito*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Calzada León, Adriana y Guzmán Rojas, Alberto (2012) *Tras las huellas de los duendes en México*. México:Skiros.

Campbell, Joseph (1991). *Las máscaras de dios, mitología primitiva*. Madrid: Alianza Editorial.

Carbonell, Ana María (1999) "From Llorona to Gritona: Coatlicue in Feminist Tales by Viramontes and Cisneros " MELUS, Vol. 24, No. 2, Religion, Myth and Ritual (verano 1999), pp. 53-74

Caso, Alfonso (1983) *El pueblo del sol*. México: Fondo de Cultura Económica, 2ª edición, colección Culturas Mexicanas No. 10.

Cassirer, Ernst (2013) *Antropología Simbólica*. México: Fondo de Cultura Económica

Castoriadis, Cornelius (1993) "La institución imaginaria de la sociedad", en *El imaginario social*, compilado por Eduardo Colombo. Montevideo: Altamira, 1993. P. 27-63].

Círigo Villagomez, Alberto y González Olivo, Marisol (2009) *Leyendas mexicanas de todos los tiempos (prehispánicas, coloniales y modernas)*. México: Editores Mexicanos Unidos.

Cirlot, Juan-Eduardo (1992) *Diccionario de Símbolos*. Barcelona: Editorial Labor.

Clemente Castro, Blanca Lidi (2015) *Fomento de la lecto-escritura a través de la recuperación de la historia oral de Suchiapa (cuentos, mitos y leyendas)* (Tesina de especialización). Tuxtla Gutiérrez Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas.

Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe de la SEP y Videoservicios profesionales S.A. de C.V. (productores) (2004-2007) "El

Sombrerón” en *Ventana a mi Comunidad* No. 337 Tojolabales. Plataforma Youtube disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=jhwHOjNFxEY>

_____ (2004-2007) “Leyendas de susto: bájate carne” en *Ventana a mi comunidad* canalventanaamicomunidad.tv /cuentos.html. Disponible en:
http://www.videoserviciosprofesionales.com/ventana/video/tematicos_fiestas_cuentos_5.html?fbclid=IwAR0bwRcDEaVQ9fZJqYkFb47R2rLQXusWPX7LRCkxt-WpDOjhZnzlGAju7Zo

Cruz Coutiño, Antonio (2011) *Mitología maya contemporánea*. Tuxtla Gutiérrez Chiapas: UNACH- CAEME.

Cruz Morales, Andrés, *Et.al* (2002) *Relatos zoques/Dü ore'omora'mbü jaye*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Dirección General de Culturas Populares (CONACULTA) (Lenguas de México; 17).

Chávez, Octavio (2014) *La Charrería. Breviario del deporte Nacional*. México: Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México.

Chi Caamal, Gilberto y Che Chi, María Juvencia (1987) *Cuéntanos lo que se cuenta*. México: Consejo Nacional de Fomento Educativo, Secretaría de Educación Pública.

Darnton, Robert (1987) *La gran Matanza de Gatos*. México: Fondo de Cultura Económica.

De Cuenca, Luis Alberto (2009) “Mito leyenda y cuento” en *La voz y el mito Simposio sobre patrimonio inmaterial*. Edición digital: Fundación Joaquín Díaz.

De Coulange Fustel (1971) *La ciudad Antigua. Estudio sobre el Culto el Derecho y Las Instituciones de Grecia y Roma*. México: Porrúa.

De Gutiérrez, Araceli (Comp.) (1993) *Tradición Oral de El Salvador*. El Salvador/ México: CONACULTA

De La Parra Loya, Guillermo (1972) *El Charrito de Oro* No.8. México: Editorial de la Parra S. A.

Del Valle Arizpe, Artemio (1939) *Historia de la ciudad de México: según los relatos de sus cronistas*. México: Pedro Robredo.

_____ (1936) *Historias de vivos y muertos: leyendas, tradiciones y sucesidos del México virreinal*: México: Biblioteca Nueva.

_____ (2014) *Historia, tradiciones y leyendas de calles de México*. Vol. 1 México: LD Books- Lectorum.

_____ (2001) *Leyendas Mexicanas*. México: Lectorum

Díaz, Agustín; Et al. (1995) *Relatos tzotziles. A'yej lo'il ta sot'ilk'op*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Dirección General de Culturas Populares [CONACULTA] (Colección: Lenguas de México; 10).

Dumezil, George. (2016) *Mito y epopeya I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. México: Fondo de Cultura Económica

Durand, Gilbert (2013) *De la mitocrítica al mitoanálisis: figuras míticas y aspectos de la obra*. México: Anthropos Editorial.

_____ (1968) *La imaginación Simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Eliade, Mircea (1991) *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Labor.

_____ (1998) *La Noche de San Juan*. Barcelona: Herder

_____ (1994) *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Editorial Labor.

Estrada, Álvaro (2002) *Vida de María Sabina. La sabia de los hongos*. México: Siglo XXI.

Flick, Uwe (2004). *Introducción a la investigación cualitativa*. Morata.

Fernández Poncela, Ana María (2000) *Protagonismo femenino en cuentos y leyendas de México y Centroamérica*. Madrid: Narcea.

Flores Estrada, José Francisco (1998) *Algunas leyendas Coletas y de Chiapas*. San Cristóbal de las casas: Talleres de Editorial y Publicidad Flores.

Freud, Sigmund. (1979 a) "Obras Completas. Vol. IV *La interpretación de los sueños, (primera parte)*". *El trabajo del sueño*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.

Freud, Sigmund (1979 b) "Obras Completas. Vol. V *La interpretación de los sueños (Segunda parte)*". Buenos Aires: Editorial Amorrortu.

Freud, Sigmund (1979 c) "Obras Completas. Vol. XVII" *De la historia de una neurosis infantil» (Caso del «Hombre de los lobo y otras obras (1917-1919)*. Buenos: Editorial Amorrortu, 1979.

Fuentes, Roberto José (2003) *Cuentos Chipanecos de Terror Urbano Relatos y leyendas*. Tuxtla Gutiérrez: Ediciones y Sistemas Especiales.

Gadamer, George (1997) *Mito y Razón*. Barcelona: Paidós.

García Peña, Lilia Leticia (2006). *El mito de la caída en el duende, de Juan de la Cabada; y el duende de Elena Garro*. "Revista: Cuicuilco" Vol.13 No.37.

Giallongo, Ángela (2018). "Medusa, Eva y Coatlicue en el imaginario Europeo desde los siglos de la conquista" *Revista Internacional de Culturas y Literaturas*, Junio 2018. España: Universidad de Sevilla

Gobierno del Estado de Chiapas. Portal de Internet <http://www.chiapas.gob.mx>. (Consultado 22 de enero de 2017).

Google Diccionario. *Siniestro* disponible en <https://www.google.com/search?q=siniestro&oq=siniestro&aqs=chrome..69i57j69i59j69i61l2j69i60j0.1550j0j8&sourceid=chrome&ie=UTF-8>. (Consultado 28 de diciembre de 2018).

Gómez Hernández, Antonio; Palazón Mayoral, María Rosa y Ruz, Mario Humberto (1999) *Ja slo'il ja kaltziltikoni' Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuantos maravillosos de la narrativa Tojolabal*. México: UNAM.

Graves, Robert (1985) *Los Mitos Griegos I*. Madrid: Alianza Editorial.

Grimal, Pierre (1989) *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Giménez, Gilberto (1996) "Territorio y cultura" *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. II, núm. 4, diciembre, 1996, pp. 9-30 Colima: Universidad de Colima.

Guilhem, Oliver (2015) *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica: Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*. México: Fondo de Cultura Económica.

Guillén, Amín (2006) *Chiapas Leyendas de mi tierra*. Talleres Gráficos. Comitán: H. Congreso del Estado de Chiapas LXII legislatura

Gómez Hernández, Antonio; Palazón Mayoral, María Rosa y Ruz, Mario Humberto (1999) *Palabras de nuestro corazón, (Mitos, fábulas y cuantos Maravillosos de la narrativa Tojolabal*. México: Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma de Chiapas.

González Obregón, Luis (1988) *Las calles de México: Leyendas y sucesidos, vida y costumbres de otros tiempos*. México: Porrúa.

Gutiérrez Esteves, Manuel (2010) Los perfiles de la insignificancia mítica. En *La voz y el mito simposio sobre patrimonio inmaterial*. Edición digital: Fundación Joaquín Díaz.

Hinds Jr. Harold E. y Tatum M. Charles (1992) *Not Just for children. The Mexican Comic Book in the Late of 1960s and 1970s*. Westport Connecticut, London: Greenwood Press.

Hofmann Albert, Ruck Carl A. P. y Wasson R. Gordon. (1993) *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*. México: Fondo de Cultura Económica.

Homero (1927) *La Odisea, rapsodia X*. Versión de Estela Segalá Luis. Barcelona: Casa Editorial Montaner y Simón.

Horcasitas Fernando, Butterworth Douglas (1963) "La Llorona" *Tlalocan, Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*. Vol. 4, Núm.3. México: UNAM

INDAUTOR, ¿Qué es el ISBN? Disponible en <https://www.indautor.gob.mx/isbn/quees.html> (Consultado el 15 de enero de 2019).

Ingpen, Robert y Page, Michael (1985) *The Encyclopedia of Things That Never Were*. Gran Bretaña: Dragon's World LTD/ Paper Tiger Books.

_____ (1992) *La Enciclopedia de las cosas que nunca existieron*. Madrid: Anaya.

Jacorzynski, Witold. (2008) *En la cueva de la locura: Aportación de Ludwig Wittgesntein a la antropología social*. México D.F: Centro de Estudios Superiores en Antropología Social.

Kant, Immanuel (2004). *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* — Traducción, estudio introductorio, notas e índice analítico de Dulce Mana Granja Castro. México: FCE/UNAM /UAM.

Kawulich, Barbara B. (2006). "La observación participante como método de recolección de datos". *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* [On-line Journal], Vol. 6 (No.2), Art. 43, disponible en <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0502430>

Leeuw, Gerardus van der (1964) (Trad. Ernesto de la Peña) *Fenomenología de la religión*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

León-Portilla, Miguel (2001) *La huída de Quetzalcóatl*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1999) *La visión de los vencidos Relaciones indígenas de la Conquista*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lévi-Strauss, Claude (1987) *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo XXI.

_____ (1968) *Las mitológicas, lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo (1984) *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*. Vol. I y II. México, D.F. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. Series antropológicas 39.

_____ (2006) *Los mitos del Tlacuache*. México D.F. Universidad Nacional Autónoma de México.

López Austin, Alfredo y Noguez Rodríguez, Francisco Xavier (coords.) (1997) *De hombres y de Dioses*. Estado de México: El Colegio Mexiquense y el Colegio de Michoacán.

López Calixto Méndez, Mariano (2000) *El Sombrerón JSemet Pixol*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Los sueños de Franco Lázaro (1990). Rodrigo Nuñez Editores, Tuxtla Gutiérrez Chiapas.

Lunes Jiménez, Elena (2011) "El Ch'ulel en los Altos de Chiapas: un estado de la cuestión" en *Revista Pueblos y fronteras digital*, Vol.6, No. 11. Junio-noviembre, pp. 218-245.

Magaña Ochoa, Jorge y Pincemin Deliberos, Sophia I. (2011) "Cultura y patrimonio cultural en los estudios regionales" en *Anuario del Doctorado en Educación: Pensar la Educación* No. 5, pp. 28-39. Disponible en <http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/anuariodoctoradoeducacion/article/view/3811/3648>

Marti, Octaví (2007) "Jean-Pierre Vernant, historiador y héroe de Francia". *Diario El país* Jueves, 11 de enero de 2007.

Martin, René (2005) *Diccionario Espasa Mitología Griega y Romana*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Matos Moctezuma, Eduardo (1981) *Estudios de cultura popular*. México D.F.: Instituto Nacional Indigenista.

Medina Miranda, Héctor (2013) *Los Charros en España y México*. Salamanca: Instituto de las identidades/Diputación de Salamanca.

Medrano de Luna, Gabriel; Sepúlveda Hernández, Rocío Angélica (2007) "Contemos Historias de Nuestros Antepasados: Estudio sobre Leyendas de Guanajuato" en *Acta Universitaria*, vol. 17, núm. 2, mayo-agosto, 2007, pp. 5-11 Guanajuato, México: Universidad de Guanajuato

Moraleja, Antonio (1990) "Jean-Pierre Vernant: Una historia de la persona". *Cuaderno Gris*. No.6. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Morales Bermúdez, Jesús (2015) *El regreso: nueva vía de conversaciones*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México: CONECULTA.

Morales Bringas, Elia (2002) *Presencia de un dios blanco en mitos, leyendas y crónicas referentes al mundo precolombino* (Tesis de licenciatura) Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Moreno Escalante, Antonio (2014) *El dibujo como huella cultural del mito: las leyendas mexicas como fuente en la estructura del miedo y su proceso de transformación diacrónica*. (Tesis de maestría). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Moscoso Pastrana, Prudencio (1991) *Las cabezas rodantes del mal: brujería y nahualismo en los Altos de Chiapas*. México: Porrúa 2ª edición.

Navarrete, Carlos (1984) *Los arrieros del agua*. México D.F: Editorial Katún

_____ (1982) *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*. México D.F. : UNAM Antropológicas.

_____ (2014) *Oraciones a la Cruz y el Diablo y otros estudios de la tradición oral chiapaneca*. México: Universidad Autónoma de Chiapas/ Afínita Editorial.

Nieto, José Miguel (2007) "Dibujando putas: reflexiones de una experiencia etnográfica con apariciones fenomenológicas" *Revista Chilena de Antropología Visual*. número 10 diciembre 2007. Santiago de Chile: Centro de Estudios en Antropología Visual (CEAVI)

Olavarría, María Eugenia (1989) "Lo numinoso: mito y terror", *Alteridades. Anuario de Antropología*, México: UAM pp. 113-122.

Ong, Walter J. (1987) *Oralidad y escritura tecnologías de la palabra*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Ortiz De Montellano, Bernardo (1946) *El Sombrero*. México: Estampa Mexicana.

Otto, Rudolf (2016) *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.

Pastor, Ivonne y Cuesta, José Manuel (2004) "Estudio sobre dos plantas homéricas: Mandrágora y Molly", en *Espacio Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua*. t. 15 págs. 87-94 Madrid: Facultad de Geografía e Historia. UNED.

Pineda del Valle, César y Rincón Montoya, Ana María (s/f) *Leyendas Chiapanecas*. Tuxtla Gutiérrez: Ediciones Y Sistemas Especiales S.A de C.V.

Popol Vuh, las antiguas historias del Quiché (Adrián Recinos, traductor) (1984) México: Fondo de Cultura Económica, colección: Lecturas Mexicanas

Ragot, Nathalie (1999). *El Cihuatlampa, morada de las Cihuateteo*. México: Actas del 53 Congreso internacional de Americanistas. Disponible en https://www.academia.edu/7306579/El_Cihuatlampa_morada_de_las_Cihuateteo

Ramírez González, Martha Isabel (2017) *La apertura y vigencia de la leyenda en una región de tránsito entre México Central y la vertiente del Norte* (Tesis doctoral) San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

Ricoeur, Paul (1999) *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. México D.F.: Siglo XXI.

Sahagún (Fray), Bernardino (1829) *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Tomo I. México: Imprenta del ciudadano Alejandro Valdez. Colección digital Universidad Autónoma de Nuevo León. Disponible en http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012524_C/1080012524_T1/1080012524_MA.PDF

Salarrué Salazar, Arrué Salvador (1999) *Narrativa completa de Salarrué* (vol.1). San Salvador, El Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos. Edición conmemorativa del centenario de su natalicio.

Sánchez Moreno, Eduardo (2005) *Caballo y sociedad en la Hispania céltica: del poder aristocrático a la comunidad política*. En *Gladius* Vol. 25, 2005, pp. 237-264. España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Santa Biblia antiguo y nuevo testamento (2009). Éxodo 3 Reina-valera. Publicada por la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Salt Lake City: Utah.

Sechi Mestica, Giuseppina (2007) *Diccionario Akal de Mitología Universal*. Madrid: Akal.

Secretaría de Educación Pública, SEP (1991) *De aluxes, estrellas, animales y otros relatos: cuentos indígenas*. México: Biblioteca escolar SEP, Colección libros del Zenzontle.

Sejourné, Laurette (2004) *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*. México. Siglo XXI.

_____ (1984) *Pensamiento y religión en el México antiguo*. México: Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación Pública.

Soto Díaz, Rubén Eduardo (2010) *Comic Mexicano, El charrito de oro* (video). Museo de la caricatura y la historieta MUCAHI Bassoco. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=mN2mDMc_LOE (Consultado el 10/02/2017).

Spradley, James (1979) *The Ethnographic Interview*. Belmont California: Holt, Rinehart and Winston.

Steiner, George (2002) *Tolstoi o Dostoievski*. Madrid: Siruela.

Taípe Campos, Néstor G. (2004) "Los mitos. Consensos, aproximaciones y distanciamientos teórico". *Gazeta de Antropología*, 20, junio 2004. Disponible en http://www.ugr.es/~pwlac/G20_16NestorGodofredo_Taípe_Campos.html

Televisión Cultural y Educativa de El Salvador (producción) *Las aventuras del Cipitío*. En Cipitío canal oficial Youtube. Disponible en <https://www.youtube.com/channel/UComiPYaoaRyCahATO35MpfQ>

Trejo Silvia, Marcia (2013) *La Llorona Nuestra Madre*. México: Trillas.

Uscanga Constantino, Tomás (1998) *De tierra y agua: narraciones, mitos y leyendas de Catemaco*. Xalapa, Veracruz: Instituto Veracruzano de Cultura.

Vigil Zenaído, Guillermo (1981) *El Payo. O cómo escribo mi historieta*. Ciudad de México: EDAMEX

_____ (1972) *El Payo. Un hombre contra el mundo*. No. 313. Ciudad de México: EDAMEX

_____ (1972) *El Payo. Un hombre contra el mundo*. No. 324.
Ciudad de México: EDAMEX

_____ (1973) *El Payo. Un hombre contra el mundo*. No. 354.
Ciudad de México: EDAMEX

Vernant, Jean-Pierre. (1986) *La muerte en los ojos, figuras del Otro en la antigua Grecia*. Barcelona: Gedisa.

Viales, Ronny (2010) "La región como construcción social, espacial, política, histórica y subjetiva. Hacia un modelo conceptual/relacional de historia regional en América Latina" *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder* 2010, vol. 1, núm. 1, p.157-172. Madrid: Universidad Complutense de Madrid

Westheim, Paul (1985) *La calavera*. México: Fondo de Cultura Económica. Colección. Lecturas mexicanas.

Yáñez, Gabriela (2017) *Repensar la antropología: El dibujo como etnografía experimental*. (Tesis de Licenciatura) Quito: Universidad San Francisco de Quito.

Yeats, William Butler (1977) (trad. Fernando Robles) *Mitologías*. Madrid: Ediciones Felmar.

Entrevistas

Ángel (2015, octubre 13) *Arco del Carmen, San Cristóbal*. Entrevista en Comitán de Domínguez Chiapas.

Brayan (2015, noviembre 13) *Llorona, Yehualcíhuatl, Charro Negro, Sombrerón, Duendes, Fantasmas, Vampiro de San Cristóbal, Sirena de San Cristóbal*. [Grupo de discusión]. Escuela de Arqueología Chiapa de Corzo, Chiapas.

Catarino Mendoza (2015, octubre 31) *Sombrerón, Carretón de la Muerte, Tishanila*. Entrevista en Chiapa de Corzo, Chiapas.

Diana (2015, noviembre 13) *Llorona, Yehualcíhuatl, Charro Negro, Sombrerón, Duendes, Fantasmas, Vampiro de San Cristóbal, Sirena de San Cristóbal*. [Grupo de discusión]. Escuela de Arqueología Chiapa de Corzo, Chiapas.

David Díaz (2015, octubre 14) *La Pochota, Batalla del 21 de Octubre, Enrique Verdi, Duendes*. Entrevista en Chiapa de Corzo Chiapas.

Josué (2015, noviembre 13) *Llorona, Yehualcíhuatl, Charro Negro, Sombrerón, Duendes, Fantasmas*. [Grupo de discusión]. Escuela de Arqueología Chiapa de Corzo, Chiapas.

Margarita (2015, noviembre 13). *Llorona, Yehualcíhuatl, Charro Negro, Sombrerón, Duendes, Fantasmas, Vampiro de San Cristóbal, Sirena de San Cristóbal*. [Grupo de discusión]. Escuela de Arqueología Chiapa de Corzo, Chiapas.

Marijose (2015, octubre 31) *Sombrerón, Carretón de la Muerte, Tishanila*. Entrevista en Chiapa de Corzo Chiapas.

Lesir Pozo (2015, octubre 31) *Sombrerón*. Entrevista en Chiapa de Corzo, Chiapas.

Luvia Pérez (2016, octubre 2) *Negro Cimarrón, Sombrerón, Nahual, leyendas de dinero*. Entrevista en Yabteclum, Chenalhó Chiapas.

Óscar (2015, noviembre 13). *Llorona, Yehualcíhuatl, Charro Negro, Sombrerón, Duendes, Fantasmas, Vampiro de San Cristóbal, Sirena de San Cristóbal*. [Grupo de discusión]. Escuela de Arqueología Chiapa de Corzo, Chiapas.

Sr. Celso Morales (2016, 21 septiembre). *Sombrerón, Duende, Mal espíritu*. Entrevista en Tapalapa, Chiapas.

Sr. Jorge (2016, septiembre 2016). *Cocha enfrenada, Sombrerón, Nahual, Tisigua, San Pascualito*.

Sr. Mariano Pérez (2016, octubre 2). *Sombrerón, Mala Mujer, Los viejitos*. Entrevista en Yabteclum, Chenalhó Chiapas.

Sr. Rosel Hernández (2016, septiembre 6) *Sombrerón, Duende, Mala Mujer, San Pascualito*. Entrevista en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Sr. Santos (2016, septiembre 21) *Viejo salvaje Sombrerón, Duende, Trueno, Aves de Mal Presagio*. Entrevista en Tapalapa, Chiapas.

Sra. Francisca (2015, noviembre 9) *Llorona, Sombrerón, Bájate Carne*. Entrevista en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Sra. Francisca García. (2015, noviembre 9). *Cadejo, Llorona, Pilico, Bájate carne*. Entrevista en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Sra. Juana (2016 octubre 2) *Negro cimarrón, Nahual, Ch'ulel, leyendas de dinero*. Entrevista en Yabteclum, Chenalhó Chiapas.

Sra. Lupita. (2015, abril 22). *El carretón de la muerte, La tila. Oficio de esotérica, su historia en el mercado.* Entrevista en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Sra. Magdalena Morales (2016, septiembre 21) *Sombrerón, Duende /Monchosi.* Entrevista en Tapalapa, Chiapas.

Sra. Mercedes (2015, noviembre 3) *Nahual, Cuevas, Cadejo, Llorona, Sombrerón, Yehualcíhuatl, Negrito Cimarrón.* Entrevista en San Cristóbal de las Casas.

Sra. Rosa (2016, septiembre 16) *Nahual, Duende, Fantasmas.* Entrevista en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

ÍNDICE DE IMÁGENES Y TABLAS

Imagen 1. Grabado "Noche de Ronda de San Pascualito" de Franco Lázaro Gómez	39
Imagen 2 Tabla comparativa racional e irracional ¡ Error! Marcador no definido.	
Imagen 3. Mapa de Chiapas que muestra la región de estudio conformada por las personas participantes en la investigación	86
Imagen 4. Detalle de la historieta <i>El payo</i>	169
Imagen 5 Historieta <i>El Payo</i>	170
Imagen 6. Historieta El Payo, ¡Un hombre contra el mundo!	171
Imagen 7. Historieta "El charrito de oro"	172
Imagen 8 Viñetas del "Charrito de oro" No. 8 (De la Parra, 1972).	173
Imagen 9. Portada de "El Payo" No. 313.....	175
Imagen 10. Imagen del Charro. Festival magia y tradiciones, Chiapa de Corzo, 2015.....	177
Imagen 11. Representación del Sombrerón en el Festival magia y tradiciones, Chiapa de Corzo, 2015.	177
Imagen 12. Grabado de Alfredo Zalce para la edición impresa de la obra teatral <i>El Sombrerón</i>	179

Imagen 13. Fotografías de la representación escénica de la leyenda de la Tisigua	205
Imagen 14. Historieta comparativa a partir de descripciones de los participantes en las entrevistas del trabajo de campo y la representación escénica de la leyenda de la Tisigua.....	208
Imagen 15. Fotografías del Cadejo representado en escultura en el Festival Magia y Tradiciones 2015 en Chiapa de Corzo	220
Imagen 16. Escultura de la Cocha enfrenada, representación dentro del Festival Magia y Tradiciones 2015 en Chiapa de Corzo.....	223

Tablas

Tabla 1 Tabla comparativa racional e irracional	51
Tabla 2. Marco conceptual de la Leyenda de espantos.....	76
Tabla 3. Análisis de dominios, relaciones semánticas e interpretaciones en los relatos	84
Tabla 4. Tabla de datos de las personas entrevistadas en el trabajo de campo...	88
Tabla 5. Imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica	202

APÉNDICES

APÉNDICE 1

ENTREVISTAS: LEYENDAS DEL SOMBRERÓN, LA TISIGUA, EL CADEJO, Y OTRAS

Leyendas del Sombrerón tomadas de entrevistas realizadas durante el
trabajo de campo 2015-2016

El Sombrerón (1).

Mi mamá me lo platicaba, que se supone que así se lo platicaba su mamá. Que era un hombre muy guapo que andaba en un caballo negro muy bonito, y bien vestido que se robaba a las muchachas y nunca más se volvía a saber de las muchachas. Como que era también como pa' crearle miedo a las muchachas, para mantenerlas que no salieran en la noche ¿no?

Rosa, Tuxtla Gutiérrez 2016.

El Sombrerón (2).

En Villaflores también relacionaron mucho tiempo a don Leandro, don Leandro Camacho era un señor que tuvo una cantina, fue una de las cantinas más viejas de los años 1800 1900 en Villaflores. Vino de generación en generación. Pero él era una persona que era muy malo, era muy malo, él estuvo en aquellos entonces se le llamaba la montada, eran los rurales. (...) Llevaban a un bandido, agarraban a alguien para que lo confesara, él los agarraba y les pegaba con látigo, él los colgaba y les sacaba, si se moría, se moría, pero él pegaba.

Por ejemplo, alguien llegaba a tomar y este le decía: ¡ey! pasen más sal al buey pa' que tome más agua, esa era su forma de decir: pásenle sal con limón. Entonces llegó el tiempo en que él pierde a la mujer y a los hijos en un juego de baraja, porque eran muy apostadores, entonces él pierde a la mujer y los hijos en una apuesta de baraja. Después pasado el tiempo decían que él era el Sombrerón de ahí de Villaflores porque tenía un caballo negro y él se vestía de charro en las noches y salía, porque según eso él llegaba al encuentro al cementerio con el

diablo y al otro día volvía a regresar, por eso es que él nunca se le veía que estaba viejo, siempre se mantuvo con una apariencia, yo me tocó verlo más o menos de 60 años pero no se veía acabado sino que se veía bien el señor.

Y al poco falleció y porque falleciera no recuerdo quién fue que le dijo que le hiciera, que le rezaran el rosario al revés para que él pudiera fallecer, y estaba en agonía y mandaron a traer a doña —no sé quién— que era brujita también, y allá lo traen, y dice, no, no, ya murió dice.

Estando en pleno velorio, ¡pum! se levanta, dice: ¡qué hacen aquí! ¡Sí, se baja y todo! y vivió otros años más, y esa historia es verídica ahí en Villaflores, que el señor se levantó del cajón, se levantó y lo hizo a un lado, lo corrió toda la gente y tiró todas las flores y volvió (...) Con el rosario al revés para que ya pudiera descansar supuestamente, pero volvió a revivir, ya murió ya bien viejito ya, sin piernas, sin nada pues, se fue muriendo poquito a poquito, se me hace que en aquel entonces era diabético y no lo sabía, sí, fue falleciendo por pedacitos decían, si por malo Leandrón esta así por matar tanta gente. Y cuando te portabas mal te decían: te seguís portando te voy a llevar con don Leandro, ese era un miedo que tenías que te iba a agarrar el látigo pues, sí, ese era un miedo.

Jorge, Tuxtla Gutiérrez 2016.

El Sombrerón (3).

Eh, se supone que el Sombrerón se refiere a una persona hacendada, buen vestir, buen animal, botonaduras y espuelas de plata. Que hacía pacto con el diablo pues, para que le diera poder y dinero.

Jorge, Tuxtla Gutiérrez 2016.

El Sombrerón (4).

Pero sí, le preguntaba (al tío de la entrevistada) yo por los caballos, porque los dejaban así (trenzados), no, es que los viene a jugar dice, y el Sombrerón pues los monta dice, y le digo: ¿pero cómo es que lo vuelve a dejar amarrado?, no, dice pues es que lo monta así como espiritualmente me dice, más no los saca, pero sí, aquí sí lo monta, porque él tiene su caballo me decía es un caballo blanco. Aquí sí lo monta, porque así a veces regañaban los caballos en la noche soplaban, así

cuando soplan este como cuando están comiendo pasto ya ve que es cuando comen el pasto soplan, se escucha un rebuznido, así cuando soplan su comida, ah pues así se escuchaba en las noches, entonces le decía yo, entonces cuando se quejan los caballos le digo es la hora que los monta (el Sombrerón), sí dice, lo monta pero él tiene su caballo que es un caballo blanco y sí, la viejita que le digo sí lo vio.

Mercedes, San Cristóbal 2015.

Sombrerón/caballos. En forma de Dialogo (5).

(...)Tenía yo mis caballos en el potrero y cuando voy a ver a mis caballos le encuentro trezadito los pelos, y eso le pregunto a un viejito:

— ¿Por qué será que amanece así mis caballos?

— ¿Qué no le encuentras medio espantado?, me dice así.

—Sí

—Es que viene el Sombrerón, le gusta el caballo dice. Ese momento que hubieras llegado te va a espantar, te va a espantar, pero si sabes el secreto te pones de millonario me dice también un viejito. Hasta donde es cierto, hasta donde es mentira pero la cosa es que me dijeron así.

Y entonces eso que le gusta montar los caballos al Sombrerón. En donde están en el potrero lo monta los caballos el Sombrerón. Carrerea y carrerea y a veces dicen que el caballo carrerea y como es un potrero grande donde está el potrerol pues le gusta ahí el Sombrerón, ya este si no lo amansa, le trenza el cuellito y así, dice. Eso es lo que me han contado y eso es lo que han visto los bisabuelos.

Bisabuelos, tatarabuelos de ese año pero ya eran viejitos. Aquí en este lugar había un viejito que ya murió como 40 años y tenía sus 115 años, todo contaba esas historias. Pero a veces lo tomamos en cuenta a veces no le hacíamos caso porque, y a veces el capricho de uno.

Pregunta investigador:

— ¿Esa trenza como estaría hecha, la del caballo?

—Así como, como esta trezado el pelo, ¿no las vistos de las mujeres? así como está, sí. Pero como que fuera lo hace de tres así.

— ¿Y se espanta el caballo? ¿Es peligroso eso?

—Ya te bota, amanece como el dicho como que fuera muy rijo, ya una cosa se espanta y así es por el demonio.

Luvia comenta:

—Sí pero pláticale pues que hace el caballo cuando está el Sombrerón montado.

Sr. Mariano contesta:

—Pues echa carrera con ese, echa carrera así, empieza a relinchar el caballo, ihiiii, ihiii, ihiii, y el caballo hace ¡sopla! ¡fuuh,fuuh! y carrereando ya, y dicen que el Sombrerón lo está montando. Eso es lo que dicen los viejitos.

Mariano, Yabteclum 2016.

Sombrerón /Viejo Salvaje, Mänhkananh (6).

Bueno, en zoque, había anteriormente, no es anteriormente, hasta la fecha existe, es este en zoque le dicen Mänhkananh, pero es salvaje de la montaña, sí, ese salvaje de la montaña dicen que es hombre, que se formó así, pero ese que no lo sé porqué se formó así, y luego ese hombre viejo, dicen es viejo, cuando le va a mirar la cara es cuando uno se va uno a morir, sí, y si lo ves atrás entonces no te vas a morir pero sí poquito te hace daño, y ya llegas en la casa y ahí duermes y ahí enfermo (se enferma) y ahí buscan un curandero, después tradicionalmente cura y empieza a juntar las cosas sahumarlo, frotarlo con medicinas, medicinas más y vendas, flores, *inciensitos*, ajos, para que ya al fuego y ahí lo sahúman el hombre que está durmiendo, entonces poco a poco se recupera, nomas tres veces, se sana, no muere.

Pero ahora, si lo ves también que esta tumbando árboles y vas a entrar a rozar en una montaña, vas a entrar a trabajar y entonces escuchas allá que está tumbando igual como uno, pero na'más tres trozadas le da a los palos y se cae, y bueno, pero significa algo, porque un señor vino una vez yo no lo creía si es tentación. Es un salvaje viejo es en zoque que le dicen *Manganan* (del zoque Mänhkananh), dicen según se cree que sí, de veras te hace mal.

Yo soy adventista pero sí lo creo ahorita que es tentación, porque cuando vivía uno de mis hermanos, mi padre ya estaba viejito y fui a trabajar en una montaña,

así cerca vivimos. Gritaba, luego me vino a gritar cerca aquí y tumbó el árbol, dice, yo tuve miedo, le dije:

¿Tú eres salvaje de montaña? a mí no me vas a hacer nada porque yo estoy con el señor Dios, a mí no me vas a hacer nada. Pero es un anuncio de que ya se va a morir su padre su madre y luego, luego se murieron mi padre y mi madre. Es un mal anuncio que vino a dar este Salvaje viejo.

Y luego se va otra vez, escuché otra vez y cortaba leña y así hacia ruido, venían hombres, casi que me llovía, me espantan y de repente luego, luego, se va muriendo mi hermanito. Así que es como un cuento pero es que sucedió.

Y ahorita pues, si te vas en una montaña grande, donde casi nadie llega y ya está cerca tu destino te viene a tumbar palo, o te muestra pues la espalda y entonces aunque uno no le haga nada pero nuestra familia ya está cerca a su destino, es un anuncio que te viene a dar y eso me contaba un señor que siempre esta compactado con el maligno, ese viejo salvaje.

Santos, Tapalapa 2016.

Sombrerón, Milpa (7).

Yo me tocó la casualidad de que ya tiene como unos veinte o veinticinco años, algo así. Estaba en mi rancho, ahí quedaba pues, ahí quedaba en la noche y en ese tiempo hay milpa pa' doblar y me quedé y que de casualidad, mi casita estaba en medio de un potrero, de noche se escucha como que una persona estaba andando atrás de la casa, hace ruiditos, y yo como ya sabía no me atrevo a espantarme yo mismo, y de casualidad una vez estaba acostado ahí, ahí se acuesta uno a las ocho de la noche ahí nomás, no hay nada que hacer, que ver tampoco. Me agarra el sueño a las como entre las once de la noche me vengo a despertar, y yo venía con mi chamarra, estoy bocarriba acostado, en ese momento como que, como que me, como que uno está soñando, estoy escuchando y, ¡y que me levanta así! estaba yo sobre la tabla, acostado sobre la tabla, así me hace la tabla, me levanta como con la palma de la mano así, me estaba levantando la tabla, así lo siento, lo sentí. Y al momento como bueno, aquí pues cada quien tiene su forma, pues yo una cuantas palabras de oración con eso me suelta, me

suelta y ya me despierto. Sí un ratito nomás, pero así en que me está jugando la tabla donde estoy dormido acostado ahí. Sí, eso me pasó dos veces así, ya tiene como 25 años.

Celso Morales, Tapalapa 2016.

Sombrerón /Viejo Salvaje, Mãnhkananh (8).

Y dice también un señor de Chapultenango, que su nido de ese salvaje es el puro mecate, es el puro mecate... había una montaña que nadie lo trabajaba, los de Chapultenango que trabajan bastante y rozaron, y cuando lo van encontrando una (¿rejoya?) así y allá se metió el salvaje y luego dicen que empezó a hacer ruido, ese salvaje no quiere que se lo acaben pues ese monte alto, y luego, dice, que viene la nube, ya estaba cerca su nido como que es su casa de puro mecate, y van viendo pue', pero se dieron cuenta que es este, su nido del salvaje es, su casa como quien dice y que lo limpiaron y todo, ahorita sale, sí, ahorita lo vamos a esperar porque no carguemos dos veces, su casa del salvaje y que llevaron armas de fuego y esperaron, que vino una nube y cuando lo van viendo que tiene su tecomate, que tiene su hacha, su machete, y pero que no lo muestra la cara, y que no lo muestra la cara, les cuento, y que no lo aguantaron, se fue. Y al otro día se fueron otra vez, se dieron cuenta que sí, que ya no va a venir, y que tenía una señora en su casa, una señora este que es su mujer, y que lo van viendo, que está mirando por un huequito así, dice este el señor ¿será que es un animal o que cosa es? que va viendo ¡es cabeza! Que le dijeron:

— ¿Eres mujer o eres tentación?

—No, yo soy mujer, ya tiene años que salí del pueblo ¿Y quién te trajo? un señor me trajo.

Así que si se apendeja uno nos roba también igual y sí no nos come, nos mata. Es viejona la mujer y se muere la mujer.

Y después de eso que, que le dijeron:

— Lo vamos a llevar la señora.

—Este... me llevan pero tráiganme ropa.

— Bueno.

Y que lo llevaron la señora, lo sacaron, lo envolvieron con un trapo, ropa, lo llevaron pero lo fueron a ahumar, a hacer oración, pero mamás una semana estuvo la señora y se va muriendo, ya no vivió ya.

Y después van al trabajo otra vez, hicieron eso que ¡a su mecha! Que ya vino como que si fuera que, como una forma de diluvio ya, ese salvaje que rápido se juntó la nube con viento cae árboles y vino el aguacero y que por poco lo mata a todo el hombre. Así es que ese cuento del salvaje está un poco rudo pue' y esa señora Lupita dice— yo ya lo creo— que si es que hay salvaje del monte y esta compactado con el maligno. Y así es que tengamos cuidado cuando vamos a la montaña, tengamos cuidado y si te espanta el salvaje rápido sales de la montaña pa' que te vengas a curar.

¿Hasta ahí le paramos de eso?

Santos, Tapalapa 2016.

Sombrerón/Viejo Salvaje, Mänhkanan (9).

Y esa es la historia del salvaje pero quién sabe cuánta cosa tiene de más la historia de ese Salvaje. Porque ese salvaje hace el bien y el mal, porque un señor que fue a dormir en una montaña donde fue a trabajar y que llevaba una y que llevaba una panela, porque la panela es su alimento del Salvaje, de ese Salvaje y cigarro, puro le decían así, ese es su alimento del Salvaje, y que ese señor que fue a trabajar ahí en la montaña llevaba un manojo (no se entienden bien las siguientes tres o cuatro palabras pero se refiere a que llevaba un manojo de cigarros). Ese tabaco es el alimento del Salvaje y la panela también. Que llevó la panela y lo dejó así que se salió, que al otro día llegó y ya no estaba la panela y ya no estaba ni el puro pero llegando ahí ¡híjole! que la rozadura está ¡pero bastante! y llegando a la casa que le dijo (a su mujer) no sé quién llegó a ayudar, un poquito lo había trabajado y hay bastante trabajo.

Y ese Salvaje también tiene poder, y que llevó más pero ya no amanecía y cuando llegó a sembrar su trabajo, quién sabe cuántos y entonces también en una noche amaneció ya todo su sembrado, ya el trabajo, se levantó la milpa, que le dijo a la señora; señora: andá a verlo ya, cuando ahí la vio la milpa ya está maduro ya.

— ¿De veras no será que eres mentiroso? ¿Pero quién te ayuda a trabajar aquí?

—Yo no sé quién, porque siempre dejaba yo mi panela y cigarro, quizás que me ayudó el Dueño de la tierra, así le llamó después, ya no le llamó Salvaje porque le hizo el favor (ríe). Quizá que el Dueño de la tierra, el Dueño de la montaña me ayudó, porque no podía decir el diosito lindo mayor porque no lo quería, el Salvaje no lo quiere escuchar eso, no. Porque es tentación pue', por eso no es que le dijo, le dijo el Dueño de la montaña, el Dueño de la tierra no hay otro.

— ¿No será que te va a hacer nada?

—No porque le traigo su alimento.

¡Ehhhh cosechaba la milpa! ahí criaba puercos, criaba gallina, no le costaba traer más y que le decían sus compañeros:

— ¿Pero cómo le haces?

— Pues ahí me ha ayudado el Dueño de la tierra, el, mero Dueño de la montaña. Y ese Salvaje lo ayudaba.

También tenía poderes, ese Salvaje tiene mucho historia, quién sabe cuántas historias tiene pero yo solo me sé poquito. Pero ese sucedió de veras pero ya como cuento, ya como 100 años 80 años.

Santos, Tapalapa 2016.

El Sombrerón/carretera (10).

También el Sombrerudo igual, una vez en Coapilla fui a hacer mi compra, no había carro todavía así de ruta, había unos que pasaban, y había unos de Matasanos que siempre iba a Coapilla, a Copainalá que llevaba a su gente y lo regresaba en la tarde. Híjole estábamos en Coapilla y no había carro y de ahí llovió como a las tres o cuatro de la tarde y ¡llovió un aguacero! de ahí iba a salir un carro de Coapilla y nos iba a traer, vámonos los llevo, dice, está bien, nos juntamos como 15 personas, y pa' traer y de aquí en el pueblo dice: no me voy dice, ahí había una parte pasando de la salida así de la subidita esa, ahí no sube el carro y el dueño no quiere que yo lo vaya a maltratar su carro dice, mejor no me voy dice, regresó ahí ¿Y cómo vamos a venir ya en la tarde? Y no, no nos trajo y este ya fuimos otra vez allá en la parada de los camiones y ya ahí llegó un señor de acá de

Matasanos y dice: espérenos me los voy a llevar yo los ubico en el carro a empujar, quien sabe como lo subimos, nos vamos ahora que este completo porque hay otros compañeros que van directo (...) bueno pero lo subimos. Ahí íbamos como 20 como 23 así, ahí está patinado el carro, habíamos subido, de ahí este venimos, veníamos y ahí abajito de la torre que está abajito más abajo ahí.

Estaban dos muchachos esperando el carro que sube y a su mecha ya no cabían, pero se treparon sobre el carro y vámonos nos llevan porque ya no queremos quedar dicen, y ahí empezaron platique y ¿porque? le digo:

— ¿Por qué no quieren quedar les digo?

— No fíjese que— y eran veladores —ahí 'onde estaba la máquina, y había una casita 'onde estaban quedándose, —no, es que nos llegaron a espantar, nos espantaron—dice.

— ¿Qué es?

—Tiene como tres días yo me quería ir con mi mujer.

Tenía mujer el muchacho y dice que se acostaron ahí le hacían juego, y dice que vino a despertar la mujer y el señor estaba como a dos metros que ya lo habían arrastrando la mujer del otro lado y el señor del otro lado, hijole y ya de ahí ya no se durmieron dice.

Pero ya al siguiente dice, se va con otro muchacho, lo llevaron su rifle y ya estaban, tenían su chuchito. Y dice que empiezan a escuchar, estaba gritando un animal como a unos 20 metros así cerquita en la orilla de la carretera, lo estaban componiendo la calle, ah sí, esa vez pusieron el pavimento.

Entonces dice el muchacho, lo escuchamos que está gritando un animal dice, agarramos el rifle y nos fuimos, ahí nomás cerquita, se metieron así como dos tres brazadas en la carretera para entrar, dice que lo afocaron y ahí estaba alumbrando los ojos pero estaba grande la cara dice, como de caballo dice, lo afocaron estaba allí era un animal dice, le metimos un tiro, dice, nomás sonó el tiro y se quedaron ahí como este se entumieron ya no podían caminar, ahí quedaron, bajan como dos tres personas y con trabajo salieron pa' la carretera, gateando salieron a la carretera dice se entumieron del cuerpo.

Por eso ya no nos queremos quedar dice. Subieron en el carro estaban platicando de eso, ahí, ahí en la aplanadita así hacia arribita, ahí se trabó la llanta del carro, había lodo, ahí batallando para sacar el carro del lodo, un aplanadito, (...) el carro se atascó ahí en el aplanadito lo sacamos de ahí, caminó como unas veinte brazadas y arribita se poncha la llanta del carro, y había luna, clarito la luna, eran como las siete de la noche, y el muchacho que venía platicando de eso, del Sombrerudo, andaba platicado, estábamos había como 20 personas ahí en la carretera, en lo que están componiendo la llanta, están cambiando, y que ¡suenan dos hachazos! así un laguito donde había aquedado el carro, arribita ahí trabajaba ahorita un mi primo, le da dos hachazos al palo y se suena que cae el árbol, se escucha bien y de eso estábamos, sí pues, platicando, como que dijo aquí estoy que están platicando de mi aquí estoy pa' que sepan que siempre estoy aquí. Si, dos hachazos le dio el Sombrerón y sonaron y se cae el árbol, esa es su forma de actuar del Sombrerudo.

Siempre es lo que hace, en la montaña cuando escuchas dos tres hachazos y cae el árbol. En lo que se cae nada, en lo que va rodando que se escucha bien clarito que está cayendo el palo pero no se cae pues, ni cae nada.

(Participa un amigo del señor Amigo del entrevistado): Son dos o tres vergazos nomas que le da y cae el árbol va pa' bajo.

Celso Morales, Tapalapa 2016.

Sombrerón devorador (11).

Antes también le pasó así en la milpa porque antes pues la gente hacía milpa y siempre llegaban a vivir en la milpa, ahí tienen casa, ahí tienen su maíz, su frijol y siempre se quedan ahí. En el pueblo también, no hay otra cosa que hacer, no es como ahora pues tiene hijos, se tiene uno que atender a los hijos que están en la escuela, pero a veces subían al monte, a la milpa por meses cuando hay trabajo.

De que una vez quedaron dos muchachas allá en la milpa en una casa entonces dicen que este, una muchacha se subió en el tapanco había material de tabla que pusieron en las vigas, y una se quedo durmiendo ahí abajo en el suelo, pero después llego pues el Sombrerón, pero una muchacha se escondió, se tapó con

este, como te dijera yo, se cubrió, había este, frijol con cáscara amontonado y que se metió y se cubrió de eso con el frijol con cáscara, y la otra se subió en el tapanco, se subió, se escondió, y dicen que la otra que estaba arriba, que se subió en el tapanco allá lo fue a comer el Sombrerón, que la otra lo escuchaba que escurría la sangre, se caía ahí, sobre ahí sobre el frijol, lo escuchaba y pues que lo está comiendo los huesos, sonaba que lo está comiendo, lo mató la muchacha, lo comió, y la otra se salvó, lo salvó el frijol que se cubrió con el que se metió ahí. Ese también es otro cuento que sí como cuento porque ni es que lo sabemos quiénes son ni, se dice que dos muchachas sí.

Celso Morales, Tapalapa 2016.

El Sombrerón/casa del Sombrerón (12)

Aquí se cree mucho en el Sombrerón, de que existe por las montañas que hay, yo desde muy pequeña escuchaba a mi abuelita contarnos del Sombrerón que es un personaje malvado, travieso que hasta llega a comer la gente, pero este se cree que existe. Entonces mi papá un día que trajo también a un compañero amigo de Tuxtla, bueno él es Zoque también vive en Chiapa de Corzo, contaba de que él (su papá) ha visto, ha sentido, que existe el Sombrerón, porque él hace milpa en la montaña, entonces cuando él llega tiene su chocita y de repente siente que alguien allí está.

Inclusive se cree que tiene una casa allí en el camino rumbo a Ocoatepec, un día fuimos y le digo a mi hermano, yo le quiero tomar fotos porque a mí me ha gustado también este tomar fotos, yo estudie ciencias de la comunicación, entonces le digo le quiero tomar fotos a la casa de ese señor (el Sombrerón) y me dice, no es que dicen que la cámara lo descompone o algo tiene que pasar pero no puedes llevar la foto y un día fuimos viene Fermín (su hermano) y le digo ¡vamos! y mi hermano estaba trabajando en un transporte público de chofer y le digo, llévanos hasta Coapilla te pagamos el tiempo completo pero ya en camino le digo llévanos a las casa del Sombrerón porque nos teníamos que desviarnos rumbo a Ocoatepec.

Y ciertamente mi cámara no le pasó nada, porque yo también traía la cámara, pero yo estuve tomando fotos pero Fermín quiso entrevistar a alguien justo ahí en el camino y este de repente ve la batería baja y estaba entrevistando mi hermano, el señor y pues ya no pudo terminar la entrevista y llegando a Coapilla ahí lo empieza a revisar:

—Pero según yo mi cámara, estaba bien. (Comentó Fermín)

—Pero ¿por qué no traes una batería adicional?

Y todos regañándolo. Siempre nos pasa, no a mi me pasa tomado fotos cuando vengo a ver, la batería.

Entonces llegando a Coapilla empieza a revisar, no, que mi cámara estaba así, sí pero pues. Y ya más abajo rumbo Copainalá y dice: ¡no, pero si mi cámara está bien! sí pero se te apagó y ya después le dije, mi hermano me lo advirtió, dicen que la cámara se apaga ahí, agradece que no se te descompuso solo se te descargó le digo, pues también quiero pensar que es parte de la creencia.

Magdalena Morales, Tapalapa 2016

El Sombrerón (13).

Es un hombre grande, fuerte y pues que siempre tiene que venir, más si lleva uno un cigarro o un tabaco siempre lo persigue, pero hay gente que dice también que ha ayudado a muchas personas, los que trabajan en el campo, los campesinos, que ayuda a trabajar o sea si en una esquina allá en la montaña le dejan un cigarrillo viene, recoge el cigarrillo, se lo fuma y empieza a trabajar, pero que también no es bueno, que la milpa no se da bien cuando el Sombrerón viene a trabajar.

Así se lo imagina uno, un día mi abuela le gustaba mucho leñar pero ella no le gustaba buscar leñas así de palos que se quemem rápido, ella prefería ir lejos, de aquel lado del cerro a las montañas a buscar leñas buenas, entonces dice que ella le gustaba internarse mucho en las montañas grandes y un día un señor de aquí empieza a rozar, a tirar los árboles y cae mucha leña pero en medio de la montaña, me acuerdo que como dos veces había que entra en un caminito, entra en un cerrito y de ahí hasta allá, y un día se va sola y dice que allá ella está

cortando la leña y de repente ve así a lo lejos y parado un señor, y ella pensó, ha de ser el dueño y siguió cortando, y voltea a ver y ya no había nadie. Entonces ella considera que vio al Sombrerón porque estaba en medio de las montañas, como así de la nada, había hasta un poco de neblina y ahí estaba el señor parado estaba observando que ella cortaba leña y ya después de un rato voltea a ver y ya no estaba.

Y no, ese día, sino que otro día dice que subiendo sintió que le agarró el machete y ella voltea a ver quién se lo agarra el machete y no había nadie, pues también considera, ella pensaba pues que era el Sombrerón que le andaba quitando el machete. Pues no decía si le estaba dando una señal que ya no fuera a acortar leña o que ya no regresara sola, no sé, pero ella dice pues, es que el Sombrerón me quitó el machete.

Magdalena Morales, Tapalapa 2016

El Sombrerón (14).

La leyenda consiste en que se aparece en la noche, a jóvenes, gente mayor, borrachitos, teporochos, consiste en que haz de cuenta está la cuadra, tenemos dos esquinas, entre las dos esquinas se aparece el Sombrerón en la esquina y no deja pasar, supongamos te vas a una esquina se te aparece ahí, te regresas a la otra te vuelva a aparecer. Conforme va pasando la noche el Sombrerón junto con su caballo se va creciendo, se va creciendo, se va creciendo, hasta que le llega la luz del día, hasta entonces es que te deja salir de la cuadra.

Alexis Griselín, Chiapa de Corzo 2015.

Sombrerón/Carretón de la muerte (15).

Es casi lo mismo que el carretón, sí, es muy parecida a la del carretón, solo que los lleva en su caballo, no se le ve la cara, solo es un hombre vestido de negro y no se le ve la cara, solo se ve sus ojos *súper mega*, así sorprendido, y los lleva, y lo mismo les quita el alma, los llega a matar.

Esmeralda, Chiapa de Corzo 2015.

Sombrerón/La confesión (16).

La confesión, si, sucede en un confesionario donde la persona que le vende su alma al diablo se le cumplió la cita para que el diablo se llevara su alma, entonces sale corriendo y llega a la iglesia y ahí cuenta todo al padre, por eso se llama la confesión, una confesión que obviamente no fue guardada en secreto, entonces le empieza a platicarle al padre lo que, ¡quería dinero, quería poder quería, lana! y así narra YahuelIntesh. Es una leyenda muy bonita porque termina, cuando él se estaba confesando y estaba suplicándole al padre que le salvara para no irse al infierno, se oyeron las espuelas del Sombrerón en la puerta de la iglesia y con el eco de todo ese silencio profundo que encierra un recinto, una cámara sagrada como es una iglesia, clin, clin, clin, se para y dice: ¡Acaba de venir ayúdeme! ¡No me deje salir! y lo único que recuerda el cura es eso, un horrible animal que lo llevaban del pescuezo

Amín Guillén, Comitán 2016.

Sombrerón/Jiquipilas/Emiliano Zapata (17).

Pero me acuerdo que cuando había un señor que nos platicaba cuando hablaba del Sombrerón, que según sé, su casa está ahí en... según dicen en Jiquipilas, ahí dicen que está la casa del Sombrerón. Pero como dice uno, es más universal pues, digo más regional. Pero lo que acordaba era como tamborileaba, ¡Viene, viene el Sombrerón! (hace sonidos de galope con la boca) tocaba en la mesa pues iba haciéndole la onomatopeya del caballo pues, con la boca lo hacía, Ahiii viene el Sombrerón muchachito ¡y gritaba!

Traía las monedas de plata en sombrero pues y el caballo, era un caballo negro de ojos rojos que echaba lumbre, que echaba fuego por el hocico, pero lo... ¿cómo era cuando es uno niño no? que te lo platicaban y lo iban animado, lo animaban la conversación. Pues haz de cuenta Emiliano Zapata, igual. Por ahí dicen pues, que alguien, que algún reaccionario para echarle miedo a los niños de aquel entonces pues los Sombrerones eran los zapatistas de aquel entonces.

El Sombrerón (18).

Bueno según comentaba el difunto mi papá que el Sombrerón cuando se encuentra te hace pesada, grande la cabeza y dice que cuando va uno bien bolo y va gritando dicen que contesta también, grita también pues ese lo comentaba pues el difunto mi papá.

(Pregunta del investigador): ¿Y ese también lo pierde a uno?

Sí, sí, también, dice pue' hablaba la difunta mi mamá, dice que el Sombrerón que lo llevaron con una bruja, Ya cuando llegó a (su destino) mi mamá es cuando se puso a rezar y pero ya estaba lleno de espinas

Francisca, San Cristóbal 2015.

El Sombrerón (19).

Eso de lo que me pasó ya tiene años, desde 1979, del '79 hubo un gran problema a los Chorros de Yibelhó (En Chenalhó) por haber organizado a la gente de socialismo, buscando el derecho, hacer una sociedad, cual es lo bueno y cual es lo que expulsan a los enemigos ¿no?

Pero resulta ese año (1979) fue un enfrentamiento en Yibelhó, un gran problema, grupos por aquí, grupos por acá, garrotes por aquí y garrotes por allá. Es una, un enfrentamiento muy horrible, eso, hasta a mi me llegó a tocar también, pero gracias a dios no nos tocó ese problema, solo de los "Chorros en Yibelhjoj" se enfrentaron y esa fecha. Porque mi mujer vive, su papa y su mamá viven en Polhó. Y como mi suegro y mi suegra no tienen hijos solo tienen tres hijas, de las tres hijas pues me casé con ella (su esposa Juana, que está presente) fue que ya me llevaban en cualquier problema a ver, a hablar que no se haga eso, pero la gente no entendía.

Pero ya después fue unos días me fueron a ver los autoridades junto con sus auxilios, no me encontraron ahí en la casa de mi suegro, estaba yo en mi terreno cortando trozos para la leña, porque nosotros utilizamos así.

Tuve que obedecer esa fecha ese año, apenas había carretera así *embrechado* no estaba, no había, este puesto, gravas ni así cemento, pero tuve que caminar y caminando tuve que presentarme a Chenalhó yo a escuchar que es lo que me

decían, de allí comenzó que es lo que vi en el camino, porque antes no había carros, no había carreteras pues, sufríamos antes de 1979 entonces se juntaron las autoridades, yo estaba ya así en pantalón.

Me recomendaron que yo hiciera yo favor de ir a Tuxtla a hablar con el gobernador Juan Sabines de ese año, era un viejito muy fuerte Juan Sabines, no como Juan Sabines ahorita que hace cosas que no, ya es nieto, o hijo no sé. Entonces esa fecha tuvimos que sufrir, ahora los enemigos los que garrotearon allí estaban también. No porque decían: "que yo no fui, que no sé que, no, que no sé, no sé quien fue" y nosotros estamos allí, pero nosotros no fuimos. El que *jué* son los priístas, mencionaban los priístas y también los priístas mencionaban: ¡Nooo! porque es socialista el que viene, por eso lo defiende al grupo socialista, me culpaban a mí también. Había unos diputados de socialismos pero también ellos estaban muy pendientes para agarrar a los que garrotearon, los que mataron pues la gente. De ahí termina eso, tuve que salir.

Y así se hizo tarde-noche, y así(...) Llegando por ahí las 10 las 11 en Chenalhó, regresando de Tuxtla, pues me decía a los autoridades, bueno pues ya llegamos a Tuxtla, ahora te vas caminando, te vas caminando. Que me hicieran favor de ir a dejar o con algo de compañeros. No, te vas porque te vas. Como los autoridades ahí estaban acostumbrados de tomar trago, bueno caliéntate pues, gracias que fuiste, eso es agradecimiento, tómate una copa dice ya sí pa' que te pongas fuerte. Pues tuve que aceptar.

Vengo medio bien picadito y así tuve qué, a veces venía pura carretera, con la brecha donde hicieron brecha, donde está la carretera ahorita, y a veces vengo en vereda, a veces me pone una cabeza así grande, así como que mero me estaban agarrando así, a veces en el camino veo el camino así, pasando como sombra, me ataja pero no puedo pasar, me domina el cuerpo, y así varias ocasiones me pasó eso, pero que le hago, estoy en medio del monte, en medio de camino tuve que orar y decir.

(...)Entonces ya después de eso tuve que regresar, ya llegué por ahí la una de la mañana en Chenalhó, ya tuve que venir a pie, ya es otro ocasión, tuve que venir a

pie es cuando, mi luz apenas traje velitas, ese día no había foco, no había ni nada, solo me compraron tres velitas las autoridades, y una cajita de cerillos, se apaga mi vela, enciendo uno, enciendo el otro y así sufriendo fue cuando venía yo en el camino, había un panteón ahí, empieza el viento, así, empieza *juerte* el viento, es allí donde escuché el paso en el camino, como unas botas grandes, caminando. ¿Que será dije? fue cuando empecé a ver una persona chiquito, ya de ahí tuve que caminar un tantito ¡y encontré una persona así con grandes botas y con sombreros grandes y así! Y venia caminado adelante de mí, como una distancia de cinco a seis metros, un gran miedo que me metió. Empieza el viento otra vez y se empieza a engrandar más la persona, y ¡un gigantote! y así venía yo caminando y ahí sí me espante, tuve que como quien dice me dominó el cuerpo. Camine como unos 15 o 20 metros, ya de ahí yo no sabía yo que hacer, más miedo, ¡pero brillando el sombrero así como grandote, pero un Sombrerón así grande! con las botas hasta aquí, brillaban las botas, Ya bajando, tuve que dar mi vuelta.

Luvia (su hija le pregunta:)

— ¿Qué no usaste tu navaja pues, o algo así?

—Este sí, llevaba yo mi navaja, saco mi navaja y como me habían enseñando los abuelitos, siempre andar con una navaja, saco mi navaja, entonces iba yo, solo a la hora de sacar la navaja se me desapareció ese Sombrerón, sí, se me desapareció.

—Oiga ¿y cómo iba vestido?

—Estaba en la oscuridad, no miraba yo, iba con un traje negro pero brillaba, sí, brillaba toda la camisa y el zapato, toda la bota brillaba, ¡Brilloso! Ya con tanto miedo ya no miraba yo también.

— ¿Sería como de este tamaño y luego creció? (Señalo aproximadamente 50 cm. del piso hacia mi mano).

—Sr. Mariano. Sí es que es demoño ¿no? Eso es lo que vi y así.

— ¿Puedo decir otra ocasión?

—Sí

—Bueno (...)

(...) Ah, sí, cuando lo encontré ese se puso de capa también, una distancia se escondía en una curva venía yo caminando y ya este otro ahí vuelvo a topar con su gran Sombrero y con su capa, venía caminando, pero sonaban las botas. ¡Ah nosotros caminando! en cambio ese que me espantó venía caminado (pisotea fuerte el suelo tres veces) ¡Cada paso! Sonaba, si a esa distancia estaba yo... ¿y quién no le va a dar miedo, uno solito nomás?

Esa distancia estaba yo, estaba yo medio joven y así me espantó estaba yo bolo y creo que gritaba yo más así pero yo lo vi personal, lo vi, sufrí...

Mariano, Yabteclum 2016.

Malos espíritus/Sombrerón (20).

Charla con Magdalena y Celso morales, en Tapalapa Chiapas.

Celso: Aquí ya tiene años, como 20 años, 18 años que te digo, mi papa también se le preguntó así, una vez dice, 'taba yendo en su milpa que había montaña, todavía aquí donde terminaba la carretera, el carril, había montañas y que bajó, ahí hay vertiente de agua allí abajo, y mi papá : Allá abajo 'vadar dice, yo aquí me voy, voy a salir de la montaña mejor voy a salir allá en mi milpa dice, no agarró el camino, que se fue a dar vuelta derechito a bajarse, entrando a la montaña dice, eran como las siete de la mañana, pero ahí se va picando el monte donde va pasando, ta' bajando, ta' bajando y hay una parte donde encontró un palo así, ahí hizo una cruz, lo peló, lo quitó la cáscara del palo, hizo una cruz ahí y siguió su camino.

Pero de casualidad viene a ver que está subiendo, ya está subiendo como 'onde entrara a una subidita, va subiendo y va encontrado donde esta picado ya donde esta picado el monte, se repite y quien sabe que pasó dice. Alguien pasó, se vino a dar cuenta que él es el que se bajó ahí ya, ya regresó, lo regresó. Lo regresó el Sombrerudo, pero no lo vio nada ni escuchó nada. (...)

Si, así y cuando regresó dijo donde lo encontró, que ya pasaron ya en el monte, sí y él pensó antes que alguien pasó, bajó, alguien subió ahí porque él ya estaba

subiendo, pero no se dio cuenta que él ya se está regresando, no se dio cuenta a qué hora regresó.

Magda: Iba bajando y limpió su camino pero cuando se vino a dar cuenta ya había regresado otra vez inconscientemente regresó

Sr Celso: ¡Si pues!

Pregunta del Investigador: ¿Y cómo habrá regresado a su casa?

Sr. Celso: Pues de ahí salió otra vez en el camino, para llegar otra vez en el camino donde por sí caminaba, siguió ese camino y se fue siguiendo.

Investigador: Pero por donde quería no pudo.

Sr. Celso: No, ahí no pasó.

Magda: No lo dejó pasar ahí.

Sr. Celso: No pudo bajar ahí. Así era, así nomas actuaba pero no se veía nada.

Investigador: ¿Más gente le contaba que, osea era como algo cotidiano?

Sr. Celso: Sí, así era, pero sí de repentito lo contaban, había, había más montañas, había montañas y la gente pues quien sabe. Bueno nosotros apegando a la religión decíamos que antes nadie hacía oración más que nada, nadie oraba, nadie se recomendaba a dios, que dios lo cuide en el camino, y salía la gente, además nosotros que somos de la religión pues confiamos en el bautismo que uno cuando se bautiza se hace cristiano, se hace cristiano ya es bendecido ya nace ungido como cristiano, una persona se bautiza y ya entonces eso ya sirve o como defensa a los malos espíritus(...) y no nos acerca más fácil os malos espíritus.

Sí eso es porque yo le digo pues, si uno ora en el monte en donde sea donde sea en el monte en la montaña no le pasa uno nada, no le pasa uno nada.

Celso Morales, Tapalapa 2016.

El Sombrerón (21).

Otra vez el duende, otra vez el duende, el Sombrerón, en ese tiempo nosotros vivíamos aquí en la segunda sur (la calle) en la casa número 1036 que está entre la novena y décima oriente en el barrio de San Roque, en ese tiempo yo estaba chamaco yo tenía como siete años o ocho tal vez, pero no creo, como siete años tenía yo, entonces este mi mamá rentaba una casita de bajaré, mi mamá rentaba

una casita de bajaré... así de madera, teja de barro, las paredes eran enlodadas, así embarradas pues, en caña de maíz, una casa muy sencilla, la puerta no tenía candado era un atrancador, el atrancador es un palo que se le mete así , pa' que atranque la puerta y no, pues se cierre.

En esa ocasión este yo estaba dormido, como estábamos chamacos nosotros éramos tres, mi hermanito estaba más chico él tenía como unos dos meses tal vez, dormía con mi mamá, y nosotros como estábamos más grandecitos dormíamos en una cama aparte pero también era cama de lazo, era sencilla, en esa ocasión, yo me dio ganas de levantarme a orinar pero en eso que me levanto abro los ojos, yo creo no haber estado soñando porque me senté y al abrir los ojos voltié a ver hacia la puerta con la intención de abrir y sacar el atrancador, pero en eso veo una figura era un chamaco, era un chamaco del mismo tamaño como el que yo tenía, porque de la cama a la orilla de la cama, nomás pasaba lo que es la cabeza, pero tenía su sombrero, un sombrero negro, y él se veía también negro, osea vestido de negro pues, pero era chamaco, pero yo le dije : ¿Y tú qué quieres? ¿Quién eres? y no me contestó, al contrario se empezó a sonreír, bien le vi la boca que se abrió 'onde se sonrió y le vi los dientes blancos, blancos. Pero en eso de que cambia de color ya lo blanco se transformó como en color anaranjado así y los ojos rojos, rojos. Lo vi los ojotes bien grandotes, primero no le vi yo los ojos porque lo llevaba negro toda la cara, solo los dientes, pero luego ya lo vi, los ojotes bien grandes y que se sonreía conmigo y entonces le dije ¡ahhh! saber quien sos vos, cómo te metiste. No me contestó.

En vez de irme al baño me acosté, sí, me acosté, pero luego se me ocurre y digo que se saliera le digo: ¡Salte de la casa, vete, lárgate! y como no obedecía lo levanté mi hermanito que estaba acostado al lado mío, le levanté su cabeza, le quité la cabecera y se lo aventé a ese chamaco, pero la cabecera pues pasó de largo. Y me di cuenta y ¿este quién será pues? y como estaba la otra mi hermanita al lado también hice lo mismo, le levanté su cabeza le agarre su (cabecera o almohada quizá) y se lo aventé. ¡Ah! No te quieres ir le dije, bueno ¡si no te querés ir, ahí te vas cuando querás! Y no pensé que fuera el diablo.

Entonces yo me volví a acostar ya no fui al baño, pero me levanté con la chamarra nomás de un ojo, con un ojo lo estaba yo mirando y no hacía nada estaba parado, no hacía nada pero con un ojo lo estoy viendo. Me volví a quedar dormido, ahí me volví a quedar y ya no vi que horas se fue, ni por donde salió, no lo vi.

Al otro día le digo a mi mamá:

—Mire usted, que anoche aquí estaba un chamaco.

— ¿Cuál chamaco?

—Sí aquí estaba, aquí mire usted', por eso están tiradas esas almohadas.

— ¡Ay hijo de la chingada y quien lo tiró!

—Yo los tiré

— ¿Y por qué los *tiraste*?

Le cuento la historia de lo que vi y me dice:

—Es que no te persinaste, cuando uno no se persina sueña uno feo, tiene pesadillas, que no te acuestas con dios pues, te estás acostando con el diablo, por eso te vino a visitar. Ese es el Sombrerón me dice, así que yo sí vi el Sombrerón.

Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez 2016.

El Sombrerón (22).

Sí, porque de lo que me pasa en el camino y de lo que veo en el camino empiezan a contarme también, de por sí, así es. En la noche hay sombrerones pero lástima que no sabes, dice, te dominó dice, si lo hubieras sacado tu navaja, dice y sembrar la navaja o el machete a medio camino, dice, ahí se va a detener ese diablo y te encontrarás multimillonario, eso es lo que me han dicho.

Otros dicen, bueno, por no saber orar por eso te está haciendo eso, otros dicen, no, es porque de por sí en el camino hay peligro en la noche dicen, es el dueño de demonio y en cada noche, dice, en cada noche, que sale a caminar, con oración todo se puede hacer si no oración nos domina el diablo. Eso es lo que me han dicho a mí.

Mariano, Yabteclum 2016

Leyendas de la Tisigua, Tishanila, Llorona y otros personajes afines
tomadas de entrevistas realizadas durante el trabajo de campo 2015-
2016

Tishanila (1).

Bueno pues se trata de una mujer que se lleva a los hombres porque es muy bonita, pero eso ya fue hace tiempo y los llega a matar, los envuelve con su belleza y luego pues le quita su alma.

Esmeralda, Chiapa de Corzo 2015

Tisigua (2).

La Tisigua es la famosa Mala Mujer pues, que cometió un pecado, o se murió mala, mató a alguien o le hicieron algo. Y tú la encuentras, y tú la encuentras a media noche convertida en una hermosa mujer, tú la encuentras a media noche, y te da jalón la chava ¿no? te dice: ¿pues qué? y tú la empiezas a seguir, en aquellas calles oscuras ¿no?, a seguir, hasta que se metía al río, empezaba a nadar o a media agua ¿ves? está hondo, entonces se metía pues al río, cuando venían a ver se volteaba en una gran clavera(...) y ¡'onde de ahí te llevaba ahí al río! Esa es la Tisigua.

David Díaz, Tuxtla Gutiérrez 2015.

Llorona/La Esquina Blanca. (3).

Te voy a platicar algo que a los cuatro años, tu servidor nació aquí en el barrio de la cruz grande y mi padre me llevó a la esquina blanca que está entre cuarta avenida y cuarta calle a los cuatro años de edad, entonces ahí medio crecí pero ahí pase mi juventud, y recuerdo, mi duda fue ¿por qué le llaman la esquina blanca?

Entonces escuché muchas versiones y muchos coinciden de personas importantes, importantes en el sentido de su edad, de que han vivido en ese barrio, de que han sentido ese barrio, que tienen un poco de más credibilidad a lo que sucede, o lo que sucedió, porque piensan así, bueno, se llama esquina Blanca

porque en la esquina había una piedra muy grande blanca en una de las cuatro esquinas, era la esquina norte oriente, entonces los trasnochadores que iban a las pachangas, a las fiestas, regresaban ya a deshoras de la noche, unos regresaban en la noche, unos regresaban en la madrugada y pasan por ahí, por ahí hay un barrio que se llama... ese barrio es importante porque está cerca, ¡le llaman el barrio de la lana! donde hace muchos años hubo una industria que manufacturaba la lana para los textiles y todavía existen algunos telares ahí, bueno pues es para dar una referencia.

Ahí está la pilita seca también que te habla de 1811 y quizá años atrás, pero en fin, los trasnochados iban caminando rumbo a su casa y pasaban por la esquina blanca y ahí aparecía una dama de blanco vestida de novia, preciosa en un lugar más claro, que todo estaba oscuro en ese entonces, en Comitán los focos eran de a cien en las esquinas (...) y te estoy hablando de 1930 más o menos, entonces era más oscuro pero esa parte estaba iluminada y aparecía la reina de blanco y empezaba a llamar a los transeúntes borrachos, trasnochados que pasaban ahí, no faltó pues quien iba a abrazarla porque los invitaba al sexo, al abrazo, los llamaba y llegaban abrazaban a esta mujer y aquí está lo importante de esta leyenda, de que se dormían en sus brazos de su amante y amanecían en un cerro abrazados de un nopal y con espinas, y ahí amanecían con la borrachera del otro día. Y por eso se llama la Esquina Blanca, hay otras versiones que no comulgo con ellas pero existen, pero esta es la que más me ha impactado porque imagínate un traslado físico de ese lugar de la Esquina Blanca a un cerro y luego abrazado de una planta con espinas, como que ahí está muy incisivo el castigo, la maldad, lo malo de este personaje que es La Llorona.

Y así se llama mi barrio donde vivo actualmente: Esquina Blanca, ahora un poco desfasado con los nuevos lineamientos del ayuntamiento ahora se llama barrio de san Agustín. Pero es la Esquina Blanca y la gente pues tiene miedo de pasar ahí, las señoras jalan del pantalón al marido ¡ven temprano cabrón, ven temprano ca! porque aquí te va a aparecer la Llorona ¿no? (Ríe)

Amín Guillen, Comitán 2016.

La Llorona/Bájate Carne. Charla (4).

Y en el convento del ámbar ahí salía La Llorona, pero me están platicando que La Llorona es una mujer como nosotros, que se sube en una cruz y que le dice: conviértete carne, conviértete carne y entonces ya sale gritando.

Y sí, una vez estaba lavando mi mamá y lo oímos que gritó ahí en el caracol, cuando entra mi mamá ¡pero hasta con el pelo parado! y el otro grito ya lo oímos hasta allá por la primavera. Y ahí se fue.

— (Pregunta) ¿Y qué gritaba?

— ¡Aaayy mis hijos!

— (pregunta) ¿Y qué sentiste?

— ¡Ay Jesús!, hijo, ¡horrible! Nos abrazamos con la Teerita porque yo dormía yo con ella, la Rosita dormía allá en su cuarto de mi mamá con mi papá, era la criatura pué'. Y la Zoyla que dormía sola. ¡Jesús!, estaba que pegaba de gritos. Se abrazó de mi mamá y todo, pero no es nada, es el aire, no ves gente, no ves nada. Porque Alfonso abrió la ventanita y no miró nada, nada, ¡nada!

Chica García +, San Cristóbal 2015.

La Llorona Charla (5).

Es mujer y camina sus pasos así por detrás, ya lo puede usted escribir así, Y sale el día dos de Noviembre sale a caminar la llorona, en la tarde. (Se ríe nuevamente). Más o menos pues ayudando a hacer la tarea (ríe, yo también).

— (Investigador) Lo primero es que me diga cómo se llama y de donde es Usted.

—Yo me llamo Francisca. (Se retira para realizar su venta de aguacates y regresa preguntando:)

— ¿Pero no me va a pasar usted en la tele?

— (Investigador) No, no solo estoy investigando,

—Porque no vaya a ser que al rato anda pasando en la tele.

— (Investigador) No, no, (la tranquilizo) no es para la tele.

—A ver, ora sí, cuénteme Señora Francisca, como es eso de la llorona, ¿cómo estaría vestida ella?

—Bueno se ve que pasa en la televisión, se viste así como la mujer su vestido, como dice un hombre tiene deseo de acompañar una su mujer entonces no es lo mismo, y así se viste la mujer (La Llorona), pues todo destapado atrás, con su vestido corto.

Pero sí, camina así al revés pues, camina así, la mujer.

— (Investigador) ¿Cómo hacia atrás? o ¿con el pie al revés?

—No, dicen que camina así por detrás, así camina La Llorona.

— (Investigador) ¿Y entonces provoca a los hombres?

—Si

— (Investigador) ¿Y cuándo los atrapa que sucede?

—Pues es cuando se pierden pues los hombres, porque le gana pué', le lleva pero lo lleva...

Pasó allá en comunidad donde vivo un mi primo que iba tomado, pero como mi primo tenía su novia yo creo que se la figuró como si fuera la novia pues, pero este lo siguió y lo siguió y lo llevaron a un sumidero, entonces pues se cayó ahí mi primo, se murió. Entonces este la Llorona, te engaña pues.

— (Investigador) ¿A los hombres les gusta que trae el pelo suelto?

—Es que ya ves pué, como que se ve como una muchacha pué'.

— (Investigador) Es que sí, me la habían contando pero no que caminara al revés, eso no lo sabía yo.

—Lo que pasa es que camina por detrás, osea, hacé de cuenta pues que cuando da su pasos pa', adelante da sus pasos para atrás.

(A continuación se transcribe un segundo momento de la charla acerca de este relato).

— (Investigador) Me dijo que usted vio a la Llorona en el pozo.

—Ah, sí, yo lo vi pues, así se ve como una mujer, ahí en el pozo, donde lo vi ahí nomás así, como de aquí como a la otra esquina, como lo llevó pue' a mi difunto mi primo, pues que lo llevó al sumidero.

— (Investigador) ¿Pero era usted niña?

—Ahhh sí, era yo chiquita

Ahorita ya no sale, ya no espanta.

— (Investigador) ¿Oiga y su primo que edad tendría?

— ¿Cuándo murió? era joven tal vez como 24 años tal vez.

— (Investigador) ¿Y la novia que dijo?

—Pues la novia quedó sola pues y es sola hasta ahora. Lo metieron pué en la cárcel ella.

— (Investigador) ¿Por qué?

— Que porque, que porque no estuvo al tanto, que ella era la novia. Pero no llega en ese caso pues, supuestamente pues porque tomó también el difunto pué'...

Como era todosantos. En todosantos todo hay, salen las almas buenas y los malos.

— (Investigador) se aparece el dos.

— ¡El dos de Noviembre dicen pué! pasó en la televisión pues, hay que tener cuidado.

Francisca, San Cristóbal 2015.

La Xpak'intè (6).

Charla acerca de la leyenda de la Xpak'intè, sostenida con el señor Mariano Flores y su hija Luvia Flores en Yabteclum.

— (Investigador) ¿Y usted se sabe una historia de la Mala Mujer? ¿La Tishanila, Tisigua? ¿Qué puede tomar la forma de alguien más para confundir?

—Sr. Mariano: ¿Cómo se llama?

—La Mala Mujer, ¿o será mujer de la niebla?

— ¿De la Yehualcíhuatl que le dicen?

—Ah esa sí. Ajá.

—Bueno, también eso siempre molesta, siempre también nos engaña como legítimo familia, hablo de la Yehualcíhuatl, ¿cómo se llama?

Luvia, comenta:

— Pues no sé cómo es que le llaman aquí.

Sr. Mariano responde:

—La Xpak'intè

Luvia le dice a su padre:

—La Xpak'intè, la Mala Mujer, es la Mala Mujer. Cuenta todo lo que pasa con ella.

—Esa Mala Mujer que le dicen, se hace de familia, se hace como legítima mujer. Si estás lejos trabajando te va ir a ver, a veces te ve en un camino, a veces si estás lejos bañando o estás en tu casa te llega a molestar, te dice: Ya vine, si le contestas te lleva la alma y también te vas donde va, a veces ven dice acompáñame, ya vine soy su mujer dice y eso es mentira, muchas personas le han pasado eso, pero a veces les toma en cuenta y a veces no les toma en cuenta.

Pero donde lo tomé en cuenta, mi hija como ya tiene como cuarenta años que sucedió. Vive una familia en su trabajo, donde trabaja ahí no hay habitaciones, resulta donde perdió el hijo, un hijito así como de cuatro años, se perdió tres días el hijo, busque y busque, se levanta toda la gente y no lo encuentra, a los tres días regresó el chamaquito, regresó el chamaquito ya sin sentido ya, que traía, no sé donde encontró que traía un puñito de frijol en la mano, esa es una cosa muy miserable ¿no? Y entonces tuvieron que recibirlo ese muchachito, habían trabajadores también en el monte, lo vieron que pasó y lo iban a matar a ese chamaquito porque pensaban que era "engañador" (personaje maligno de las leyendas) como estoy diciendo.

Es que esa Mala Mujer, se hace de mujer se hace de chamaco, se hace de todo, engaña y te lleva la alma así sin un sentido, es como quien nos lleva, nos atrae.

Entonces con trabajo o recibieron ese chamaquito, lo cuidaron una noche en su trabajo, como era de noche entonces lo tuvieron que cuidarlo y así medio espantadito que ahí ese chamaquito, nomás contaba: que me llamó mi mamá me dijo ven aquí, vamos aquí, y tuvo que venir. Donde se perdió, lo encontraron hasta como un quilómetro, se fue en esa distancia ¿cómo se fue si es montaña? es un caminito muy veredita pero muy feo la vereda, sí, donde van la gente, donde pasan caminando.

Encontraron ese chamaquito y todo la gente hablaban de esa Mala Mujer. Por no cuidarse, por no saber orar y todo. Encontraron ese y pues ya hace y dice ese

señor, ya no vive aquí ya vive a un lado de Ocosingo, como a un lado de Palenque dicen, si ya es como ya tiene cuarenta años ya es gente ciudadana. Así *jué* y siempre esa Mala Mujer se hace de todas, para que nos lleva la alma, ese es lo que puedo decir.

Luvia le comenta su padre:

—Pero no lleva el alma si no se hubiera muerto.

Él responde:

—Pero es que a veces, se va pues y el corazón nos lleva, como que fuera nuestra familia a veces se hace de hermano, se hace de papa, se hace de mamá.

—Pero no sé si ya le contaste esto de que si estás borracho te lleva y amanece con la ropa volteada. Cuéntale.

—Ah sí.

—Pero cuéntale más de que le ha sucedido, así a los hombres que regresaban lastimados.

—Sí, lastimados de pura espina. ¡Ah! horrible las camisas el pantalón toodo aquí rompidito así de espina y de todo, pero dicen que no sienten, no sienten a donde van y es que van, no sienten. Se le pregunta no sé dicen, pero ralladito todo lastimado. En el monte siempre hay problemas hay esos este esa Mala Mujer que nos sigue.

A muchos le ha pasado, pero ya están muertos los viejitos ya están muertos, en ese tiempo que también me sucedió desde 79 ya tiene años, yo era más jovencito. También ese chamaco que se perdió ya en la laguna estaba todavía cargando, estábamos cargando todavía al a leña. ¿Cuántos años no tiene? como 35. Ese es lo que le puedo contar. También ese chamaco que se perdió ya en la laguna estaba todavía cargando, estábamos cargando todavía al a leña. ¿Cuántos años no tiene? como 35. Ese es lo que le puedo contar.

Mariano, Yabteclum 2016.

Xpak'intè (7).

Bueno dice, que es corta esta vivencia que tuvo, bueno no es un cuento sino que lo vivió, dice que tenían como más o menos nueve años ella más o menos, no se

lleva mucho con mi otra tía, su hermanita, pero no ellas dos, sino que se fueron con una prima a lavar en el río, y mi abuelita, osea su mamá dijo: vayan a lavar en el río, llevaban su ropa, fueron al río tres, ella, mi tía, y su prima, y dice empezaron a lavar, pero de repente empezó a sonar a hacer mucho ruido el río desde arriba, como si lo movieran muy fuerte o como si viniera alguien pisando el agua, entonces que ellas tres dijeron pues viene alguien, se fueron a esconder en los carrizales porque había mucho carrizo en la orilla del río, cerca del río, se escondieron pero dejaron allí la ropa, y cuando de repente ven que pasa un niño, dice, que es un niño , chiquitito, dice, este, y sí dice que le vieron la cara chiquito con un sombrero así dice y su carita muy chiquitita.

Pasó y cada vez que daba sus pasos como si golpeará el agua, y pasó encima, no sumido sino pasó encima del agua, que desapareció, entonces que les dio miedo, lo único que hicieron, salen de su escondite del carrizal recogen la ropa ya sin haber lavado todo, y se fueron, y ya este llegaron muy espantadas a la casa con su mamá con mi abuela y que le cuentan, vimos esto pero que según lo que dice mi abuela es que no es el Sombrerón es la Mala Mujer, porque se convierte en diferentes personajes, se hace niño, se hace hombre, se hace mujer, se hace jovencita, entonces es esta la Mala Mujer, en tsotsil se le dice Xpak'intè es como la Mala Mujer, el *pukuj* se le dice, es como el diablo pues que espanta.

Entonces pues desde esa vez empezaron a tener más miedo, iban con precaución en el río, entonces que mi abuela, su mamá le dijo: este creo que no, veía que no podía pasar y era ahí su camino pues, entonces los espantó primero por eso sonó fuerte el río, entonces para que ustedes se quitaran de allí. Quería pasar allí. Cada vez que es que iban en el río, iban, llevaba ajo pues se cree que el ajo espanta el diablo o el *pukuj* en tsotsil.

Juana, Yabteclum 2016. (Traducida del tzotzil al español in situ por Luvia Pérez).

Yehualcihuatl (8).

Eso es lo que yo veía cuando era chiquita, yo veía eso de los caballos, porque nosotros cuando éramos chiquitos tenía un cepillo mi abuelito y con ese cepillo peinábamos el pelaje de los caballos, nos gustaba peinarlos cuando éramos

chicos y como eran mansitas las yegüitas, las peinábamos, y ya los caballos grandes sí, ya no nos atrevíamos a peinarlos, los peinaba un tío, entonces la dejábamos bien peinada (la yegua) y ya al otro día ya amanecía como en forma de trenza, pero no era una trenza, era así como lo enredaba y ya decíame a mí: ¡ay esta cabrona! ya me vino a jugar mis caballos, porque los dejaba amarrados cerca del sitio donde está cerca esa tierra fangosa, y le decía yo:

— ¿Qué cosa es?

—Es la que me viene a jugar los caballos.

—Ah y ¿qué es eso?

—Es una mujer— me decía.

Y le digo ¿pero qué es igual la Yehualcíhuatl con La Llorona? porque La Llorona llora por sus hijos, ella (la Yehualcíhuatl) llora con un lamento así pero muy desconocido el quejido que ella tiene, no así como dicen ¡Ay mis hijos! no, dice que llora diferente, bueno él (su tío) que dice que lo escuchaba, yo nunca lo escuché, y sí lo escuché nunca lo iba yo a saber (...)

(...) No sé si es la misma de la Yehualcíhuatl de La Llorona, esa sí afecta, es la que me platicaba esta señora, sí los trastorna a los varones, los aloca, sí los juega dice. Esa señora acaba de venir ¿cuando vino?, vino el viernes y pues ese día estaba platicando con mi esposo esas historias.

Mercedes, San Cristóbal 2015.

La Mala Mujer (9).

De una vez le hago la aclaración, no yo este lo viví, no yo lo vi, sino un compañero que se llama Abel Vázquez. Él estaba en Terán un sábado, él era albañil, ese sábado se fue allí a beber su trago en la cantina allá en Terán, pero era ya pasado de media noche y este él seguía estando en la cantina bebiendo su cerveza cuando voltea a ver inconscientemente o conscientemente, o casualidad, como sea, voltea a ver hacia la puerta y en la puerta del lado de afuera estaba una mujer de cabello largo, no se le veía la cara porque estaba como novia tenía un velo, tenía un velo, estaba vestida de blanco, una mujer alta delgada y según por sus brazos era güera, no era morena, no era negra.

Entonces esa mujer lo llamaba a este Abel y Abel dice: ¿cómo es posible? porque yo no conozco ninguna mujer así como ella y mi mujer menos. A pesar de que estaba oscuro porque no había luz allá, por afuera él estaba seguro que no era. Pero luego esta mujer dio dos pasitos hacia adelante y le vuelve a llamar y con insistencia le llamaba, le hacía señas pues que viniera entonces él ya le entró duda y señaló y preguntando: ¿qué si yo, se señaló él mismo preguntando: ¿qué si yo. Y ella le dijo que sí, ah bueno, entonces sí soy yo, entonces dejó su cerveza y se salió.

Le dice a la cantinera: Ahorita voy a regresar, ahorita le pago, no me estoy yendo, ah bueno le dice, y se salió. Cuando él salió a la puerta la mujer ya no estaba cerquita, estaba como diez metros ya había caminado ella, entonces él que lo llamaba y ahí sí no le hacía así señitas sino de una vez señositas porque ya estaban solitos los dos, entonces él, borracho que es que estaba, pero dice: bueno si una mujer me está llamando y además está bien guapota algo hade querer, pero él ya pensando otra cosa, ¿no? pues dice, ya de conquistador y empezó a caminar, él, pero los pasos que él daba caminaba ella, osea que como que se estaban jugando de alcanzarse pues ton's no la alcanzaba, él caminaba y ella también y la distancia que iba como de 8, 10 metros más o menos no la alcanzaba, y ahí él dice: esta ¡*hijadelachingada* no se para! ¡Paráte pues! Ella nunca le contestó nomás le hacía señas que viniera, pero como estaba cerca ese río, el río Sabinal, ese que pasa ahí del parquecito a un lado, ahí hay un río, ese río, todavía ahora ya tiene puente, en ese tiempo no tenía, eran puros troncos y había que saltar y pa' pasar del otro lado. Él en un parpadear de ojo se distrajo y no vio cuando la mujer ya lo vio del otro lado. Dice: esta cabrona ¡que brincó! ¿Cómo le haría pa' pasar?

Bueno y como ella seguía llamando, él: pues ya salí, lo voy a ir a alcanzar. Al quererlo alcanzar resbaló, cayó y resulta que se empieza él a hundir, había agua pues estaba el río, y se empieza él a hundir y a tratar de salir y no podía nadar, lo sentía muy hondo el río y no podía, no podía, estaba atado pues los brazos, no los movía como él quería y no podía, y la mujer se reía, y la mujer dice que le

decía: ¡Ah ja, ja, te engañé, te engañé! dice que le decía y él ya no le hacía caso pues, ¡te engañe te engañé! le decía nada más y ya él le dice ¡pinche vieja! *hijadelachingada* me hiciste caer aquí en el agua pero ahorita que salga me la vas a pagar.

Pero nunca pudo salir, ahí amaneció, al otro día despertó ya de cruda de la borrachera y resulta que él donde se estaba ahogando no existía más que el agua natural y los charquitos de agua que siempre hace el río, y en las raíces no había tal laguna, nunca hubo, pero él ahí amaneció todo mojado y aparte de eso todo golpeado porque se porraceaba pues ahí con las raíces de los palos pues que están ahí, pues no se lastimó, pero sí se golpeó.

Y entonces esto lo contó precisamente con nosotros en una ocasión que estábamos platicando y todos coincidimos que esa era la Mala Mujer que le había jugado. No La Llorona, es la Mala Mujer. Porque es la diferencia de la Mala Mujer que se transforma para que engañe al hombre en su esposa, en una su querida, o en una su novia principalmente si están borrachitos y a veces hasta en juicio.

Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez 2016.

La Mala Mujer (10).

Mi abuelo también me contó en una ocasión de que él también la engañó este la Mala Mujer. No La Llorona, la Mala Mujer, sino que dice que él estaba en la milpa, trabajando en la milpa cuando de repente voltea a ver el camino. ¡Ve, quien viene! y como se iba acercando iba viendo que era mi abuela dice ¿la Ángela viene? y ¿qué puta viene a hacer? si mi almuerzo aquí lo traigo, mi pozol también lo traigo ¿Qué será que quiere? ¿Qué pasaría? y ya cuando se acercó va viendo que no era mi abuela, cuando estaba lejitos lo vio que era mi abuela pero cuando estaba cerquita dice:

— ¿Qué, cómo estás?

—Bien.

—Te vine a visitar.

— ¿Ah y tu quién eres?

— Ah pues yo me llamo— y le inventó un nombre.

— ¿Y qué quieres?

—Pues es que yo siempre te he seguido, yo siempre te he mirado pero tú no me haces caso, deja esa tu mujer y vente conmigo.

Entonces mi abuelo se acordó que y afortunadamente llevaba, porque andaba preparado en ese tiempo la gente, los hombres principalmente con aguja y mi abuelo tenía una aguja, entonces dijo: ah sí ¿te vas a quedar conmigo? él también le llevó la corriente como quien dice y se le dejó acercar. Ya que estuvo cerca el cogió la aguja y ya la llevaba entre los dedos y ya cuando lo tuvo a distancia le metió la aguja en la cabeza, y al meterle la aguja en la cabeza la mujer se desvaneció y resultó ser que ese cuerpo de mujer era majagua. La majagua es de guineo, es decir, las hojas de guineo pero ya seca, esa era, así se convirtió. Y esto le sucedió a mi abuelo no de noche sino de día porque él estaba trabajando en la milpa de día, entonces la Mala Mujer es otro personaje, otra mujer aparte de La Llorona. La Mala Mujer siempre se transforma así y también se puede transforma caminando como que yo voy y ella viene.

La Mala Mujer (11).

La Mala Mujer se viste siempre de blanco muy elegante y viene pero este los que lo han visto aseguran que sí es guapa, es alta, bien vestida, pero las patas las tiene al revés, y no los tiene como gente sino los tiene como un gallo pero las patas volteadas, por eso si, por eso cuando se anda de noche y si se encuentra una mujer que esté vestida de blanco y que esté guapa y caminando solita hay que tener cuidado de verle las patas, porque si las tiene volteadas seguro que es el diablo. Pues sí, el diablo que se transforma en mujer yo creo. Por eso hay que tener cuidado porque le puede pasar a uno lo que le pasó a Abel (un amigo del entrevistado) que lo mete en el río y algunos este en el monte pero resulta que luego se pierden pero los lleva un lugar muy cerrado del monte que tiene mucho bejuco, no pueden salir. Y lo más seguro es que al otro día o al rato, lo más seguro es que al otro día cuando ya amanezca o se pues aparezcan todos rasguñados con la espina o todos golpeados porque se pegan ahí que quieren salir o se caen con los bejucos, eso quiere decir que lo jodió la Mala Mujer. (...)Es

la Tishanila, la Tishanila y la Tisigua son de las mismas con la Mala Mujer solo que con diferente región. Si nos vamos allá en la costa es Tishanila, la Tisigua la hallamos aquí por los altos todo eso la Tisigua pero es la misma, es la misma mujer en diferente lugar.

Es como aquel que le dicen Paco, Pancho y Francisco, yo sé que la Mala Mujer es de Tuxtla, esa es de Tuxtla. (...) Todavía existe lo de la Mala Mujer, alguno lo cuenta que aparece en la cañada, Tuxtla-San Fernando, ahí donde hay mucho accidente, ahí por donde esta una capillita de la virgen de Guadalupe, ¿Ya ve como está la bajada? De repente cierra y en eso que cierra ahí ha aparecido la Mala Mujer, principalmente, por eso los taxistas, no sé si todos pero algunos no les gusta ir a dejar pasaje a San Fernando ya en la noche, en la noche pues desde luego, tal vez temprano sí, por la tarde, por la mañana, pero lo que es más no, porque se aparece la mujer vestida de blanco, esa es la Mala Mujer o la Tisigua es la misma. Se aparece pidiendo raid, y no falta algún hombre pues más que nada —ya aquí está mi chance ¿no?— y por eso a veces los vacila pues ¡uy! se para y está pidiendo raid pero no habla y se para y le dice que se suba pero ella no sube adelante, abre la puerta y se sube atrás y viene manejando aquel viene espejeando, de repente ya no está desaparece entonces pues eso es que se cree que es la Mala Mujer y algunos que son miedosos pues que susto les pega.

Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez 2016

El Cadejo, la Cocha enfrenada y otras leyendas tomadas de entrevistas realizadas durante el trabajo de campo 2015-2016

El Cadejo (1).

El, cadejo era un perro diabólico que te encuentra a media noche, que te alcanza, te mata, que te come pues, (...) el cadejo es como una especie de perro-coyote, que arrastra cadenas y que te lo puedes encontrar a media noche y te despedaza pues, pero no es muy aquí (de Chiapa de Corzo), como que digamos no es muy endémico pues sino que es una leyenda muy común.

David Díaz, Tuxtla Gutiérrez 2015.

El Cadejo (2).

Mira hijo, el cadejo pasaba mucho por acá, nomás que apesta como muerto y camina por detrás. No camina por delante como los perros, como nosotros, sino por detrás va caminando.

Chica García, San Cristóbal 2015.

Cadejo (3).

Él (un señor que la entrevistada conoce) sí se convertía en el cadejo, que era ese perro grandote ese señor. Es donde dicen que el machete le ponen ajo o agua bendita o algo así y dicen que les pega pero con el costado del machete. Y dicen que donde pasan en los alambres queda atorado el pelaje negro, (...) pues yo a veces encontraba yo eso en los alambres, pues entonces, en una puede ser que sea un borrego que se haya atorado, pero cuando están comiendo en el día se da uno cuenta lo que es la lana del borrego y lo que es la lana del Cadejo porque que es muy diferente dicen que el pelo grueso, grueso (...)

(...)Puede, yo lo logré ver el perro, pero es así como un, ¿qué será? porque esos cachetones perros son chicos que son así grandes, sí lo vi grande, como un becerro. Pero fue así de que ladró y fue un pasón la sombra que vimos y sí era negro. Cuando yo abracé a mi hija y bajé ya con ella para ver si estaba (el Cadejo) nosotras incluso bajamos con miedo pues porque si era el perro del vecino podría hasta morder porque nos desconoce, pero no, no estaba, entonces llegamos y no había llegado mi esposo a las casa y ya cuando llegó le dijimos oye encontramos un perro pero estaba demasiado grande.

— ¿Dónde? dice, y me dice ¿y lo vieron donde se fue?

—Sí, jaló para el monte le dije.

—Ah, ha de ser él ¿cómo me dijo? El cadejo sí.

—Ay—le digo, ¿cómo es eso? le digo.

—Es que dicen que se convierten en perros dice, o pude ser nahual de un brujo sí.

Mercedes, San Cristóbal 2015.

La Cocha enfrenada (1).

De los tapachultecos cien por ciento, La Cocha enfrenada. Me decían que la Cocha enfrenada quien sabe por qué traía frenos de caballo en el hocico. Se daría mucho en el campo pues, y si tú querías matarla, si te salía a ti, la manera de matarla era ponerse la ropa al revés. Tenías que quitarte la camisa y ponértela al revés, tenías que quitarte los pantalones y ponértelos al revés, y los calcetines igual al revés y los zapatos el izquierdo en el derecho y el derecho en el izquierdo y tenías que orinar el machete con el que ibas a matar a la cocha enfrenada. Así era la costumbre, así decían pues.

David Díaz, Tuxtla Gutiérrez 2015.

La Cocha enfrenada (2).

Entonces esta señora practicaba lo que era la brujería o la hechicería, pero cada lapso de cada 28 de cada mes se suponía que se convertía en marrana, le llamaban la Cocha desenfrenada. Pero era una persona un poquito agresiva, ella curaba mal de ojo, empacho, espanto, daba purgantes, recetaba medicamentos, quitaba torceduras, era todóloga.

Pero un día se encontró con un viejito que le gustaba el trago y lo vio. ¡Ahhh vos sos Eloína! se llamaba, vos sos la Eloína y ¡pum! le empieza a pegar a la puerca, sale corriendo la puerca y al siguiente día pasado el tiempo y todo eso la encuentran a la señora toda marcada, entonces ella había dicho que había caído pero todo mundo le relacionó el hecho con que el hombre le pegó al animal. Entonces quedó toda marcada y de ahí dijeron la Cocha desenfrenada, es doña Eloína Y de ahí fue reconocida como una súper bruja, ella murió de casi unos 100 años. Ahí en Villa Hidalgo municipio de Villaflores.

Jorge, Tuxtla Gutiérrez 2016.

La Cocha enfrenada (3).

Ora también, como el otro, la Cocha enfrenada, y también la Cocha enfrenada pues también aparece, principalmente aparece a los hombres que vienen de un lugar a otro o que lo encuentra en la noche pues, principalmente si viene borrachito, sí, se le aparece de repente un cochi que no lo deja pasar y que esa

cocha le dicen enfrenada, porque esta enfrenada por el diablo, no porque esté amarrada, pero esa cocha lo que hace es atacar pues y lo quiere revolcar el bolo pues, lo quiere revolcar, y entonces se corre, huye, pero ese es el mismo diablo, es que esta convertido en cocha que echa lumbre, esta brava pues echa lumbre del hocico, se ven rojos los ojos es diablo, es el diablo, es la misma cocha, puede ser el mismo Sombrerón que se transforma o en cocha.

Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez 2016.

La Cocha enfrenada (4).

Mi tío yo tengo un mi tío que ya falleció, que es Augusto Mendoza vivía aquí en Dalesio y tenía su novia en una comunidad cercana, no era comunidad era un rancho, tenía su novia y lo llegaba a visitar pues su novia, en una de esas visitas, ah pero tenía que pasar un arroyo seco y en ese arroyo seco aparecía la Cocha enfrenada y ya le habían dicho a mi tío, tené cuidado Augusto no andés pasando muy seguido ahí o si pasás pero que no vaya a ser después de las 10 de la noche te va a encontrar la Cocha enfrenada y te va a pegar una revolcada y vas a ver, entonces mi tío una de las veces que fue a visitar a la novia como era todosantos, se aproximaba todos santos, la novia y su familia estaban haciendo coronas de flores, entonces mi tío se metió a ayudar a hacer coronas, a ayudarle a su novia pues a hacer.

Cuando vino a ver ya era mas de, casi las once y ni modo que se quedara a dormir ahí pues entonces dice ya me voy a ir, pero mi tío andaba un caballo y aparte del caballo andaba su riata y su pistola, una pistola no sé qué calibre haya sido pero llevaba su pistola y entonces ya cuando le dice pues se despidió, ya me voy, tenés cuidado ahí por el arrollo seco (le dijo la novia), que solamente cuando llovía corría agua y los demás meses estaba seco, pero había mucho palo grande, grandote, grande y así dice, grande, grande este ese que comen que hay mucho en el río, amate, palo de amate, pero habían muchos palos de amate no solo uno y todo eso hacía que oscureciera temprano de la tarde, estaba muy solo ahí, ahí espantaban ahí se escondía la Cocha enfrenada.

Y entonces va mi tío cuando lo va mirando, ¡La Cocha! chin y el caballo que también se hace del flojo no quiere pasar entonces mi tío lo fue a dejar, lo regresó al caballo y dice ahí te voy a regresar, lo fue a trasponer por ahí, y ya mi tío se vino con la pistola en la mano porque ahí mira que la cocha se le venía encima y él dice y lo juraba mi tío que le miraba los ojotes bien rojos y que le bramaba y que se quería venir. Le disparó, ha de haber sido escuadra porque dice que le hizo varios disparos, si fuera de ese de revolver solo trae seis, la cosa es que le disparó y así fue pasando, así fue pasando, le tiraba y como no se venía, que la cocha no se venía y le seguía tirando, así pudo pasar. Ese lo contó mi tío Augusto hermano de mi mamá.

Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez 2016

Cheles del perro (1).

En Tapachula también me acuerdo que aprendí de los famosos cheles (lagañas) del perro. Que supuestamente si querías ver a tus muertos, había un cuento que una señora que estaba como loca quería ver un su hijo ya muerto y andaba buscando entre los espiritistas, andaba viendo como le podía hacer, si vender su alma al diablo o invocar algún elemento para ver a su hijo muerto. Entonces lo que hizo fue buscar consejo de una amiga:

-Sabes que manita o comadrita, ponte los cheles del perro a media noche nomás que ten cuidado te tenés que lavar mucho.

Se tenía que lavar rápido, uno, y dos, no tenía que tocar nada, ni de lo que le dieran, ni de lo que tenían los muertos, eran las indicaciones para que no tuviera problemas por ponerse los cheles del perro. Y efectivamente a las 12 empiezan a marchar los muertos e iban con velas, entonces pues pasan y le empieza a hablar (la señora) y el hijo no le responde, entonces ella va y toma la vela, entonces al día siguiente cuando se despierta ve que tiene un hueso humano. Ese es famoso cuento de los cheles del perro. Pero esa leyenda no nomás es ahí endémica de Tapachula, también ya la escuché en Villaflores, es común pues.

David Díaz, Tuxtla Gutiérrez 2015.

Bájate carne (1).

Dice que no es muy largo lo que sabe pero sí, que para ella lo que le contaban es que no era solo una persona que hacía eso pues habían como varios pero que espantaban a la gente, pues no se sabe bien dónde ocurrió pero que, sí ocurrió por estos rumbos pues, pero de hace mucho tiempo en qué pues salían en la noche a espantar a la gente, entonces eso quiere decir que eran malos dice, pues si no, no espantabas a la gente. Eran personas malas. Entonces ese hombre que salía en la noche pues se iba en donde había una cruz, había una cruz y bajaba ahí su carne como que se colgaba allí en la cruz y ya pues decía que se bajara su carne, ya este le decía que se bajara y se bajara y bájate carne ¿no? ya bajaba totalmente su carne y quedaba en la orilla de la cruz, entonces ya cuando quedaba puro esqueleto pues se iba a espantar a la gente.

Según que volaba, lo escuchaban a veces arriba así que espantaba, pasaba los huesos espantaba a los pobladores. Y este de tanto y tanto pues llegaron a saber quién era la persona ya fue que fueron a ver lo que hacía por eso lo cuenta la gente porque veían que hacía, entonces se juntan y le curan la carne. Porque dice que regresaba a esta, este esqueleto antes de amanecer y ya otra vez le decía que se subiera su carne y ya venía como si nada, eso solo lo hacía en las noches. Pero de tanto y tanto pues se junta algunos y preparan algo para curarle la carne. Le ponen ajo, tabaco, y sal, lo mezclan estos tres cosas, estos tres ingredientes y le ponen la carne, la carne que quedó allí, es su carne de este señor ¿no? y ya cuando regresa vuelve a hacer lo mismo para que se suba su carne pero como ya estaba curada ya no se subió entonces queda así como esqueleto y empieza a llorar dice mi mamá, empezó a llorar y llorar por lo que ya no subió su carne, entonces pues así acaban con estos, con esta persona mala para ellos. Espantaba, así acaban y pues así se van como dice ella, pues no creo que sea solo una persona, habían varios malos ¿no?

Entonces pero ese es como dice en tzotzil. Kits il bak (se transcribe conforme se interpreta del audio) que significa el esqueleto, pero que espanta a la gente. Kits il es como si lo que suena porque como era puro hueso porque sonaba sus huesos

entonces por eso espantaba así dice. Según pasaba volando a espantar a la gente, toda esa es la versión que sabe corta de mi mamá y pues ahí se había leído escuchado otro este que pues que se quedó así volando sin carne sin cuerpo y que ese es lo que cuenta mi mamá y lo que he escuchado un poco es que de vez en cuando se acerca el día de muertos todavía escuchan por ahí que de repente escuchas algo que suena es porque es él, entonces por ahí anda vagando sin carne quedó así.

Juana, Yabteclum 2016. (Traducida del tsotsil al español in situ por Luvia Pérez).

Bájate Carne (2).

Ese lo pasaron también, dicen pues que pasó en la televisión, dicen que el hombre tuvo relación con su mujer y se durmió dice, y luego que se había dormido el hombre y que se duerme la mujer y que dice la mujer que se fue a un espacio, un patio, no sé y que dice que estaba hablando Yalam Bak, Yalam Bak, dicen, y está diciendo así pues y a la hora cuando lo dice se cayó toda su carne y que se fue volando.

Pero dicen que después el hombre fue a ponerle sal, le puso sal a la carne dicen pué, lo vio pues que cayó todo, lo vio pues que bajó toda la carne y ya después que a ponerle sal, y llega la mujer y ya no volvió a subir la carne.

Francisca García, San Cristóbal 2015.

Bájate Carne (3).

Una que me platicaba mi mamá era el famoso subíte cuero, bajáte cuero. El subíte cuero, bajáte cuero era un brujo o una bruja que para hacer maldad se convertía en una bola de luz y para eso se iba a la orilla del río Grijalva en la parte oscura y ahí se empezaba a descarnar, se le bajaba, se le bajaba la piel se le desprendía la piel y ya hecho hueso se convertía en luz y salía volando y hasta el día, antes de amanecer volvía otra vez y rezaba subíte cuero, subíte cuero pero así rezaba, subíte cuero, subíte cuero, y antes para bajar era, bajáte cuero, bajáte cuero, bajáte cuero, y bajaba el cuero y cuando tenía que volverse volvía otra vez, subíte cuero, subíte cuero. Y la mataban y lo mataban a ese espíritu echándole sal a la carne pues, iban y encontraban donde estaba el montón de carne y ahí le echaban

sal y entonces ya no podía recuperarse. Pero también me platicaron otra versión, que cuando se le bajaba el cuero a veces bajaba la carne iluminada y se subía la calaca de luz se subía en la caliche (en las piedras o rocas). David Díaz, Tuxtla Gutiérrez 2015.

El Negro cimarrón (1).

Le contó su abuela, pero que sí según sucedió y como que antes había muchos negros, todavía los negros que tenían capa, dice, eran pues diablos o *pukujes* como dicen. Que según el hombre que lo vio el que contó que le sucedió, así es de por acá de este rumbo, de este poblado pero de aquí arriba, según mi abuela dice que ese señor era muy bravo, pegaba mucho a su esposa golpeaba mucho, y dice que cada vez que la pegaban para escaparse pues se escondía abajo de las hojas de un roble.

Ya eran muchos los golpes que recibía su mujer este ahí se escondía porque llegaba tomado, llegaba tomado entonces ahí se escondía (bajo las hojas del roble), y que de repente un día de entre tanto y tanto se escondía siempre ahí la mujer y que un día vuelve a tomar el señor y llega borracho a su casa, ya te imaginarás que todo es una casa de paja, así eran las casas así. Y este llega pero que de repente como ya estaba escondida su esposa llega y de repente salió un señor un hombre ahí y que dice, (las narradoras se ponen de acuerdo en tsotsil, la Sra. Juana comenta detalles de este episodio)... Ahhh llega el señor borracho, tomado y no encontró a su mujer en la casa y empezó a buscar, dice que después de haber corrido a su mujer se fue a esconder y como no vio donde se escondió se cansó de buscarla, vuelve a regresar a su patio, pero de repente al regresar a su patio sale un señor, así sin saber de dónde salió. Y este ¿A quién buscas? Ah, ¿Por qué pegas mucho a tu esposa? y pues como es bravo y que mejor nos *golpiemos* nosotros dos, que dijo el señor.

Ese, el que salió sin saber dónde y que dijo está bien, era muy bravo, pero primero ve a abrazar esa mata de guineo, de plátano que está allí, supuestamente era solamente la mata del plátano o guineo y cuando fue a abrazarlo no era la mata, sino ya, alguien, estaba así, había una capa allí y entonces era el negro, era el

negro dice, y entonces pues a la hora de abrazar la mata del guineo lo agarran a él y dicen que empezaron a revolcarse allí porque quería soltarse el otro y el otro no lo dejaba soltarse, se fueron revolcándose allí lejos, lejos y hasta que lo llevaron dice.

Lo llevaron, de repente había ratos que lo llevaban cargando volando, había ratos que caminaban en el monte, iban así por ratos caminaban por ratos lo cargaban, que se cansaba entonces llegaron en un lugar que se llama, ah, de tanto y tanto revolcarse y que miran sus dedos, en ese tiempo pues habían hombres fuertes también, y que el del negro, el diablo como le dicen, dice: Vamos a ver quién tiene más fuerza, se retaron entre los dos.

Y entonces se retan y ponen así su mano (mostrando la palma) el del negro se le prendió como fuego rojo, (La Sra. Juana hace una aclaración en tsotsil). No, dice que salía la llama roja, como el encendedor que saca la llama, le sale el fuego rojo el del negro y el del señor le sale fuego verde. Entonces pues ahí se dieron cuenta que los dos son muy fuertes y empezaron ahí a estaban *pe liando* iban revolcándose iban y pues hasta llegar en un lugar que se llama Sná bolón cerca de Pantelhó dice mi mamá, ahí llegan porque ya se habían cansado de tanto revolcarse de tanto ir cargando, luego caminar entonces descansan un rato ahí pero de ahí continuaron el viaje o no lo soltaban, y entonces ya falta poco que decía el negro, de ese lugar Sná bolón llegan a una casa entonces encontraron a una mujer en donde tenía (La Sra. Juna hace aclaraciones en tsotsil), dice que llegan a ese lugar era de noche entonces pues los dueños de la casa estaban dormidos, abrieron solos la casa y pues el negro tenía hambre y encontró calabaza, calabaza, y pues en vez de buscar una jícara pues en ese tiempo se usaban mucho las jícaras pues agarró un tol donde se ponen las tortillas jai se le llama en tsotsil, el tol ese grandote y lo saca ahí la calabaza para comerlo y le ofrece al señor ¿quieres?, no, no quiso y pues mientras comió bastante calabaza pues ya de ahí agarran otra vez camino(...)

(...)Después de la casa de comer calabaza y todo agarran nuevamente camino ya como subidita y llegan a otro lugar (...) que son puros árboles que abundan allí,

así se llama la tierra, es monte pues, y de allí se encuentra tres cruces, entonces el señor se persina y la de allí el negro que dijo vamos a descansar aquí, ya nos falta poco para llegar. Ahí descansaron y después de un buen rato salen tres personas, de repente llegaron tres personas, pasaron allí pero dice mi mamá que vestidos como autoridades tradicionales. Y las autoridades tradicionales, anteriormente, era puro traje tradicional ¿no?, se visten con su ropa blanca que llega por acá (hasta el muslo) usan algo en el cuello rojo es como un turbante, que eso traían puesto, eran como autoridades pues, pensaron que eran autoridades y ya de ahí al negro le dicen:

— ¿A dónde vas?

—Voy a mi casa dijo el negro,

—Y ¿a dónde llevas este señor? ¿A dónde lo encontraste? ¿A quién le pediste permiso para traer a esta persona .

—A nadie.

—Ve a regresarlo donde lo encontraste.

Pues él no obedecía, lo quería llevar a su casa, y como no obedeció me imagino que se hablaron fuerte ¿no? , no quería ya regresarlo y el negro dijo que no. No quiso.

Entonces que de repente sacan un fierro caliente y que le ponen en el ano dice mi mamá, porque no obedeció para regresar a la persona y de repente cuando le meten ese fierro vuela y que por eso dice ¡viva! empezó a gritar ¡viva!, vuela porque le dolió. Vuela y llega por el otro lado muerto, y que llegó así con un sonido muy fuerte porque es alto y con capa pues es el negro. Entonces el señor le dice que regrese a su casa. De allí estos tres señores acompañan al señor, regresan y llegan otra vez a ese lugar Sná Bolóm donde tomaron, donde el negro comió calabaza, es una comunidad pequeñita, creo que había unas cuantas casa en ese tiempo, ¿no?

Entonces regresan allí y este dice que este señor que fue llevado por el negro, sabe, es curandero, entonces de repente antes de entrar a la comunidad de repente desaparecieron estas tres personas ya cuando entró bien a la comunidad,

nomás no vio donde se fueron y entonces como es curandero para comer empezó a trabajar o hacer rezos en algunas casas para que le dieran tortilla y poder llegar a su casa, le llevó una semana llegar hasta por acá cerca, no es de aquí, de aquí, pero es de por estos rumbos y llega después de una semana a su casa y empieza a contar todo lo que le dijeron(...)

(...) Pues dice que cuando abraza esa mata de guineo abajito pues había milpa entonces la mujer cuando sale de su escondite se dio cuenta de que al otro día toda la milpa estaba tirada porque ahí se revolcaron, *pegando*, su esposo, su marido y este pues cuando regresó su esposo le contó todo a su mujer y ya pues que dijo que ya sabía que no era un hombre que lo llevó sino el negro, entonces es hasta ahí donde se le quita un poco la bravura, lo malo del señor porque pegaba mucho a su esposa, entonces vivió para contar todo lo que le pasó.

Dice que no murió que ya murió de viejito el señor, pero contó todo lo que le había sucedido con el negro y este y ya mucho tiempo con su esposa y que mejoró que ya nunca más volvió a pegar a su esposa. Es como si le dieran un, como si le hubieran dado un escarmiento ¿no? para que reaccionara y no siguiera golpeando a su esposa.

Juana, Yabteclum 2016. (Traducida del tsotsil al español in situ por Luvia Pérez).

Negro cimarrón (2).

Dice que antes, cuando estaba más chica pues contaban mucho de los negros, pero igual tampoco ya lo vieron si, así lo contaba su papá sus abuelos, más a sus abuelos le contaban a su papá o lo sitios más que no tuvo papa tan así grande mi abuelito porque quedó huérfana pero que según eso contaban más antes y que dondequiera encontraban a los negros. Altos pues, negros, entonces que de día se dormían y que de noche es cuando salían, cuando la gente iba a trabajar en su milpa caminaba pues, lejos de repente lo encontraban ahí durmiendo en la orilla del río o cerca, o ahí en la milpa, y como antes había más bejucos, bejucos como lazos ¿no?, pero son plantitas con eso lo amarraban al negro dice, pero que no se despertaba de día, dormía muy profundamente pero que le amarraban los pies con los bejucos y de ahí lo despertaban a la fuerza pero cuando ya estaba

amarado, le amarraban así las manos. Que lo amaraban pues casi totalmente de bejucos, ya lo despertaban y le decían que apoyara en el trabajo de la milpa que le daban pues él. Dependía de que herramienta llevaban y le daban para trabajar pero que no sabía trabajar y entonces ya pues algunos lo soltaban pero le pedían regalo dice mi mamá.

Este, ¡suéltense! quiere decir que platicaban con ellos, te vamos a soltar si nos traes algo, algún regalo y le digo que ¿cuál era eso? y que dice, suéltense y solo este llegando a su casa hagan unos estantes donde se pongan las cosas, (...) que eso hacía la gente, ya al siguiente día amanecía el regalo, era carne salada dice mi mamá que ahí amanecía ahí pero un bultote, entonces dice dónde encontraba creo que iba a robar, y pues lo traía. Ese era el pago de que fue soltado, no lo mataron, entonces dice que bueno ese es lo que cuentan, lo que contaba la gente. Juana, Yabteclum 2016. (Traducida del tsotsil al español por Luvia Pérez).

Negro cimarrón/venado (3).

Y hubo un día, dice, que dondequiera abundaba los negros, hubo un día en que pues en las comunidades no había como ahorita que ya hay tubos, agua, agua entubada, el agua pues lo ibas a traer a tal parte ¿no?, un poquito más abajo de tu casa, o en un arroyito o en un charquito, este y que también tenía una cierta hora para ir a traer agua, porque más noche ya no, por los negros que podían acercarse más.

Hubo una vez una señora que pues a buena hora casi bajando el sol se fue traer agua, y este fue a traer agua pero cerca de donde está su, donde iba a traer agua había sembrado este cebollines. Cuando llega en donde estaba para agarrar agua que vio un venado comiendo precisamente el cebollín, y antes pues se cargaba el agua con cántaro.

Y entonces regaña al venado, que no acabes mis cebollas, ¿por qué comes mi cebollín? si estuvieras gordo te comería, así le dijo al venado. Se enojó pues, y como que no, ahí seguía el venado, pero en si no era venado eso quiere decir que también se convertía en animal ¿no? (el negro). Era el negro dice mi mamá. Agarra, llena su cántaro de agua y se viene, todavía vino a dejar su cántaro pero

vuelve a bajar para ir a traer cebollín y más para ver si seguía allí comiendo este el cebollín el venado, entonces logró todavía cortar el cebollín, las puras hojas y se da vuelta para regresar pero ya no regresó a su casa sino que ese venado era el negro y entonces la llevan cargando, porque dice que donde pasó fue tirando su cebollín.

Me imagino que lo buscaron todavía, el chiste es que este negro lo lleva a su cueva, lo llevó a la cueva porque los negros vivían en cuevas y este y pues la hizo su mujer dice, entonces se embaraza esta mujer, y pues nace un negrito, y negrito, negrito dice, pero que lloraba mucho la señora porque no era este pues un ser humano y luego que le daba mucho miedo cuando este pues que según salía a asolearse allí afuerita de la cueva y cada vez que salían el negro decía miráme mi piojo en la cabeza, pero no era piojo lo que tenía en la cabeza, (...) sino eran unos gusanos, unas orugas, que era ese era su piojo pues orugas, hay una feas y verdes este, en tsotsil de dicen buluk sak (se transcribe respecto al sonido del audio grabado) es como si tuviera los ojos muy grandes ¿no? las orugas y sin pelo son como así lisos entonces más miedo le daba y más lloraba.

Y pues nace su hijo, nació su hijo y era un negrito, pero que el niño crecía muy rápido a los tres cuatro días pues ya tenía, y que como el negro salía pues a, salía de su cueva y pues se quedaban la señora con el niño, se quedaba con el negrito, y entonces que decía, le pregunta a su mamá:

— ¿Por qué lloras mucho?

—Es que quiero regresarme a mi casa, me da miedo con tu papá me da mucho miedo.

Y ya de ahí este que el niño dice, el negrito dice pues deja probar si ya tengo fuerza entonces que había piedra ahí empezó a probar su fuerza. Si aguanto logro levantar esta piedra es porque ya te puedo llevar y que seguido probaba su fuerza a ver si ya podía levantar era una piedra de buen tamaño. Y no, y no, hasta que logró levantar la piedra y que le dice a su mamá: pues ya te puedo llevar, logra levantar esa piedra entonces ya te puedo cargar.

La trae a su mamá a su casa pues la señora lo vio donde es su casa, lo trae a su casa pero no lo dejó adentro lo dejó fuera de la casa, y este ahí lo dejó afuera y que de repente escucha el señor, su marido pues de que alguien se estaba quejando allí atrás de la casa, así como que se quejaba pero no hablaba nada más... ahhh como si alguien lo hubieran golpeado cuando de plano ya no habla, nomás estaba quejándose allí sale a verla y pues reconoció que era su esposa, y la mete pero que solo vivió no sé cuantos días, ah tres días.

Que ya solo contó lo que le pasó, lo que le hicieron, por eso se sabe esta historia, porque ella lo conto todo, pero ya solo vivió tres días y se muere la señora y el negrito na'más la fue a dejar y se vuelve a ir a la cueva porque no era ser humano dice, entonces así se muere la señora, entonces pues los relatos quedan así de los sucesos o de lo que les ocurrió o que todavía lo contaron ya solo vivieron tres días (...).

(...)Pero esto de los negros son como *pukujes* le dicen pues, que espantan y que pues contaban mucho de eso de los negros. Entonces pues son relatos que contaron los abuelos que mientras lo contaban, pero lo que también me queda la duda es que si de verdad eran diablos o que eran, (...) de los negros que según existieron y les gustaba comer mucho calabaza, y robaban en las casas pero también les encantaba llevar a las mujeres solo a las mujeres llevaban entonces pues te conté una pequeña parte de como los molestaban también los hombres porque de día dormían, de noche se levantaban.

Juana, Yabteclum 2016. (Traducida del tsotsil al español in situ por Luvia Pérez).

Negro Cimarrón/Iglesia (4).

Dice el pequeño relato es de que dice que, como pues ya tiene la fundación de San Cristóbal en mil quinientos y tantos ¿no? que según iban a la ciudad su abuela, de mi mamá y este pues igual llegaban a pie de aquí hasta allá y este que según es la iglesia de santo domingo dice, entonces y como se llama esas cosas hasta arriba de la iglesia que son como bolas, no sé como se llaman.

Investigador: — ¿El capitel?

Luvia (traductora) —Ajá esas que según ahí se escondía un negro dice pero en la época de su abuela cuando creo estaba chica entonces ahí cerca de la iglesia este, pues había ya casas pues, había una muchacha dice, que trabajaba, ahí más o menos cerca pues pero como que vivía casi enfrente, pero era la muchacha de un señor ahí aquel vivía entonces, dice que según solo se asomaba el negro ahí en arriba que salía a espiar, pero cuando se reía solo se le veía los dientes blancos, todo era negrito, y ya de ahí este que la muchacha como que también le gustaba mirarlo siempre también daba su mirada salía mirarlo, pero de repente que no sintió como subió, el chiste es que la llevan ahí.

Entonces según dice que poco a poco también se oscureció su cara dice, pero como el negro no se sabe que come dice mi mamá que la bajaba y que la mandaba así como al mercado a comprar su comida ella comía de allí subía otra vez, la hizo también su mujer, y este y eso lo cuenta el dueño de la casa de allí enfrente y entonces que poco a poco la ¿cómo dices que se llama?

—El capitel o bóveda más o menos

Ajá, empezó también a oscurecerse como que se puso oscuro cuando vivía allí ya de ahí cuando sale este negro, sale, no se sabe si la lleva la mujer. El chiste es que solo así lo puede contar su abuela. Cuando sale se va de allí de ese lugar donde estaba que es arriba de la iglesia empezó a tener su color normal la iglesia. Entonces por eso dicen que no es un ser humano que es un *pukuj*, un diablo pero que así lo cuenta el dueño de la casa que se lo llevó a su muchacha.

Juana, Yabteclum 2016. (Traducida del tsotsil al español in situ por Luvia Pérez).

El Negro cimarrón (5).

Ah y aparte otra viejita ya murió también, ella me contó del negrito, el negro cimarrón que le dicen, ella dice que la viejita a ella le gustaba salir a hacer comida en las casas, en las fiestas, le pedían favor la viejecita que fuera a hacer el tamal con mole, en las fiestas de ahí que celebraban, fiestas de algún santo, o a un bautizo, o a una boda a ella la llamaban, la invitaban como cocinera para hacer la comida(...) pero ya la viejecita ya se salía como a las póngale que a las tres, cuatro, de la mañana para ir a descansar, ya por que a esas horas como no baila,

como no nada, están en la cocina pues ya están cabeceando y esta viejita que se salió de mi casa porque precisamente en mi casa hicieron fiesta y ahí llegó a hacer comida. Se salió como a las cuatro de la mañana, tres de la mañana al pasar por un arrollo, porque hay un arrollo por mi casa, es un arrollo dice que a la hora que ella pasó dice que le dio la mano (el negrito cimarrón) que le dijo: te ayudo a pasar y dice que ella pensó que era una persona, bueno dijo, y dice dame tu mano, le dio la mano dice pero que ¡fría, fría! y negra, negra la mano, y dice que no le miró su rostro (ríe).

Fue de cuando éramos chamaquitos ¡teníamos un miedo! que lo platicaban, ahí entre ellos, ahí que el negrito cimarrón me dio la mano, así por ejemplo de acá hasta del otro lado de banquetta estaba un lugar donde dejan almacenada la leña, antes usábamos leña, y decían ya se está acabando la leña vayan a traer más leña y no ¡el miedo que teníamos para salir!

Mercedes, San Cristóbal 2015.

Duendes (1).

NOTA: Charla ocurrida el día 16 de Septiembre 2016 En casa del Dr. Gilberto Aguilar. Los participantes a una reunión comenzaron a relatar a invitación mía algunas de las leyendas de Villaflores, de Coita y de Perú, la charla se grabó en formato de audio. Se reproduce un fragmento donde se narran leyendas de duendes. Se destacan en negritas otras leyendas que fueron referidas.

Gilberto: Que andaba un chamaquito

Jorge: ¡No, ese es otro!

Rosa: No ese saber cómo es pero...

Gilberto: dicen que aquí en el panteón salía pues un niño...

Josué: ¡Mira mi dientito! (Pichito embrujado)

Rosa: ¡Aaah si! ese me lo platicaban mi mamá que...

Federico: ¿A ver esa cómo es?

Josué: Mira, te voy a contar una historia que mi tío Gil lo vivió en el rancho de mi abuelo en el 55, 60 más o menos. No había ni luz, ni con que trabajo entraba un

carro. Dice mi tío que estaban en la parte de afuera de la casa, mi abuelito tocaba guitarra, mi tío tendría más o menos entre unos 12 a 16 años.

Hernán: ¿Doce años? Chamaquín nomás.

Josué: Sí, dice que estaba y que tenían la fogata ahí afuera y mi abuelo está cantando y tocando la guitarra y que de repente empezó a ver así al corral, que los caballos zapateaban, y seguía viendo hacia el corral miraba hacia el corral y dice el que atrás de un poste, de un palo, que estaba así, salió una carita, que hacía así (gestos) y se volvía a esconder, y volvía a salir la carita, y quedaba así y se volvía a esconder, y él quedaba viendo...fue a traer su afocador con pilas *rayovac*, que a buscarlo, y vio que salió la carita de este lado arriba de un tronco, lo quedaba viendo y se agachaba.

Lo alumbró varias veces pero nunca le apuntaba na'más veía por la luna se miraba la carita, hasta que en una de esas *voltió* y así que estaba cerca el caballo empezó a zapatear, dice que le hizo así (un gesto) y le miró la boca llena de dientes. ¡Pero así de picos! picudos así y que hace así mi tío y por allá mira el otro (otro duende) y que empiezan a reírse...

Alma: ¿Había muchos?

Jorge: Sí. Y mi tío empezó a caminar hasta que mi abuelito va y le pega una cachetada pues.

-¡Eh! ¡Váyase para allá!

-¡Ah! ¿Cuál? ¿Cuál?

Y ahí fue 'onde despertó, según dicen que son los duendes que los habían, que ya habían ganado a mi tío. Que ya se iba pues, ya se iba a perder, pero dice que eran verdecitos escamosos. Y cuando abrió la boca ¡así una de dientes!

Hernán: ¿Como las pirañas?

Josué: Ándale así ha de haber sido, y cuando lo contaba, mi tío, no, le veías la cara así como de yo sí lo vi, pues yo sí lo viví. Nooo terrible esas historias.

Hernán (Perú): Es que sí, tengo amigos que como Perú es minería, y hay trabajos de minería que es tajo abierto o es subterráneo como 90 metro debajo de la tierra, ahí yo tengo amigos que han visto al duende de la mina que se llama Chillico.

Rosa: ¿Cómo?

Hernán: Chillico

Rosa: Sí, dicen que donde hay minas hay duendes.

Hernán: Dicen, pero no, no asusta sino que entonces ahí y camina como que él está en su casa, camina y te ve y dicen que sigue caminando.

Rosa: Dice un amigo, a mi papa le platicó dice, que así lo fue a espantar al muchacho, oiga don Sime que hiciera usted si de repente se encontrara usted a un duendecito o un hombrecito dice que iba a darle agua al ganado, y que en río había un hombrecito todo coloradito con sus orejas así picuditas y que se reía y que le decía: ven, ven, que le hacía así ¿no?

Le decía, ven, y que dice que lo vio, el ganado se espantó y él lo vio y sale pues y se regresa corriendo, pero que el muchacho quedó pues espantado, le pregunta a mi papa: ¿Qué hubiera usted hecho don Sime si lo viera usted? Creo que lo mismo que vos, le dijo mi papá.

Rosa continúa: De que sí existe, porque mi hermano también una vez dice que de noche iban ahí por Candelaria por Coita, ahí hay, según dice que papá que ese cerro ha de ser alguna mina.

Porque siempre ahí platican que hay ónix, entonces ellos venían de noche, iban en un jeep destapado pero de repente los carros, venían carros de frente, y empezaron a hacer cambio del luces, y ellos iban, y los otros que venían, y vieron que pasó un hombrecito chiquito corriendo pero con su palita, así como usan y llevan su paquetito así atrás, iba corriendo y como que le molestaba la luz, y brincando dice mi hermano que para haber sido un niño a esa velocidad y cruzando la carretera esa a esas horas no era niño, sino que se metió, cruzó los alambrados y este el monte, e iba corriendo hacia donde está el cerro seguramente ha de haber sido un duende, dice.

Duende/Sucesos (2).

Ahí en Chiapa de Corzo hay gente que te juro, que perjura, maestros, licenciados, amas de casa, jóvenes, que dicen que han visto duendes, finalmente como a dos cuadras de mi casa vive un maestro que lo entrevistaste y te va a decir, estuvieron

viendo, como a su hijo cuando salía solito al jardín salía un duende que iba con él, entonces iban y llamaban al vecino: ¡Mira, mira, mira! y lo veían pues, y de repente oían, y ya había un montón de vecinos viendo el duende, y ¿cómo te lo describen? muy bien vestidos, chiquititos, muy bien vestidos con una ropita como la de San Simón, con su sombrero muy propio, con sombrero y con bigote el duendecito como un tamaño así. Muy limpio, muy bien paradito, elegante pues, chiquitito, chiquitito, como de una cuarta de tamaño.

David Díaz, Tuxtla Gutiérrez 2015.

Duende (3).

De otra ocasión, siempre llegaba yo a Chenalhó, me invitan a Chenalhó, me vienen a decir: bueno te vas con las autoridades, esa es la recomendación que traigo, saludos con ustedes, de su familia, y que te esperan tal día, y yo voy.

A veces este, tenía yo mi caballo y llevé mi caballo, salgo a las 11 de la noche allá, si no a la una de la mañana, salgo y tengo que venir en la vereda, en mi caballo y esa fecha esa noche, ahí venía atrás con un bordón, una persona, así. Esperaba y mi caballo no caminaba, no camina mi caballo. ¡Se anclaba así el caballo! y se regresaba y yo con el freno y así garroteando. Encuentro en el río antecito del río se repara el caballo y me dejó tirado el caballo, entonces lo llamo a mi caballo y no atendía el caballo y cuando encuentro en el río, en el mero río un chamaquito así, estaba como él (señala a su nieto) así sentado, así con los pies y así jugándolo el agua. Jugándolo el agua ya estaba, hacia así.

Era la una la una y media entonces ya no había gente. Sí muchas veces he yo encontrado así como persona pero que se asoma, ¿es diablo no?

Porque a veces se espanta uno, a veces ya no hay *juerza* para parar, nos domina el cuerpo. Si, ese es lo que yo he encontrado y ese es lo que voy a decir. Porque ya mi caballo lo encontré aquí nomás cerquita de Yabteclum, ¿qué distancia venía yo caminando? peor ya tengo que caminar pero no así, con cinco sentidos, siempre estaba yo medio picadito para quitar el miedo según las recomendaciones de los viejitos. Bueno son cosas a veces esas creencias pues, son creencias, eso es lo que puedo decir.

Mariano, Yabteclum 2016.

¿Cómo cuánto tiempo tendrá que le cuentan que alguien lo ha visto? ¿O se cuenta todavía poquito?

Duende (4).

Eso también es el mismo mal, es el mismo, no se muestran en persona, en animalito sí, en gato, en chuchito, en gallina, donde no hay gallinas y se sale una cantando, no hay gallina, es el duende sí, pero ya le digo en estos tiempos ya casi no se presenta, antes sí había pero quien sabe como que ya no lo vemos.

Antes así hacían a los bolitos, los llevaban, lo llevaba el duende, aquí en el pueblo pues aquí hay unos bolos que siempre andan en la noche y ahí lo llevaron a un lugar que es conocido, en el barranco, ahí lo dejan tirado pero eso no lo sé como lo llevan, pero ya antes puede ser, ni la policía no lo levanta, ni menos el duende (bromea).

Yo en mi rancho pues voy en el rancho ahí estoy solito, nada se escucha, y es que no sé, es que también si uno platica, antes era porque la gente no veía digamos entrando la noche, ya no platican de eso. Por ejemplo aquí estamos, hay cuatro personas, si empezamos a platicar de eso al rato ahí ya se están presentado, ya están actuado en alguna forma, si una vez aquí en la casa que teníamos antes, eran como las ocho de la noche, había un caminito que después salía donde la otra calle, allí vivía mi cuñado y mi hermana, entonces fuimos yo y mi hermanita ahí donde don Chema y ya regresamos ahí 'onde mi mamá a calentarnos, estábamos platicando de eso, del duende, el monchosi (suena monyosi), dice mi mamá es que son esos que andan así, fuimos a encontrar un gato ahí que se iba ahí caminando un gato, ya regresamos y empezamos a platicar y están platicando, y ya no llevó un minuto y ¡ya están moviendo la casa! ¡La casa la estaban moviendo ahí! Moviendo la casa (ríe) ¡Son traviesos! ¡Estaban moviendo la casa! por eso la gente en la noche ya no platica de eso porque se les va a parecer.

Celso Morales, Tapalapa 2016.

Duende (5).

Y el duende, bueno así se le dice en español pero no sé si pensaron realmente en el duende porque este es Monchosi así Monchosi. (...) Son niños pequeños y que salen a media noche a jugar en la calle a caminar, ahí se ha dicho también que si encuentran a personas en la noche se lo han llevado, ahora ya no, tal vez ya no se lo lleven pero se creía pues que antes se llevaba a las personas y que perdían el conocimiento y que venían a recordar y ya están en el monte o buscaban, porque aquí se da mucho lo que es la mora, también se le conoce como zarzamora, creo que tiene un poquito de diferencia porque la mora aquí es silvestre se da en los montes entonces este como tiene enredadera es igual pues que la zarzamora pero dicen que la gente pues llegaba a aparecer ahí (el duende), en medio de esas matas de las moras donde hay mucha espina, eso se cree pues que se llevaban a las personas, que a los niños se les decía mucho que no llores en la noche, no hagas berrinche, después de las ocho, nueve de la noche, no hagas berrinche porque va a venir el monchosi y te va a venir a llevar o va hacer lo mismo que estás haciendo tu, mas tarde se va a ver que está llorando o si estás jugando mucho va a venir a jugar igual que tu, eso se cree también que hace o vienen a imitar a los niños.

Magdalena Morales, Tapalapa 2016.

Duende /Sombrerón (6).

Bueno me contaba mi mamá, tiene años, tiene unos ochenta años que una vez fueron a vivir en la milpa, fueron a vivir con sus hermanos, (...) ella estaba pequeña ya era tarde como las seis, siete, venían los hermanos, fueron a traer agua. Y mi mamá quedó ahí en donde está la casa, está parada ahí en la puerta, viendo a qué hora vienen sus hermanos y dice que pasó en el camino, así que venía de la ribera para acá, cerca paso el camino, si, ahí está parada y cuando ve una persona que está subiendo así en el camino, y (piensa que son)sus hermanos: 'tan platicando ya están viniendo, y que entró parado el cómo se llama el duende, pero tenía su sombrero y su hacha, que tiene en el hombro, lo trae su hacha, pero así no mostró la cara así. Lo estaba viendo y que iba a decir su

hermano que ahí hay una persona y nomás movió la vista lo vio su hermano que venía ahí y va mirando otra vez y ya no estaba, se desapareció. Eso es lo que decía mi mama que se mostraba así como persona.

Celso Morales, Tapalapa 2016.

Duende/Monchosi (7).

Ese es este el duende, ese duende es por lo mismo, pero yo creo que ya es más complicado ese monchosi, ese duende, porque duende aquí en Tapalapa de repente había mucho. Dicen que había, los viejitos contaban que sí había, hasta la fecha yo creo que es que hay, pero ya no se acercan más porque como que ya hace más oración la gente, ya está más bendecida pues, porque ese está con tentación pues con el maligno.

Y este no, no podían entrar en la noche así como viejitos o jóvenes no podían estar ya de noche andando porque aquí de veras en la montaña cuando empecé a ver callejones acá, callejones así, montecitos de zacate, andadero de puro puercos, tenemos mucho puercos anteriormente, toda esa carne, era cafetal, un pedazo de cafetal y otras casas, aguacates, durazno y un pedacito de monte y otra casa tienen allá (...) Así es que estaba aquí, y la iglesia católica estaba aquí, cuando yo empecé a venir así estaba no había casa de lámina, ni uno.

Había un hombre rico, famoso, un viejito, esa vez ponían calzón de manta, había, no sé cuantos es que ponían, hasta que los chicotearon, los castigaron, empezaron a poner ropa como de uno. Se van hasta Pichucalco, hasta Comitán ahí los *cuartiaron* esos viejitos que se iban así cargando ollas se iban y ahí unos señores que no lo quieren ver y compren sus pantalones más buenos, ya no vengan, vuelven a llegar así, agarran su chicote con ese cuarteán el caballo, tapajo le dicen, con ese los chicotearon a los señores que no obedecían y allí ya traían sus ropas más buenas. Esa ves así se vestían pero yo he visto muchos viejitos así y esos negocios de la olla y esa vez en esa época es que había ese animal que es el Monchosi. Y si van a andar de 10 de la noche, de 10 de la noche a 11 los cargaba pues, este, quien sabe donde los van a tirar, que no muere pues el hombre, pero va todo raspado, herido le deja. Santos, Tapalapa 2016.

Duende (8).

Ahorita es Patria Nueva ¿Conoce usted dónde es Patria Nueva? La colonia que está aquí en la salida de Tuxtla? Ahí en una ocasión yo iba yo a traer leña, según yo eran palitos, no era leña así como cargando en la espalda, en una ocasión que andaba yo ahí buscando (leña) este lo miré un conejo, un conejo blanco, grandote, así bonito, orejón, grandote, así, bonito el conejo y lo miré que me miraba y así hacia sus manitas y me dio gusto: ¿y si lo mato al conejo? pues voy a llevar una gran sorpresa en mi casa pues, mi mamá que lo llevé un conejo, agarro una piedra y se lo dejo ir pero no le pegué pues, y el conejo se cambió de lugar, al cambiarse de lugar lo vuelvo agarrar a otro y lo vuelvo a tirar y se cambia de lugar y se cambia de lugar y así, por fin en una de esas empezó a caminar y se fue. Ya no quedó en el mogote, buscó un mogote grandote, ahí se metió, pero como yo lo miré ahí 'onde se metió agarro otra piedra y me voy como queriéndolo cazar pues, y apenas lo vi y le metí otra pedrada ¡Nunca le pegué! y se vuelve a seguir el conejo y se cambia de mogote bueno la cosa es que me perdió.

Al final de cuentas me perdió, me perdió el conejo. Nuca lo alcancé nunca le pegué, cuando vine a ver estaba yo perdido, estaba metido yo en un bejuquero así todo lleno de espina, y yo ahí con un machete, bien chiquito y eso era todo. Híjole y ahora ¿qué voy a hacer? eso fue en el día, lo miraba yo al sol pero cuando estaba así ni me podía yo orientar pa' donde, si iba pa 'ya o pa'ca para , el sol para que yo dijera más o menos para donde estaba yo, la cosa es que yo no veía nada, quise llorar de miedo pero no por ese pinchi conejo sino porque no encontraba yo el camino ...enton' me subí en un palo de nanchi, ahí estaba arriba del palo de nanchi ahí 'toy mirando ahí cuando oigo la voz que está atrás de mi:

— ¡Y qué putas hacés ahí arriba voz, parecés mono trepado en ese palo!

Y me volteo a ver, era Don Avelino López con el que había yo ido, era yo acompañante, el que iba a traer su leña era yo acompañante.

—Ah tío Avelino mire usté' que por venir a agarrar un conejo.

— ¡Cuál conejo!

—Es que aquí había un conejo y lo vine a querer agarrar.

—Ah muchachito sonso, ¡ese es el pinche duende que te está jugando!, es el duende es muy juguetón, no cuando veas un conejo así ¿cómo era el conejo?

Y le empecé a decir que era grandote y que se lamia las manitas y que le tiraba yo piedra y me perdí, eso también lo vi, eso no me lo contaron.

Y ahí en la patria nueva, ahora es patria nueva, porque ese lugar se llamaba loma larga. Entonces era monte y ese también es el duende porque al duende le gusta jugar y principalmente con los chamacos. Salvo ese que le gusta jugar con la sombra pero no se muestra pues.

Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez 2016.

Duende/Monchosi/Niños (9).

Otro, si ese duende que son niños así, montón de niños van y que si aguantan pues las personas y lo van a tirar lejos, pero eso sí estaba bruto, cuando viene por poco se muere el cliente que lo llevan así arrastrando.

Y lo vuelven a curar, lo mismo así, como te estoy diciendo. Por la misma medicina, flores, ajos, *incienso* de ese copal y no sé que mas ese, no sé como lo vamos a llamar ese (no entiendo) velas con ese, hasta horita como lo hacen. Así lo hacen pues y a veces pues.

Y a veces lo sé o si tanteo pues con que medicina se cura y he curado a varios, han sanado, hasta donde me quedo. Y aunque se espantan ya han venido así unos niños cabeceando, que si los espantó el rayo, que los espantó la culebra, o el perro, y los he curado y bonito sanan y se van. Y ese duende cuando viene gritando así, cuando viene a gritar así como ¡iiii! sale a hacer ruido, también es que alguien de nuestra familia ya está cerca de su destino.

Santos, Tapalapa 2016.

El Xipe (1).

Nos decían a los que nos íbamos a la hamaca, te va a venir a zarandear El Xipe. Entonces dicen que El Xipe lo encontraban mucho donde había carbón, donde había carbón de madera, ahí lo encontraban porque le gustaba comer el carbón. Así decían del Xipe. Que era chiquito, negrito y cabezón así como extrarrestre dirían pues y que si les metían la mano en la cabeza se sumían la baza, los dedos

en la cabeza y tenía como su gracia ir a molestar a los de la hamaca pues, zarandeaba la hamaca. Eso era en cuanto al Xipe.

Más bien (El Xipe) era como un ser del bosque, yo lo veo algo así más como alienígena. Porque los duendes son como los que se conocen aquí en Chiapa de Corzo. Los duendes de Chiapa de Corzo es otra versión pues. No, no como un duende, no entra en la categoría de duende.

David Díaz, Tuxtla Gutiérrez 2015.

San Pascualito (1).

Si, si, mira lo que pasa es que San Pascualito es otra cosa, así que la gente sería te lo jura y lo perjura haber escuchado la carreta de San Pascualito. Que si de repente estaba una persona que está moribunda, o estaba enferma pues, entonces que la gente está trabajando o está haciendo algo y de repente escucha una carreta pues, o a media noche, el clásico sonido de una carreta. Pero hay gente más atrevida que dicen que la han escuchado arriba de la teja ¡Crak, crak, crak! encima de la teja. La carreta pues del rey, así cuando viene a ver el rey San Pascualito.

Cuando uno tiene seis, siete años, entonces era la plática de San Pascualito, es algo que te dicen: ¡Nooo compa! ¿Qué es eso de una calavera?, una calavera que se venera pues y que sale de noche, está en su carreta, en la iglesia de san Pascual, de san Pascual Bailón. David Díaz, Tuxtla Gutiérrez 2015.

San Pascualito/sucesos (2).

Había en Chiapa de Corzo una imagen (de San Pascualito) que la tenía una como curandera, se muere esa señora y la sobrina lo agarra y lo tiene en su casa, pero dice que era un tronadero de huesos y de que le caminaban galán, oía mucho ruido, le pasaban cosas, escuchaba la carreta y no tenía quietud, ella me lo platicó, ella, entonces agarró la imagen, entonces alguien le dijo, no, lo que pasa es que tu imagen quiere trabajar, tu imagen está pidiendo que quiere salir a trabajar entonces como ella no era curandera ni nada se la llevó a un hermano (hermano es un curandero) en Cupasmín, un famoso Don Panchito de Cupasmín.

David Díaz, Tuxtla Gutiérrez 2015.

San Pascualito/ Carretón de la Muerte (3).

Ah mire se supone que el carretón de la muerte se lleva las almas que le ven, y cuenta la leyenda que pasaba antes por todas estas calles de Chiapa De Corzo. (...) una anécdota que así fue en el 2015 estaba como a la una de la noche en una madrugada en mi sala y escuché como unos caballos yo dije no pues iba a salir estaba con mi mamá, estaba haciendo la tarea y mi mamá dijo ¡no!, ¡no!, no salgas tal vez y te lleva el alma. No sé realmente si sí, o no.

Mari José, Chiapas de Corzo 2015.

San Pascualito (4)

También una de las creencias tradicionales de que casi mucho se escucha aquí en Tuxtla, es la carretilla de San Pascualito también. Pues ahorita ya están pavimentadas las calles pero hace años no estaban pavimentadas, y entonces por eso es que, se escuchaba el golpeteo de la llanta de la carretilla. Como en ese tiempo no había carretilla de fierro eran de madera según se dice, se oía pues, se oía, ahí habían gentes que decían que lo veían, una de ellas era mi abuela. Mi abuela, según ella decía que lo vio la carretilla pasar, osea se escucha el ruido, se escucha el ruido como que vienen arrastrando una carreta o que como que vienen caminando pero como las calles eran o de piedra o de lodo pues, terracería, hay hoyos pues y ahí va brincoteando. Y se cree que cuando pasa la carreta por la casa de alguien que esté enfermo esa persona se va a morir. Ya no se va a salvar. Se lo va a llevar San Pascualito.

Esa es una creencia que todavía existe en Tuxtla. Se dice que si escuchan esa es que se lo va a llevar, por eso algunos dicen que cuando escuchan al otro día preguntan:

— ¿No escucharon el ruido de la carretilla de San Pascualito ayer en la noche?

—No.

—Pues pasó

— ¿Quién es el enfermo?

—Pues tía fulana.

— ¡Uh se va a morir!

—Porque ya pasó la carretilla de San Pascualito.

Y sí, seguro que pasaba, todavía se sigue escuchando principalmente en el barrio de San Pascualito (la iglesia) existe una carreta pero esa carreta ya es grande tiene un San....Pascualito no sé si ¿ya lo conozcan la iglesia? (...) Se cree que esa carretilla (la que se resguarda en la iglesia de San Pascual Bailón) es con la que sale a pasear san pascualito a buscar a sus muertos que se va a llevar. Pero no es castigo sino es que es gente bondadosa que se portó bien en el mundo y merece estar junto con San Pascualito. , eso es lo contrario pues, por eso se va con él, como en su equipo le llamemos, pero como nadie quiere morir es de que le tenemos miedo, pero la verdad...

Y volviendo con el tema de San Pascualito, por lo regular no se exhibe pues San Pascualito, solamente nosotros que pertenecemos a la mayordomía lo podemos entrar a ver este cuando es la limpia de señor, que son ocho días antes de la fiesta de San Pascualito que es el 17 de Mayo. Sí, el 17 de mayo es la celebración pero antes ocho días antes se hace la limpia, solo pueden entrar este gente que pertenezca a la mayordomía de Tuxtla, invitados no, y mujeres menos. Porque en San Pascualito todavía existe esa creencia si ustedes, así como ustedes que son mujeres (señala a Susana mi acompañante y a Diana una compañera que se acercó a la mesa) no pueden entrar así, este sin la cabeza destapada, se tienen que poner aunque sea una servilleta un pañuelo o algo. Nosotros (los hombres) sí, los hombres sí. Pero en la limpia se limpia el señor todo eso, y es a las cinco de la mañana. Llegan los músicos a tocar tambor, el pitero a tocar pito, no bailan pero si se hace todo esa ritual. Eso también es una tradición eso ya es tradición ya no es leyenda. Porque la leyenda pues son otras, tradición pero eso precisamente viene porque San Pascualito este anuncia quienes se va a llevar y con eso es lo que tenemos. Sí, es otra creencia (...) porque a la larga como nosotros lo vamos practicando, o lo vamos viviendo pues ya las hacemos tradición. A lo mejor la gente moderna se ríe pues de nosotros pero nosotros nos entendemos, nosotros nos sentimos, nosotros no tenemos como dijéramos duda. Sabemos que lo

sentimos y sí es cierto. Es como esa leyenda se convierte ya en una tradición del pueblo.

Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez 2016.

San Pascualito (5).

Yo soy del 17 de mayo y me acuerdo, una tía me dice, tengo una tía que nunca se olvida de mi cumpleaños porque dice que es devota de San Pascualito, y me regaló un santo. Pero a mí me daba miedo porque me platicó que ella en la semana se le había metido un espíritu de una reina, ella se sentía una reina, no salía de su cuarto y quería que todo mundo le sirviera ahí, y hablaba de diferente forma y se comportaba de diferente forma, entonces le dijeron que lo llevaran a San Pascualito porque ahí a la iglesia de San Pascualito porque es ortodoxa, y les hacen limpias, y ahí fue donde le sacaron el espíritu, entonces dice ella: yo le tengo mucha fe a San Pascualito. Y me lo regala, pero como me platicó esa historia me daba miedo tenerlo pues, ya después me dice mi mamá pues dámelo, es una imagen así como cualquier otro Santo.

Rosa, Tuxtla Gutiérrez 2016.

Nahual (1)

Mi esposo igual le platicaron que en Comitán, una señora se salía a parar en la calle pero muy fea su mirada y todo, dicen que una vez este pues como era bruja la señora se convertía en coyote. Y dicen que una vez lo fueron a cazar los vecinos y dicen que lo fueron a cazar y le dispararon como a los ocho días me dice una señora que se arrastró el animal y sí, dicen que se vio mal la señora, se vio mal la señora, dicen que sí ella era. Y ahorita ya no está el animal.

Mercedes, San Cristóbal 2015.

Nahual (2).

Nota del investigador: Durante una charla se abre una pausa momento en que la familia Pérez Mariano (padre, Juana (madre) y Luvia (hija) discute a algunos temas, sale el tema del nahual y aprovecho para preguntar: Osea ¿tu nahual es como tu protector? ¿O qué será?

La Sra. Juana responde en tsotsil.

Luvia Traduce: Pues según así la creencia como le cuentan a mi mamá no protege, simplemente si tu nahual es un tigre ¿qué come el tigre? carne, entonces que por eso murieron muy jóvenes (los hermanos de la Sra. Juana) porque su nahual o su animal era el tigre.

Entonces entraban a robar este los potreros, dice que su abuela sí era más fuerte porque sí veía a su nahual ¿Cómo se le dice? pues su animal ¿no? pero para ellos no protege simplemente te pone en peligro, depende que animal tienes y te mueres más rápido, y lo veía su animal que era un tigre, entonces su nieto también era un tigre y lo llevaba así como, enrollado en su cola a su nieto como para cargarlo. Entonces cada vez que le daba hambre pues buscaba en los potreros.

Y que hubo en ese tiempo pues los cachó el dueño del toro y les dispararon, pero en vez de que le llegara al tigre grande le llega al chiquitito porque lo tenían colgando y que por eso murió. Quizá creíble o no creíble, no, como a mí me cuentan y lo cuentan. Pero sí, se ve cuando se muere, porque donde entra la bala allí mismo empiezan a sangrar en vivo dicen y que su hermano murió así como ensangrentado.

(La Sra. Juana continúa en Tsotsil) Su hija traduce: En sí no a ellos les disparan en vivo pues, a la gente, sino al nahual, es como si en sueños te disparan, tú estás durmiendo pero mientras tu nahual está ahí caminando le disparan, y ya pues tú te empiezas a enfermar. Que según su hermano la bala le cruzó aquí la espalda, le salió cerca del ombligo y pues le dispararon varias veces y que según la bala lo tenía todavía cerca del pecho.

Juana, Yabteclum 2016. (Traducida del tsotsil al español in situ por Luvia Pérez).

Nahual (3).

Mi papá tiene una historia donde dice de que el hacendado según se transformaba en caballo. Y cada que llegaba un nuevo vaquero su prueba era montar el caballo, entonces o si lo quería correr, tienes que montar tal potro ¿no?

Y se cree que ese como no lo tiró, el vaquero le dio una gran latiguiza y al otro día el patrón no se presentaba y entonces relacionaban que era porque el caballo ese que era muy salvaje era el mismo patrón.

Rosa, Tuxtla Gutiérrez 2016.

El pichito embrujado (1).

No es que sea yo inventor, no es que lo esté yo inventando, pero yo sí tuve la oportunidad de ver éste, no de ver sino de escuchar el pichito. Osea el pichito es algo así, es diabólico, es diablo pues. Por allá en 1962, sí en 1962, este iba yo caminando con mi tío que vino de allá de Villaflores, nosotros le llamamos la bienestar y en aquel tiempo no había las calles con pavimento, que tienen cemento, no. Ni había luz eléctrica, y entonces mi tío vino a comprar sus zapatos en la zapatería el castor y yo lo acompañé, me pidió que yo lo acompañara y venimos a comprar sus zapatos, compró unos zapatos muy bonitos de esos de botas que tienen punta, bonito el zapato pues. Pero mi tío también como es ranchero pues de esos que ¡no usan zapatos! ellos lo que usan son huaraches pues y entonces en la tienda que se lo midió el zapato le quedó bonito pues, el problema es que cuando va caminando ya en Eliseo Palacios allá ahora es la 16 oriente y Avenida Central, ahí se sentó mi tío y dice, ¡que puta! dice ¡pinche zapato, están muy feo ya me chingó mis dedos! Los dedos de los pies, de los chiquitos, entonces dice:

— ¡Si pues! le dije a mi tío, lo hubiera comprado a su medida que se miran muy así.

—No, están muy bonitos, sí es cierto.

Bueno mi tío le hizo un hoyo a sus zapatos un hoyo en cada lado ¡pa' que saliera el dedo! Entonces íbamos caminado y bueno después de que hizo eso caminamos, ya caminábamos ahí ahora es colonia magisterial, ahí había una vereda para entrar a bienestar (la colonia Bienestar social). Para no ir a dar la vuelta hasta allá en la (inaudible) y ahí nomás cruzábamos y dice mi tío: crucemos aquí nomás, era temprano como las ocho de la noche, nueve a mas tardar, entonces va este mi tío, bueno y nos fuimos caminado íbamos ahí en el caminito

ese y había mucho monte principalmente ese de espina quebracho y este, espina blanca, que es las mas que había y como no había luz eléctrica estaba oscuro, cuando menos se empezó a escuchar el llanto de un niño, al principio yo lo escuché así como... no sé, así lejos, pero luego después como que me llamó la atención porque en el principio no le puse atención pero luego ya me llamó la atención y ahhh...

— ¡Es un niño que está llorando verdad tío!

Y me contesta:

—Sí, es un niño—dice—pero no vayas a tener miedo, no vayas a tener miedo.

—No—digo.

Yo ni sabía de espantos ni sabía que existía ese niño. Pero ya después lo escuchamos más cerquita y del camino 'onde íbamos a pasar y le digo:

—Tío, ese niño está aquí donde vamos a pasar.

—Si pues—dice.

Y empezó él y dice:

—No te vayas a espantar porque este es el pinche Diablo, es ese jijo de la chingada quien nos quiere ganar, que nos quiere espantar. Si tenemos miedo, lo vamos a...nos va a ganar.

—Ah bueno no, pero no tengo miedo.

Y la verdad no tenía yo miedo, no sabía yo pues de que existiera eso, entonces él dice: Pero ahorita le voy a dar, ahorita lo voy a joder. Sacó del morral, porque llevaba un morral, sacó una pistola. Traía una pistola del 22 y la hizo dos disparos pero no al niño sino por el rumbo 'onde estaba el niño y hizo dos disparos y le dijo ¡la tercera es para ti! le dijo y ¡vente! dijo vamos, lo vamos a buscar este cabrón y ya no se escuchó el llanto del niño y pasamos.

Ya que habíamos pasado me vuelve a preguntar mi tío: ¿No tuviste mucho miedo? Porque los que los que ya saben de ese niño no le hacen caso. Como a mi tío es de rancho, de monte y vive allá está más acostumbrado que los que viven en la ciudad. Pero eso sucedió en 1962, algo así como en abril, ahí precisamente en los

terrenos de la colonia magisterial de aquí de Tuxtla Gutiérrez. Ese como que yo no le visto no lo he oído y es cierto, lo vi.

Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez 2016.

Cuevas (1).

Hay historias también que conoce mi suegra de las ¿cómo le llaman éstas? donde asoma el diablo, que dicen que se transforma, que esas cuevas, hay cuevas hay muchos brujos llegan a pedir. Mi suegra conoce esos lugares, dicen que allá al fondo de esa cueva dicen que es un paraíso, de lo que usted le quiera pedir el enemigo le da y dice que hay árboles de plátano, has animales, así dicen, es como un paraíso dicen, pero traspasando ese lugar hay que pedir permiso con el dueño, dicen, pero no sé como sea, dicen que ahí hay hartas veladoras, gallinas, pluma de gallina negra, dicen, que hay de todo allá adentro dicen.

Mercedes, San Cristóbal 2015.

Cuevas/ del Diablo (2).

Es una cueva que está aquí saliendo por, saliendo hacia la presa de la angostura, perdón saliendo hacia malpaso hacia el puente, el puente Chiapas, como a un quilómetro o dos quilómetros de la salida de Tuxtla, perdón como a unos seis o siete quilómetros de Berriozabal ponle así. De este lado hay una entradita, hay un *piedrón* grande y abajo hay una entradita, tu entras ahí y adentro hay una cueva pero esa cueva está llena de de afiches de magia negra, velas negras, amarres, bolas de pelo, hojas de papel en las paredes: te voy a matar hijo de tu puta madre, deseo que toda tu familia se pudran, que porque por tu culpa estoy aquí padeciendo esta tal cosa y cosas así ¿no?

Y montones, y monedas, hasta huesos, huesos humanos o quien sabe de que es, por si te atreves ya te dije donde está. Porque ahí hay, ya entré una vez y no vuelvo a entrar ni una vez en mi vida, es un lugar así de mucha maldad. Había un cuate un espeleólogo me dijo que la andaban investigando y está a orilla de la carretera.

David Díaz, Tuxtla Gutiérrez 2015.

Piedra de Huixtla (3).

Hay una leyenda en las faldas del Tacaná, encontré una leyenda muy bonita, ahí dice el gigante, el Coloso Chiapaneco creo que se llama esa leyenda, creo que así lo titulamos, esta escuchada esa en las faldas del Tacaná, donde habla preciosamente de un indígena poderoso, gigante y le dice Dios: llévate esta piedra en tus hombros y la depositas en el volcán para que la gente que vive alrededor esté tranquila, pero una cosa te voy a decir, no vayas a bajar la piedra que no la vas a volver a subir en tus hombros, está muy grande, yo la voy a colocar en tus hombros y tu lo vas a poner en el centro de Chiapas, entonces viene el indígena gigante con su mecapal, empieza a caminar con la piedra, pero al pasar la sierra madre, al empezar a subir la sierra madre antes de llegar a la costa sierra madre del sur sería, subió pues, pero se cansó, es una serranía terrible esa y llega y pues no hubo más que sentarse y deja la piedra un ratito para descansar, y ya no la pudo levantar efectivamente. Es la piedra de Huixtla.

Amín Guillén, Comitán 2016.

Arco del Carmen (1).

Allá en San Cristóbal hay una leyenda que a mí me pone los pelos de punta que es la del arco del Carmen. La del primero de noviembre que se escuchan las campanadas a las... creo que es a las 12: 00 que suenan las campanadas porque empiezan a hacer la misa de muertos. Y efectivamente llegan los espíritus a hacer su misa ahí en la iglesia del Carmen.

Ángel, Comitán 2016.

Pilico (1).

Pero él comió pilico porque sabía, es una yerba que se llama bobotabaco y entonces se machaca en un cajón, pero el cajón tiene que ser solo de una madera y se le echa chile y cal, y te da un valor criminal, y entonces te da un valor que no tenés miedo, no tenés nada. Y sentís que te arden los oídos, los cachetes, todo. Pero ese nos los dieron una vez que fuimos al panteón porque un desgraciado caballo se iba a echar a las tumbas. Mientras dice mi papá: vayan tú y la Chica a

traerlo, ahí está en el panteón, echado dice, puta madre de caballo, si pues... ahí estaba. El susto (que tenían), tomen un poquito de pilico.

— ¿Y en qué madera se hace?

— ¿El tecomate?

—No, el pilico.

—Cualquier madera (...) pero no vas a comer bastante, solo un poquitillo.

— ¿Y qué sientes?

—Sientes que no da miedo, no da nada, no te da miedo, pero es un valor espantoso, de que te mareo de que te haga mal, no solo te da mucho valor no te da miedo.

Francisca García, San Cristóbal 2015.

Los viejitos (1).

Porque todavía conocí unos bisabuelos, tatarabuelos de ese año pero ya eran viejitos. Aquí en este lugar había un viejito que ya murió como 40 años y tenía sus 115 años, todo contaba esas historias. Pero a veces lo tomamos en cuenta a veces no le hacíamos caso porque, y a veces el capricho de uno (...)Porque los viejitos anteriores dicen que lo ven, lo ven de lejos, lo ven de cerquita y así a veces esta, hacen su secreto también para espantarlo (al Sombrerón).

Tenían poder también los bisabuelos. Ahorita ya no.

Mariano, Yabteclum 2016

Mal espíritu (1).

Y otra que también le pasó a una señora. Así también vivían, un día salió el esposo a un viaje, entonces la señora se quedó ahí en la milpa en la casa con su hijito. Pero da la casualidad que en la tarde regresó el marido. El marido que regresó y la señora hizo su comida de de verdura, lo fue a comprar el chayote, hizo su comida. Pero antes se acostumbraba que así en la montaña, en el rancho que están viviendo cuando hacen sus comidas le ponen bastante ajo, y la señora pues le puso ajo a la comida, a la verdura, y que va regresando el marido en la tarde regresó, ah es el marido y le ofreció de comer, le dio la comida de verdura la que tiene ajo y comió dice. Después estaba sentado ya que comió 'taba sentado y

que le viene el sueño. Y que le dijo que si tiene sueño pues que ponga ahí su petate para que duerma se acuesta ahí, la señora tiende su petate y duerme el señor, entonces atrás donde está acostado el señor va a dormir el chamaco también y la señora estaba haciendo su trabajo ahí y no era noche pues, híjole que lo va viendo la señora que en el cuerpo de la persona están saliendo gusanos, de esos gusanos negros con pelo, con pelito, se da mucho en el monte, pero está saliendo del cuerpo de esa persona.

Entonces agarra la señora nomás el chamaquito y se huye, se huye la señora porque no era su marido, era el mal espíritu. Y antes si se presentaba así en persona, se presentaba, por eso decían cuando uno va en el monte y quedó alguien, o alguien le dijo: voy a llegar, que no lo tenga presente porque siempre si va a decir ah es que va a venir alguien voy a esperar entonces no lo tenga uno en su mente que va a llegar una persona porque se puede presentar el mal espíritu y se presenta así en persona que o la persona que lo está esperando pues, así viene y si.

Celso Morales, Tapalapa 2016.

Mal espíritu (2).

También cuando estaba yo recién llegado a la Bienestar Social (colonia en Tuxtla Gutiérrez) que vi una pelota, era de noche y salí a orinar. Y como mi abuelo dormía en el patio me vio salir y como vio que yo no me metía me fue a ver que estaba yo haciendo y yo estaba yo parado, cuando la pelota, se veía que se venía una pelota blanca se iba y se venía, se iba y se venía pero cada vez que se iba se venía se iba acercando, no pasaba en el mismo camino se cambiaba de camino, cuando llegó mi abuelo y me dijo:

—*Iday* vos jodido, ¿qué *chingao* estas haciendo? ¿Por qué no te metés?

—Es que vine a orinar y después ya lo miré, es que mire usté' abuelito la pelota.

— ¿Cuál pelota?

—Esa mire usté' que va ahí.

—Mi abuelo dice que no lo vio.

¿Qué hizo mi abuelo? me metió dos varijonazos, ¡hijoelachingada! dice, ¡es el Diablo te está jugando! dice, y todo paradote ahí ¡métete! y me metió dos varijonazos. Pero yo sí lo vi la pelota, el dice que no lo vio.

Estas cosas que le estoy contando no están ni escritos pues, pero sí de que lo vi, lo vi, y les puedo decir que calle, pues que lo miré ahí entre la 20 de noviembre y en la 16 de la bienestar social en la calle Santa María, pero eso fue en 1960.

Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez 2016.

Protección contra espantos (1).

Es una recomendación de mi mamá que me dice que lo vi el diablo porque no me persiné y sería una manera de prevención persignar. Por eso nosotros los tuxtlecos siempre nos encomendamos a dios al salir en la calle, y observen ustedes a los tuxtlecos siempre que salimos se persigna en nombre de dios voy a hacer mi mandado, esa es la manera de evitarse o de protegerse de algunas cosas.

Grosería sí, insultar, decirle que no te tengo miedo pues, y tutearle como el que se va a pelear pues piensa uno que el que grita mas intimida al otro pues, igual y hay otra forma también que principalmente los campesinos lo usaban. Yo también soy descendiente de campesinos porque mi abuelo, pero no, nunca trabajé la tierra porque este, llegaba yo a cargar morral y levaba yo el pumpo pero no que diga yo que era machetero, no. Pero si llegaba yo, pero sí me enseñaba mi abuelo y me ensañaban las personas mayores que cuando iban a caminar porque el hombre no debe ser miedoso, el hombre debe ser valiente y andar en el monte, y entonces este, no que 'ora si pues en el monte, pues si se vaya a traer su leña pero solito pues, porque solamente el miedoso va a buscar compañero porque tiene miedo van dos miedosos, por eso cuando se ve que alguien va acompañado dicen: ¡Dos miedosos! porque se dice, se cree que estos tienen miedo por eso se van juntos a la milpa pero no(...)

Si me encuentro la Mala Mujer, y si no tengo aguja que hago, si por desgracia no tengo aguja ¿qué voy a hacer? Por eso dije la palabra que afortunadamente mi abuelo llevaba pero ¿si no hubiera llevado?, ¿qué hubiera hecho? Es muy fácil,

una de dos, se quita uno la camisa y se lo pone al revés, si llevo un machete lo orino el machete, ya con la camisa al revés ya con el machete orinado, me voy encima porque no debo correrme. Yo lo voy a vencer pues, por eso ya tengo que orinar el machete y se orina el machete y se agarra del lado del filo o si es cuchillo es cuchillo(...) También cuando están cortando palo, él hace burla, ¡Pas! parece que lo está cortando, es el duende, si le hace caso lo puede ganar y si le da miedo pues desde luego, si se acobarda ya lo ganó, por eso no hay que acobardarse si esta el diablo también pues está tumbando, es el duende, por lo regular le dicen duende porque es una persona chaparra, no el Sombrerón también es chaparro, pero ese está más como niño el duende está más grandecito pero sigue siendo el mismo diablo.

Rosel Hernández, Tuxtla Gutiérrez 2016

Animales /Premonición (1).

Y también hay unos animales, no es el puro duende, hay ese tecolote, hay ese gabilancillo, ese *wilo* que le dicen aquí, que viene en el árbol, ese no viene a gritar por pendejo, también la lechuza igual, cuando así viene y grita cerquita es cuando alguien va a morir, y sí es que lo hace, aunque no se crea pero sí. Cuando viene a gritar así cerca y.....*pior* si es que viene a gritar salen montones de duendes y gritando eso sí aunque a los tres años se va a morir un viejito o algún criatura, ese es su historia también de ese duende y del duende su acompañante es.

Decían que hay varios animales, que vienen a gritar cerca de la casa y anuncian la muerte, y ya te vuelvo a decir que no es porque él lo va a llevar sino es mal anuncio, ahuzote le dicen aquí, como que te avisa que alguien se va a morir. Y sí, yo he escuchado allá, cuando entrando la noche eso no es a medianoche me voy un caminito ¡madre santísima! ¡Cuando van saliendo gritando! se metieron en el monte ¡pero hacen ruido! así, esa noche tuve miedo pue' y luego, luego se murieron mis hermanitos. Sí, y es lo que escuche no cerquita, que de menos así, es así es el duende también asusta, nos avisa como te decía si llega alguien ya tiene su destino que ya se acerca su destino, no es porque se cree sino también pinches perros cuando gritan y lloran, pero siempre va a morir alguien(..)

También el pájaro ahí, en zoque le dicen pilla, pilla, (...), y en zoque ese es pilla, ese tiene tres tipos de que canta así en el árbol, cuando grita pi pi pi pi, dice, ese es va a venir una visita, ¿estás seguro?, si en el camino va uno y grita así, pero no está lejos ya el que vas a topar sí, y si (...) como que le dicen ¡cíc pale, cíc pale! que riñe y también cuando hace eso vas a encontrar alguien que te va a ofender, y cuando dice pues, como la risa, taku, takuk taku takuk, cambia su idea de ese pájaro, pero cada de que cambia es seguro que algo va a suceder y hay muchos animales que anuncian que si pleitos, que si visita, hay muchos animales, pájaros que así.

Santos, Tapalapa 2016.

Rayo (1).

Ha sucedido hace dos, tres años, acá por Buenavista ¿por Zamatlán? pasó en medio de la casa como un culebra y que mordió pues un chamaco, su camisa todo roto, gracias a dios que no lo mató, y rápido sacaron de ahí y lo trajeron, aquí lo curó el curandero de ese el *yerbatero* y lo curó tanto que lo curó él y le dieron ampollitas, le salvaron la vida por culpa de ese rayo. Y si no es puro espanto es calentura, pero si lo sabes que es ese lo llevas pues con el que van a sahumar y le saben con que curar y si no lo cura poco a poco ya no se come uno, ya no come el enfermo, se va secando, se va secando hasta va a morir, y si lo curan le saben con que curar, sano, sí, sano, porque es caliente pues, es caliente y hay una creencia que el enfermo no puede llevar cuestión de oro porque el oro lo perjudica y te puede matar si llevas oro en tu trabajo si, así es como(...)

Hay un compañero, pero eso no sucedió aquí sucedió acá por Malpaso, por ahí de ese rumbo y aquí estaba el señor, ahora está en Estados Unidos, tenía un chamaco así pues dicen que es cuando hay una creencia que si es su cuerpo es como su nahual, *kiojama*, su nahual, es de rayo, pues no sé cómo será. Que ese no lo deja, un niño así lo llevaba su papa y cuando relampagueó y truena, pasó un viento, pobre niño que no apareció donde lo llevó, Raúl se llama su papá, Raúl Pérez, hasta donde yo, siete años su hijo, pero completamente lo llevó así pues,

por eso vuelvo a recalcar: tiene poder ese rayo, el Salvaje viejo tiene poder, te puede matar.

Santos, Tapalapa 2016.

Hamaca/Rayo (2).

Por ejemplo tu cuando estás en la hamaca no te debes de, cuando te gustan las hamacas y empieza a llover y escuchas que hay truenos te debes de salir de la hamaca porque ahí te pasan los rayos abajo de la hamaca, tú estás acostado y de repente truena un rayo y de repente pasa por abajo de tus pies pasa una bola de luz, 'pérate, te electrocuta ¡eh! , pero eso es algo que, hasta la fecha te lo dice la gente, que no te vaya a pegar a la bola del rayo ¿ves?

David Díaz, Tuxtla Gutiérrez 2015.

Sucesos/apariciones (1).

Aquí un compañero me platicó que aquí en la curva que va hacia San Fernando, donde hay un montón de Muertos, donde ha habido un montón de accidentes. Ahí en esa curva venía, él es conductor, venia de donde San Fernando para acá, como a las dos tres de la mañana venían y que le salieron dos perros, enormes, enormes eran tipo rotwailer, pero espantosos, y así cosas así. O que por ejemplo un caballo, un hermoso caballo que se te atraviesa, en la carretera ocurren muchas cosas.

David Díaz, Tuxtla Gutiérrez 2015.

Riqueza/burrito (1).

Si tu quieres tu riqueza tienes que ir a arrancar de donde ves que se mete (una luz resplandeciente), arrancarlo un buen tanto y de allí cuando llegues más o menos un metro, metro y medio de allí está, pero a veces no se muestra ya como ese algo resplandeciente o como fuego, que ven como que tuviera colita, y a veces encuentras una víbora enorme allí, atravesada, y este, sino te da miedo lo tienes que agarrar entonces es tu riqueza, ellos dicen que ya van preparados y lo envuelven con un trapo, lo traen esa víbora, pero ya de ahí en vez de víbora, llegan a tu casa ya no es víbora es un burrito, y que si es hembra, es mamá o hembra todos los días da dinero, tiene que buscar una caja de buen para que la

metan allí todos los días da dinero que en la madrugada escuchan como suena el dinero, pero que si es hombre macho solo cada miércoles. Pero también es muy celoso, aparte de te lleva una persona, cuando los que piden si les dicen en su sueño pues vaya ahí, allí está el dinero, pero le piden algo a cambio, este pero como digo es muy celoso, no le gusta que gastes ese dinero con trago, no le gusta.

Pues dice que esa familia este, que si aceptó el dinero pues obtuvo su riqueza y ya por eso lo cuentan de que si es hembra diario y si es macho cada miércoles. Y que hubo un caso en esa familia en que empezó a abundar su maíz todo lo que es comida ¿no? Y le gusta que comas bien (al burrito) que compres todo lo que te sirve para comer. Mejoró su vida y todo, que su maíz llegaba así como arriba de todo un casa, pero que hubo un día en que esa familia de tanto dinero pues ya querían divertirse compraron posh, para tomar y que la señora empieza a bailar, pero ahí dice como las casas están construidas con palos con los pilares, que ya tenía pilar la a casa del maíz para sostener el maíz porque ya era mucho y que agarra y empieza a bailar ahí la señora y de repente se cae. Y entonces empiezan a juntar el maíz pero ya cuando lo juntaron no alcanzó a la altura que estaba sino que así porque, porque se mojó y se esquitó y pues ya no como que no hay perdón pues cuando fallas y tomas trago entonces que después que de repente vino un rayo, quema todo, lo que sabía que compraron cuando obtuvieron su riqueza, obtuvieron dinero, le quemó, su ropa, le quemó todas sus pertenencias, quedaron sin nada pero porque se enojó (el burrito). Pero que con un rayo fue llevado este la riqueza y ese como burrito dicen que cada vez que daba dinero es en la madrugada y ya cuando lo abrían pues ya casi llena la caja y que solo sus orejitas se le veían ya al burrito, entonces pues como dicen no sé si son leyendas, pues según son real, es lo que pasaba antes pero ahorita ya no se cuenta mucho. Juana, Yabteclum 2016. (Traducida del tsotsil al español in situ por Luvia Pérez).

Tilín Tilón/juegos (1).

Por ejemplo, de lo más antiguo que me acuerdo así de miedo, de leyendas, era aquel famoso tilín tilón. (Entona) Tilín tilón, Tilín Tilón se vienen abriendo las

puertas del panteón, tilín tilón, tilín tilón ahí viene el viejo con su machetón, le iban diciendo al niño pues y el niño estaba asustado ¿no?, tilín tilón, tilín tilón, ya están tocando tu portón y de repente ¡Ya te agarré! decía, ¡Ah *chinga* brincabas pues! (El acontecimiento se refiere a Tapachula).

David Díaz. Tuxtla Gutiérrez 2015.

Grupo focal con estudiantes de Arqueología UNICACH

NOTA: La presente transcripción es del grupo focal con estudiantes de la licenciatura en Arqueología. La actividad estuvo coordinada con apoyo del profesor se contó con la ayuda de campo de la Dra. Susana Escobar. El investigador se identifica con su nombre de pila (Federico), así también con todos los participantes de la charla.

En primera instancia como ejercicio de integración se les preguntó por su nombre y el porqué estudian Arqueología.

Josué: Yo me llamo Josué, (lo demás no se registró en grabación, es estudiante de arqueología por gusto).

Oscar: Mi nombre es Oscar, estoy estudiando arqueología, vengo de Tapachula Chiapas.

Susana: ¿Qué edad tienes?

Oscar: 18.

Obed Misael: Yo estudio Arqueología porque me ha gustado, es mi primera opción, de chamaquito me ha gustado.

Brayan: Soy Brayan Flores, soy de San Cristóbal, 18 años, no fue mi primera opción (la arqueología) pero ya después la tomé como si...

Susana: ¿Qué querías estudiar?

Brayan: Antropología, pero me di cuenta que todo es antropología. (Sonríe)

Diana: Yo me llamo Diana, y estudié la carrera más que nada porque desde que era pequeña ha sido mi curiosidad la arqueología, me interesa mucho.

Susana: ¿De dónde eres?

Diana: De Tuxtla.

Margarita: Mi nombre es Margarita tengo 18 años, soy antropólogo porque me gusta Chiapas, pues entré a la carrera aquí porque, bueno a mí me gusta más lo que es lo religioso, pero me gusta más como vivían antes las personas no ahorita en la actualidad, estudio una carrera aparte no tiene nada que ver de paramédico. Se abre una pausa se comenta acerca de que aun con que la escuela de arqueología se encuentra en Chiapa de Corzo ninguno del grupo es de allí. Después de eso se aborda en el tema de las leyendas. Comienzo mostrándoles una imagen que a continuación se reproduce:



Federico: ¿Algún voluntario?

Oscar levanta su mano y le doy la fotografía.

Oscar: La puedo interpretar ¿como una pasarela? de modas creo.

Margarita: Es una representación de La Llorona que, yo la confundo con la Tishanila igual. Que es la que llama a los hombres, los pierde, y pues ya cuando sale el sol, y quedan un poco traumatados pero no tanto (ríe).

Diana: Pues es una representación que se hizo aquí, fue el sábado que hicimos el altar, una representación de los mitos. Pero yo la conocía como la Tishanila.

Oscar: La Tishanila.

Josué: Yo conozco otra versión... (Guarda silencio porque Diana retoma la palabra).

Diana: Yo sí conozco pero la Tishanila, que ella era una mujer que tenía los pies al revés. Una mujer que tiene los pies al revés (reitera) y que tiene un vestido y que

mata, ronda por las calles, pero por ejemplo: La Llorona grita así, en cambio ella no grita, como si le hubieran pegado.

Susana: ¿Cómo lamento?

Diana: Ajá.

Federico dirigiéndose a Josué: ¿Tú mencionaste que conocías otro nombre de este personaje?

Josué: Bueno la Tishanila no es, es una mujer pero siempre está con vestido rojo y se aparece en las orillas de los ríos o arroyos, no estoy seguro si diferencia del que la encuentre si sea hombre o mujer, pero se le puede ver la bata, pero esta flotante y ya luego es cuando te das cuenta y ella así.

Brayan: Otra leyenda igual pero en San Cristóbal pero, este es igual, casi es igual como dice Diana, lo que tiene es que esta mujer cuando se le va acercando ella posiblemente atrae a los borrachines o se va acercando al hombre y se va viendo que igual tiene los pies al revés pero tiene una cara de caballo o algo así...

Marisol: ¡Ah sí!

Diana: Yo oí que de Burro (ríen)

Bryan: Carga a los hombres y los lleva a las ciénagas y que ahí lo va a tirar, este yo la conozco como Yehualcíhuatl. Según cuentan que cuando los hombres están ya a altas horas de la noche y así todos este borrachos, aparece una mujer muy atractiva al inicio pero conforme se van apareciendo, los hombres se van acercando a ella, los atrae pues, entonces esa mujer empieza a atraerlos pues y decirles cosas bonitas o cosas así, entonces cuando ya se acerca los lleva de la mano pero nunca muestra el rostro, entonces este se los lleva hacia las ciénagas y les da como mas trago y cigarros y cosas así, entonces ya cuando despiertan ven que están, en una así, en un lugar pues baldío, en una ciénaga pero quedan todos aturdidos como así todos perdidos no saben donde están.

Federico: ¿Alguien sabe algo más de la leyenda de la Yehualcíhuatl?

(Se hace un silencio, les comento que me habían contado una leyenda similar, del barrio de San Ramón en San Cristóbal. Le pregunto a Brayan sobre el aspecto de la Yehualcíhuatl).

Brayan: Si, cuando va caminando solo agarra a los hombres de la mano, pero nunca muestra el rostro, lleva un velo está cubierta.

Federico: Vimos ahorita una imagen de la Llorona, (es un dibujo que les mostré durante la exposición de mi proyecto que realizada minutos antes de la dinámica del grupo focal). ¿Alguien sabe alguna versión que nos quiera compartir?

Oscar: Si, la casa de mi tío está a las afueras de la ciudad, donde yo vivo está un poco alejado, y pues en esa parte ya hace uno años, ahí todavía no habían puesto luz, electricidad, sin embargo tenía su generador de electricidad y ahí pa' su casa. La cosa es que él estaba solo, y como las calles estaban un poco como terracería y él estaba solo y salió al patio, ahí se sentó y pues se quedó dormido ahí en una silla, y lo que me dijo fue que escuchó gritos de La Llorona, pero, le llamó la atención la forma en que le gritaban, porque decía ¡ay mis hijos! pero lo decía de forma como que si fuera lejos y el de inmediato se espantó y se metió a su casa y cuando me lo contó dice que cuando se escucha La Llorona venir desde lejos es porque está cerca, más cerca del que los escucha, y si lo escuchas cerca es porque está más lejos. Es lo que me dijo.

Federico: Está la Llorona, La Tishanila, la Yehualcíhuatl, ¿ustedes estarían de acuerdo que son las mismas o son diferentes?

Margarita: Pues creo que es una misma pero cada región le da su significado, por ejemplo él (Brayan) es la Yehualcíhuatl y él (Oscar) La Llorona, a lo mejor son las mismas pero tienen otro estilo.

Susana:(dirigiéndose a Oscar) ¿Por qué esa que contabas es de Tapachula verdad?

Oscar: Ajá.

Federico: A ver, vamos a ver otra imagen (les muestro la representación del Sombrerón igualmente del festival magia y leyendas).

Federico (dirigiéndose a Margarita): ¿Te sabes esa leyenda? ¿Tú la has escuchado? O que has escuchado, más bien.

Margarita: Una vez un amigo me contó.

Federico: A ver cuéntanos como fue eso de tu amigo.

Margarita: Bueno, ya fue hace mucho tiempo pero me dijo que estaba en la calle ya a altas horas de la noche y fue a un parque y que en el parque le empezaron como a hablar y cuando el volteó vio a un hombre pero estaba arriba de un árbol sentado y vestido así y con sombrero y pues salió corriendo pues se espantó.

Federico: ¿Alguien más? ¿Tú contaste ahorita una verdad Margarita?

Margarita: Era esa del Sombrerudo

Josué: Pues sé que es en el centro del país (se refiere al charro negro) pues leí que uno que se aparece a las personas que regresan del campo ya a altas horas de la noche, a veces llegan y les ofrece pues oro, algo así con tal de que hagan un trabajo o algo así las personas y los que no aceptan se les sigue apareciendo seguido pero tal parece que es la muerte. (...)

Hay varias versiones (...) era una mujer en este caso, pero igual andaba en caballo y se les aparecía a los hombres que regresaban del campo, pues no mostraba su rostro y estaba protegido por un velo y este y enamora a los hombres y se los lleva y pues se deja mostrar y esta huesuda.

Susana: ¿Alguien más del Sombrerón?

Brayan: Bueno este, este es un relato mi abuelito me lo contó que le pasó a mi abuelito dice, fue en la región aquí por la Concordia ¿conocen la Frailesca? él tenía una finca aquí, dice que cuando el regresaba de trabajar, que iba todas las noches a ver su ganado, las vacas y los borregos todo eso, cuando él ya llegaba casi como a las dos, tres de la mañana es que iba en su caballo pero que sentía que alguien lo iba siguiendo, pero dice que volteaba y no había nada, siguió otro tramo más y sentía que lo seguían siguiendo entonces en ese momento vio que todo su ganado se había dispersado, se había ido pues fuera del corral, entonces cuando él este llega ahí al corral de repente aparece un señor con un porte muy de hombre, muy charro pues entonces le habla con una voz muy ronca y dice:

—Amigo que te pasa. Y entonces dice (el abuelo).

—No pues que mi ganado se fue, se dispersó, no sé donde se fue.

—No te preocupes yo sé donde está y dice, ¡ics xoloxs ic laxs! (así suena fonéticamente, pero ignoro la ortografía correcta).

Y todo su ganado se vuelve a regresar entonces cuando regresa le dice (el charro):

— ¿Quieres ser mi amigo?

—No pues, no sé es que he escuchado varias historias de que...

— ¡No les hagas caso, son puros cuentos de esa gente loca!

—No pues este...

— ¡Si quieres ahorita tengo dinero!

Y saca una bolsa y tiene bastante oro. Te puedo dar esto dice, a cambio de que me hagas unos trabajitos.

—No pero pues no quiero dice, tengo miedo (bromea).

Entonces este (le insiste el charro), no pues te voy hacer rico, aquí tengo el dinero. Que quiero que seas mi socio, vamos a trabajar juntos que no se qué, entonces dice que, que no, pero en ese momento dice que se sintió así como perdido, entonces le dijo: es que no sé, yo me perdí, no sé donde esta mi casa, entonces cuando le dijo (el charro) Yo sé dónde vives te he visto varias veces cruzando por aquí. Entonces dice que lo llevaba a su casa a caballo pero ya ve que en los caminos siempre hay cruces como tijeras, entonces en uno de esos caminos había este un cruce.

—Aquí me quedo.

— ¿Por qué?

—Porque por ahí hay algo que no me gusta, no sé me da mala espina dice.

—Bueno.

Pero le siguió insistiendo pues que lo quería ganar pues, comúnmente como se dice, entonces cuando iba a cruzar dice que regresó otra vez a su cabeza la sensación de donde estaba su casa y ya siguió por el camino de la cruz, entonces al momento de que lo vio se fue por el otro camino pero dice que quiso volver a ver donde estaba y ya no estaba, había desaparecido, entonces fue en el momento donde vio que era efectivamente el Sombrerón.

Federico: Si se fijan aquí hay una coincidencia con Brian y con Josué, éste (el Sombrerón) es un personaje que te gana, te va insistiendo, te quiere llevar, va a aprovechar el momento en que tu estés frágil, y ahí es donde haces el trato ¿no? Bueno, ahí en San Cristóbal está la leyenda del Cadejo ¿Quién se la sabe? ¿Alguien más ha escuchado del perro negro? ¿Esa todos la han escuchado?

Josué: Bueno le sucedió a mi abuelo, pues mi madre es la que me ha transmitido que le sucedió a él, esto fue en una comunidad de Salto de Agua. Pues mis abuelos tenían una costumbre de a las tres, cuatro de la madrugada ya estar despiertos para ir al campo y empezar a trabajar, desayunaban y así, pues entonces mi abuelo, pues las casas de allá pues eran así de no recuerdo el palo que utilizaban, que parecen cañas, así las paredes y pues mi abuela salió. Mi abuelo ya estaba sentado en la mesa de esas chaparras y mi abuela salió creo que a lavar una ollita allí, la cosa es que mi abuelo —comentó mi mamá—que había entrado un perro, pero era un perro grande, un tamaño fuera de lo normal, el caso es que el perro se acercó, entró a la cocina pues mi abuelo lo quedó viendo nada más y tuvo un contacto con el perro pero el perro estaba frío, muy frío, y dice que tiró la olla, después de que lo tocó tiró la olla de barro y se rompió y entró mi abuela corriendo y pues le preguntó:

—Qué pasó, ¿por qué tiraste la olla?

—Yo no fui, fue el perro que acaba de salir. Y mi abuela:

— ¿Qué perro?

Salió a ver, pues no había nada, pero este pues él solo lo vio, pero desde esa vez sintió algo en la garganta mi abuelo y desde esa vez le empezó a atacar, se volvió como una tos interminable. Pues mi abuelo de eso falleció, y esa es la historia.

Y mi papá que es de igual de una comunidad que está aquí en Ocosingo pues igual habla de unos perros que se ponen a ladrar en las noches, pero pues ladran muy feo pero tienen ojos brillantes algo así. Pero mi papa casi no me cuenta es mi mamá la que me cuenta más historias de eso.

Y ahí en esa en la comunidad de de mi abuelo que falleció pues este cuentan igual de que perros se aparecen igual chivos.

Federico: ¿Y los chivos también son grandes?

Josué: Si, pues son muy blancos, y pues llaman la atención, pero se oye mas de los perros.

Oscar: Yo también tengo una historia que es de mi abuelito. Me dijo, me contó que hay dos tipos de cadejos: uno blanco y uno negro, que el blanco es del bien y el negro del mal.

Y una vez me contó que antes cuando este, era joven estaba en víspera de navidad y como había fiesta en su barrio donde estaba, bueno para entonces todavía había tierra en el pavimento de la calle y dice que salió de la fiesta y se fue a sentar a una banquetta, mientras todos estaban hasta el fondo y él estaba casi en la oscuridad y lo que él vio fue pasar un gato negro pasar ahí rondando. Y como que se acostumbró a su presencia, pasaba, luego dice que cuando pasó después de las doce de la noche el hijo de la señora que había organizado esa fiesta había sido revolcado por un perro. El señor estaba borracho y lo había revolcado el perro, pero hasta la otra calle donde estaba todo oscuro sin luz ni nada y vino corriendo y todo sangrando y mi abuelito se acercó y pues me dijo que era el Cadejo.

Y les dijo mi abuelito:

— ¿Y cómo era?

—Ah pues era un perro negro y jorobado y me revolcó, así le había dicho.

Y entonces después de eso con todas las personas que estaban en la fiesta ayudaron al señor y lo calmaron y dice mi abuelito que cuando pasó un poco más de las dos de la mañana la hermana de ese señor había desaparecido, no la volvieron a ver y que la señora la mamá vio a un señor como un charro alejarse así en la oscuridad.

Esa noche mi abuelito iba caminado a su casa, no se dio cuenta, estaba como que sonámbulo no sé cómo, me contó cuando se dio cuenta estaba al borde de un río. Despertó así y un su amigo que se acercó, ¡hey que haces acá! vamos allá, y se fue y dijo que le estaban ganando. Y así fue la historia.

Diana: Mis abuelos eran de allá de México, del estado y este vivían en se podría decir como en una vecindad y dice que vivían bien, hasta que hubo un momento que donde como ellos agarraban agua como de unos tinacos de repente el agua cuando amanecía estaba sucia, estaba verde y no sabían por qué, entonces la cambiaban, pero empezó a estar así todos los días, todos los días, hasta que un día se dieron cuenta que en la noche escuchaban como risas, y salieron a ver y vieron a unos perros. Dicen que es el Cadejo, pero esos perros eran grandes peludos y se sentaban así como personas y se reían y tomaban agua de ahí y por eso quedaba verde, hasta que un día bueno, decía mi abuelo que todos en la vecindad se pusieron de acuerdo, porque hasta eso dicen que andaban en sus techos, como eran de lámina, en la noche cuando dormían se escuchaba el andar de los perros se sumía el tejado. Y ya fue que se reunieron todos y los esperaron en la noche y cuando llegaron dicen que los empezaron a corretear pero dicen que corrían como personas, y salieron corriendo. Bueno ellos tenían la creencia que se ponían la ropa al revés este los iban a ahuyentar y salieron corriendo todos los hombres atrás de ellos y dicen que corrían muy rápido y que volteaban y se reía de ellos. Que seguía corriendo.

Federico: ¿Alguien más ha escuchado eso de la ropa al revés?

Brayan: Según dicen pues, que comúnmente así se espantan los brujos, porque se dice pues que cuando se pone la ropa al revés como que los espíritus se alejan, pero nada más he escuchado eso.

Federico: ¿Qué otros remedios conocen para estos espantos por llamarlos así?

Varios responden: El ajo

Diana: La cruz.

Margarita: Escuché también de que los hombres orinan las armas.

Josué: Sirve para espantar a los duendes el limón

Diana: ¿El limón?

Margarita (incrédula).- ¿También?

Federico (me dirijo a Josué).-Mencionaste algo importante, la leyenda de los duendes, ¿tú te sabes en qué consiste más o menos la leyenda de los duendes?

Josué: Si me han contado este, bueno, sé que son pequeños, unos hombrecitos casi parecido a los niños que hacen travesuras en las comunidades. Aparte que tienen los pies al revés y hacen creer que te está llevando a tal dirección entonces te pierdes, bueno en caso de mi familia actualmente tengo familia allí en la comunidad de Salto de Agua, pues ellos a ir al campo me comentaron de que empezaron a oír risitas, y pues ellos no creen en eso porque pues son cristianos pero pues esa ocasión pues iban creo que cuatro personas y dos niñitos y se empezaron a oír risas y como que días anteriores habían encontrado las plantas del maíz quebraditas y pues preguntaban por qué, o qué animal era, hasta que oyeron esas risas los intentaron seguir pero pues era que iban muy rápido y se fueron desapareciendo las risas pero iba dejando donde pasó el duende, digamos, pues ellos no saben si era duende o no sé, pues dejaba quebrado como cuando alguien pasa y así. Es la única anécdota, bueno he escuchado varias pero no sé contarlas, mentiría si dijera otra cosa.

Margarita: Yo he escuchado que, pues no sabía que era, fue de la nada, porque había nacido mi primo pero tenía creo que unos tres años, más o menos, pero en una esquina de la cama apareció un pequeño pie, para esto se suponía que era del más chiquito pero no, no era tan chiquito como para ser de él (de su primo de tres años) y pero bien marcadito el piecito bien chiquito.

Susana: ¿Eran los dos pies?

Margarita.-No na'más uno.

Si en la casa de un novio que tenía este... (Ríen todos porque ella hace en broma un ademán de tristeza)...según ahí, es aquí (en Chiapa de Corzo) es la leyenda del brujo, no recuerdo su nombre pero según en su casa hay una cueva que conecta de su casa, la pochota, el convento y la iglesia, que es así como un túnel secreto que conecta con esos cuatro puntos.

Y pues en la pochota igual, de los duendes salen a bailar alrededor. En la pochota cuando te quedas dormida te, como que te abraza el árbol y la verdad es que sí, que según te quedas ahí dormido y no puedes ni despertarte te quedas ahí

pegado y que los duendes salen a regalarte dinero y bailar jugando como son los duendes.

Pero sí, el del brujo se me hace raro de que en su casa atenga un pasadizo secreto o algo.

Federico: Conecta ¿qué puntos mencionaste?

Margarita: Su casa, la pochota, el convento y la iglesia aquí de santo domingo.

Susana.: Esas leyendas que tiene que ver con las cuevas o con los secretos.

Federico: Lugares subterráneos ¿no? (Me dirijo a Brayan) ¿Ahí en San Cristóbal has oído que hay unos túneles que pasan por debajo del arco del Carmen?

Diana se dirige a Brayan: ¡Cuenta la del vampiro!

Brayan: Según se conecta, cerca del arco del Carmen está la entrada principal y se conecta con la catedral hasta la iglesia que está hasta allá en Santo domingo, Mexicanos, Tlaxcala creo que más hasta allá y más de este lado hasta como por Santa Lucía, San Francisco y había otra iglesia, San Nicolás que está al lado de la catedral. Según dicen que es cuando fue este tiempo de la guerra cristera cuando no se podía profesar la palabra de dios pues así al aire libre, entonces los padres se iban por esos túneles, las monjas y todos los clérigos que querían oír misa pues por ahí se iban a las iglesias, pero cuentan que a veces los atrapaban y los mandaban ahí. Pero sé que hasta ahorita nadie ha entrado a partir de cuando ya lo cerraron que fue en los inicios de que se volvió otra vez a dar el catolicismo a México.

Bueno en el arco del Carmen hay una leyenda que se cuenta de que aparece una monja pero que no tiene cabeza, cuando llegas ahí dicen que a uno lo agarra una monja, pero hasta ahí he oído la verdad no sé hasta donde sea cierto.

(Diana le insiste a Bryan que cuente la leyenda del vampiro).

Brayan: ¿Me echo la del vampiro de una vez? (ríen).

Bueno cuenta la leyenda de que cuando, ahí en San Cristóbal hay una familia que se apellidan Zabaleta, los Zabaleta son una familia que vino de España, bueno a los inicios de la Colonia, pero traían consigo lo que es vampiros y todo eso, pero dicen que había un señor que hizo su casa donde ahorita es un cerro que es el

cerro del gato, ahí donde ahorita es un banco de arena en el Barrio de San diego. Entonces hay un como tipo castillo que está ahí, ahí dicen que era la casa de la familia Zabaleta. Dicen que cuando se hacía de noche ya las familias no salían porque según salía este señor a matar gente, a chupar sangre. Pero que en una ocasión toda la gente de ese lugar se juntó para hacer como un ritual con ajo limón sal y ponerlo a la orilla de su casa de su puerta cuando salía, entonces cuando el cayó en la trampa al momento de que estaban haciendo el ritual entonces este se hizo cenizas (el vampiro), se quemaba junto con el ajo el limón y todo lo que habían puesto, agua bendita y así es como murió. Yo tengo un amigo que es Zabaleta, todavía lleva el linaje de los Zabaletas, el dice que cuando era chiquito, su familia lo quiso llevar al castillo pero que dice que entró pero no lo dejaron ver varios cuartos de la casa, entonces dice que solo llegó como a la sala, un cuarto de sus papas, pero si dice que es una casa muy grande, en el exterior se ve muy chica pera ya entrando se ve una casa grande pues.

(Diana ahora le pide a Brian que cuente la leyenda de la sirena. los jóvenes están entusiasmados).

Brayan: No es una sirena como tal, sino le dicen la sirena porque dicen que se echó al agua, cuando, es que era una muchacha que estaba enamorada de un coronel creo, o algo así, de un coronel del ejército, entonces cuando este coronel la rechazó dicen que se fue con una bruja la muchacha, entonces dicen que pidió un conjuro para que pudiera vivir en el agua y encantar a los hombres. Ahí en San Cristóbal hay un lago que se llama el lago de, no sé uno que está por la unidad deportiva, se baja mucho el agua, por la entrada, no me acuerdo como se llama pero la cuestión es que ahí se hundió pero dicen que nunca más regresó, entonces cuando llegó este coronel, llegó de la guerra sobrevivió. Dicen que estaba un día ahí sentado en el lago pero estaba llorando pues porque no sé algún sentimiento que tenía, entonces dicen que llegó esta mujer y lo atrajo, era una sirena se dice pues que es muy bonita, muy hermosa pues, entonces dice que lo atrajo y que lo ahogó lo jaló y lo ahogó.

Otra dice que, es muy parecida a la leyenda de La Llorona, cuando una señora dice que llevó a ahí a sus hijos y que los ahogó y que le dijo que los matara que porque no era de ella y porque que no se qué cosa, algo así es la leyenda.

Federico: Para ir cerrando podríamos como platicar cada uno que es, como una opinión muy personal, si todavía existen ¿creen que esto sea real o creen que sea la imaginación? O como interpretar las leyendas.

Oscar: Pues a veces son una mala interpretación de las personas que los presencian y lo ven como algo paranormal.

Federico: Tu por ejemplo contaste varias de tus abuelos ¿no? pienso que tu abuelo te contaba varias.

Oscar: Aunque a mí por ejemplo cuando estaba en la primaria nos quedamos con unos amigos jugando futbol en la escuela y el conserje de la escuela ya quería que nos fuéramos pero nosotros no le hicimos caso, nos quedamos y él se fue a comprar refresco a la tienda y nos dejó encerrados con candado y así hasta que viniera, como estábamos solos ahí unos amigos que fueron a traer una pelota al segundo piso escucharon ruidos en la bodega y dicen ¡vengan, vengan! y todos fuimos para allá arriba y ¿qué?, ¡están espantando! dice, y tal vez es el conserje, pero ahí en ese momento solo estábamos los cuatro, habíamos cuatro personas y no había nadie más. Y del otro lado, haz de cuenta que nosotros estábamos en la bodega aquí en las escaleras donde subimos, del otro lado estaban los de sexto grado que bajaban al patio y de ese lado un amigo vio bajar a un niño completamente de gris, lo vio bajar y pues él estaba un poco así como que en la esquina y él estaba más o menos en la esquina y fue cuando lo vio y ¡wey están espantando! Salieron corriendo enfrente de mí para atrás de mí y yo: ¡que! pues por el miedo los seguí. Aunque de ahí cuando bajamos empezaron a aventar sillas en el segundo piso y luego ya ahí dos amigos míos saltaron la barda y se salieron, se fueron y yo me quedé con otro amigo esperando el conserje a que nos sacara, de ahí eso no lo sé, no lo puedo explicar que pasó.

Federico: Este ejercicio es más bien que algo que me tengan que decir, que pensemos todos, en todas esas historias como ¿para qué son? O ¿para qué nos sirven? si son importantes o no son importantes.

Y si se fijan salió mucha referencia de los abuelos, es decir, son relatos que es probable que a ellos se los hayan contado otros abuelos. A mí me gusta este ejercicio porque que yo sepa ninguno de ustedes es abuelo y se saben muchas leyendas. Y cuando a alguien le preguntan, dicen, no es que yo no sé de ese tema, o yo no sé, este poquito ¿no? Pero si uno empieza a revisar y más en conjunto, lo que ya entre todos ahorita sabemos de este tema pues es algo bastante importante ¿no? ¿Cuáles son tus palabras finales de esto, de este ejercicio que acabamos de hacer?

Margarita: Es interesante, pienso que es interesante porque uno nunca sabe en este mundo que pasa y pues es tan grande. Pues sí, yo digo que sí existen (las leyendas), a mí nunca me ha tocado pero a mis abuelitos ya le apareció La Llorona allá por donde vivo y pues y yo creo que en lugares ocultos, cerrados o antiguos debe haber actividades espirituales.

Federico: A ver cuéntanos como se le apareció la Llorona a tus abuelitos.

Margarita: Por mi casa hay un pequeño río que pasa y es por el ZOOMAT (el zoológico de Tuxtla Gutiérrez) por esos rumbos es muy no hay tantas casas entonces no hay...

Federico: Más vegetación

Margarita: Ajá más vegetación, a él (su abuelo) se le apareció La Llorona, pero la ignoró pues, nunca le hizo caso pero lo perdió y apareció al otro lado, más hasta allá arriba del río pues tuvo que ir a que lo curaran del espanto porque fue feo.

Igual mi abuelita me decía que allá en el pueblito hay un pequeño pocito abajo, donde tienen juguetes y todas las cosas (como una especie de bodega) pero según allá había oro y allá abajo espantan, que escuchan ruidos o así porque según hay oro enterrado en mi casa pero quien sabe, según yo con un de ese aparatito pero pues.

Bueno, las leyendas a mí me parece un tema muy interesante. Bueno yo soy de las que sí cree pero también de las que no cree, creo que es importante no dejar de creer pero tampoco creerlo por completo porque a veces las historias como van pasando de persona en persona es como un teléfono descompuesto, algunos le ponen más o le quitan, pero en lo personal creo que soy más en el lado de que sí creo porque pues igual mis tíos me han contado y mis tíos ya lo presenciaron ellos mismos pues y pues sí, y mis abuelitos entonces.

Federico: ¿Cómo definirías una leyenda?

Diana: No sé, como una narración pero de sucesos que no se sabe si son verdad o mentira, contado de generación en generación se podría decir.

Federico hacia Margarita: ¿Cómo definirías una leyenda?

Margarita: Como algo mitológico que pues, no sé, como una historia de algún suceso extraño que no se sabe cómo explicarlo y que puede ser verdad o puede ser mentira, cosas del cerebro.

Federico hacia Oscar: ¿Tú cómo definirías una leyenda? ¿Qué piensas que es una leyenda?

Oscar: Como algo, no sé, ¿espiritual?

Susana: ¿Por qué será que los abuelos nos cuentan estas leyendas? (después relata un anécdota familiar de como su abuelita le contaba leyendas). Y hace nuevamente la pregunta

Brayan retoma la respuesta: ¿Lo puedo acompañar con una leyenda, con un relato? (sonríe).

Este era un amigo que es de Huixtla? ahí por San Cristóbal, pero según este amigo dice que siempre lo regañaban porque estaba siempre afuera de su casa, jugando o haciendo cualquier otra cosa, bueno pues fuera de su casa. Entonces en una ocasión su abuelita le contó sobre la cocha, la cocha no se qué.

Oscar: ¿La cocha blanca?

Federico: ¿La cocha enfrenada?

Brayan: ¡Esa!...este y dice que en un primer momento no creí nada de eso que son puras historias que no concordaban pues con lo que él sabía, porque él era

como muy ingenuo de estas cosas hasta que un día dice que estaba fuera de su casa jugando y estaba solo, ya era como la media noche entonces que fue por su pelota y cuando regresaba volteó y vio un cerdo muy grande así un animal pues bestial, muy feo dice que tenía los dientes así como enrolladlos, era muy peludo, tenía los ojos rojos y pues según dice que eso lo afectó mucho, entonces dice que lo mandaron como a curar de espanto y desde ahí dicen que ya dejó de jugar en la noche pues. Y eso lo que quiere dar a entender es que efectivamente obedece o te va a para algo.

Federico: ¿Y qué piensas que es una leyenda?

Brayan: Yo he escuchado muchas leyendas, después no me acuerdo, pero sí ya le dije una buena parte de lo que he escuchado.

Obed: La leyenda es algo ingenuo que yo lo viví cuando estaba niño, y que yo me acuerdo tenía siete años, mi mamá estaba lavando ropa de noche, y de repente vi a una persona enfrente de mi viéndome y yo le pregunté si era mi primo a mi mamá y me dijo que no había nadie afuera, pero yo lo recuerdo exactamente y pues es algo que sí lo viví. Yo estaba acostado en la hamaca, tenía siete años, ocho años me acuerdo.

Susana: ¿Y cómo era esa persona?

Obed: Solamente tenía el rostro, me quedaba mirando y me sonreía.

Federico: ¿Y qué piensas que es una leyenda, o para qué sirve?

Obed: Es de la mente que influye, (...) es una conexión, (...) algo sucedió o no sé.

Josué: Pues lo que pienso de una leyenda, no tengo algo concreto como decirlo, pero pues son narraciones que describen ya sean orales o escritos que intentan describir algún suceso, algún personaje, pero sin tener las suficientes pruebas. Y pues es un enigma porque te deja. Así de ¿qué onda? pues. Yo sí tengo muchas historias, crecí con eso porque mi familia son de comunidad. No son leyendas así de ciudades, son más de comunidades. Mis papás uno es tseltal y la otra C'hol y pues son historias muy diferentes y bonitas, porque a mí me llama bastante la atención y creo en un futuro seguir transmitiendo estas historias.

APÉNDICE 2

Análisis visuales y fotografías

<h2>Fuente</h2>	
<p>Sra. Lupita</p> 	<p><i>Grabado de F. Lázaro</i></p> 
<p><i>...pasa todos los días, todas las madrugadas a las dos, tres de la mañana</i></p>	
<p><i>... San Pascualito con su carretón, pero es huesito, son puros huesos,</i></p>	
<p><i>...el que lo oye y sale no vive pa' contarlo</i></p>	
<p><i>...todo el que es chiapaneco y sabe como es la cosa, no sale, así es el asunto.</i></p>	

Comparativa de símbolos orales y visuales 1.



FRANCO LAZARO GOMEZ " NOCHE DE RONDA DE SAN PASCUALITO " Redigé Niles, Editores, Chiapas, 1991.

Noche/madrugada

Chiapas

San Pascualito



Usted oye un carretón, el 17 de mayo es el mero día de san Pascual, pasa todos los días, todas las madrugadas a las dos, tres de la mañana San Pascualito con su carretón, ...pero es huesito, son puros huesos, el que lo oye y sale, no vive pa' contarle, ya lo sabe uno, todo el que es chiapaneco y sabe como es la cosa, no sale. así es el asunto.

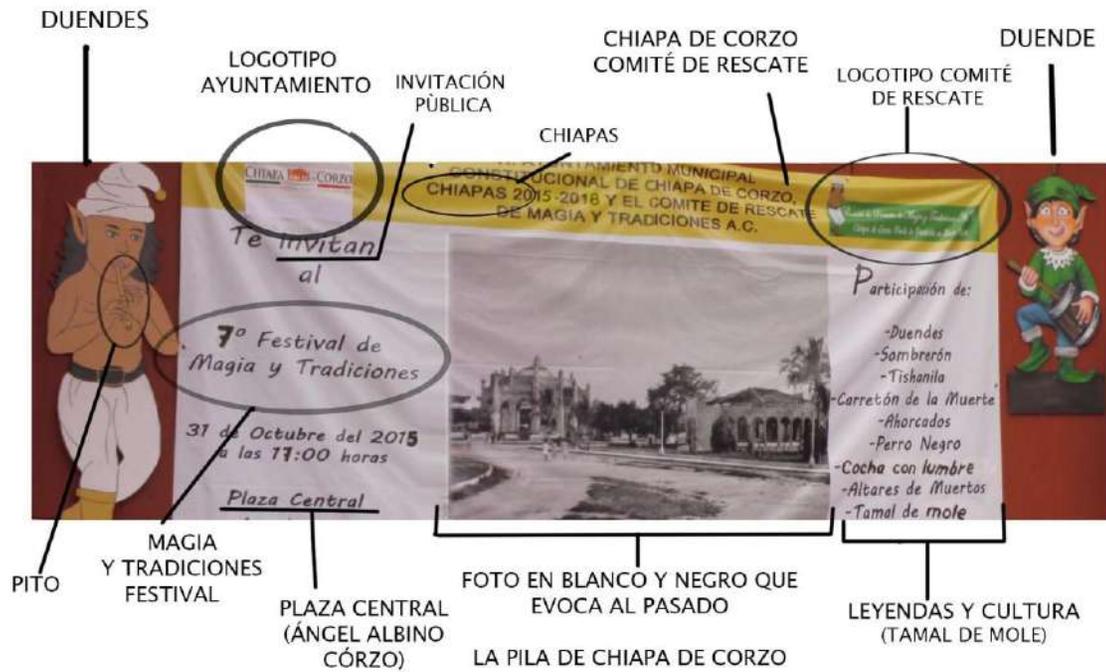


Sra. Lupita

La muerte

Comparativa de símbolos orales y virtuales 2.

SÍMBOLOS QUE SE ENTRECRUZAN EL ESCENARIO DEL FESTIVAL MAGIA Y TRADICIONES 2015



a) Evento Festival Magia y Tradiciones 2015. Análisis visual de símbolos del templete donde se realizó el evento.

b) Imágenes de representaciones de personajes de leyenda en el festival Magia y tradiciones.



La Cocha enfrenada. Chiapa de Corzo 2015.



El Cadejo, Chiapa de Corzo 2015.



Tisigua o Tishanila y duende, Chiapa de Corzo 2015.

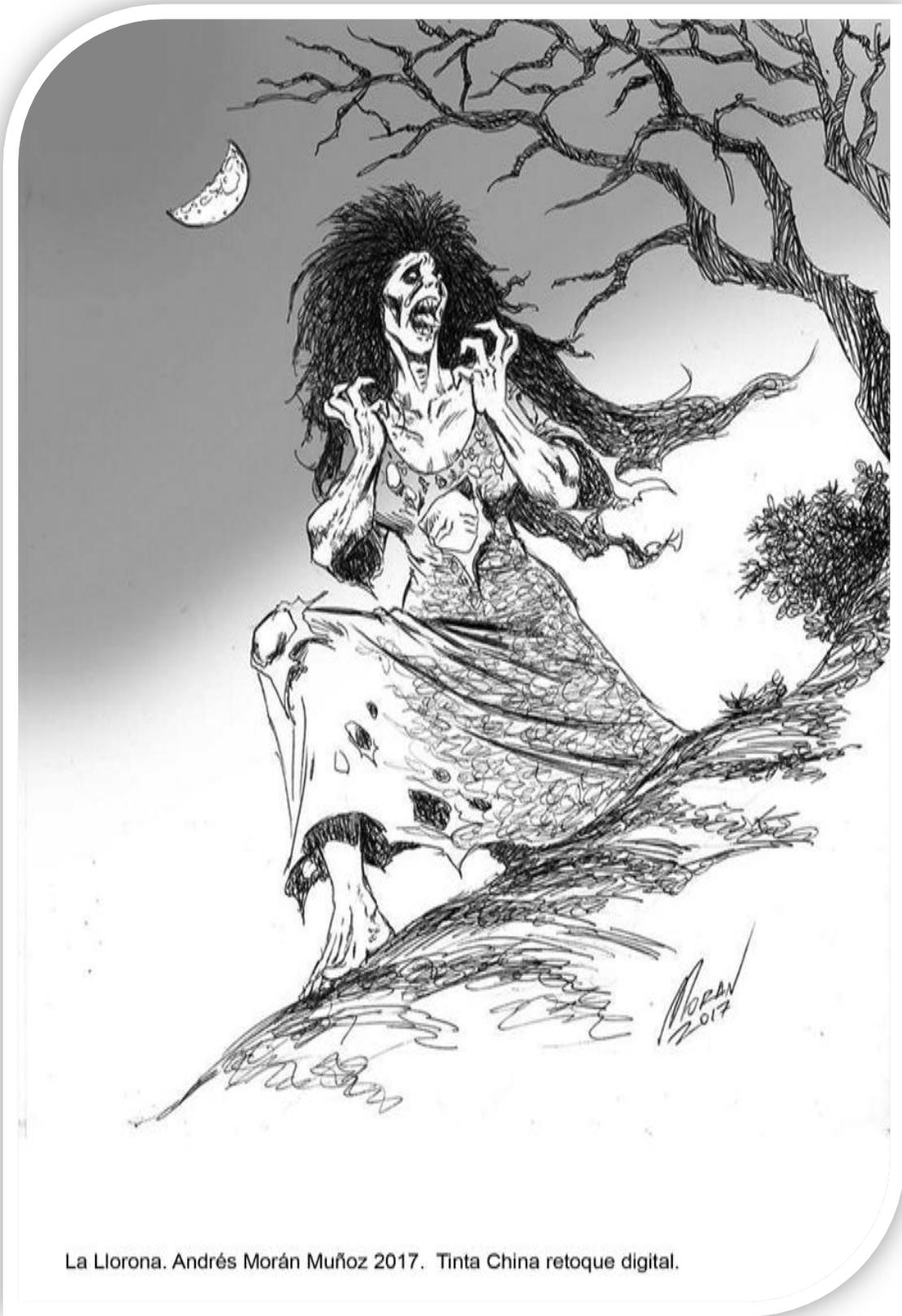


Sombrerón y duende, Chiapa de Corzo 2015.

APÉNDICE 3

Ejercicio visual

Nota: Se solicitó a diferentes ilustradores la elaboración de una imagen acerca de la leyenda de la Llorona, los resultados se muestran a continuación.



La Llorona. Andrés Morán Muñoz 2017. Tinta China retoque digital.



La Llorona. Silvia Gaona 2017. Tinta China.



La Llorona. Raúl Villafuerte. 2017, Plumón.



La Llorona. Daniel García Garduño. Lápiz y retoque digital 2016