



**La apertura y vigencia de la leyenda en una región de
tránsito entre México Central y la vertiente del Norte**

T E S I S

**Que para obtener el grado de
Doctora en Literatura Hispánica**

Presenta

Martha Isabel Ramírez González

Director de tesis

Dra. Claudia Verónica Carranza Vera

*A mis queridos padres:
Pedro Urbano Ramírez Amaya y María del Consuelo de Jesús González Ayala.*

A Juan Pascual Gay y a Mercedes Zavala Gómez del Campo.

AGRADECIMIENTOS

De manera muy especial quiero agradecer a la Dra. Claudia Carranza Vera por su dirección y apoyo. Agradezco al Dr. José Manuel Pedrosa por enriquecer esta tesis con sus comentarios durante mi estancia de investigación en la Universidad de Alcalá. Mi reconocimiento a las doctoras Nora Danira López Torres y Mercedes Zavala por su lectura y comentarios precisos. Doy gracias a mis compañeros de promoción por su lucidez y ejemplo. Mi gratitud a mi hermano, Pedro Ezequiel Ramírez González, ejemplo de disciplina e inteligencia. Gracias también a El Colegio de San Luis y al CONACYT por el apoyo recibido para realizar este trabajo de investigación.

Índice

La apertura y vigencia de la leyenda en una región de tránsito entre México Central y la vertiente del Norte

Introducción	9
1. La leyenda como género tradicional	14
1.2 El concepto de leyenda	14
1.2.2 La <i>performance</i> y el contexto de transmisión de la leyenda	28
1.3 La leyenda: problemas y desafíos para el estudio de la tradición oral moderna	35
2. La leyenda de una región de tránsito	46
2.1 Rasgos histórico-socioculturales para la delimitación de una región.....	46
2.2 Estudios de la literatura tradicional en la región: principales recopilaciones.....	77
3. La leyenda como género vigente en la tradición oral de la región de tránsito entre las regiones del México central y la vertiente del Norte	81
3.1 Propuesta de una metodología para el análisis de leyendas.....	81
3.1.1 Leyendas y versiones	86
3.1.2 La aplicación del modelo romancero en el análisis de la leyenda.....	87
3.2 Análisis de los textos	88
3.3 Caracterización de la leyenda en la región de tránsito entre las regiones del México central y la vertiente del Norte.....	121
3.3.1 El espacio: el camino como elemento recurrente en las leyendas de la región.....	121
3.3.2 La apertura formal del género	130
3.3.2.1 Leyendas sobre el diablo.....	133
3.3.2.2 Leyendas sobre brujas.....	139
3.3.2.3 Leyendas sobre ánimas en pena.....	147
3.3.2.4 Leyendas sobre lugares sobrenaturales	158
3.3.2.5 Leyendas sobre transformaciones	158
3.4 La vigencia de la leyenda en la tradición oral moderna de la región de tránsito entre las regiones del México central y la vertiente del Norte	168
Conclusiones	181
Bibliografía	185
Apéndice. Criterios de edición y corpus	190

Introducción

Las formas narrativas de la tradición oral nos remiten a un pasado en el que se creía que el hombre estaba destinado a realizar grandes proezas. Contar estos acontecimientos era de gran interés para las sociedades antiguas; compartir visiones con los demás de un mundo interpretado simbólicamente como origen y destino. Y al mismo tiempo cada relato tradicional nos muestra que el hombre está en constante búsqueda en definirse a sí mismo a partir de lo que se predica de la realidad que lo rodea.

Cuando escuchamos una balada, un romance o un corrido accedemos a la historia de las ideas, de un conocimiento de la realidad por medio de la palabra. Significa nombrar y reconocerse en el universo; detenerse a mirar en el paisaje y darle un nuevo sentido al espacio, a los sonidos. La experiencia del hombre se transforma en un símbolo, en una mirada del pasado, y al mismo tiempo, del presente. El cuento y la leyenda abren la posibilidad de explorar los miedos, anhelos y preguntas del ser humano, le plantean las preguntas sobre su destino. Contar lo que interesa, pero contárselo a quién comparte la misma intención de interpretar la realidad en tanto grupo. Las formas narrativas de la tradición oral moderna ilustran la necesidad de la especie humana por compartir con los demás estas preguntas de las que no se tiene una respuesta contundente; pero sí la oportunidad de situarse en medio del camino y ante la encrucijada, tomar la decisión de emprender el viaje sin saber lo que sucederá.

Italo Calvino en su recopilación de cuentos populares italianos defiende que:

los cuentos de hadas son verdaderos. [...] son un catálogo de los destinos que pueden padecer un hombre o una mujer; sobre todo porque hacerse con un destino es precisamente parte de la vida: la juventud, desde el nacimiento que a menudo

trae consigo un augurio o una condena, al alejamiento de casa, a las pruebas para llegar a la edad adulta y la madurez, para confirmarse como ser humano.¹

La verdad de los textos tradicionales o populares radica en el valor que tiene para la comunidad. La vigencia de ciertos temas es un ejemplo de la vitalidad de la que gozan. En el caso de la leyenda es mucho más evidente que exponen acontecimientos que se juzgan verdaderos no únicamente lo que respecta a la interpretación del contenido, como es el caso del cuento, sino que el mismo género remite a un valor de verdad.

Después de haber realizado mi tesis de maestría sobre las formas narrativas de la tradición oral moderna de México y otras investigaciones en el campo de la tradición oral, surgió el interés por centrar mi atención sobre la leyenda. Durante el recorrido por la región de Los Altos de Guanajuato pude darme cuenta de que había una comunicación entre lugares como Ocampo, Ojuelo y Pinos. Por ejemplo, la primera persona que entrevisté en Ocampo, Guanajuato fue un músico proveniente de Pinos, Zacatecas. En ese primer momento comenzaba a explorar la zona, pero me llamó la atención las similitudes que pudieran tener lugares como Ojuelos, Ocampo, San Felipe y Pinos. A pesar de pertenecer a estados diferentes. Fue esta primera pregunta la que me impulsó a continuar con la investigación en la misma zona. La primera intención fue concentrarme en el municipio de Ocampo, para poder hacer un trabajo de campo más intenso.

A la par de la búsqueda de nuevos materiales en la zona, también estaba en mi cabeza pensar en la leyenda como un género tradicional. Poner sobre la mesa la cuestión de la definición de la leyenda a partir de un *corpus* recopilado de la tradición oral moderna.

¹ Italo Calvino, *Cuentos populares italianos*, Siruela, Madrid, 2005, p. 19.

Esto a partir de las ideas planteadas en el II Coloquio de Formas Narrativas realizado en el Colegio de San Luis, en donde a propósito de varias ponencias sobre la leyenda se reflexionó sobre el género. En particular Aurelio González apuntó sobre la necesidad de establecer ciertos criterios para definirla, sin centrarse únicamente en el valor de verdad. Este fue un punto de partida para comenzar un trabajo más bien teórico que estuviera encaminado a formular una definición de la leyenda como género de la tradición oral moderna.

Así fue cómo surgió este trabajo con el objetivo de analizar y repensar las definiciones en función de los *corpus* de la tradición oral moderna. No obstante, esto significó otro problema: definir la leyenda era sin duda una tarea demasiado extensa y resultaba problemático llevarlo a la práctica. En este primer momento había que definir un *corpus* que abarcara todas las posibilidades del género. Aun cuando estaba acotado a la tradición mexicana, comenzaba a ser poco factible llegar a una definición operativa de leyenda.

En ese proceso de investigación tuve la oportunidad de entrevistarme brevemente una vez más con Aurelio González quien me planteó redefinir mi objetivo para estudiar la apertura de la leyenda, más que una definición cerrada. Esto abría la posibilidad de estudiar tanto leyendas escritas como las transmitidas oralmente. Era importante reconocer a la leyenda como un género que se transmite de manera simultánea por distintos medios; de acuerdo con estos medios pueden verse diferencias respecto a su estilo, léxico y el desarrollo de temas, motivos y temas específicos. Las similitudes también son importantes pues evidencian cómo la leyenda comparte elementos de discurso. Su apertura tanto en significantes como significados permite que sean numerosas las expresiones.

Posteriormente, gracias a una estancia de investigación realizada en la Universidad de Alcalá en 2014 pude entrevistarme con otros investigadores de la literatura de tradición oral como José Manuel Pedrosa Bartolomé y Luis Díaz Viana. Con ellos pude darme cuenta de la necesidad de reflexionar sobre nuevas perspectivas de estudio para la tradición oral en combinación con una perspectiva literaria. Esto significó una reflexión sobre el estado de la tradición oral moderna, tomando en cuenta la vigencia de temas, motivos y tópicos en la sociedad contemporánea, considerando los fenómenos sociales que influyen en el momento de la *performance* de un texto tradicional.

Era preciso entender que la literatura tradicional es parte de un saber comunitario que está vinculado a una colectividad que recibe y transmite los textos de acuerdo con sus propias consideraciones estéticas, los géneros que se conservan, los temas, motivos, tópicos y personajes son parte de un acervo compartido, que está presente en la memoria.

En el primer capítulo la intención es analizar las categorías teóricas que permiten definir a la leyenda. Hago una recapitulación de las principales definiciones sobre la leyenda, la importancia del contexto de la recepción y ejecución.

En el segundo capítulo se hace una delimitación de la región conforme a ciertas variables en función del *corpus* recopilado con la idea de mostrar cuál es el medio en el que se desarrolla la leyenda.

En el tercer capítulo se realiza el análisis del *corpus* de tal manera que puedan verse las características de cada texto en particular y cómo vive la leyenda en la tradición oral moderna. También se expone una reflexión de la leyenda como género tradicional y los

retos para su estudio. Se hace una exposición de las principales perspectivas para estudiar la leyenda.

Así es como se plantearán los principales objetivos de esta tesis con el fin de recopilar, analizar e interpretar textos de la tradición oral moderna de México. Con esta investigación pongo sobre la mesa la reflexión en relación con la leyenda como género tradicional.

1. La leyenda como género tradicional

1.2 El concepto de leyenda

Los estudios sobre la leyenda han sido numerosos y desde perspectivas distintas a lo largo de los años. Desde el interés de los hermanos Grimm hasta los modernos estudiosos se han preocupado por discernir sobre la mejor manera de caracterizar un tipo de texto que vive en las numerosas variantes orales y escritas que forman parte de nuestra cultura. Uno de los problemas principales es delimitar a la leyenda como una forma narrativa en la que se pueda identificar una serie de cualidades que la diferencien de otros géneros narrativos. Definir la leyenda implica aceptar la imposibilidad de hacerlo de manera definitiva, cada perspectiva que se tome no podrá en ningún caso abarcar todas posibilidades de esta forma.

De la leyenda se han elaborado diversas teorías que lo que hacen, en un primer momento, es reconocer la existencia de una forma literaria, o de lenguaje, diferente a otros. Entre los numerosos estudios que se han realizado es posible visualizar el interés por caracterizar a la leyenda a partir de su funcionalidad, sus cualidades formales o su transmisión. Adjetivos como “urbana”, “moderna” o “contemporánea” para la leyenda se han sumado a estos debates teóricos. Sean análisis inmanentes o estudios que ponderan el contexto, todos parten de un problema básico: ¿Cómo establecer los criterios para la obtención de un *corpus* realmente útil para su estudio?

Delimitar la leyenda como género implica establecer primero conceptos generales sobre cómo se diferencia de los demás. Por ejemplo, Kurt Spang² para hablar de los géneros literarios considera lo propuesto por André Jolles respecto a las formas simples. La

² Kurt Spang, *Géneros literarios*, Síntesis, Madrid, 1993, p.45.

leyenda o *vita*, es aquella que está relacionada con una forma literaria muy popular en la Edad Media que se interesaba por relatar las vidas de santos. La hagiografía presupone para Jolles la existencia de un proceso de lenguaje en donde la imitación parte de una actividad mental específica.³

La idea de André Jolles de aislar ciertas unidades mínimas que pueden encontrarse en distintos textos como menciona Kurt Ranke:

We postulate a power of absolute structural autonomy corresponding to the correlation or absolute expression and absolute form. The folktale, the Sage, or the religious legend, for example, can pick up the same motif, but by virtue of their own individual *enérgeia*, they transform this element into their respective particular expression and form.⁴

Los distintos motivos adaptados a las distintas exigencias de cada género son muy importantes para distinguir entre cada uno.

Entre los estudios literarios sobre la leyenda un problema es aquel que tiene que ver con la modalidad.⁵ ¿Hasta qué punto es importante una determinada enunciación? Hay que

³ Más allá de que estas formas simples se presupongan tal como propone Jolles, es importante su aportación para reconocer determinadas expresiones de creación verbal que habían sido relegadas de los estudios literarios. La necesidad por examinar morfológicamente ciertas características constantes fue una aportación importante para el estudio de la literatura no necesariamente escrita. Diferencia estas formas simples de las obras de arte, como él considera a las obras individuales, para analizar los distintos fenómenos literarios en relación con su estructura. Es muy interesante su intuición para reconocer que hay una elaboración lingüística, que podríamos identificar como una creación colectiva, más que primaria o primitiva. Pues como el mismo Jolles afirma los límites para distinguir hasta qué punto es posible en una obra reconocer un conjunto ordenado y homogéneo. Explica a su vez cómo no hay que conformarse con estudiar aquellas obras individuales de los poetas o escritores en su particularidad porque sería dejar todo un proceso de creación que alude al sistema propio de la *lengua*. Es claro que no se puede considerar la nula participación del poeta como afirma, en todo caso se refiere a una creación colectiva, más que individual. El mismo Jolles³ alude a la noción de motivo, que le parece insuficiente, y prefiere denominar estos elementos característicos con su propia terminología. Vid. André Jolles, *Las formas simples*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1972, p.39. Cabe recalcar que las distintas traducciones pueden resultar confusas sobre todo en la utilización del término “*Legende*” y “*Sage*”. En la edición española que utilizo se ha propuesto traducir como hagiografía el término de “*Legende*” y utilizar leyenda para “*Sage*”.

⁴ Kurt Ranke, “Einfache Formen”, *Journal of the Folklore Institute*, Vol. 4, Núm. 1 (Jun., 1967), Indiana University Press, p. 27 en <http://www.jstor.org/stable/3813910> [consultado: 27-08-2014].

⁵ La manera en cómo está enunciado el motivo revela aspectos de modalidad. El problema en la leyenda puede resultar confuso, porque la alternancia entre la primera y la tercera persona dificultan la implantación

analizar las enunciaciones en primer y en tercera persona. Si se utilizan los términos de *fabulate* o *memorate*, desarrollados por Carl Wilhelm von Sydow se puede advertir la importancia de la focalización, pero, sobre todo, de los elementos narrativos del texto.

Para que se reconozca como una leyenda tendría que tener la forma de una *fabulate* y no de *memorate*. Es decir, el desarrollo de un motivo, en general en tercera persona, que va más allá de una experiencia personal o una narración asociada a un solo informante. También los estudiosos consideran el hecho de cómo este texto está situado en una cadena de transmisión que supera, por lo menos, los cinco informantes.⁶ Sea focalizado en primera o tercera persona, la leyenda se puede definir cuando existe un motivo articulado en una narración en concordancia con una poética. No es el indicio de una creencia en lo sobrenatural solamente, ni una experiencia personal acotada a una sola persona. El valor de verdad se relaciona con la funcionalidad de la leyenda en una comunidad, no obstante, la

de un criterio. Por modalidad me refiero a la forma en la que un texto literario está presentado. La modalidad implica el modo de enunciación que incide en la forma, es decir, una modalidad narrativa. Cada obra adopta una modalidad específica que le permite representar la realidad de una manera que toma en cuenta aspectos diversos como el punto de vista, los ideales estéticos, las estructuras gramaticales y los propósitos comunicativos. De esta manera partiendo de la distinción aristotélica de tres géneros básicos, estos poseen subgéneros que se diferencian según su modalidad. En el caso que nos ocupa, la leyenda en tanto género narrativo posee cualidades que la hacen distinta al cuento o al relato mítico. Dos formas narrativas, como resalta Diego Catalán, tan cercanas como el corrido y el romance se distinguen a partir de su modalidad. La modalidad narrativa es crucial para establecer diferencias entre uno y otro género. Vid. Diego Catalán, *Arte poética del Romancero Oral. Parte 1ª. Los textos abiertos de creación colectiva*, Siglo XXI España/Fundación Ramón Menéndez Pidal, pp. XXVII-XXIX. Esta distinción tiene que ver con lo que plantea Gerard Genette sobre el modo del relato y en el que es importante las consideraciones que hace al respecto. En *Nuevo discurso del relato* reflexiona sobre la operatividad del concepto: “La elección de término *modo* para reagrupar las cuestiones relativas a los diversos procedimientos de “regulación de la información narrativa” era cómoda y a mi juicio, legítima, pese al carácter evidentemente metafórico del paradigma *tiempo/modo/voz*.” Vid. *Nuevo discurso del relato*, Cátedra, Madrid, 1998, p.30. Genette insiste en que hay una diferencia en la manera en que se cuenta una historia y la forma en la que participan el narrador y los personajes. Es importante recalcar que no puede tampoco considerarse que estas categorías son totalmente herméticas, pero sí la importancia de visualizar los matices con las que una historia puede ser contada. Y aquí es donde propone las nociones de distancia y perspectiva que se relacionan con la modulación cuantitativa y la modulación cualitativa, *Ibid.* p.32.

⁶ La discusión sobre estos términos, lo que significan, así como su relevancia sobre incluir o diferenciar en *corpora* estas formas de expresión oral ha sido ampliamente estudiado por Linda Dégh y Andrew Vázsonyi. Vid. Linda Dégh y Andrew Vázsonyi, “The Memorata and the Proto-Memorata”, *Journal of American Folklore*, American Folklore Society, Vol. 87, Núm. 345 (1974), pp. 225-239 en <http://www.jstor.org/stable/538735>, [consultado: 01/07/2014].

pregunta clave es definir los criterios para diferenciar una leyenda de una experiencia personal o reconocer en esta la vigencia de ciertos temas asociados con leyendas sin que, formalmente, sean un relato.

Cristina Lavinio destaca que la leyenda en sí es un texto fragmentario. Propone que la fragmentariedad de la leyenda puede considerarse en dos aspectos: en relación con la comparación de las distintas versiones; y de acuerdo con el contexto de recopilación en el que un grupo aporta elementos que forman una versión. Si una leyenda se construye por la aportación de distintos hablantes ¿cómo puede considerarse un texto completo? Para Lavinio una de las características formales de la leyenda es precisamente el discurso referido. Los diálogos suelen reducirse a lo mínimo o se limita a los hechos centrales. Afirma que estas introducciones de estilo directo, en realidad, siguen siendo representaciones de este discurso referido. Cuando apenas se introduce un pequeño diálogo precedido o seguido de un “dice” lo que muestra es que se conserva la idea de que es un narrador quién refiere la historia según la lógica de la comunidad:

In realta, però, è spesso l'intero testo del racconto leggendario a porsi esplicitamente come discorso riportato esso stesso: si tratta della citazione di una "voce sociale" e "tradizionale", segnalata da un impersonale "dice che", molto piui frequente nelle leggende che in altri generi di racconto popolare.⁷

En la leyenda la importancia de quién cuenta radica precisamente en ese valor de verdad que tiene la leyenda. En este sentido la idea de que la leyenda carece de forma no puede ser tal. Es un texto abierto, en el caso de las leyendas tradicionales, y un texto cerrado en el caso de las versiones fijadas por la escritura, pero hay características formales

⁷ Cristina Lavinio, "Le forme della leggenda", *La Ricerca Folklorica. Leggende. Riflessioni sull'immaginario*, núm. 36 (1997) en <http://www.jstor.org/stable/1480109>, p. 29. [consultado: 20/08/2014].

que se mantienen. Si no fuera así, sería difícil separarla de otros fenómenos del lenguaje como el rumor.

Según mi opinión es apresurado hablar de fragmentos pues se tendría que reconocer la existencia, primero, de un texto príncipe, y en el caso de la literatura tradicional sería difícil determinar qué versión es la original y completa. Segundo, el relato de una leyenda por diversos informantes en el momento de una sesión narrativa, no implican necesariamente la existencia de textos diferentes. La leyenda tiene una existencia virtual a la que refieren estos informantes, a menos que cada uno revele variantes significativas.

Si se examinan las distintas definiciones de leyenda se advierte que las diferencias dependen de la manera en cómo se concibe el texto en relación con un ámbito de producción, reproducción y transmisión mucho más amplio. La importancia o no que se le dé a la textualidad es muy significativa porque permite acotar la categoría de leyenda reconociendo que hay diferencia entre cada género, así como la estabilidad de ciertas formas.⁸ Un mismo motivo puede desarrollarse de forma diferente según sea una leyenda, un cuento o un chiste.

José Manuel Pedrosa define:

la leyenda oral y tradicional es una narración por lo general breve, no compleja, y formada por uno o por unos pocos “motivos” o peripecias narrativas. Su contenido tiene elementos sorprendentes, sobrenaturales o difícilmente explicables desde puntos de vista empíricos, pero se percibe como posible (e incluso a veces como real, auténtico y hasta experimentado en persona) por el narrador y por el oyente.⁹

⁸ Vid. F. C. Bartlett, “Some experiments on the Reproduction of Folk Stories”, *The Study of Folklore*, Prentice-Hall, 1965, pp. 243-258; Linda Dégh, “Legend as text in context”, *Legend and Belief: dialectics of a folklore genre*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, pp. 98-203.

⁹ José Manuel Pedrosa, *La autoestopista fantasma y otras leyendas urbanas españolas*, Páginas de espuma, Madrid, 2004, pp. 9-10.

En este caso, la existencia de un motivo o una secuencia narrativa determinada y configurada por medio de una relación de sucesos hace que la leyenda tenga ya una forma, es un discurso determinado el que se reconoce en la leyenda. Esto puede no ser muy claro si se le compara con el cuento, pero si se le compara con el rumor se puede ver claramente la formalización existente en el discurso de la leyenda. Pedrosa sobre el rumor resalta: “un rumor no es necesariamente un discurso literario formalizado, cerrado sobre una estructura típica, reconocible, reiterativa, aunque sea variable”.¹⁰ El contenido del rumor puede incluso equipararse a un tema de la leyenda, pero es precisamente una forma de expresión particular de ese mismo contenido lo que distingue a la leyenda como un relato diferente al cuento, y formalizado, lo que no sucede con el rumor.

Timothy R. Tangherlini también, después de una revisión muy amplia de los diferentes estudios sobre la leyenda destaca:

Legend, typically, is a short (mono-)episodic, traditional, highly ecotypified, historicized narrative performed in a conversational mode, reflecting on a psychological level a symbolic representation of folk belief and collective experiences and serving as a reaffirmation of commonly held values of the group to whose tradition it belongs.¹¹

El término mismo de leyenda tiene sus implicaciones según la etimología que se considere. Tangherlini reconoce que: "Literary approaches to the definition of legend are the most abundant. The majority of these studies consider aspects of legend form in relations to

¹⁰ *Ibid.*, p. 24.

¹¹ Timothy R. Tangherlini, "It Happened Not Too Far from Here... A Survey of Legend Theory and Characterization", *Western Folklore*, Vol. 49, Núm. 4 (Oct.,1990), p 385 en <http://www.jstor.org/stable/1499751> [Consultado: 20/08/2014].

other types of folk narrative. One of the earliest distinctions made was the relative lack of form legend exhibited in comparison to folktale"¹²

Desde el punto de vista de la antropología la leyenda se estudia dentro de un contexto mucho más amplio en el que no solamente importa el relato en sí, sino que se reconozcan determinados ritos o prácticas que involucren a una comunidad que, en determinados tiempos y espacios, favorezcan la narración de una leyenda. Sin embargo, no puede desestimarse la importancia de una forma particular, a este respecto Julio Caro Baroja, por ejemplo, hace una valoración de la leyenda en estos términos:

La leyenda de siempre tiene este otro carácter más vinculado a la experiencia y a la vida. Por eso no se puede hablar de cosas equivalentes a las leyendas españolas en relatos propios de algunos países primitivos, de pueblos como los australianos, o los bosquimanos, que corren o han corrido por unas vías muy distintas en un medio muy distinto. Nosotros estamos en el ámbito europeo, contamos con un fondo o trasfondo histórico muy profundo [...]. En todo caso podemos pensar al final que la leyenda ha servido para destacar hechos y caracteres que se perfilan en función de distintas sociedades, pero que tienen un carácter permanente dentro de la variabilidad de la sociedad. [...] En suma, pese a los hechos de transmisión, localización, personalización, etc., la leyenda hay que estudiarla dentro de un ámbito histórico-cultural en función de esquemas firmes, pero de creencias variables. Esto es lo que, a mi juicio, hace que en el estudio de las leyendas sea fundamental la teoría de la crítica literaria.¹³

Arnold van Gennep también menciona esta dimensión social de la literatura, y en este caso de la leyenda, que hace que no se convierta simplemente en un elemento gratuito.¹⁴

¹² It Happende Not Too Far from Here. A Survey of Legend Theory and Characterization”, *Western Folklore*, Vol. 49, Núm. 4 (Oct., 1990), p. 372 en <http://www.jstor.org/stable/1499751> [Consultado: 20/08/2014].

¹³ Julio Caro Baroja, "Significaciones simbólicas de las leyendas", *Gazeta de Antropología*, 1992, 9, artículo 01 en <http://hdl.handle.net/10481/13666> [Consultado: 18 de agosto de 2014].

¹⁴ “Bref, la conquête importante de l’ethnographie et du folklore dans le domaine littéraire ces dernières années a consisté à mettre en lumière ce fait : que la production littéraire dite populaire est une activité utile, nécessaire au maintien et au fonctionnement de l’organisation sociale par suite de son lien avec d’autres activités, matérielles celles-ci. Surtout à ses débuts, elle est un élément organique et non, comme on le croyait,

Resulta fundamental entonces para van Gennep considerar al texto literario como parte de la vida comunitaria en el que interesa no solo su contenido, sino la manera en cómo se transmite, y en particular, la formación de la leyenda en una organización social y cultural determinada. Esta funcionalidad del texto contribuye a darle importancia a otro rasgo característico de la leyenda, el valor de verdad. En el valor de verdad de la leyenda se reconoce de que el texto da cuenta de una creencia determinada.

Tanto la leyenda como el mito son relatos que son objeto de creencia. La diferencia siempre está en esa ubicación espacio temporal que la leyenda posee, y que la localización que la leyenda posee también permite que se actualice en distintos contextos, este es un aspecto que beneficia a la existencia de una apertura, tanto en significados y significantes, puesto que la necesidad de adaptar determinado tema a una comunidad, localizarlo en un espacio-tiempo, exige que no se ajuste a un sistema cerrado. Cada variante se introduce por medio de procesos de transmisión que inciden en que el valor de verdad, o el objeto de creencia se mantengan, por lo menos en relación del texto con la comunidad. Esto no sucede, según van Gennep con los cuentos y fábulas que no son objeto de creencia.¹⁵

Pero sin duda las definiciones teóricas suelen ser problemáticas a la luz de determinados *corpora* puesto que “En théorie, ces définitions sont excellentes, parce qu’il existe en effet une ligne de démarcation très nette, absolue, entre le profane et le sacré.”¹⁶ Y apunta cómo para un niño lector o escucha de un cuento maravilloso, con sus personajes característicos, sería dudoso que crea en la existencia real de estos personajes. Esto podría suceder de la misma manera en una leyenda que no tenga una localización determinada o

une activité esthétique superflue, un luxe” Arnold van Gennep, *La formations des légendes*, Ernest Flammarion, París, 1917, p. 16.

¹⁵ *Ibid.*, p. 28.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 28-29.

que carezca de personajes individualizados. Es por esto que van Gennep advierte sobre la dificultad de deslindar los relatos que son o no objetos de creencia. Por lo tanto, estas definiciones son al mismo tiempo exactas e inexactas porque engloban en sí mismas determinados hechos sin considerar casos intermedios ni su difusión.

Insiste van Gennep en la imposibilidad de juzgar las producciones literarias pensando que se sujeten a una lógica o fórmula rígida. Al contrario, resalta que: “Toute activité, la production littéraire comme les autres, est soumise au jeu libre des forces, jeu illogique et irrationnel dont l’homme s’accommode comme il peut.”¹⁷

Para Linda Dégh esta valoración de la creencia es una palabra clave para entender la manera en que suele estudiarse a la leyenda. Da ciertas palabras claves que son comunes a los distintos estudios y en el caso de la creencia considera que:

The legend is a legend once it entertains debate about belief. Short or long, complete or rudimentary, local or global, supernatural, horrible, mysterious, or grotesque, about one’s own or someone else’s experience, the sounding of contrary opinions is what makes a legend a legend.¹⁸

François Delpech considera que el concepto cambia según la óptica con la que se mire. Es un concepto que a menudo goza de cierta inestabilidad, sobre todo cuando los diversos trabajos dan testimonio del empleo de distintas nociones también polisémicas de “cultura popular” o términos afines que se relacionan con el contexto en el que suele aparecer la leyenda:

Si la légende a été, en effet, envisagée sous diverses acceptions, correspondant aux différents champs idéologiques et imaginaires et aux registres culturels complexes dont l’analyse a semblé requérir le recours à un semblable concept, c’est bien avant tout en tant que catégorie narrative, en tant que récit, qu’elle s’est imposée à

¹⁷ *Ibid.*, p.29.

¹⁸ Linda Dégh, *Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre*, Indiana University Press, p. 2001, p. 97.

l'attention des participants de ce colloque, sollicités précisément pour l'enracinement de leurs études dans les problématiques et les méthodologies de disciplines hétérogènes mais toutes concernées, d'une manière ou d'une autre, par telle ou telle forme de narration.¹⁹

William Bascom de manera esquemática define la leyenda, en comparación con los otros géneros, tomando como categorías base la forma, el valor que se le da al texto, el tiempo en el que sucede, el lugar, la actitud con la que se cuenta y los principales personajes que se utilizan en cada texto. Abstrae unas definiciones resultado del trabajo realizado a lo largo de muchos años. Llamán la atención las similitudes que existen entre sus definiciones y las que intuyeron los hermanos Grimm en sus recopilaciones. Esta preferencia por la sencillez de los Grimm, que Bascom reconoce, apoya la idea de buscar un acuerdo entre los estudiosos del folklore.²⁰ Si se comparan con la definición de van Gennep coinciden en que ambos consideran que en la leyenda existe una ubicación espacial y temporal precisas en la que los personajes son individuos determinados y que sus actos tienen un fundamento que parece histórico, y van Gennep enfatiza que tienen una cualidad heroica.²¹ Esta definición que la separa claramente del cuento y del mito, sin embargo, para el mismo van Gennep no puede verse de una manera absoluta puesto que existen muchos ejemplos en los que estas definiciones no se cumplen plenamente. Esta ubicación espacio-temporal es un punto en donde coinciden la mayoría de las definiciones modernas de leyenda. Es uno de los rasgos textuales con mayor estabilidad.

Por el contrario, Bascom parece defender la idea de que es posible establecer criterios generales para definir los distintos géneros de la prosa narrativa, puesto que

¹⁹ François Delpech, *La Leyenda. Antopología, Historia, Literatura. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez/La légende. Anthropologie, histoire, littérature. Actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez*, Casa de Velázquez/Editorial Universidad Complutense, Madrid, 1989, p. 291.

²⁰ William Bascom, "The forms of Folklore: Prose Narratives", *Journal of American Folklore*, Vol. 78, Núm. 307 (1965), pp. 3-20 en <http://www.jstor.org/stable/538099> [Consultado: 01/07/2014].

²¹ Arnold van Gennep, *op. cit.*, p. 22.

considera una necesidad el acuerdo entre los estudiosos para establecer la diferencia entre los géneros, aceptando la posibilidad de que existan subtipos.²²

Establecer criterios determinados para definir la leyenda parece sencillo si se toma en consideración un objetivo similar al que perseguía Bascom en su artículo. Es claro que se necesita partir primero de ciertos criterios que permitan la operatividad del término leyenda, lo mismo que pasa cuando se habla de romance. Ciertamente, otro problema para su definición tiene relación con considerarlo o no un género tradicional.

Por ejemplo, si se toma en cuenta las características que menciona Timothy R. Tangherlini: "Legend, typically, is a short (mono-)episodic, traditional, highly ecotypified, historicized narrative performed in a conversational mode, reflecting on a psychological level a symbolic representation of folk belief and collective experiences and a serving as a reaffirmation of commonly held values of the group to whose tradition it belongs."²³

Diego Catalán define claramente lo que se considera romance tradicional, a partir de tres criterios básicos. Estos criterios son: el criterio de tradicionalidad, modalidad y funcionalidad.²⁴ Sería un punto de partida interesante tomar estos criterios de definición para comenzar a delinear ciertos parámetros para definir a la leyenda como género tradicional.

Por supuesto que la leyenda como género no se restringe a las versiones tradicionales, lo que hace que su estudio sea rico y a la vez complejo. Si se consideran dos de estos criterios para la leyenda, el criterio de funcionalidad y de modalidad, se puede

²² William Bascom, *op. cit.*, p.19.

²³ Timothy R. Tangherlini, "It Happende Not Too Far from Here..." A Survey of Legend Theory and haracterization, *Western Folklore*, 49 (1990), p 385 en <http://www.jstor.org/stable/1499751> [Consultado: 20/08/2014].

²⁴ Diego Catalán, *El arte poética del.... Parte 1ª*, *op. cit.*, pp. XXVI-XXXII.

reconocer cómo el valor de verdad está estrechamente relacionado con su funcionalidad. Este valor de verdad puede identificarse de manera explícita o implícita y no se limita a una situación individual sino comunitaria. No es necesario que el informante crea o no la leyenda, pero sí es claro que para la mayor parte de la comunidad existe este valor de verdad o parece que tiene un mínimo fundamento histórico que se manifiesta principalmente en la ubicación espacio-temporal que los miembros de la comunidad reconocen. Este valor de verdad que suele identificarse con la creencia para otros investigadores, por lo menos en el sentido más utilizado de la leyenda, es un elemento clave para su caracterización. Esto hace que la leyenda esté plenamente unida a un tiempo y un espacio reconocible, incluso en las leyendas no etiológicas.

La extensa clasificación que expone van Gennep es un punto de partida para entender la amplitud que tiene la leyenda y que incluye relatos relacionados con el mundo natural y fenómenos naturales, leyendas sobre héroes civilizadores y santos y las leyendas relativas al mundo sobrenatural.

Para Bascom la ubicación temporal y espacial son también puntos muy importantes para la consideración de una leyenda como tal, lo mismo que el valor de verdad. Y en su mayoría el valor de verdad y las precisiones sobre lugares y fechas es parte de las definiciones de leyenda.

Respecto a la modalidad es importante reconocer que la leyenda puede enunciarse tanto en primera persona o en tercera persona. Algunos estudiosos han optado por seguir la terminología introducida por von Sydow, *memorate* y *fabulate*. Dos conceptos que han sido revisados y cuestionados por distintos investigadores como Linda Dégh, Andrew Vászony

o Honko. Sin embargo, me parece que estas formas dependen en gran medida de cada comunidad, y del narrador. Como menciona Linda Dégh:

Mi posición es que el relator de una leyenda es el agente más importante en la actuación: es el narrador quien controla el destino de la historia. Esto no significa necesariamente que tengamos que imaginar una estrategia premeditada, la situación calculada por el relator, quien no es un artista consciente. Su variante vendrá casi inconscientemente, al reaccionar ante algo o al adaptarse a su audiencia y satisfacer su propia necesidad de autorrepresentación. La leyenda, en la forma de *fabulate* o *memorate*, presenta evidencia de lo que argumenta en formas diversas de convicción.²⁵

Por ahora no entraré en el debate sobre la influencia del narrador en la ejecución de determinada variante o no. Pero sí me parece importante que la modalidad si no siempre es determinante, como lo sería en el corrido o en el romance, si vale la pena estudiarse. Habría que considerar, por ejemplo, el papel que jugaría la enunciación en primera persona, su influencia en la configuración de la leyenda o, simplemente, si comienza en primera persona para distanciarse o alternar con un discurso indirecto.

Para tener una definición está claro que se tienen que considerar las distintas clasificaciones de leyenda, ver cuál es la manera en que transforma o interpreta la realidad en el momento en que se construye con determinada forma textual. Las distintas clasificaciones de los estudiosos sobre los diferentes tipos de leyenda, entre las que destacan las de los hermanos Grimm y van Gennep, los criterios para esta tipología se basan sobre todo en criterios que tienen que ver con la relación del texto con el referente a la realidad. Sin embargo, también toman en cuenta cuestiones temáticas como los tipos de personajes que intervienen. Los hermanos Grimm tienen una clasificación sencilla de las

²⁵ Linda Dégh, “¿Qué es una leyenda después de todo?”, *Folklore urbano. Vigencia de la leyenda y los relatos tradicionales*, Colihue, Buenos Aires, s. a., p.47.

leyendas que dividen en: mitológicas o demonológicas; históricas y etiológicas²⁶; por su tema parte, van Gennep según su relación con el mundo sobrenatural y las históricas, a partir de las cuales ofrece otras subdivisiones tomando en cuenta tanto los personajes que aparecen, situaciones importantes para la comunidad como son los rituales y, en el caso de las históricas, la aparición de personajes históricos, así como el valor testimonial y documental de las leyendas.

Estas clasificaciones toman en cuenta tanto criterios formales como contextuales. Linda Dégh también señala los distintos parámetros para definir la leyenda entre los que destaca la importancia de la creencia como un elemento definitorio del género. No obstante, también señala cómo diversos investigadores han propuesto distintos conceptos señalando las diferentes características del cuento y la leyenda y no considerando central la necesidad de la creencia para la configuración de un género. Se trata de visualizar de qué manera se representa la leyenda en un texto particular.²⁷ Y es interesante el esquema que propone Bausinger según su interpretación de tres clases de leyenda. Este esquema toma en cuenta cómo se relacionan estas clases de leyenda en el que se puede ver cómo las leyendas demonológicas están ligadas a la experiencia, las históricas a un evento; y las etiológicas a una objetivación.

Esto deja ver cómo puede la leyenda adoptar una estructura literaria que enfatice estos elementos. Es por eso que en las leyendas que surgen a partir del encuentro con un personaje sobrenatural se encuentran frecuentemente ligadas a centrarse en la experiencia de encontrarse con tal o cual personaje.

²⁶ Linda Dégh, *Legend...*, *op. cit.*, p. 51.

²⁷ *Ibid.*, p. 38.

También Linda Dégh refiere al cuadro propuesto por Honko sobre la coordinación de los géneros narrativos. Resulta interesante cómo los géneros narrativos se clasifican según el nivel de ficcionalización y la relación con lo histórico. Pero también con su funcionalidad según el carácter sagrado o profano del texto. Incluso estas diferencias pueden asociarse con el conocimiento que puedan aportar.²⁸

También es importante considerar lo que expone Mercedes Zavala Gómez del Campo sobre que la leyenda: “es una forma narrativa en prosa que posee valor de verdad. Se refiere a la relación del hombre con lo sobrenatural y sus temas pueden ser religiosos o profanos”.²⁹ Esta relación con lo sobrenatural siempre se realiza dependiendo el grado de ficcionalización.

Por mi parte considero importante proponer una clasificación a partir de motivos pues considero que abarcan los otros aspectos y permiten tener una perspectiva general sobre las formas.

1.2.2 La *performance* y el contexto de transmisión de la leyenda

Las reflexiones sobre el contexto en el que se lleva a cabo la narración de una leyenda en una comunidad determinada, y la metodología más adecuada para su recopilación, son constantes cuando se plantea una investigación. La multiplicidad de voces es de gran interés puesto que abre las posibilidades a investigaciones alternas, entre otras, sobre la *performance*, pero también, significa reconocer ciertos problemas a la hora de valorar la mayor o menor intervención del estudioso en una actividad social de una comunidad.

²⁸ *Ibid.*, p. 81.

²⁹ Mercedes Zavala Gómez del Campo, “Temas, motivos y fórmulas en leyendas de la tradición oral del Noreste de México”, en Herón Pérez Martínez y Raúl Eduardo González (eds.), *El folclor literario en México*, El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma de Aguascalientes, Zamora, 2003, p. 191.

Toda recopilación debe hacerse determinando qué tipo de materiales son precisos para distintos objetivos. No es una reflexión aislada, puesto que cada investigador se enfrenta a esta decisión. Linda Dégh se preguntaba sobre esta necesidad de recopilar aquellos materiales que sean más representativos de la realidad y sean a su vez más útiles para la comprensión de las leyendas y sus transmisores:

Considero que el trabajo con cintas para discernir matices de la actuación es útil. Pero ésta es solamente una parte de la coreografía total del acto de la narración oral. La actuación total incluye el lenguaje del cuerpo, la proxémica, la expresión facial, el señalamiento, el habla concomitante o substituyente. ¿Cómo podemos hacer una perfecta escritura dramática del acto de relatar la leyenda? ¿El usar equipamiento más técnico —cámaras de cine o video, reflectores— invade más? Puede ser importante intentarlo, pero temo que los narradores, con sus reconocimientos sensitivos, tomarían distancia de tales intrusiones. Mi modo de recopilación es intentar capturar la actuación, tan espontánea como pueda ser, evitando directamente el acto de entrevista y sin manipular la situación.³⁰

Intento de intervención difícil puesto que cualquier investigador nunca puede formar parte totalmente de la comunidad. Incluso, aun siendo parte activamente de un grupo en el que la narración de las leyendas sea cotidiana, en el momento mismo de registrar determinada sesión narrativa hay ya un elemento ajeno. Considero pues que es deseable afectar lo menos posible la espontaneidad con la que pueden obtenerse los materiales, sin embargo, no me parece mucho menos artificial la ausencia de entrevista. En todos los casos, siempre existe un reconocimiento de los informantes de que no se trata de la misma situación en la que se cuentan las leyendas normalmente.

Sin embargo, me parece muy valioso reflexionar sobre los objetivos de recopilación y la mejor manera de hacerlo, utilizando el equipo técnico necesario dependiendo de objetivos de investigación específicos.

³⁰ Linda Dégh, “¿Qué es la leyenda después de todo?”, *op. cit.*, pp. 38-39.

Wayland D. Hand asume los motivos que obstaculizan el estudio de la leyenda al referirse a una crisis en los estudios que no resurgieron hasta los años sesenta. Esta falta de estudios es comprensible para Hand. Afirma: "Why more scholars have not been attracted to legendry is easy to see, apart from the wider literary and related folk narrative forms. For the systematize, folk legends seem endless in bulk and variety, and there are often so short and formless as to defy classification."³¹ Hace énfasis en la falta estudios de la leyenda de forma sistemática sobre todo por la inexistencia de teorías sólidas. Hand remarca:

Many categories of legends, although revealing international currency, failed to stimulate study because of inadequate bibliographies and lack of scholarly apparatus. These difficulties were only partly abated by legend scholarship after 1900. Wehrhan (1908) wrote the 1st scholarly survey of legendry, strongly oriented toward German studies and subject fields of the larger discipline.³²

Entre los estudios literarios sobre la leyenda, que según Timothy R. Tangherlini suelen ser los más numerosos, se puede objetar que siempre se hacen a partir de la comparación con otros tipos de textos narrativos y que se presupone estudiar a la leyenda en relación con otros relatos, lo que la hace considerarla carente de una forma:

Literary approaches to the definition of legend are the most abundant. The majority of these studies consider aspects of legend form in relations to other types of folk narrative. One of the earliest distinctions made was the relative lack of form legend exhibited in comparison to folktale³³

³¹ Wayland D. Hand, Status of European and American Legend Study, *Current Anthropology*, The University of Chicago Press, Vol. 6, Núm. 4 (Oct., 1965), Chicago, p. 439 en <http://www.jstor.org/stable/2740341> [consultado: 20/08/2014].

³² Wayland D. Hand, "Status of European and American Legend Study, *Current Anthropology*, Vol. 6, Núm. 4 (Oct., 1965), The University of Chicago Press, Chicago, p. 439 en <http://www.jstor.org/stable/2740341> [consultado: 20/08/2014].

³³ "It Happened Not Too Far from Here...A Survey of Legend Theory and Characterization", *Western Folklore*, Vol. 49, Núm. 4 (Oct., 1990), p. 372 en <http://www.jstor.org/stable/1499751> [Consultado: 20/08/2014]

No resulta fácil elegir *corpora* que sean útiles para el desarrollo de los estudios sobre la leyenda. Linda Dégh asume este problema e incluso reflexiona sobre los distintos materiales que son objeto de estudio y su relación con los medios de comunicación masiva:

Durante los últimos treinta años, signados por las actitudes de cambio de los especialistas en narrativa folklórica hacia los materiales originados recientemente en el mundo occidental, los folkloristas dejaron atrás los límites de la tradición oral de los campesinos iletrados y el *corpus* narrativo de las culturas preindustriales como objetivos exclusivos de investigación. Al mismo tiempo, los folkloristas no lograron disponer completamente de una adecuada cantidad de material para documentar la posibilidad de nuestra sofisticación al crear teorías y métodos nuevos. Mientras experimentamos la nunca anticipada multiplicación de narrativas en nuestra nueva era, aún tenemos dificultades para reconocer que la gente productora de leyendas no está en alguna otra parte, sino justo aquí, en nuestro medio, y nosotros podemos ser parte de ella. Persistimos en el intento de teorizar sobre la base de anteriores propósitos eruditos. Al mismo tiempo, no somos completamente capaces de identificar la relevancia social de los nuevos relatores, o tomar el repertorio de la colección existente de historias, e identificar sus formas, clases y categorías en términos de una tipología fácil de manejar.³⁴

Como puede verse, la leyenda no puede estudiarse como un producto acabado, donde se limite el estudio a aquellas versiones provenientes del pasado. Entender que su vigencia ha de constatarse en cada nuevo *corpus*, oral o escrito, que sea aceptado por una comunidad determinada. Por esta razón es significativa la forma de la leyenda como una estructura abierta, que se actualiza a cada momento. Dégh, al respecto, considera a la leyenda como un proceso mucho más que algo ya acabado. Es por eso que su interés por indagar sobre las formas de transmisión, la manera en que el contenido determina ciertos rasgos genéricos, y sobre todo la importancia del narrador para llevar el curso de la historia, son fundamentales para entender de qué forma la leyenda puede estudiarse sistemáticamente.³⁵

³⁴ Linda Dégh, "¿Qué es la leyenda después de todo?", *op. cit.*, p. 22

³⁵ *Ibid.*, p. 47.

Otra perspectiva es estudiar la ejecución y recepción de la leyenda y la literatura tradicional como un arte integrado en donde se pudiera entender que es una obra de arte en donde el texto es parte de un conjunto, o un espectáculo, en el que el proceso de *la performance* puede estudiarse tomando en cuenta los distintos elementos que la componen y su relación con el texto mismo. Esto abre la perspectiva a un estudio mucho más integral y centrado en la leyenda y su transmisión como un hecho artístico que se puede analizar tomando en cuenta distintos niveles de análisis.

Es por supuesto un punto de vista que va más allá del texto literario y que incorpora elementos paralingüísticos. Ahora es importante considerar que la leyenda no siempre se concibe como una obra hecha expresamente para entretener o ser presentada ante un público. No obstante, el reconocimiento que reciben algunos narradores por parte de su comunidad revela precisamente la importancia del arte de contar. Por supuesto que no se puede abarcar un amplio espectro. Se debe considerar desde los narradores que lo hacen cotidianamente como una forma de pasar el tiempo, distracción o simple ocio, en los que el contexto de ejecución suele ser aprovechado; hasta los que se dedican a narrar las leyendas de manera profesional o semiprofesional.

Desde esta posición habría que reflexionar primero sobre el papel de los narradores orales. Transmisores de relatos, cuento o leyenda, que son puentes entre distintas tradiciones. Marina Sanfilippo, por ejemplo, expone algunas diferencias entre narradores orales tradicionales y actuales. Es muy importante entender cuáles son las relaciones y los elementos que los sitúan en un lugar en donde son reconocidos por las distintas comunidades a las que pertenecen y los recursos con los que cuentan. Y comienza su artículo precisamente resaltando cómo el término de narrador oral es amplio. Empero la

facilidad de narrar oralmente tiene implicaciones muy interesantes si se consideran las cualidades del buen narrador oral:

En este sentido, es mucho más importante la actualización de las historias y los cuentos que su fiel adherencia al modelo previo, así como la rememoración de experiencias pasadas cobra su sentido sólo si funcionan como instrumentos de comunicación interpersonal e intergeneracional, aunque esto implique que en el recuerdo narrado el pasado pueda resultar distorsionado.³⁶

El narrador posee un acervo que le permite interactuar con la comunidad, donde sus experiencias e historias se funden con un sistema de creencias y valores en el que los relatos orales siguen teniendo cabida.

No se puede dejar de lado tampoco los elementos que intervienen en la narración oral que ilustran una elaboración artística por más simple que sea. Esta cualidad la resalta

Cristina Lavinio:

la peculiar cercanía que se da entre el cuento y el teatro y, en especial, la vocación teatral de los cuentos de tradición oral y el teatro y, en los que puede analizarse la narración como un acontecimiento en la intersección entre cuento y representación, puesto que tienen mucho peso la voz que lo administra y la realización de una especie de puesta en escena del cuento. Aun manteniendo su naturaleza de cuento, el texto asume rasgos marcados de teatralidad: son precisamente los que el teatro acentúa cuando utiliza como fuente los géneros narrativos orales para realizar espectáculos propiamente dichos.³⁷

En el caso de la leyenda quizá resulte mucho más complejo este análisis. No obstante, quisiera primero hablar de esta teatralidad aludiendo a lo que Héctor Azar planteaba en concepción de un “Zoon Teatrikon”³⁸ o el considerar que: “Todo espacio vital

³⁶ Marina Sanfilippo, “El narrador oral y su repertorio: tradición y actualidad”, *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica*, N° 16, 2007, p78 en <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/150601> [Consultado: 10/05/2016].

³⁷ Cristina Lavinio, “Las modalidades del cuento oral y los nuevos narradores”, *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica*, N° 16, 2007, p. 100. en <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/150601> [Consultado: 10/05/2016].

³⁸ *Vid.* Héctor Azar, “Revista de Bellas Artes, Núm. 11, Septiembre/ Octubre 1966, México, p.62.

es espacio teatral”.³⁹ En este sentido la narración que se hace de la leyenda tiene tanto un sentido religioso o profano a la vez. Sus temas pueden ser tanto profanos como sagrados, y los contextos de ejecución y recepción también son cambiantes. Desde la narración que surge en medio del camino, sea a pie o en auto; en casa durante la cena; o ante la pregunta de un visitante, contar una leyenda abre un espacio de representación de la experiencia cotidiana a través del relato de lo extraordinario.

Por ejemplo, en la leyenda de [*El charro que se aparece*] comienza con la alusión a una fuente que se vincula con la tradición. “Mi abuelo sí nos contaba una historia” es la frase que marca el inicio propiamente del relato y funciona para resaltar el valor de verdad. Las personas reconocen a los abuelos como poseedores de toda una tradición. Es parte de una poética tradicional la conservación de los relatos de la gente mayor porque se ajustan a ciertos códigos en los que, como en este caso, se valora la voz de los mayores. Este tipo de expresiones también son un recurso para introducir el texto en un contexto determinado donde se comienza con desvelar los elementos que le permiten al receptor identificar dentro de esta poética.

Es por eso que también prevalecen temas, motivos y tópicos a pesar de la modernidad, donde precisamente el adjetivo de urbanas nos muestra que la leyenda no es un fenómeno exclusivo de zonas rurales o iletradas, es un género que, por lo menos, en México tiene una vitalidad, más allá de su estructura formal.

³⁹ Héctor Azar, *Cómo acercarse al teatro*, Plaza y Valdés, México, 1988, p.10.

1.3 La leyenda: problemas y desafíos para el estudio de la tradición oral moderna

Una crónica periodística, un rumor, un proceso judicial pueden ser fuentes de una leyenda, pero es a partir de un proceso de fabulación que se convierten en una. Reconocer aquellos recursos discursivos que la conforman y hacen que un hecho meramente anecdótico se convierta en un discurso formalizado como leyenda es un desafío importante para cualquier estudio.

Arnold van Gennep establece todos esos elementos que hacen que las leyendas surjan motivadas por distintos contextos. Sin pensar que sea un fenómeno del pasado, en todas las épocas emergen relatos que con el paso del tiempo se convierten en leyendas o ciclos de leyendas. Para van Gennep es muy importante remarcar que: “La légende a la valeur d’une explication et d’une justification. Il n’est pas toujours facile de discerner si une légende déterminée ou un cycle de légendes doivent leur genèse à cette double tendance psychique et utilitaire”.⁴⁰

Una doble tendencia de explicar de manera psíquica y utilitaria varios objetos de creencias, como que van desde sueños, intereses patrióticos o religiosos que hacen que determinados relatos permanezcan en la memoria de una colectividad. El largo proceso en el que una leyenda logra configurarse alrededor de un motivo que se repite en tiempos y espacios diferentes no es fácil de describir. A menudo, la documentación de un hecho real no es fácil de localizar, pero es de gran interés cuando se puede observar como algo que se consideraba extraordinario, raro o sorprendente adquiere otra valoración cuando ha pasado por esta transformación hacia la leyenda.

⁴⁰ Arnold van Gennep, *La formation des légendes*, Ernest Flammarion, París, 1917, p. 263.

Fátima Gutiérrez resalta como la “leyenda forma parte integrante del pensamiento mítico y, cómo tal, se convierte en una de las grandes *epifanías* de lo que una ciencia moderna y poco sospechosa de veleidades metafísicas: la etología, define como la más humana de las facultades: *el poder de imaginar*”.⁴¹

La imaginación permite crear tantas imágenes como sean posibles de un mundo en el que el ser humano es capaz de dotar de distintos significados. El tiempo y el espacio se revisten de distintas narrativas y sustratos simbólicos donde el hombre interpreta su acontecer. La manera en que un hecho se interpreta y se complejiza para convertirse en leyenda puede entenderse desde distintas dimensiones.

El significado que pueden tener las diferentes leyendas desde un sentido psicológico ha sido objeto de estudio de muchos investigadores. Desde las teorías freudianas hasta los estudios más recientes sobre la psicología de relatos populares, el punto que interesa desde los estudios literarios son las marcas discursivas que permiten diferenciar unas versiones de otras.

El desafío más importante sobre la génesis de las leyendas es no perder de vista el proceso de formación de un discurso formalizado que hace que la leyenda sea reconocida por distintas esferas culturales de manera consciente o inconsciente.

José Jesús de Bustos Tovar reconoce en la presentación al coloquio sobre la leyenda que la:

⁴¹ Fátima Gutiérrez, “Epifanías del imaginario: la leyenda”, en *La Leyenda. Antopología, Historia, Literatura. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez/La légende. Anthropologie, histoire, littérature. Actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez, Casa de Velázquez/ Universidad Complutense, Casa de Velázquez/ Universidad Complutense, Madrid, 1989, p. 19.*

Cuestión central es describir el proceso de inserción de la leyenda en el marco de una cultura, es decir, estudiar el modo —o los modos— con que la leyenda se integra en un cuadro jerarquizado de valores culturales, estéticos, ideológicos, morales, etc. Y esto ha de ser estudiado no sólo como resultado —esto es, como hecho ya producido—, sino también como proceso dinámico, como permanente adaptación de la leyenda a los cambios que se están gestando constantemente en la vida social.⁴²

La leyenda y su inserción en distintos campos culturales remiten a la necesidad de buscar las metodologías para entender su relevancia en un ámbito muy amplio. Delimitar estos campos para no perder de vista la repercusión que tiene su existencia y difusión, así como la necesidad de fijar los límites culturales en donde se estudia y se presenta la leyenda.

Los valores estéticos y de lenguaje son una parte de la problematización de la leyenda desde los estudios literarios, donde la tensión entre fijeza y apertura resulta muy importante para definir cada uno de los estilos que se presentan en las versiones orales y escritas que completan el vasto universo de la leyenda. ¿Cómo se produce el diálogo entre oralidad y escritura para la génesis y difusión de la leyenda? ¿Cómo el contexto incide en el cambio de las estructuras discursivas de la leyenda?

La transmisión de la leyenda es otro problema que necesita atención por parte de los académicos, puesto que los recursos literarios presentes en los ejemplos de literatura tradicional, popular y culta ilustran la diferencia en las maneras de transmisión. En el caso de la leyenda es importante considerar la forma no solo la manera en que *la performance* contribuye a los procesos de transformación y conservación de determinado texto, sino

⁴² José Jesús de Bustos Tovar, “Presentación”, *La leyenda. Antropología, historia, literatura. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez. / La légende. Anthropologie, histoire, littérature. Actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez.* 10/11. XI-1986, Casa de Velázquez, Madrid, 1989, p. 13.

¿cuáles pueden ser los modelos de análisis de *la performance* que mejor describan y expliquen este proceso complejo de recepción y ejecución?

Posiblemente uno de los problemas al estudiar la leyenda u otros géneros tradicionales sea el no percibir o no tomar en cuenta ese constante intercambio o diálogo entre dos formas de transmisión: la oral y la escrita. Los estudios de la literatura tradicional parecen centrarse exclusivamente en los textos difundidos por la voz y dejar la escritura para la separación entre oralidad y escritura ha hecho que se centre la atención de la literatura tradicional y popular en aquellas que están difundidos por la voz y reservar la escritura para las expresiones cultas. Sin embargo, los mecanismos que intervienen en uno y otro son los que permiten tener estructuras abiertas. Me parece muy atinada la reflexión de Luis Díaz Viana en relación con las fronteras entre lo oral y lo escrito en los estudios de literatura:

Y [...] el problema que dificultan nuestros intentos de reducir lo popular o lo tradicional a una foto fija, a un mero test de pureza, a una reserva de pervivencias, constituye —precisamente— el objeto al que más debemos dedicar nuestros esfuerzos de estudio.

Las relaciones y no sólo la separación, las similitudes y no únicamente las diferencias entre unas y otras tradiciones, su constante interinfluencia a lo largo de las distintas épocas, es lo que debe ser —finalmente— estudiado.⁴³

La leyenda, como ha señalado Honorio M. Velasco, no es un relato ajeno a la vida cotidiana de la comunidad, tanto el espacio como el tiempo están en estrecha relación con

⁴³ Luis Díaz G. Viana, “1. La invención del concepto de “Cultura tradicional” en los estudios sobre poesía hispánica: las relaciones entre lo oral y lo escrito”, en *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*. Núm. 16, 2007, p.32 en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/reflexiones-antropologicas-sobre-el-arte-de-la-palabra-folklore-literatura-y-oralidad-0/> [Consultado: 08/05/16].

el acontecer de la comunidad a la que pertenece,⁴⁴ si no siempre de manera precisa sí de manera simbólica.

Dégh considera que la leyenda es parte de “un todo” comunitario, mucho más complejo que el texto o versión en sí por lo que un investigador que realiza un trabajo de campo breve es incapaz de percibir ese todo:

Folklorist must realize the need to change their tactics and go into the “field” as well-prepared observers, not as uninvolved strangers who “collect” items and do their interpretations at their desks after returning home. Legends can be collected only monographically by participating in the life of the community, Not only are legends “sensitive topics” that people do not share with strangers, but they are so much imbedded in everyday life that a short-term visitor would have difficulty recognizing them.⁴⁵

Es muy interesante este punto de vista pues reconoce cómo al ser una literatura que comparte la comunidad está relacionada con los valores y costumbres de las personas que la han conservado. Es una forma de interacción social en la que el investigador puede observar hasta cierto grado, pero que en la práctica forma parte de un acto social.

Dan Ben Amos también ha propuesto el estudio de la literatura folclórica dentro de su contexto:

In spite of this diversification, it is possible to distinguish three basic conceptions of the subject underlying many definitions; accordingly, folklore is one of these three: a body of knowledge, a mode of thought, or a kind of art. These categories are not completely exclusive of each other.⁴⁶

⁴⁴Vid. Honorio M. Velasco, “Leyendas y vinculaciones”, pp. 115-132 en *La leyenda. Antropología*, op. cit, pp. 115-132.

⁴⁵ Linda Dégh, *Legend and belief...*, op. cit., pp. 440-441.

⁴⁶ Dan Ben-Amos, “Toward a Definition of Folklore in Context”, *Journal of American Folklore*, Vol. 84, Núm. 331, Toward New Perspectives in Folklore. (Jan.-Mar., 1971), p. 5. en <http://links.jstor.org/sici=0021-8715%28197101%2F03%2984%3A331%3C3%3ATADOFI%3E2.0.CO%3B2-C> [Consultado: 12/05/16].

La idea de Ben Amos considera los materiales del folclore como productos culturales que no están separados en categorías excluyentes, sino que hay que poner atención en el hecho de que:

folklore is very much an organic phenomenon in the sense that it is an integral part of culture. Any divorce of tales, songs, or sculptures from their indigenous locale, time, and society inevitably introduces qualitative changes into them. The social context, the cultural attitude, the rhetorical situation, and the individual aptitude are variables that produce distinct differences in the structure, text, and texture of the ultimate verbal, musical, or plastic product.⁴⁷

La manera en que influye el contexto, para Ben Amos, es muy importante para el estudio del folclore. Su pensamiento ha sido un referente pues ofrece una perspectiva en la que estos materiales son estudiados y recolectados tomando en cuenta la influencia que tienen en la comunidad, la forma en cómo se transmiten y producen.

Sin duda, esta perspectiva valora el interés de mostrar una metodología que permita entender estos materiales como un proceso que está en constante cambio, más que como productos aislados o estáticos que hay que desenterrar de pueblos del pasado. Traslada el interés a nuevas formas de investigar desde una perspectiva mucho más integral. Con la idea de que los fenómenos humanos son realidades complejas.

El mayor reto para el estudio de la leyenda desde el punto literario es encontrar una manera de estudiarla tomando en cuenta que es un género con versiones escritas y orales. Ver cómo es que funciona la leyenda como relato, cuáles son las estructuras que utiliza, el manejo del tiempo y el espacio que la leyenda propone, como universo narrativo.

En principio, hay que tomar en cuenta su función como un relato que aporta una revaloración de lo historia de los pueblos, su existencia está ligada a la manera en que una

⁴⁷ *Ibid.*, p. 4

comunidad se cuenta a sí misma los eventos del pasado, aquellos acontecimientos que marcan una identidad.

La leyenda como género tradicional vigente tiene que pensarse como un texto abierto; compuesto de recursos que muestran una vitalidad que revela constantemente el cambio y los valores de las comunidades a las que pertenece. Está claro que cada versión pone de manifiesto el desarrollo según la poética tradicional, y a la vez, hay que estudiar cuáles son las variantes que comienzan a influir en la forma de la leyenda.

Como primer problema está reconocer a la leyenda como un tipo de texto que tiene estilos y modos de transmisión: tradicional, popular y culta. En este sentido las versiones más cultas de las leyendas siguen teniendo una relación estrecha con la cultura popular y tradicional, lo que no sucede con el cuento tradicional y el cuento literario; en la leyenda siempre hay una relación en los temas, motivos y tópicos con la tradición oral. El problema es entonces diferenciar el estilo, porque, aunque exista una persona que se asuma como el autor de una leyenda lo que habría que analizar primero sería cuáles son los elementos de discurso propios de la leyenda que la leyenda considera suyos.

Si el objeto de estudio es la leyenda tradicional el principal desafío desde esta perspectiva es establecer los parámetros para definir a la leyenda como género tradicional que guíen la recopilación. Esto no significa que se asuma la investigación literaria por medio de un trabajo de campo como un hecho complejo en el que intervienen varios factores, difíciles de separar y que la literatura está inmersa en un sistema de relaciones que hace que los relatos estén entremezclados con otras formas de discurso, incluso hay un

conjunto de narraciones que oscilan entre lo factual y ficcional, entre lo referencial y lo lúdico.

La tradicionalidad tiene qué ver con esta cualidad de ciertos textos que independientemente de su origen se han adecuado a la retórica y lenguaje tradicional, al modificarse mediante variantes. En el caso de la leyenda analizar precisamente estas variantes que permiten apreciar la adaptación de los distintos textos. La alternancia entre historias cultas y tradicionales, orales o escritas en las que se encuentran personajes y motivos similares revela la importancia de estudiar el estilo a partir de cómo se desarrolla un mismo contenido, el estilo de cada texto. Esto revela que en la leyenda se da un diálogo entre la escritura y la oralidad, que se mezclan constantemente.

El principal desafío es definir la gramática del texto abierto de la leyenda, con el fin de descubrir cómo es su adaptación y cuál es su estado actual. Si se siguen conservando las historias a partir de formas reconocidas y cómo se han dado los principales cambios. Habrá que tomar como objeto de estudio o que éste lo haga suyo; para que sea repetido y aprendido por generaciones.

Es necesario estudiar el uso de un lenguaje formulario para comprender determinados significados que van más allá del léxico. El reto implica hacer una búsqueda sistemática de versiones de leyenda tradicionales, tomando en cuenta la convivencia con textos populares y cultos que incorporan los mismos temas, motivos y tópicos.

El criterio sobre la modalidad del relato que Catalán aplica al Romanero con nuestro género porque se relaciona con que en la leyenda la historia se cuenta por medio de un discurso referido, donde se combinan el estilo directo, con las referencias de tiempo y el

espacio enunciadas por un narrador. El predominio de una voz narrativa favorece que sea identificada como una leyenda, normalmente en tercera persona. Pero no considero sea el único aspecto para reconocer una anécdota de una leyenda. Para von Sydow un aspecto muy importante para el estudio de los relatos folclóricos tiene que ver con la transmisión de este relato y el sentido que se le ha de dar.⁴⁸

Dégh y Vázsonyi argumentan la dificultad para diferenciar en la práctica la *memorate* de la *fabulate* sobre todo si se considera como criterio la cantidad de informantes vinculados entre sí en una cadena de transmisión de un relato. Para ellos diferenciar entre estas dos narrativas resulta complejo si se examinan aquellos ejemplos donde la narración de una experiencia personal ha logrado difundirse en varios lugares. También el hecho de que la leyenda, o *fabulate* típica, puede estar presente en relatos en primera persona, sobre todo para dotar al texto de un valor de verdad. Comúnmente es la narración de un suceso extraordinario o sobrenatural en tercera persona. ¿Hasta qué punto puede alterarse el género con el cambio de la voz narrativa? Si se toma en cuenta la discusión entre las categorías de *memorate* y *fabulate* es probable que se tomen dos posiciones: identificar la *fabulate* con la leyenda como tal, con cierto contenido poético, y por el otro lado, identificar la *memorate* como una experiencia personal sin características poéticas. Ya se han mencionado también las objeciones de Dégh y Vázsonyi respecto a considerarlos como materiales distintos.

Sin embargo, dejando de lado en un primer momento estas categorías y definiendo a la leyenda simplemente como un relato referido, sea en primera persona o tercera persona, debe existir otro elemento que permita identificarlo como tal. De la misma manera que podemos encontrarnos con un cuento narrado en primera persona pero que es una versión

⁴⁸ Vid. Carl Wilhem von Sydow, "Folktale Studies and Philology: Some Points of View" en Alan Dundes, *The Study of Folklore*, Prentice-Hall, pp.219-242, Nueva Jersey, 1965.

de un cuento tradicional, comprobable por medio del análisis de la intriga que reproduce una combinación determinada de ciertos motivos tradicionales. No resulta quizá demasiado común encontrar un cuento narrado en primera persona, pero cuando se recopila puede tener dos motivaciones, encontrar una forma de enunciación que sea atractiva al momento de la *performance*; o que comience a transformarse en otros géneros.

Depende no únicamente por la voz narrativa, sino por otros elementos como puede ser la ubicación espacio-temporal, el valor de verdad y el desarrollo de los motivos que corresponda a un tipo de cuento. Al analizar la estructura del texto es posible definir qué tipo de relaciones se dan y así, definir el género a partir de elementos textuales.

La leyenda es una interpretación de lo que sucede y hay una alteración del orden natural de determinados hechos, un artificio que se construye y adapta a una estética tradicional. Una anécdota no tiene una estructura o cualidad literaria al no construirse a partir de ciertos elementos discursivos propios de la leyenda. Por este motivo la perspectiva literaria analiza el género a partir de sus cualidades literarias, sin dejar de lado que todo texto surge en un contexto de creación y transmisión determinado.

Respecto al criterio de funcionalidad de la leyenda como un texto que cuenta una historia con valor de verdad, relacionada con determinados valores y que es un texto ejemplar, está claro que la leyenda tradicional cumple con este criterio. Todas las alusiones a fuentes confiables que representan a la tradición muestran esta funcionalidad. En cambio, los textos no tradicionales cada vez más suelen verse con un objetivo de entretenimiento, en donde el valor de verdad pierde relevancia. La leyenda da cuenta de ciertas formas de comportamiento, ejemplifica distintos tabúes que permiten a los que comparten este texto

evitar o seguir determinadas formas de comportamiento, conocer el origen de ciertos lugares o fenómenos.

Esta perspectiva apunta a concentrarse en aquellas cualidades de los textos que permiten observar cómo es que la literatura tradicional y en este caso la leyenda permanece en el gusto de las personas y que se manifiesta por medio de las distintas versiones son una expresión de los valores e intereses de comunidades enteras, en las que hay referentes culturales e históricos estrechamente ligados con los lugares.

2. La leyenda de una región de tránsito

2.1 Rasgos histórico-socioculturales para la delimitación de una región

Establecer regiones es una tarea compleja. No existen formas únicas de delimitar un territorio, depende de las variables que cada investigador considere y no resulta fácil identificar aquellos elementos que permiten distinguir una región cabalmente.

El trabajo del Seminario Menéndez Pidal para el estudio del Romancero con base en las propuestas de Ramón Menéndez Pidal sobre la geografía folclórica, Diego Catalán y Álvaro Galmés dan cuenta de la manera en que puede estudiarse un texto tradicional y establecer regiones o zonas tomando en cuenta cómo se dan los mecanismos de transmisión y conservación. A partir de las variantes se pueden distinguir zonas conservadoras o innovadoras. Sin embargo, como Mercedes Zavala apunta, iniciar el mismo tipo estudio en un país como México plantea distintos conflictos:

Aplicar el método de la geografía folclórica a nuestro país o ya sólo delimitar regiones culturales o folclóricas es una ardua y compleja tarea. Habría que homogenizar criterios y perspectivas o bien adaptarse a las demarcaciones establecidas con criterios de otras disciplinas; tomar en cuenta el diferente grado de mestizaje, de influencia y presencia de culturas indígenas dentro de una misma región y otros muchos problemas que dificultan la tarea. Sin embargo, por más ambiguos que queden los límites, por más dudas que se tengan, es algo factible.⁴⁹

La búsqueda de criterios y perspectivas obliga a reconocer, primero, la necesidad de preguntarse por la mejor manera de discernirlos. Los variables naturales, económicas o históricas son un punto de partida, pero a menudo resulta difícil encontrar los criterios más funcionales si se parte de la necesidad de delimitar zonas culturales o folclóricas, donde no

⁴⁹ Mercedes Zavala Gómez del Campo, "Hacia la delimitación de regiones folclóricas en México", *Variación regional en la narrativa tradicional de México*, El Colegio de México/El Colegio de San Luis, 2013, p. 31.

hay un solo elemento a considerar. La presencia o no de ciertos temas, motivos y tópicos tradicionales está determinada por múltiples factores condicionados por el que exista o no una vida comunitaria.

Delimitar una zona según criterios folclóricos también implica pensar cuáles son las variables a considerar, desde definir qué elementos del folclore se considerarán para caracterizar una zona. Cada uno de los materiales literarios que pueden recopilarse en una región repercute en la manera en que puede delimitarse una zona, cada característica que aporta un *corpus* determinado para descubrir el grado de innovación o conservación de cada lugar es importante pues muestra cómo se relacionan distintos factores que aglutinan una zona o región cultural.

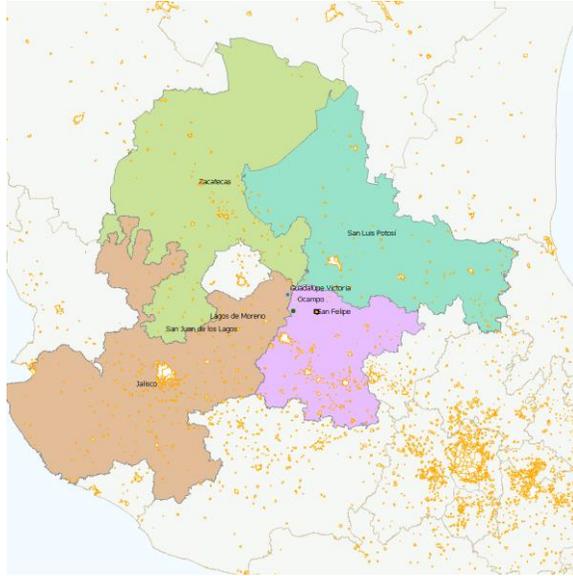
Cada división corresponde a determinados criterios que se establecen según los propósitos de la división. Bernardo García Martínez hace hincapié la dificultad sobre delimitar zonas específicas:

Si la delimitación política o administrativa del conjunto llamado México es, por decir lo menos, algo que ha cambiado con el tiempo, la delimitación de los aspectos culturales o económicos de ese mismo conjunto es más problemática. Y no menos dificultoso es delimitar el todo del que hemos de sacar cortes que satisfagan nuestro interés por distinguir y ubicar áreas que reflejen variedades culturales, lingüísticas, literarias o folclóricas.⁵⁰

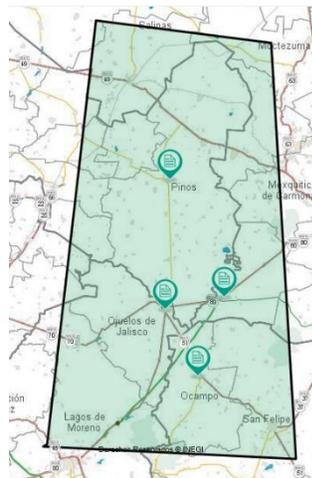
La región que propongo se basa en elementos culturales de gran relevancia que permiten que el acervo tradicional de esta región posea elementos comunes. Es una región en la que es posible integrar lugares que pertenecen a distintos estados. (Ver mapa 1 y 2).⁵¹

⁵⁰ Bernardo García Martínez, “México: el conjunto de sus partes”, *Variación regional en la narrativa tradicional de México*, El Colegio de México/El Colegio de San Luis, 2013, p. 21.

⁵¹ Todos los mapas tienen las zonas que abarcan las comunidades referidas o puntos de referencia destacadas con un sombreado agregado por mí.



Mapa 1. Fuente: INEGI.



Mapa 2. Fuente: INEGI.

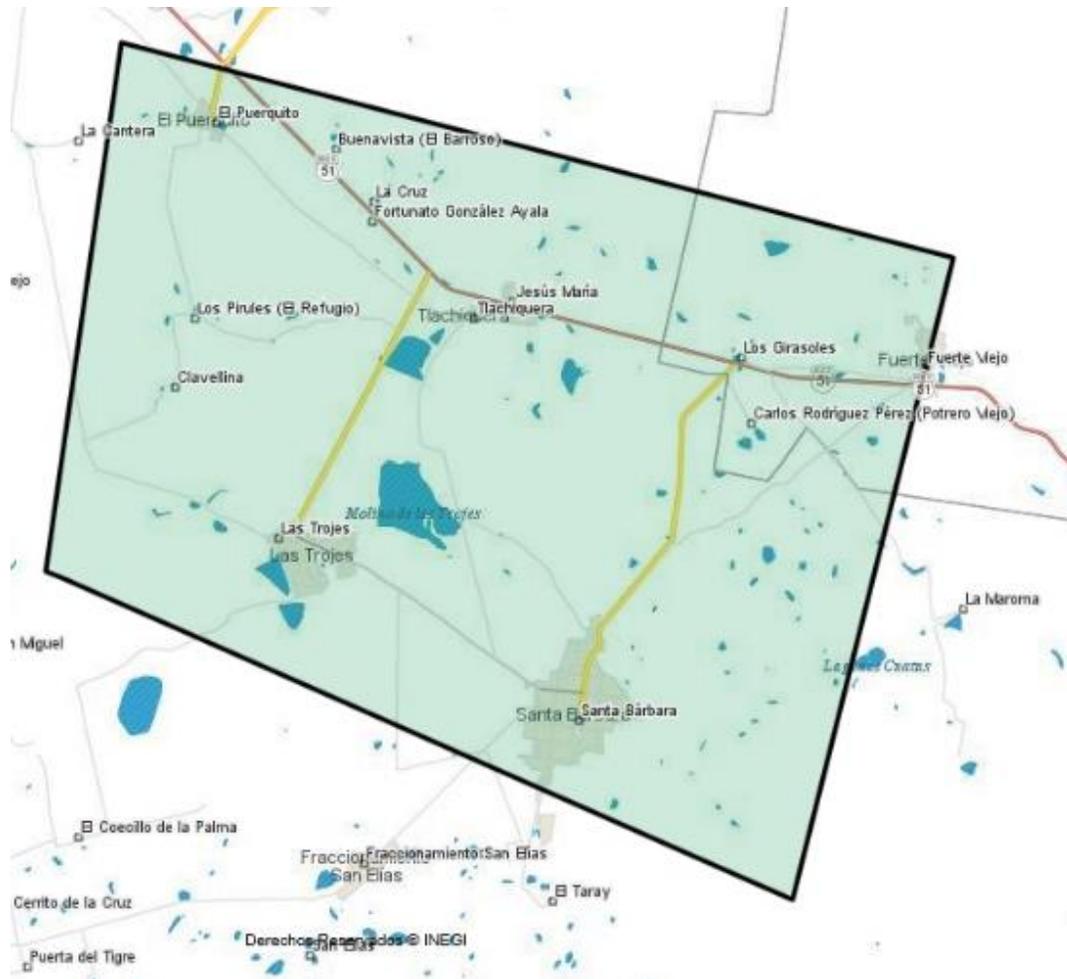
En este caso el recorrido por determinados lugares tuvo como objetivo principal la recopilación de literatura tradicional. Para cumplir con este propósito se consideraron los siguientes aspectos: los lugares de encuentro y vías de tránsito; así como los aspectos históricos, económicos y culturales. Desde el punto de vista histórico, se tomó la zona

estudiada pertenece al camino real de tierra adentro, haciendas de la zona, los movimientos insurgentes; y las rutas comerciales y de peregrinaje.

De esta manera, como ya ha recalcado muy bien Bernardo García, una región no se construye a partir solamente de esta división administrativa, sino que involucra toda una interpretación del espacio sin dejar fuera relaciones recíprocas físicas y culturas entre cada lugar. Es por eso que una pregunta importante de este trabajo era determinar ¿cuáles eran los elementos comunes entre estas comunidades; y a su vez, ¿cómo influían para la conservación y variación de un acervo tradicional? Para contestar estas preguntas fue necesario reflexionar atentamente sobre la relación que tenían con el espacio.

Las vías de tránsito e intercambio o puntos comerciales importantes en la región son Ojuelos, Pinos, Ocampo y San Felipe. La visita constante a estos lugares para abastecerse propició el intercambio de acervos tradicionales parte de la vida cotidiana de los habitantes de esta zona. Desde el punto de vista de lo cultural se tomaron en cuenta las importantes peregrinaciones a San Juan de los Lagos, con localidades que son escala, y la existencia de una población predominantemente mestiza.

Carreteras, caminos y los espacios naturales como ríos, cerros o cuevas suelen relacionarse estrechamente con el origen o difusión de determinados motivos tradicionales que se expresan en distintas versiones según las comunidades a las que pertenecen. Ejemplos claros son las localidades cercanas a Ocampo, Guanajuato. Este cerro motiva la existencia de leyendas locales (Ver mapa 3).



Mapa 3. Fuente: INEGI

La delimitación política en México no evidencia en muchos casos afinidades entre los municipios y poblaciones que conforman cada estado, un estudio sobre la literatura popular y tradicional de una zona en particular puede reflejar coincidencias y similitudes entre lugares que parecían no estar emparentadas según los límites político-administrativos. Por eso el resultado del trabajo de campo deja ver cómo regiones aparentemente separadas por un límite estatal son más bien parte de un territorio común que se forma “sobre la base

de un conjunto funcional de relaciones espaciales y percibido como individual y discreto por quienes participan en ellas”.⁵²

En el caso de la zona que intento delimitar es primordial tomar en cuenta ciertas consideraciones. La idea de frontera, tránsito e intercambio comercial es fundamental para delimitar una zona que comparte diversas maneras de interacción.

Como se señaló anteriormente, la exploración se hizo en los límites, según la delimitación administrativa, de los estados de Zacatecas, San Luis Potosí, Guanajuato y Jalisco. En una primera instancia se planteó la investigación delimitada al municipio de Ocampo, Guanajuato. No obstante, el curso de la indagación, y el mismo trabajo de campo me han permitido reconocer una zona cultural de intercambio entre los municipios de Ocampo, Gto., Ojuelos de Jalisco, Jal., Pinos, Zac. y Villa de Arriaga, S.L.P. (Ver mapa 2).

Hay un continuo tránsito entre estos municipios lo que hace que la gente comparta referentes culturales, y en el caso que me interesa, textos narrativos. Las razones para este intercambio y constante interrelación tienen antecedentes históricos, económicos, sociales y políticos. Entre los elementos que se pueden destacar como factor de unión de estas poblaciones están: el camino real de tierra adentro y el paso de los peregrinos hacia el pueblo de San Juan de los Lagos, Jalisco.

En el caso del camino real o el camino de la plata es un antecedente histórico de gran relevancia pues es un camino novohispano que se conserva en algunos municipios.

En el caso de la peregrinación también hay un intercambio cultural entre los peregrinos que recorren estas poblaciones y los habitantes de las localidades. Las fronteras

⁵² Bernardo García Martínez, “México el conjunto de sus partes”, *Variación regional...*, op. cit., p. 23.

humanas como los antecedentes históricos de los límites estatales y municipales se complementan con los linderos naturales.

La cabecera municipal es el punto de encuentro de aquellos que viven en localidades pertenecientes al municipio. Las actividades de su vida diaria les exigen trasladarse constantemente a ella con distintos fines, por lo que también es un punto de reunión propicio para la transmisión y difusión de textos tradicionales.

Dividir geográficamente un país como México no es una tarea fácil, se necesita determinar muy bien cuáles son los intereses de cada investigación y los resultados que se intentan obtener a partir de una delimitación regional. Bernardo García Martínez⁵³ en su estudio geográfico sobre México propone una división del país en ejes, para después dividirlo en distintas partes que a su vez agrupan varias regiones. Para este estudio me enfocaré solamente en las partes del México Central y la Vertiente del Norte en su sector central. El *corpus* corresponde a textos recopilados en una zona de tránsito entre estas dos partes que comprenden las regiones de los Altos de Jalisco, Altos de Guanajuato, Zacatecas y San Luis Potosí. Me basaré en la regionalización propuesta por Bernardo García Martínez que nombra regiones con nombres específicos independientemente en algunos casos de las divisiones políticas. Es el caso de la región de San Luis Potosí, que abarca lugares de Guanajuato, como San Felipe, lo que ilustra la relación de las comunidades más allá de las divisiones políticas.

Se debe destacar que es tan importante como la geografía real para la delimitación de una región folclórica o cultural, una geografía simbólica. José Ángel García de Cortázar menciona:

⁵³ Vid., Bernardo García Martínez, *Las regiones ...*, op. cit., pp.351.

En la Edad Media, los elaboradores de historia se muestran más preocupados por representar que por documentar. Importa más ofrecer una imagen que proporcionar una información. Es evidente que los autores incluyen datos, pero los seleccionan para suministrar una imagen. La misma conclusión, reforzada por la condición del medio en que se expresa, podemos deducir de las representaciones cartográficas medievales. Y, eventualmente, de los escritos que muestran una percepción de los espacios por parte de los viajeros reales o imaginarios. En ambos casos nos hallamos ante una verdadera “geografía simbólica”.⁵⁴

Esta geografía simbólica presente en los relatos de viajeros y peregrinos constituye un importante elemento de análisis. La ubicación en el espacio que la leyenda tiene toma relevancia si se considera la referencia al espacio en la leyenda como un elemento de gran valor vemos que tanto los lugares reales como los simbólicos presentes en los relatos se combinan para formar un conjunto de espacios de gran significación para la literatura tradicional. Los lugares presentes ya no son una mera referencia geográfica, sino que se convierten en espacios ligados a motivos y tópicos tradicionales que forman el gran universo simbólico de la literatura tradicional.

Todos los lugares presentes en los textos y tanto por mención como de procedencia deben analizarse en función de cómo inciden en la transmisión y conservación de estos materiales tradicionales con el fin de que se pueda saber hasta qué punto el espacio contribuye a la formación de una poética particular.

Por eso, la cercanía entre las comunidades, los puntos de encuentro comunes como centros de comercio, lugar de peregrinación o de paso; y los elementos naturales como cuevas, cerros y ríos, es decir: el espacio de tránsito y sus alrededores.

⁵⁴ José Ángel García de Cortázar y Ruíz de Aguirre, “El hombre medieval como ‘homo viator’: peregrinos y viajeros”, IV Semana de Estudios Medievales: Nájera, 2 al 6 de agosto de 1992, Instituto de Estudios Riojanos, Nájera, 1994, p. 24. acceso en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=410> [Consultado: 08 de septiembre de 2015].

Por este motivo es importante dar algunas características sobre cada una de las regiones recorridas, con el fin de mostrar similitudes y diferencias. Estudiar aquellos que las identificaba fue fundamental para plantearse las principales premisas de esta investigación. La realidad de los países latinoamericanos no puede concebirse más que a partir de la diversidad. En cada una de las regiones se pone un juego una serie de relaciones interculturales que revelan una cultura compleja. Conocer los textos tradicionales vigentes permite indagar sobre dichas relaciones, que para José Luis Grosso muestran distintos significados derivados de una constante interacción.⁵⁵

Esta perspectiva se refiere a la complejidad que resulta de investigar las expresiones culturales de un grupo determinado, por lo que siempre se parte de la idea de que los textos están inmersos en comunidades que dialogan constantemente con una tradición de múltiples influencias.

En el siguiente apartado se presentarán las principales características de los lugares visitados con el fin de comprender mejor cómo se configuran estas regiones a la luz de sus leyendas y relatos tradicionales.

⁵⁵ José Luis Grosso menciona cómo: Las relaciones interculturales se repliegan en el diferencial sociocultural “popular” en los procesos de “modernidad social” (Grosso, 2004). Lo “popular-intercultural” se refiere a complicidades, mestizajes, resignificaciones, pero no sólo se resume en ello, sino que hay fuerzas en pugna, incompatibles, irreductibles, históricas (no metafísicas), que entran en esos juegos sin disolverse en ellos. Reconocer lo “popular” como nombre ideológico de esas fuerzas, siempre diferencial en cada contexto en que los actores en lucha así lo nombran o señalan, no puede ser reducido a sinónimo de “esencialismo romántico” sino a costa de un folklorismo culturalista que expropia lo cultural a los actores en su acción política y lo acumula como objeto disponible para la acción instrumental en una orientación ideológica determinada, de derecha o de izquierda. Pero tampoco, perdiendo el carácter diferencial y oposicional, se puede reducir y de potenciar lo “popular” en nombre de una esféricidad social en la que todo se ajusta con todo, donde no hay escisiones, división de intereses, inconsistencias, sino “alianza de clases” o un festival semiológico de resignificaciones culturales” José Luis Grosso, *Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales. Cuerpos, fuerzas y sentidos en pugna*. Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología, Vol. 17, N° 2 (abril-junio, 2008): 231 – 245 en <http://www.redalyc.org/html/122/12217202/index.html> [Consultado: 15/12/2016].

El Bajío es la región de Guanajuato que tiene mucha más proyección, tanto por su importancia política, cultural como por el crecimiento económico a partir del corredor industrial del que forma parte. Pero el estado de Guanajuato se divide en otras regiones que representan distintas características tanto físicas como culturales. También el desarrollo del estado ha sido diferente en cada una de ellas.

Las divisiones regionales dejan ver cómo en nuestro país las divisiones político-administrativas no dan cuenta de las diferencias y similitudes entre regiones. Desde mi tesis de maestría me vi en la necesidad de ubicar las comunidades de Ocampo, San Felipe dentro de la organización regional. Según las fuentes consultadas existen al menos dos clasificaciones.⁵⁶ La denominación particular de Altos de Guanajuato procede de dos fuentes. La primera de la que propone Ignacio Alcocer Pulido en *La música en Guanajuato*:

El estado está dividido en cinco regiones neoculturales atendiendo a las características físicas y sociales particulares de cada una. Éstas son: Los Altos, La Sierra Gorda, La Sierra Central, el Bajío y los valles Abajeños.

Los Altos son una región ubicada en la parte sur de la Altiplanicie mexicana conocida como Los Altos de Guanajuato, y recibe esta denominación por su altitud de más de dos mil metros sobre el nivel del mar, excepto en una parte del municipio de San Miguel de Allende. Esta región comprende ocho municipios: Ocampo, San Felipe, San Diego de la Unión, Dolores Hidalgo, San José Iturbide y San Miguel de Allende.⁵⁷

Ya en la época porfirista también existe una división regional propuesta Francisco Meyer Cosío propone en su ensayo *El final del Porfirismo en Guanajuato*, una regionalización del estado a finales de la época porfirista que propone a partir de distintas variables económicas, poblacionales y de comunicaciones para realizar un mapa por

⁵⁶ A reserva de que a lo largo de la investigación puedan incorporarse otros criterios o fuentes que enriquezcan esta primera delimitación de la zona. Esta delimitación no concuerda exactamente con la regionalización de Boggs, pero se ha optado por Los Altos por considerar que ubica de manera más específica la región.

⁵⁷ Ignacio Alcocer Pulido, *La música en Guanajuato*, Ediciones La Rana, (Col. Tercer Milenio), Guanajuato, 2000.

regiones del Guanajuato de 1910. Meyer Cosío de acuerdo con un criterio sobre todo económico habla de siete regiones en los últimos años de la gubernatura de Joaquín Obregón González. Los límites estatales y municipales constan en un mapa regional de Guanajuato en 1910.⁵⁸

Las siete regiones propuestas son: Bajío, Altos de Guanajuato, Guanajuato Central, Sierra Gorda, Sur, Bajío moreliano y Agustinos. Dentro de la región de los Altos de Guanajuato incluye los distritos de Santa Cruz, San Miguel Allende, Dolores Hidalgo, C. González y San Diego de la Unión. Se señala como su principal actividad económica la agricultura. Estos distritos son interpretaciones de documentos oficiales de la época que Meyer Cosío hace.

Mónica Blanco, Alma Parra y Ethelia Ruiz Medrano, en su *Breve historia de Guanajuato* mencionan cómo:

Tomando en cuenta la problemática geográfica, climática y el nuevo ámbito socioeconómico, en la actualidad pueden distinguirse tres regiones que dividen a la entidad horizontalmente en norte, la más pobre tiene los índices más altos de marginalidad. En dicha región predomina la agricultura de temporal y se encuentra escasamente poblada. En la década de 1980 contaba con 389 330 habitantes en la totalidad de sus localidades, con una densidad poblacional de 20.3 habitantes por kilómetro cuadrado. Los municipios de esta zona del estado son los grandes expulsores de mano de obra.⁵⁹

El Estado de Guanajuato quedaría dividido en tres regiones principales: norte, centro y sur. La región norte abarca los municipios de Allende, Atarjea, Dr. Mora, Dolores Hidalgo, Ocampo, San Diego de la Unión, San Felipe, San José Iturbide, San Luis de la Paz, Santa Catarina, Tierra Blanca, Victoria y Xichú. Al ser una regionalización mucho más general, considero mucho mejor delimitar la región los Altos de Guanajuato porque

⁵⁸ Francisco Meyer Cosío, *El final de Porfirismo en Guanajuato*, Ediciones La Rana, Guanajuato, 1993, p. 19.

⁵⁹ Mónica Blanco, Alma Parra y Ethelia Ruiz Medarano, *Breve historia de Guanajuato*, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas, México, 2000, pp. 240-241.

valor que existe una diferencia importante entre esta región y la de la llamada Sierra Gorda, a pesar de estar las dos incluidas la región norte.

En este sentido es muy importante esta zona de Guanajuato que está relacionada con lugares de estados vecinos, con los que guarda una estrecha relación y con los que comparte referentes culturales, económicos y sociales. También esta zona dedicada a la agricultura y a la ganadería es una de las más marginadas del estado, puesto que al ser de temporal no puede asegurarse la producción constante cada año.

Es oportuno precisar algunos detalles en relación con la zona que se pretende estudiar. Habría que dar un contexto general de la historia, y la situación actual de la zona.

Históricamente convendría empezar haciendo referencia a la época prehispánica y colonial. Dentro de los municipios a los que se ha hecho referencia se pueden identificar con lo que se conoce como la Gran Chichimeca. Como refieren Mónica Blanco, Alma Parra y Ethelia Ruiz Medrano:

Son poco conocidas las etnias que habitaban Guanajuato a la llegada de los españoles (entre 1526-1530), así como las regiones que ocupaban [...]. Sabemos de la existencia de guayares y los guachichiles (o cuachichiles), que, en tiempos de guerra, conformaban un solo núcleo poderoso o confederación. También habitaban la región copuces y los pames. Es espacio geográfico habitado por estos grupos fue posteriormente el escenario de la guerra contra los españoles. Los guachichiles ocupaban un territorio extenso —desde San Felipe, en el sur—, pero la región del Tunal Grande constituía su principal centro poblacional. [...].

La región donde actualmente se asientan las ciudades de San Miguel de Allende y Dolores Hidalgo fue el núcleo principal de los guayares, quienes compartieron su territorio con los guaxabanes y copuces. [...].

Todos estos grupos fueron prácticamente aniquilados durante la campaña militar española de la etapa colonial temprana.⁶⁰

Si bien no se trata aquí de participar en los debates en torno a los pueblos chichimecas y su cultura, es importante hacer mención de los principales pobladores de la

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 33-34.

zona. Los recientes descubrimientos de zonas arqueológicas como la de El Cóporo, en el municipio de Ocampo son útiles para establecer relaciones entre los lugares de la zona.

Según la información del sitio de internet este es:

El Cóporo es un antiguo asentamiento prehispánico que formó parte del Tunal Grande, región cultural que comprende parte de los actuales Estados de San Luis Potosí, Zacatecas y Jalisco. Su desarrollo cultural se presentó entre los años 200 al 900 d.C. Siendo un centro de poder o señorío con una compleja estratificación social.⁶¹

Este conjunto que representaba la zona, más allá de la división estatal moderna, es la manera en la que puede verse todos estos lugares como un todo relacionados por su historia y su cultura. La cercanía y el intercambio fueron las razones por las que consideré recopilar textos tradicionales en esta región de México.

En la época colonial la zona adquiere gran relevancia al pasar por ahí el camino de la plata. Escriben Mónica Blanco, Alma Parra y Ethelia Ruiz:

En 1580, el nuevo virrey, conde de la Coruña, encontró que su predecesor había ordenado establecer en los caminos de la plata de México a Zacatecas una serie de presidios con guarniciones fijas de soldados [...]. La villa de San Felipe se reforzó con un presidio en 1570; otro que se construyó en esta época fue Xichú.⁶²

De acuerdo con lo expuesto por Mariana Campillo Méndez, Benjamín Rocha Hernández y Bertha Trejo Delarbre los lugares donde pasaba el camino de la plata son: Guanajuato, San Felipe, Jaral de Berrio, San Diego de la Unión, San Luis de la Paz, Mineral de Pozos (Pozos Viejo) y San José de Iturbide.⁶³ Hay más ramificaciones del camino que no pasan por estos lugares, pero está claro que esta parte de Guanajuato se desarrolló alrededor de esta ruta. Se fundaron poblaciones que fungieron como presidios o

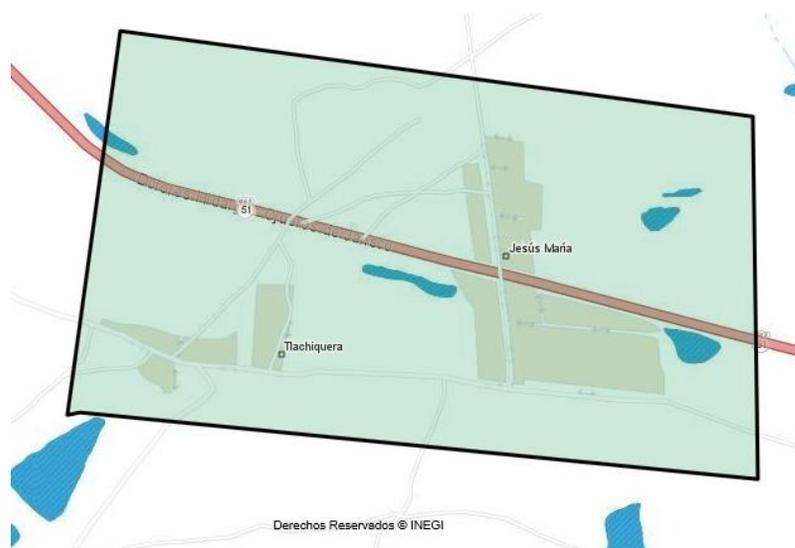
⁶¹ <http://cultura.guanajuato.gob.mx/zonas/coporo.php> [Consultado: 06/05/2016].

⁶² *Ibid.*, p. 53.

⁶³ Mariana Campillo Méndez, Benjamín Rocha Hernández y Bertha Trejo Delarbre, *El Estado de Guanajuato*, Ediciones Nueva Guía, 1997, p. 80.

lugares de protección para las diligencias. El Pueblo de Ocampo, conocido en un principio como Estancia del Vaquero, era un punto de encuentro para las diligencias llenas de plata que pasaban las noches ahí y fue en 1868 cuando fue obtuvo la categoría de pueblo. Para 1792 la intendencia de Guanajuato tenía como cabecera de intendencia Real de Santa Ana de Guanajuato y la Villa de San Felipe era cabecera de subdelegación. Dentro de la Villa de San Felipe para esas fechas ya estaban consideradas como haciendas Tlachiquera y Santa Bárbara, lugares cercanos al actual Ocampo, inexistente para esa época. Sin embargo, estas referencias no corresponden a la organización de las localidades actuales, porque incluso algunas de las construcciones originales han desaparecido.

El caso precisamente de Nuevo Valle de Moreno, antes hacienda de Tlachiquera, cercana por la carretera rumbo a León, y la que se localiza cercana a Santa Bárbara. De ésta última no se ha conservado el edificio, pero marca un antecedente importante para la zona. El nombre de Tlachiquera se conserva en el rancho que lleva este nombre. Lo que si se conserva es un antiguo puesto de vigilancia (Ver mapa 4).



Mapa 4. Fuente: INEGI.

La importancia del Estado de Guanajuato para la consolidación de la lucha por la Independencia es ampliamente conocida. La figura de Miguel Hidalgo y Costilla es precisamente significativa para la región al haber sido párroco de San Felipe y después de Dolores.

Aunque es clara la importancia de la revolución mexicana en Guanajuato requeriría mucho más desarrollo es oportuno destacar lo que resaltan Mónica Blanco, Alma Parra y Ethelia Ruiz Mendoza al precisar que:

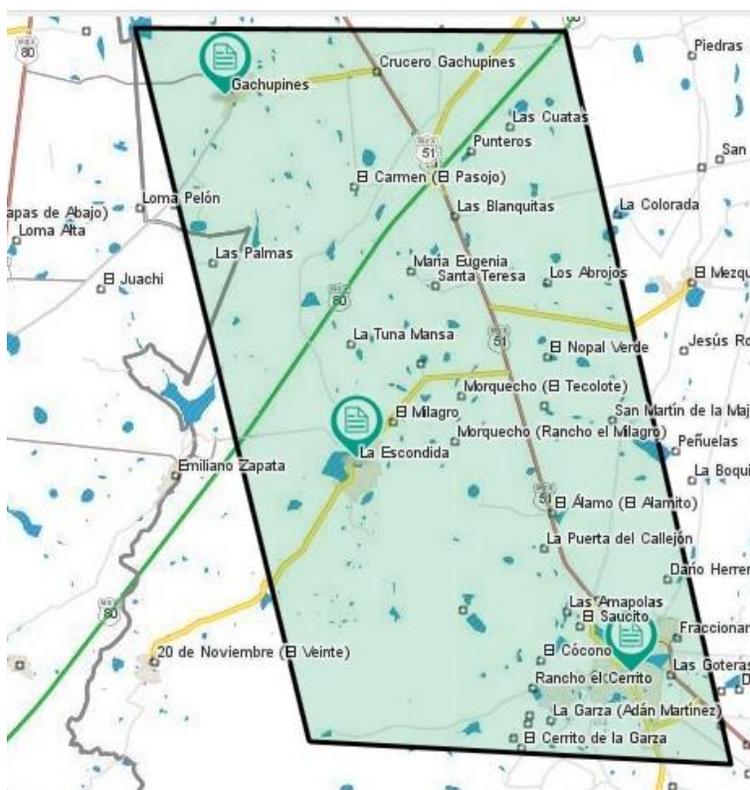
Un elemento que destaca claramente al estudiar la insurrección revolucionaria en Guanajuato es la falta de un liderazgo único. Los tres grupos agrarios más importantes que participaron en la rebelión antiporfirista entre noviembre de 1910 y junio de 1911, conducidos por Cándido Navarro, Juan Bautista Catelazo y Francisco Franco, se mantuvieron independientes entre sí.⁶⁴

La guerra cristera en Guanajuato tuvo una repercusión importante al ser un Estado mayoritariamente católico. Al ser la guerra cristera un movimiento apoyado por las zonas rurales resulta de gran relevancia para el estudio. Los corridos que narran este hecho y exaltan al héroe cristero son parte de la tradición del estado.

Este municipio Ocampo está entre los paralelos 21°50' y 21°22' de latitud norte; los meridianos 101°17' y 101°39' de longitud oeste; con una altitud de 2,000 y 2,900 m. Al norte colinda con el municipio de San Felipe; los estados de Zacatecas, San Luis Potosí y Jalisco; al sur con el estado de Jalisco y el municipio de San Felipe; al oeste con el estado de Jalisco. Su población total es de 20,579 habitantes y cuenta con 183 localidades. La cabecera municipal es Ocampo.

⁶⁴ María Blanco, Alma Parra y Ethelia Ruiz Medrano, *op. cit.*, p. 150.

Las localidades más importantes son Gachupines, La Escondida, La Tinaja, La Haciendita, Las Trojes, San Pedro de Ibarra y San José del Torreón.⁶⁵ (Ver Mapa 5).



Mapa. 5. Fuente: INEGI

Ocampo conectado por el camino real y la carretera federal 51 es un municipio que alberga comunidades y poblados alrededor de extensiones de tierra de clima semiárido, dedicadas a la ganadería y a la agricultura de temporal. También hay una serie de cerros en las que se localizan cuevas o puestos de vigilancia.

Espacios importantes son los manantiales, las cuevas y los cerros. Leyendas como [La cueva de Nana Juana] está muy relacionada con el espacio de la cueva y el manantial. La cueva sobre todo es un punto importante puesto que se relaciona con historias de tesoros escondidos. También el cerro El Pájaro, aunque no he podido encontrar alguna leyenda

⁶⁵ <http://www.ocampo-gto.gob.mx/paginas/ocampo.pdf>

sobre el origen del nombre, sí hay menciones de que se debe a que un hombre pasaba de un cerro a otro, algunos dicen que volaba y otros que simplemente brincaba. O que era un bandido que asaltaba las dirigencias como refiere Fortunato González de lo que ha oído contar a sus trabajadores.

Cercano a ese cerro se encuentran dos lugares que son referencias para los pobladores: La cueva de Nana Juana o la Cueva de la Conducta. Y más adelante lo que se conoce como la Peña Llovedora. Estos espacios han dado lugar a leyendas.

Los motivos más importantes relacionados con estos espacios son: el encuentro con el diablo, descubrimiento de tesoros escondidos, encuentros con ánimas.

El municipio de San Felipe está ubicado entre los paralelos 21°51' y 21°08' de latitud norte; los meridianos 100°49' y 101°41' de longitud oeste; altitud entre 1300 y 3000 m.

Sus colindancias son: al norte con el estado de San Luis Potosí y el municipio de Ocampo; al este con los municipios de San Diego de la Unión, Dolores Hidalgo y el estado de San Luis Potosí; al sur con Dolores Hidalgo, Guanajuato y León; al oeste con el municipio de León, el estado de Jalisco y el municipio de Ocampo. Tiene una población total de 95 896 habitantes y 553 localidades. Entre las localidades más importantes están Laguna de Guadalupe, San Pedro de Almoloyán, San Bartolo de Berrios, Jaral de Berrios, El Carretón y Santa Catarina.⁶⁶ (Ver Mapa 6).

⁶⁶ <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos/11/11030.pdf>

Es importante ver cómo las historias relacionadas con bandidos que despojan a los viajeros de dinero y lo esconden en cuevas cercanas se ha actualizado a largo del tiempo. De ser indígenas huachichiles, han pasado a ser revolucionarios o cristeros. En cualquier caso, se relaciona con el sentido de resistencia de estos grupos ante un poder injusto. Los motivos más importantes son: encuentro con un ánima y descubrimiento de tesoros escondidos.

Los Altos de Jalisco es una región que posee ciertas características y también un acervo tradicional importante. Basta citar las investigaciones de Stanley L. Robe quien reunió un importante acervo procedente a esta región.

Bernardo García explica los elementos que caracterizan esta región y las relaciones que se establecen según variables económicas, históricas y culturales:

En el pasado los Altos tuvieron un lugar destacado en las rutas comerciales, pues el Camino de Tierradentro, espina dorsal del Norte, tocaba la región y por ella se desprendía la ruta más favorecida entre México y Guadalajara. San Juan de los Lagos fue sede de una importante feria mercantil desde el siglo XVIII y después prosperó como centro de peregrinaciones religiosas. Pero ese predominio comercial decayó con el desarrollo de otras rutas más convenientes, y las vías férreas sólo tocaron tangencialmente la región. En el proceso la ciudad más favorecida fue Lagos de Moreno, única que pudo conservar un lugar privilegiado en las rutas troncales de la comunicación. Esto le ha facilitado el desarrollo de algunas plantas maquiladoras.

Fuera del comercio, y a falta de una industria significativa, el motor económico de la región ha sido tradicionalmente la ganadería. El paisaje de los Altos, ondulado, a menudo pedregoso y parco en su cubierta forestal, es rico en expresiones de cultura pecuaria. La producción agrícola es básicamente cerealera, pero el cultivo del agave tequilero ocupa extensiones importantes en la parte sur.⁶⁷

En esta breve descripción de la región es posible destacar sus principales características. El papel que tenían en las rutas del Camino Real y los lugares como San Juan de los Lagos y Lagos de Moreno como lugares que atraen a multitudes de visitantes, y

⁶⁷ Bernardo García, *Las regiones de México: breviario geográfico e histórico*, El Colegio de México, México, 2008, p. 78.

que aun cuando se hayan debilitado ciertas rutas comerciales con la llegada del ferrocarril, el interés religioso en San Juan de los Lagos y Lagos de Moreno tiene gran arraigo.

Llama la atención las funciones asociadas a esta zona en el periodo prehispánico y que ha sido motivo de discusión por los investigadores:

Para el periodo prehispánico alteño hay algunos desacuerdos entre quienes se han ocupado de su estudio, de ellos destaco solo el que encuentro en los trabajos de Fábregas (1986) y el de Baus (1982). Para Fábregas el área que hoy ocupa la región de Los Altos de Jalisco era una especie de corredor o tierra de paso de grupos chichimecas, entre los que consigna a los tecuexes, cocas, cazcanes, guachichiles y zacatecos. Baus sin embargo distingue a tecuexes y cocas de los chichimecas, y establece un mapa en donde se aprecian las zonas pobladas por tecuexes de 1530 a 1650, y en donde se observa una importante ocupación de la parte occidental del actual territorio alteño cuyos límites al este con Cerro Gordo, San Miguel el Alto y al norte San Juan de los Lagos y Yahualica, conformando zonas de ocupación sedentarizadas.

Hay una importante coincidencia en que el actual territorio alteño funcionó antes de la conquista como espacio de frontera entre diversos grupos mesoamericanos y los chichimecas y Baus sugiere que las relaciones entre tecuexes y chichimecas eran amistosas y de alianza respecto a la defensa del territorio, que según se desprende era —los actuales Altos de Jalisco— parte territorio ocupado por culturas mesoamericanas con asentamientos "permanentes" (tecuexes); parte territorio seminómada ocupado por grupos chichimecas y parte territorio seminómada ocupado por grupos chichimecas y concretamente los zacatecos y parte territorio de dominio chichimeca nómada. [...] Lo que importa destacar de este periodo son las circunstancias del dominio espacial alteño por parte de los grupos humanos que lo habitaban o controlaban porque esta es la clave de las condiciones en las que se habían de dar la ocupación hispánica sobre un territorio que en general estaba más que ocupado, dominado por grupos de gran movilidad.⁶⁸

La región se configura a partir de estas necesidades de tránsito y autodefensa lo que hace que sus poblaciones se formaran según distintos intereses, que Macías apunta como contradictorios en muchos de los casos, y que tienen que ver con el auge de los centros

⁶⁸ Jesús Manuel Macías, "Caracterización de Los Altos de Jalisco", en Alonso, Jorge, Juan García de Quevedo, Rafael Alarcón, *Política y región: Los Altos de Jalisco*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1991, pp. 13-14.

mineros y rutas comerciales. De esta manera las fundaciones de nuevas ciudades correspondieron a estos intereses:

La fundación de Lagos de Moreno y San Juan de los Lagos fue sin duda un hecho que correspondió a la contradicción generada entre los intereses de la política económica general del nuevo reino respecto a las explotaciones mineras y la subordinación de espacios para su abasto, y la creación de intereses locales que tenían perspectivas de ampliación regional. El surgimiento de estos dos centros como importantes zonas de mercado subraya enfáticamente el advenimiento de cambios espaciales necesarios y correspondientes a la gestación de un nuevo proceso interno.⁶⁹

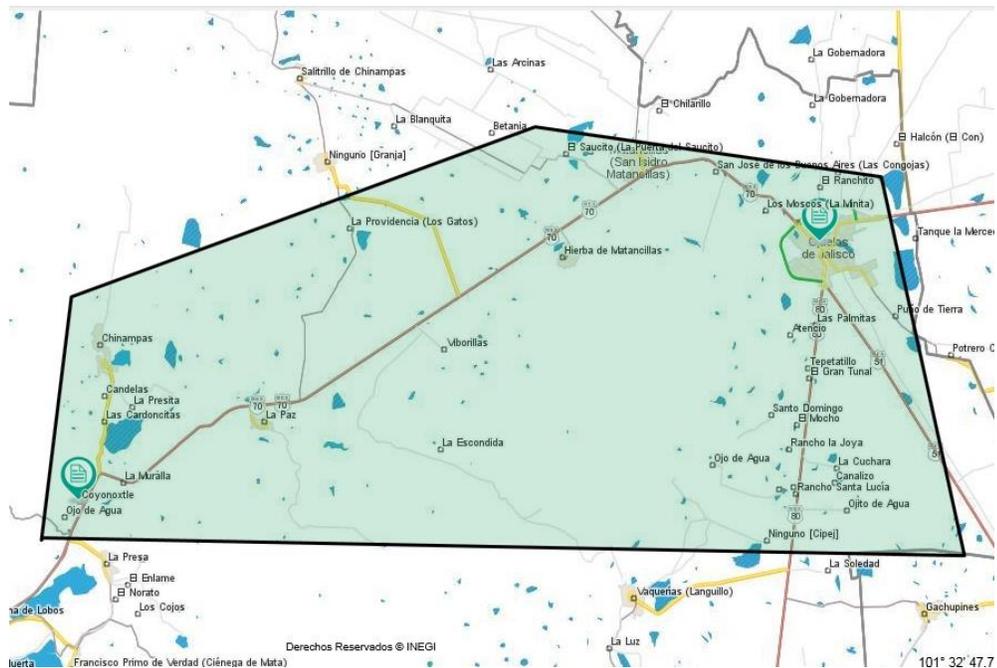
La división de esta región dependió de las necesidades del nuevo territorio, que se organizó a partir de una nueva forma repartición de la tierra, en la que había de consolidarse un sistema de producción y propiedad acorde con los parámetros de la colonia. Se desarrollaron las haciendas que contemplaban grandes territorios de tierra y que se regían por jurisdicciones distintas a las de ahora.

Según el Prontuario de información geográfica municipal correspondiente a Ojuelos de Jalisco, Jalisco de 2009, está ubicado entre los paralelos 21° 32' y 22° 02' de latitud norte; los meridianos 101° 30' y 101° 57' de longitud oeste; altitud entre 2 100 y 2 600 m. Colinda al norte con los estados de Zacatecas y Aguascalientes; al este con los de Guanajuato y Zacatecas; al sur con Guanajuato y el municipio de Lagos de Moreno y el estado de Aguascalientes. Cuenta, además, según datos del 25 de febrero de 2009, con 64 localidades y una población total de 28 081 habitantes.⁷⁰

Entre las localidades más importantes del municipio, conectadas por una carretera de dos carriles, están: Ojuelos de Jalisco, Vaquerías (Languillo); Matanzas; Matancillas (San Isidro Matancillas); La Paz; Chinampas; y La Presa. (Ver Mapa 7).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁰ <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos/14/14064.pdf>



Mapa 7. Fuente: INEGI.

Si bien la cercanía entre Ojuelos y Ocampo permitía intuir una relación, estas comunidades no estaban dentro del proyecto inicial de exploración. En el plan inicial se encontraba solamente la cabecera municipal, Ojuelos. Fue gracias a viajes que pude hacer con motivos personales a la comunidad de Coyoxtle, municipio de Ojuelos, que me pude dar cuenta de ciertas similitudes. Una comunidad rodeada de cerros, pero en las que pueden encontrarse también tierras propicias para el cultivo, sobre todo las que pertenecen al ejido. En ella habitan alrededor de treinta familias, cuentan con agua potable y luz eléctrica, a pesar de esto son pocas las casas que cuentan con baño. Tienen un pequeño templo y un salón de clases donde se imparten clases del nivel de primaria solamente. Cerca de este lugar está la comunidad de La Presa, más grande y con una parroquia, un centro de salud y escuelas de educación básica. Tanto Coyoxtle como La Presa se conectan por medio de la carretera número 70 que une distintos lugares, entre los que están

San Luis Potosí, Zacatecas y Aguascalientes. Posee lugares semiplanos en su mayoría y por la zona hay diversos ojos de agua, manantiales pequeños.

El origen de Ojuelos es un fuerte que se estableció en 1569 para las diligencias que transportaban plata desde Zacatecas y eran víctimas de asaltos pudieran protegerse. Su estatus fue cambiando a lo largo de la historia e incluso su categoría de municipalidad se hizo en un principio perteneciendo a dos estados de Jalisco y Zacatecas.⁷¹

Los nopales son característicos de esta zona y en su mayoría hay un clima semiárido, la agricultura de temporal hace que se encuentren zonas de llanuras, zonas de tierras de cultivo y zonas de agostadero para ganado.

El estado de San Luis Potosí se divide en tres regiones que se distinguen por sus características naturales y son la del Altiplano, la Media y la Huasteca. Estas tres regiones, aunque pertenezcan al mismo estado tienen características naturales y culturales muy distintas.⁷²

La fundación de la ciudad de San Luis Potosí sería el 3 de noviembre de 1592 con Juan de Oñate como su primer alcalde. Quien además realiza la traza del pueblo y hace la repartición de los lugares más importantes entre los nuevos pobladores.⁷³ Con las minas descubiertas en Cerro de San Pedro, San Luis Potosí se convirtió en un pueblo habitado por españoles y población indígena.

La organización del territorio fue cambiante, los límites no se habían fijado con certeza por lo que en un primer momento los territorios que comprenden la región más

⁷¹ Vid. <http://www.jalisco.gob.mx/es/jalisco/municipios/ojuelos-de-jalisco>

⁷² Vid. María Isabel Monroy y Tomás Calvillo Unna, *Historia breve de San Luis Potosí*, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México, 2011, p. 12.

⁷³ *Ibid.*, p. 52.

grande del estado, la del Altiplano, no estaban determinadas aún. Sobre este aspecto mencionan Monroy y Calvillo:

A principios del siglo XVII todavía no se fijaban los límites de la provincia de San Luis; tocaba, sí, al sur con los pueblos de Concá, Puxinquia y Alpujarra, de indios guazancores y samues. A mediados del siglo XVII, concretamente en 1664, se extendían hasta la frontera de San Sebastián del Venado; su lindero era por el norte y hasta el oriente, Guadalcázar y Río Verde, desde donde seguían hasta llegar a la vista de Río Blanco, cordillera de Tampico. [...] Otros descubrimientos mineros (como las minas de Ramos, descubiertas el domingo de ramos de 1608, y las de Guadalcázar, en 1615) dieron origen a nuevas poblaciones y contribuyeron al impulso de la minería en la región.⁷⁴

La importancia de la minería fue vital para el auge de San Luis Potosí. No solo significó una actividad económica necesaria para la región, sino que fue lo que originó la necesidad de trazar nuevas rutas de comunicación que favorecieran el transporte e intercambio entre las poblaciones del norte y el centro del país. San Luis Potosí representó una zona de transición, de la misma manera que lo era ya al formar parte de la Gran Chichimeca.

A partir de las reformas borbónicas la organización territorial sufrió modificaciones, al cambiar la forma de organización, cambió la relación con el espacio:

Durante el siglo XVII, los diversos actores sociales crearon y consolidaron nuevas formas de intercambio, que, por una parte, imponían un sistema cada vez más sofisticado de control político eclesiástico y, por otra, prefiguraban una vasta gama de actividades económicas así como estructuras sociales más jerarquizadas, según los modelos de la metrópoli virreinal. El desarrollo de estas estructuras aceleró el establecimiento y la organización de nuevos poblados, al tiempo que modificó las formas de producción y la tenencia de la tierra, al modo, en cierta manera, de las del resto del virreinato. En el siglo XVIII estas tendencias generaron contradicciones y agudas tensiones sociales: por un lado, el esplendor de la riqueza minera —a pesar de sus notorios y justificados altibajos— y de otras actividades económicas favoreció el florecimiento de la expresión artística y cultural así como el crecimiento de las redes comerciales y de comunicación; por otro, esta riqueza afianzó el poderío de las élites en detrimento, despojo y desplazamiento de los

⁷⁴ *Ibid.*, p. 57.

bienes, derechos y propiedades indígenas, así como de los primeros colonizadores y de las misiones.⁷⁵

El crecimiento de redes comerciales, de comunicación y el cambio en las propiedades significó una modificación en la cultura, lo que repercute en nuevas relaciones entre los pobladores y el espacio. El auge minero y el surgimiento de nuevas formas de control y administración gubernamental modificaría las expresiones culturales y artísticas, daría pie a la valoración de la mina y las actividades ligadas a ella de suma importancia para la región hasta formar parte de un simbolismo que se reconoce en los relatos tradicionales y populares.

San Luis Potosí considerado como una zona de tránsito muestra la movilidad de expresiones culturales que viajan a lo largo del territorio nacional, tomando de cada lugar rasgos distintos, donde se pueden observar una creación colectiva y en la que se constata la vitalidad de la literatura tradicional.

La posición favorece un espacio de expansión hacia las regiones septentrionales. Por esta razón sobre San Luis Potosí como región Bernardo García expone:

San Luis Potosí es otra de las ciudades fundacionales del Norte, y en ella encontramos de nuevo el fenómeno de un espacio regional tejido alrededor de un lugar central indiscutible y bien definido desde sus orígenes en la segunda mitad del siglo XVI. Su fundación, al igual que la de Zacatecas, dio sustancia a una de las primeras etapas en el proceso de expansión al norte del espacio mexicano. En ningún otro lugar como en éste se borraron tan violentamente los rasgos de la geografía prehispánica, pues las poblaciones preexistentes —guachichiles, guamares y pames— fueron absorbidas o aniquiladas de manera muy violenta durante la guerra chichimeca. Es comprensible, una vez más, que la región construida sobre el espacio dominado haya tomado el nombre de su población fundacional, la que amarra sus relaciones de intercambio y ha funcionado desde la creación de las intendencias en el siglo XVIII como capital política. Pero, [...], no sobra volver a aclarar que la superficie del sistema regional en que penetramos coincide sólo en parte, y de manera muy aproximada, con la circunscripción

⁷⁵ *Ibid.*, p. 72.

política del estado del mismo nombre. [...] San Luis Potosí, que fue cuatro veces menor que Zacatecas pero que ahora es cuatro veces mayor, tiene un asiento llano, traza regular y amplio espacio para extenderse. Menos descollante que Zacatecas en el contexto minero y en el periodo colonial lo fue en cambio más en el terreno comercial y en el siglo XIX, cuando surgió como una de las grandes ciudades del Norte moderno, libre de la atadura del Camino de Tierradentro y ligada a una nueva red de intercambios orientada hacia Tampico y Monterrey.⁷⁶

Distingue en esta región de San Luis Potosí cuatro conjuntos de acuerdo con el paisaje y las ciudades secundarias que son diferentes por su clima o la proximidad con otras regiones. Uno es el que se encuentra en la parte más fértil y húmeda, cercano al sur; por otro lado, San Felipe, Guanajuato, próximo al México Central y a la periferia del Bajío; Río Verde y Cárdenas al oriente en una zona agropecuaria y que sirven como enlace con La Huasteca y Sierra Gorda; y Cerritos formando un arco.

Esta exposición sobre San Luis Potosí identificándola como una región más allá de la organización política vigente, muestra cómo no es posible guiarse únicamente por la división territorial a partir de parámetros constitucionales. Es interesante ver el desarrollo del federalismo en México y los motivos que conformaron el territorio nacional tal y como lo conocemos, pasando por alto quizá estas relaciones regionales que destaca Bernardo García.

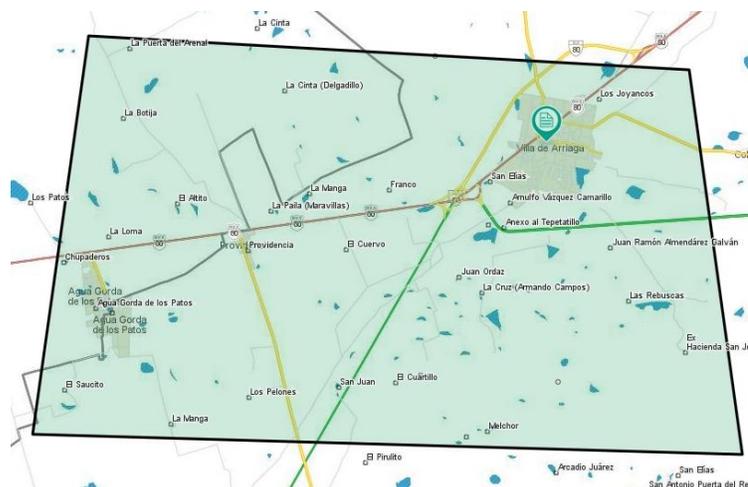
Es esta múltiple conexión con el Norte, El Bajío y el México Central lo que hace de la región de San Luis Potosí un sitio donde existan distintas rutas de tránsito, con diversos fines y condiciones. No es ya el camino Real y sus ramales un elemento que aglutine a distintas poblaciones, son también las redes de carreteras que comunican distintos puntos del país con la región.

⁷⁶ Vid. Bernardo García, *Las regiones de México...*, op. cit., pp.197-199.

A pesar de ser una región con una tradición conservadora muy arraigada también ha albergado muestras de movimientos políticos importantes, sobre todo a partir de la Revolución Mexicana; y en un pasado reciente ha sido uno de los primeros lugares donde se ha dado la alternancia política.

La ruta de San Luis Potosí a San Juan de los Lagos durante la semana santa es recorrida por numerosas personas que intercambian relatos referentes a los peregrinos que cada año se congregan.

Villa de Arriaga San Luis Potosí limita al norte con el municipio de Mexquitic de Carmona y el estado de Zacatecas; al sur con el municipio de Villa de Reyes y el estado de Guanajuato; al oeste con el estado de Zacatecas. Se encuentra situado entre los paralelos 22°09' y 21°49' de latitud norte; los meridianos 101°03' y 101°30' de longitud oeste: altitud entre 2 000 y 2 900 m. Cuenta con 142 localidades y una población total de 14 952 habitantes.⁷⁷ (Ver Mapa 8).



Mapa 8. Fuente: INEGI.

⁷⁷ <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos/24/24046.pdf>

En el caso de Villa de Arriaga pude entrevistar a una señora que, aunque no me pudo contar leyendas concretas, sí fue interesante cómo en su conversación se podían encontrar comentarios, dichos que se referían a creencias relacionadas con temas y motivos tradicionales, como el encuentro con el diablo o el encuentro con brujas. Esto relacionado con la vida en el rancho, las labores cotidianas. Llama la atención el espacio del llano con una adoración de brujas al diablo y la cercanía con la Laguna Guanajuato. Los caminos donde aparece el diablo como consecuencia de las muchachas desobedientes que van al baile sin permiso. O relatos de la gente del “más allá” que identifica con “marcianos” que viven en las selvas. No están claros los lugares a los que se refiere, pues no es una zona selvática, pero la entrevista deja ver una mezcla de creencias en las que se puede ver cómo se conocían motivos y tópicos tradicionales, sin embargo, no fue posible que contara las leyendas, es decir, desarrollando la narración como tal. También el motivo del encuentro con ánimas.

Considero oportuno hablar de Zacatecas tomando en cuenta las diferentes etapas por las que ha pasado, la manera en qué han influido para propiciar ciertos cambios sociales. La delimitación de la zona comienza con su configuración antes de la conquista, los asentamientos humanos prehispánicos que estaban ahí. Jesús Flores Olague, Mercedes de Vega, Sandra Kuntz Ficker y Laura del Alizal hacen una revisión de la historia de Zacatecas a partir de nuevas propuestas historiográficas.

El conocimiento de esta zona se inicia con la reflexión sobre Mesoamérica. A partir de las propuestas de Paul Kirchhoff sobre la ubicación de los pueblos indígenas antes de la conquista, estos investigadores proponen tomar en cuenta que no es posible ver a los pueblos indígenas como conglomerados fijos, porque precisamente los límites no pueden

ser rígidos puesto que hay que considerarlas en su: “transcurso continuo a través de fronteras más amplias y más flexibles, así como en los intercambios que entre estos grupos surgieron para posteriormente integrarse a culturas más vastas y complejas.”⁷⁸

Posteriormente con la llegada de los españoles se tuvo que desarrollar una serie de caminos en función de las nuevas poblaciones. De esta manera cabe resaltar cómo:

La expansión norteña en la Nueva España se dio a partir del descubrimiento de plata en Zacatecas. Este espacio adquirió un contenido y un significado concretos dentro de unas dimensiones medibles que podían alcanzarse con relativa facilidad. Ninguna relación, como ya se ha visto, fue posible con la comunidad autóctona de la zona. Pese a ellos, en este espacio, no hubo una verdadera conquista; se trató de la apropiación del territorio; la apertura de caminos principales y secundarios jugó un papel de primera importancia. El trazo de un camino central desde la ciudad de México hasta las minas de los Zacatecas y otros puntos más la norte, además de un secundario de Guadalajara a Zacatecas, transformó la geografía del entorno.⁷⁹

Como se ve este camino fue importante para el desarrollo de la región y le dio una dinámica particular. Alrededor de este camino se fundaron pueblos y puestos de vigilancia para asegurar los cargamentos que se transportaban, sin embargo, a menudo las diligencias eran atacadas. En el caso de Zacatecas este camino fue muy importante para el desarrollo y la comunicación con el resto del país. Los centros mineros de importancia que surgieron alrededor de esta ruta dentro de lo que hoy es Zacatecas fueron: Pinos, Fresnillo, Nieves, Concepción del Oro, Sombrerete, San Martín, Mazapil, Sombrerete, Chalchihuites y, por supuesto, Zacatecas.⁸⁰

⁷⁸ Jesús Flores Olague, Mercedes de Vega, Sandra Kuntz Ficker y Laura del Alizal, *Breve historia de Zacatecas*, FCE/COLMEX, México, 1996, p.13.

⁷⁹ José Arturo Burciaga Campos, *Viator intra terram. Legados del Camino Real de Tierra Adentro en Zacatecas*, p. 61.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 80.

Zacatecas también se ha mencionado por Bernardo García como un lugar con características determinadas. Que van desde su desarrollo como centro minero y su papel en el desarrollo histórico del país:

La región se configuró alrededor de un lugar central indiscutible y perfectamente definido desde la segunda mitad del siglo XVI. Por eso es comprensible que tome su nombre (derivado del de una tribu preexistente en la zona) de la principal de sus poblaciones fundacionales, la que amarra sus relaciones de intercambio y ha funcionado desde la creación de las intendencias en el siglo XVIII como capital política [...]

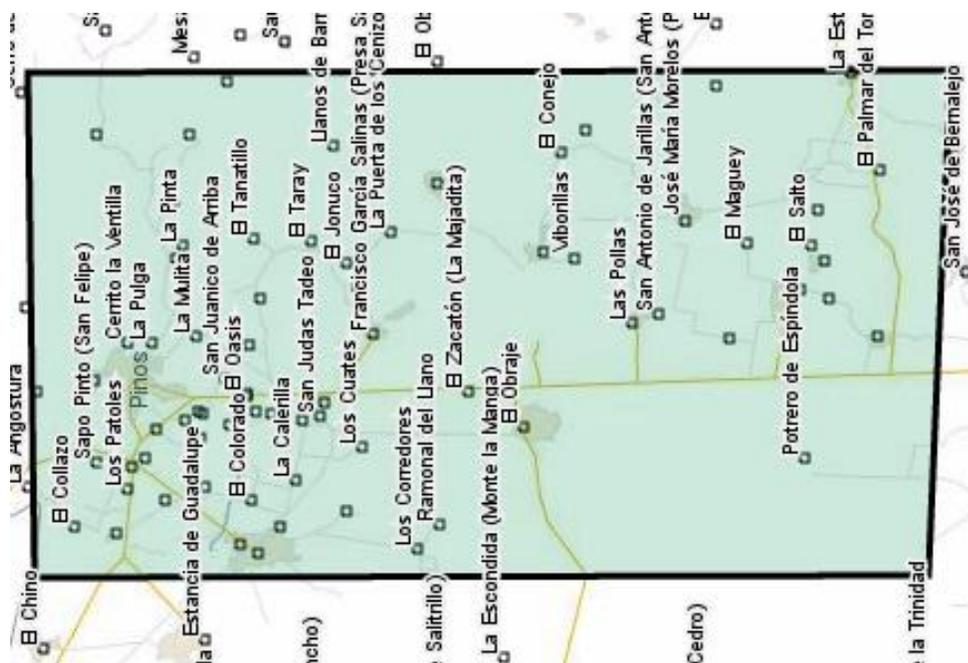
El origen de la región —una de las más extensas del país— no nos remite a su fisiografía sino a su geología, pues fueron los yacimientos de mineral de plata los que determinaron, desde que fueron encontrados en 1546, la disposición del sistema regional. Junto a los yacimientos se establecieron los reales de minas, núcleo de las primeras poblaciones, y a su alrededor se desarrollaron empresas agropecuarias que, a su vez, propiciaron el surgimiento de otras poblaciones. [...] Las bonanzas mineras fueron muchas y de larga duración, lo que contribuyó a consolidar el perfil de la región. Hoy día la minería ya no juega ese papel determinante, pues han entrado en escena muchas otras actividades e intereses, pero su herencia sigue presente. Los paisajes mineros sembrados de socavones, rodean muchos de los centros urbanos, que en su mayoría están asentados —y a veces pareciera que semiescondidos— en puntos donde las zonas planas se encuentran con las montañosas. El eje central del Camino de Tierradentro, tendido desde la segunda mitad del siglo XVI, sigue presente como una columna vertebral sobre la cual se encuentran acomodadas la mayoría de las poblaciones de importancia. La diferencia entre esta región y la de Aguascalientes, su vecina al sur, radica en la experiencia histórica más que en los rasgos del medio físico.⁸¹

La columna vertebral que representa el camino real en la que perviven elementos culturales e históricos muy importantes permitió el desarrollo de la zona. El abandono de la minería como actividad económica preponderante significó la búsqueda de nuevas formas de subsistencia que también propiciaron una nueva relación con el medio. Las rutas comerciales y el surgimiento de industrias y nuevas actividades económicas han construido una región nueva.

⁸¹ Bernardo García, *Las regiones de México...*, *op. cit.*, p. 182.

Sin embargo, este pasado minero, los paisajes compuestos por cuevas y cerros favorecen la narración de leyendas, como se ha podido comprobar por las versiones encontradas, en las que este pasado minero propicia la difusión de ciertas leyendas.

Este es un municipio que está entre los paralelos 21°47' y 22° 45' de latitud norte; entre los meridianos de longitud oeste 101°17 y 101°50', con una altitud que oscila entre 1,900 y 3,000 metros. Al norte colinda con el estado de San Luis Potosí y con el municipio de Villa Hidalgo; al sur con los estados de San Luis Potosí, Guanajuato y Jalisco; al este con el estado de San Luis Potosí; y al oeste con los municipios de Villa García, Loreto, Noria de Ángeles, Villa Hidalgo y con el estado de Jalisco. Tiene una población total de 66 158 habitantes y tiene 301 localidades. Las localidades más importantes son: Estancia de Guadalupe, La Victoria, Pedregoso, El Obraje, El Nigromante, San José de Castellanos y Santa Elena.⁸² (Ver Mapa 9).



Mapa 9. Fuentes: INEGI.

⁸² Estos datos corresponden al 11 de marzo de 2010. <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos/32/32038.pdf>

El clima del lugar es semiseco templado con lluvias en verano, el uso de suelo es de un 42.4% destinado para la agricultura, 30.1% matorral, 1.6% de bosque y pastizal de 25.5%.

El paisaje de Pinos está relacionado también con las haciendas, casonas, las minas y los cerros. La relación con estos lugares con los motivos que se encuentran tiene que ver sobre todo con el descubrimiento de tesoros escondidos y encuentros con ánimas. También con el origen del nombre de ciertos lugares, como es el caso de la historia que le da el nombre a una casa que ahora es hotel, El Mesón del Conde. Estas leyendas son parecidas a las que narran el origen del nombre de calles o callejones. También la informante de ese lugar hizo mención de apariciones de “curras”⁸³ que se oyen recorrer las calles por las noches.

2.2 Estudios de la literatura tradicional en la región: principales recopilaciones.

Las recopilaciones que existen sobre leyendas en estos lugares son importantes puesto que permiten tener ejemplos de aquellos temas y motivos que pueden estar vigentes. Muchas de ellas surgen con intereses diversos como la difusión de las expresiones regionales de cultura. La consulta de todo este material es una buena manera de tener un primer contacto con la literatura popular y poder comparar con las versiones propiamente tradicionales para ver cómo es que este género vive en la actualidad; los distintos criterios que adoptan estos trabajos; y las diversas clasificaciones.

⁸³ Es un adjetivo usado también en Guanajuato para decir que se trata una persona que cuida mucho su aspecto, va bien arreglada o tiene o aparenta tener mucho dinero. Puede ser un sinónimo de catrín. En este caso la informante dijo que eran mujeres que traía tacones y vestidos, prostitutas. La creencia es que se escuchan los tacones de estas mujeres, pero son apariciones.

La consulta de todo este material es una buena manera de tener un primer contacto con la literatura popular y poder comparar con las versiones propiamente tradicionales. Es un buen ejercicio tomar en cuenta estos ejemplos de recopilaciones de leyenda para ver cómo es que este género vive en la actualidad; los distintos criterios que adoptan estos trabajos; y las diversas clasificaciones.

Hay que valorar cuáles son las diferencias para poder dar cuenta de la diversidad y la manera en que la leyenda puede encontrarse tanto en la literatura culta como en la popular o tradicional. Los temas, motivos y tópicos se desarrollan en los diversos estilos, pero la recurrencia de ciertos temas arroja información muy útil para la difusión de ciertos textos y la manera en cómo varían y se conservan.

Entre las principales recopilaciones de leyendas en los estados de Jalisco, Guanajuato, San Luis Potosí y Zacatecas están las recopilaciones hechas por Stanley L. Robe en la región de los Altos de Jalisco, los trabajos de Lilian Scheffler en el estado de Guanajuato como su trabajo *La cultura popular en Guanajuato*,⁸⁴ las recopilaciones de Gabriel Medrano principalmente en Juventino Rosas en Guanajuato como su trabajo “*La Rejervida y otros relatos: leyendas de un juguetero guanajuatense.*”⁸⁵ Los trabajos de investigación realizados por Mercedes Zavala Gómez del Campo en la región Noreste de México⁸⁶, la realizada por Lilia Álvarez en el Valle de San Francisco⁸⁷. Estas recopilaciones no corresponden exactamente a la zona que investigo, pero se realizan

⁸⁴ Vid. Lilian Scheffler, *La cultura popular en Guanajuato*, Gobierno del Estado de Guanajuato. Consejo Editorial, Guanajuato, 1987

⁸⁵ Vid. Gabriel Medrano, “La Rejervida y otros relatos: leyendas de un juguetero guanajuatense”, *Revista de Literaturas Populares*, Año IX / número 1 / enero-junio, 2009, pp. 28-55.

⁸⁶ Vid. Mercedes Zavala Gómez del Campo, “La tradición oral del noreste de México: tres formas poético-narrativas.”, Tesis doctoral, El Colegio de México, (agosto, 2006), México.

⁸⁷ Vid. Lilia Álvarez, “Textos narrativos tradicionales del Valle de San Francisco: motivo, temas, tópicos y fronteras genéricas”, Tesis de Maestría, El Colegio de San Luis, (junio 2014), San Luis Potosí.

dentro de los estados que conforman la región de mi interés: Jalisco, Zacatecas, San Luis Potosí y Guanajuato.

También es importante destacar las compilaciones hechas por Rafael Montejano y Aguinaga sobre los relatos y leyendas de San Luis Potosí. Estas recopilaciones recreaban temas y motivos tradicionales en versiones con un estilo culto. Y más, recientemente, los trabajos de Homero Adame⁸⁸ sobre relatos procedentes de diversos lugares de México. Además de todos estos trabajos suele haber antologías con leyendas de los lugares hechas con fines de difusión y muchas veces producto de concursos apoyados por institutos de gobierno locales. Estas recopilaciones tienen un estilo culto, o que pretende serlo, pero son interesantes puesto que exponen los temas y motivos vigentes aun cuando ya no correspondan a una estética tradicional. A menudo tienen un interés turístico o de interés por la cultura regional. Tanto en las capitales de los Estados de Jalisco, San Luis Potosí, Guanajuato y Zacatecas existen antologías que reúnen las leyendas más conocidas de los lugares. Estas antologías suelen dar ejemplos de las leyendas más representativas.

También son importantes las recopilaciones que se hacen en los distintos ayuntamientos con el fin de promover la cultura popular del lugar. Como la que pude conseguir procedente del municipio de Pinos, Zacatecas titulada “*Abuelo, cuéntame una Leyenda I*”.⁸⁹ Lo interesante de esta recopilación hecha por el David Castañeda Román, cronista de la ciudad, es que recoge versiones procedentes de las distintas comunidades pertenecientes a Pinos, Zacatecas. Lo que la hace útil para conocer cuáles son los temas y

⁸⁸ Vid. Homero Adame, *Mitos, relatos y leyendas del estado de San Luis Potosí*, Secretaría de Educación de Gobierno del Estado/ Secretaría de Cultura San Luis Potosí, San Luis Potosí, 2007.

⁸⁹ David Castañeda Román, “*Abuelo, cuéntame una Leyenda II*”, s. Ed., s.l., s.a.

motivos vigentes. Luis Fernando Antonio Aguilar Díaz también ofrece versiones de leyendas potosinas en su trabajo *San Luis Potosí y sus leyendas*.⁹⁰

La relevancia de estas recopilaciones radica en su utilidad para identificar recurrencias y establecer una aproximación a los principales temas, motivos y tópicos que están presentes en las distintas comunidades. Muestran la presencia de una cultura tradicional que se manifiesta en estos ejemplos. A pesar de las divisiones estatales, hay que preguntarse si esta separación se produce de la misma manera en el momento de escuchar una nueva historia, suceso, leyenda o relato que se comparte en las localidades cercanas.

⁹⁰ Luis Fernando Antonio Aguilar Díaz, *San Luis Potosí y sus leyendas*, s. Ed., s. l., s.a.

3. La leyenda como género vigente en la tradición oral de la región de tránsito entre las regiones del México central y la vertiente del Norte

El análisis de estructuras abiertas necesita establecer un modelo que muestre cómo vive el acervo tradicional en los textos de orales. Esta propuesta no significa un punto de llegada, sino una referencia para comenzar el estudio de la leyenda como género vigente en la tradición oral.

Es prioritario establecer cuáles son los modelos narrativos que aún se conservan en la tradición oral moderna y poder definir las características de cada zona tomando en consideración los desarrollos particulares de los distintos temas del repertorio de la leyenda.

En este capítulo me centraré en proponer un modelo de análisis que permita visualizar cuáles son los recursos narrativos, así como los temas, motivos y tópicos recurrentes.

3.1 Propuesta de una metodología para el análisis de leyendas

La recurrencia de temas, motivos y tópicos revela la vigencia de estas historias, pero el análisis permite ver cómo vive la leyenda. La manera particular en la que ciertos motivos literarios se combinan hace que pueda apreciarse un estilo tradicional, popular o culto. Cada versión representa un hallazgo para trazar un panorama sobre la leyenda. Tienen expresiones cultas, populares y tradicionales que se transmiten por distintos medios. Es parte de la cultura de las sociedades que se reactualiza en cada momento, un género que interpreta la realidad a partir del lenguaje.

El objetivo de este apartado es dar una propuesta de análisis para el estudio de los textos recopilados. En este afán considero oportuno deslindar los distintos niveles narrativos presentes en los textos sin dejar de lado que para la literatura tradicional es la suma de cada una de las versiones la que conforma el texto completo, siendo cada versión importante para comprender su existencia virtual en tanto estructura abierta.⁹¹ Mi recolección es un *corpus* o muestra de ciertos tipos de la leyenda y sujetos a constantes cambios.

El interés, una vez obtenido un *corpus*, fue encontrar la manera de analizar cada uno de los elementos que dotan de significado a la leyenda, sobre todo aquellos que tienen que ver con sus cualidades narrativas, pero también con elementos propios del discurso que permiten que el receptor anticipe ciertas expectativas. El que escucha una leyenda, tiene en su mente una serie de elementos que espera oír en el momento en que se comienza a narrar un relato de estas características, interviene también su propia memoria y qué tanto relaciona la historia que le cuentan con las demás versiones que ha escuchado a lo largo de su vida. Lo mismo pasa con el transmisor que tiene a su disposición un acervo determinado que actualiza y ejecuta de manera continua y que sabe que serán entendidos de una manera particular por quienes lo escuchan.

El modelo de análisis, llamado *Romancero*, propuesto por el Seminario Menéndez Pidal, ha sido la base de mi propio análisis. Diego Catalán hace la aplicación de este modelo semiótico a partir de teoría literaria y de manera particular de lo expuesto por Cesare Segre. Su propuesta ha sido puesta en práctica tanto para la realización del *Catálogo*

⁹¹ Diego Catalán, “La descripción de modelos poéticos dinámicos en el catálogo general del Romancero pan-hispánico (1981)”, *Arte y poética del romancero hispánico. Parte 1ª. Los textos abiertos de creación colectiva*, S. XXI, Madrid, p. 189.

General del Romancero (CGR), como para otros estudios realizados por el Seminario Menéndez Pidal. Explica de manera detallada el análisis llevado a cabo para la realización del *CGR*. Ahí se propone un estudio que abarque tres niveles. Estos análisis insisten en la noción de apertura como un elemento esencial de la literatura tradicional al considerar que: “*CGR* se apoya en una teoría que reconoce en las creaciones literarias de la tradición oral una propiedad básica: la apertura, a cualquiera de los ‘niveles’ de organización del mensaje.”⁹²

Por su parte Aurelio González expone los distintos niveles de análisis de un romance tradicional tanto en su artículo “Relaciones de significación y niveles narrativos en textos de tradición oral” como su tesis de doctorado “El motivo como unidad narrativa a la luz del Romancero tradicional” aplicando y adaptando este modelo. Tanto Diego Catalán como Aurelio González se han interesado por aplicar estos presupuestos en textos de la tradición oral moderna, específicamente en el romance, para estudiar estos textos abiertos. Se parte del supuesto que todo texto narrativo puede analizarse considerando cuatro niveles.⁹³

Aurelio González propone una adaptación de este modelo en la que considera la articulación de los distintos niveles para poner de manifiesto las relaciones de significación.

Define los niveles de la siguiente manera:

I. Primer nivel (Discurso-Intriga). La relación de significación se da entre el plano de la organización artística de una “historia” (intriga) y el plano de su expresión en el lenguaje figurativo propio del género (discurso). [...]

II. Segundo nivel: (Discurso/intriga-Fábula). El plano de la fábula es el ordenamiento cronológico y causal de las secuencias narrativas. [...].

⁹² Diego Catalán, “La descripción de modelos poéticos dinámicos en el catálogo general del Romancero pan-hispánico (1981)”, *El Arte y poética del romancero hispánico*, S. XXI, Madrid, p. 189.

⁹³ Propuestas similares pueden verse en otros teóricos como Hjelmslev o Barthes, para quienes es muy importante considerar la posibilidad de plantear un análisis del texto narrativo considerando un plano de contenido y uno de expresión.

III. Tercer nivel (...Intriga/fábula-Modelo funcional). En este nivel las secuencias —unidades del plano de la fábula— son la expresión de la estructura narrativa o funcional. La relación de significación está dada entre las acciones, abstraídas en las etiquetas de la fábula, y las funciones, unidades también que se abstraen y en forma genérica representan la estructura básica de la historia. [...].

IV. Cuarto nivel (...Fábula/modelo funcional-Mito). En este nivel construimos la matriz lógica del relato por la relación que se da entre la estructura funcional y la serie de paradigmas opuestos binariamente en la matriz lógica, llamados mitemas por Lévi-Strauss.⁹⁴

Reconocer las estructuras narrativas que están presentes en el relato permite caracterizar cómo vive el género de la leyenda, sin dejar de lado que conviven con textos que no son literarios, pero dan cuenta en mayor o menor medida de un sistema de creencias, a partir de las cuáles pueden originarse las leyendas.

Los dos primeros niveles tienen el interés de definir las unidades y elementos que tienen pertinencia en la narración y los que son de carácter simbólico. Así Aurelio González especifica cuáles son estas unidades:

A= unidades del plano de la fábula (segundo nivel fábula-intriga/discurso (etiquetas).

B= la expresión de la fábula en el plano intriga/discurso (segundo nivel) (motivos).

c= elementos complementarios de las expresiones B.

d= elementos del plano del discurso (primer nivel intriga-discurso) (fórmulas).

di= elementos con valor indicial o simbólico del plano del discurso.⁹⁵

Este modelo para los dos primeros niveles permite formarse una clara perspectiva de cómo están organizados los elementos tanto del discurso, la intriga y la fábula. Las unidades A y B son elementos que tienen una mayor importancia para el desarrollo del

⁹⁴ Aurelio González, “El motivo como unidad narrativa a la luz del romancero tradicional”, El Colegio de México, (Tesis doctoral), pp. 98-104.

⁹⁵ *Ibid.*, p.103.

relato; mientras que los elementos c, d y di son complementarios. La particular combinación de motivos tradicionales para formar las secuencias narrativas que pueden abstraerse tanto en etiquetas como de frases secuenciales que distinguen las secuencias del relato, hace que cada versión se consolide como un ejemplo de un determinado tipo. Tener claras las distintas etiquetas permite reconocer cómo ciertas variantes realmente modifican de manera significativa un relato que lo transforma en un tipo distinto o con relaciones de un orden diferente a los demás.

Si tomamos como ejemplo la leyenda de [El charro que se aparece] como unidades A se encuentra el regreso, la aparición y la desaparición. En cambio, como unidades B están los motivos del regreso a casa y el encuentro el diablo. Regresar a casa, saludar a un caminante, desaparecer sorpresivamente, guardar silencio después de un saludo y no distinguir la fisonomía del personaje con claridad son elementos complementarios (c). Los elementos con valor indicial, di, son el olor a azufre, la noche y la vestimenta de charro.

Es evidente que cualquier adaptación de este modelo debe hacerse respetando un género como la leyenda que posee otras características. Como menciona José Ramón Prieto Lasa las leyendas no están doblemente articuladas dramáticamente y prosódicamente como sucede con el romance, por lo que no puede tener una aplicación mecánica. El modelo de análisis ha de tomar en cuenta las cualidades propias de la leyenda.⁹⁶

Una vez que se han establecido tanto los motivos y secuencias para reconocer determinados tipos de leyendas según el *corpus* reunido, he optado por centrarme también

⁹⁶ Vid. José Ramón Prieto Lasa, "Las leyendas de los señores de Vizcaya y la Tradición Melusiniana" (Tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1991, pp. 17-18.

en el análisis de los personajes más representativos, con el fin de entender cómo intervienen en los procesos de variación y conservación.

3.1.1 Leyendas y versiones

Una versión de una leyenda es cada una de las enunciaciones considerándola como una totalidad. La literatura tradicional vive en variantes,⁹⁷ por lo que cada versión representa un ejemplo de creación y conservación que debe ser estudiado en relación a otras versiones.

El origen de una leyenda tradicional es incierto e imposible de encontrar en la mayoría de los casos. Establecer la primera versión de una leyenda es posible en casos muy raros. La inspiración de una leyenda puede ser una anécdota personal, un suceso histórico o un relato mítico. La creación de una leyenda puede documentarse en muy pocos casos. Es más factible la búsqueda de la versión más antigua recopilada o registrada para poder establecer una comparación.

La importancia de cada una de las versiones para estudiar la leyenda es fundamental porque para su estudio es necesario recopilar la mayor cantidad de versiones y considerar cada una como un documento que permite visualizar cada una de las variantes de un texto tradicional.

⁹⁷ Tanto el concepto de *versión* como de *variante* ha sido definido por Ramón Menéndez Pidal. Sin duda, otros estudiosos han seguido esta distinción como Diego Catalán quien resalta el uso de esta terminología en la que es importante destacar que la versión para Menéndez Pidal es “cada una de las recitaciones de un romance consideradas en su totalidad” en Diego Catalán, *Arte poética...*, op. cit., p. 1. A su vez Susana Chertudi coincide en que una versión es “cada realización de un cuento, sea ella registrada o no; es decir, cada vez que se narra un relato se produce una versión” en *El cuento folklórico*, Centro Editor de América Latina, Enciclopedia literaria 1005, Teoría y Crítica, Buenos Aires, 1967, p.9. También *vid.* “Poesía popular y poesía tradicional en la literatura española.” *Los romances de América y otros estudios*, Espasa-Calpe, 7ª edición, Madrid, pp. 52-87.

Las diferentes versiones de una misma leyenda coexisten y se forman según determinados estilos. Un estilo tradicional se puede estudiar solamente con la suma de todas las versiones de una misma leyenda. El trabajo de campo no es suficiente para recopilar todas las versiones, y cada vez que se registra una versión se es consciente de la posibilidad de añadir otra más.

A diferencia de lo que sucede con la literatura escrita, las variantes en cada una de las versiones son las que constituyen un texto tradicional, esa apertura es la que le permite a la leyenda a adaptarse y reactualizarse constantemente.

3.1.2 La aplicación del modelo romancero en el análisis de la leyenda.

El interés de los estudios literarios por expresiones tradicionales como el Romancero gracias a los trabajos de Ramón Menéndez Pidal y muchos otros investigadores ha sido evidente y se han propuesto modelos de análisis que den cuenta de la riqueza de estos textos.

El modelo de análisis llamado Romancero propone estudiar los textos tradicionales como textos abiertos tanto en sus significados como significantes considerando distintos niveles de análisis. Como bien lo expone Diego Catalán se trata “de un modelo analítico que permita dar cuenta de los mensajes expresados en el lenguaje llamado ‘Romancero’, describiendo su articulación a distintos ‘niveles’ de organización: el del discurso, el de la intriga, el de la fábula y el ‘actancial’ o ‘funcional’”.⁹⁸

Este análisis en distintos niveles para el caso de la leyenda tiene que considerarse que el discurso de la leyenda tiene sus propias características, diferentes al Romancero.

⁹⁸ Diego Catalán, *Arte poética...Parte Iª*, op. cit., p. 143.

Mientras que éste está doblemente articulado, métrica y dramáticamente, en la leyenda el contenido narrativo está organizado según sus propias reglas.

En la leyenda este discurso se centra en una forma particular de representación en donde el contenido narrativo está organizado de cierta manera.

La tensión entre la *fábula* y la *intriga* es de gran interés porque según la forma en que sea organizado el contenido fabulístico, ilustrara un discurso propio del género de la leyenda. Este orden artificial en el que se desarrollan los temas y motivos revela las características que permiten abstraer elementos de discurso de la leyenda.

3.2 Análisis de los textos

Adaptando el modelo de análisis a continuación se distinguirán los elementos que conforman los textos recopilados para ver cuáles son las principales secuencias narrativas y poder observar de qué manera están relacionados los motivos tradicionales. También señalo los elementos no narrativos, pero con significado simbólico.

Es importante visualizar cómo cada texto es la expresión de ciertos significados de acuerdo con una cultura tradicional, se ha visto cómo las leyendas están vinculadas con una cultura en la que se destacan ciertas visiones del mundo, pero siempre expresadas por medio de motivos. El análisis lo realizaré mostrando primero las etiquetas de las secuencias y después las frases secuenciales. En el momento de desglosar cada una de las secuencias deslindaré entre los motivos, los elementos complementarios, los elementos con valor indicial y las fórmulas.

Comienzo con los textos sobre tesoros o lugares escondidos, que se concentran en las cuevas y cerros alrededor de los caminos porque considero que caracterizan a la región. A diferencia del camino que es abierto y que implica movimiento, la cueva y los montes están relacionados con lugares a los que no siempre se puede tener acceso. Las leyendas relacionadas con las cuevas o cerros parten de la importancia del camino y el tránsito que implica. El asalto a las diligencias, el intercambio comercial o el mismo movimiento de la guerra, motivan la necesidad de otros lugares que funcionan como escondite, puesto de vigilancia o refugio.

[El indio y el tesoro]

Las etiquetas que propongo de las secuencias son las siguientes: partida– encuentro– invitación–descubrimiento–pedido–condición–aparición–salida–desaparición–muerte. De esta manera la cadena secuencial sería la siguiente:

El pastor parte al campo para buscar su sustento/ El pastor se encuentra a un indio/
El indio invita al pastor a ir con él para conseguir dinero / El pastor descubre la entrada a la cueva del tesoro/ El pastor le pide al indio le dé un poco de dinero/ El indio le impone una condición al pastor/ El pastor guarda todo el dinero e intenta salir/ El pastor encuentra a una india/ La india le impide salir / El pastor logra salir de la cueva / El pastor al voltear ve que desaparece la cueva/ El pastor muere.

Los motivos (B) se expresan con un sustantivo de base verbal y son: apertura de un umbral, encuentro con un ser sobrenatural, descubrimiento de un tesoro oculto. Los elementos complementarios (c) son caer en un estado de ensoñación y guardar el dinero en su morral. La labor de pastor lo hace encontrarse al guardián por azar, no tiene el propósito

de buscar la cueva de antemano o por medio de una invocación al diablo. La ensoñación le permite ingresar a ese otro espacio vedado, lo transporta de un mundo. Al llevarse la última moneda y completar así la prueba, logra salir. Este triunfo contrasta con el final en el que se remarca la muerte, resultado de esta visita a un inframundo, el dinero es fuente de desgracia para quien lo sustrae de su sitio.

Esta leyenda de tesoros escondidos desarrolla motivos comunes a los otros ejemplos sobre tesoros escondidos, cambia la identidad de los personajes, pero siguen teniendo el mismo significado. Las riquezas robadas que se ocultan se conservan en un lugar protegido por un guardián, la persona que aspire a obtener ese tesoro tendrá que cumplir con la prueba que se le imponga. Un lugar oculto que abre sus puertas bajo ciertas condiciones. En esta versión el indio como guardián y el sacrificio de una doncella para proteger el tesoro son elementos que complementan el motivo. Mientras el pastor está en su recorrido normal es tentado por un ser que le ofrece riquezas. La idea de encontrarse con otra realidad, especie de sueño, es un indicio de que entrará a un espacio distinto. Hay un momento de ensoñación que lo transporta a una cueva repleta de oro. El tiempo y el espacio son importantes porque se conciben a partir de ciertas dicotomías como mágico/ordinario. Sin duda, la oposición entre sagrado y profano está detrás, la cueva se abre en un tiempo específico y la entrada a esta cueva representa la entrada a un mundo diferente al de todos los días. Al protagonista se le presenta la oportunidad de obtener riquezas bajo las condiciones que el guardián le impone. Un dinero producto del crimen, pero también de esa tensión entre el pueblo dominante y conquistado. La aparición de la india que impide la salida. Para la entrada hay una invitación, es un llamado a la tentación, a la avaricia y al

final la india custodia e intenta encerrar al que pretende llevarse el dinero. Logra traspasar otra vez el umbral, pero no logra conservar su vida.

[El hombre que entró a la cueva de Nana Juana]

Las etiquetas (A) son: apertura-encierro-salida. La cadena secuencial es:

La Nana Juana abre la cueva/ El hombre entra a una cueva/ El hombre queda encerrado en la cueva/ El hombre sale de la cueva.

Los motivos son la apertura de un umbral y la aparición de un ser fantasmal (B). La alteración en la percepción del tiempo dentro y fuera de la cueva es un elemento complementario (c). El abrirse en un tiempo sagrado o mágico (jueves santo y viernes santo) (di).

Es una versión en la que se narra de manera breve el suceso sobrenatural de encontrarse en una cueva que alberga un tesoro escondido. Es importante cómo en esta versión el personaje de la Nana Juana aparece como referencia de un ser asociado con la cueva, pero del que no se dan más detalles. No se identifica de manera explícita que sea un guardián de la cueva, como sí podría suceder en otras versiones. El énfasis se da en la percepción del tiempo en la cueva como un espacio ajeno al de afuera, propicio para que se lleven a cabo fenómenos sobrenaturales.

Esta versión insiste en primer lugar en el tiempo en el que este personaje fantasmal aparece, el tiempo de semana santa, jueves y viernes, que es un tópico común a otras

historias sobre tesoros escondidos a lo largo del camino real⁹⁹. Menciona: “Dicen que cada jueves santo y viernes santo, sale esta que Nana Juana, le dicen, que una niña.”¹⁰⁰ En este pequeño enunciado aparece el motivo principal de esta leyenda. No se dan demasiados detalles sobre el encuentro, pero la alusión a un tiempo específico deja ver un elemento sobrenatural, reconocido por las personas que comparten el discurso de la leyenda. Quién no tenga mucha relación con un acervo tradicional no reconocerá que la referencia exacta sobre los días en que sucede el acontecimiento, el jueves o viernes santo, son una clave de lectura. Después se complementa la historia con otra leyenda, por referirse a un motivo distinto, que sigue en relación con el reconocimiento de la cueva como un lugar mágico: “Pero que según eso hubo un fulano que entró, que se quedó encerrado todo lo que fue el año.”¹⁰¹ Se repite el suceso de la estancia en la cueva y el tiempo diferente entre los dos mundos, el de afuera y el de dentro. Es una versión breve, pero los tópicos que aparecen son muy importantes puesto que están en sintonía con otros textos similares.

[Cueva de Nana Juana]

Las etiquetas son: ausencia-rapto-aparición-desaparición. La cadena secuencial queda de esta manera:

Los padres se van a trabajar/ El demonio rapta a la niña y la encanta en la cueva/ La niña aparece en la cueva / La niña desaparece.

⁹⁹ Por ejemplo, Lilia Álvarez Ávalos recoge ejemplos de leyendas en las que se alude a estos tópicos temporales. *Vid.* “Textos narrativos tradicionales del Valle de San Francisco: motivo, temas, tópicos y fronteras genéricas”, Tesis de Maestría, El Colegio de San Luis, (junio 2014), San Luis Potosí, pp. 152-168.

¹⁰⁰ *Id.*

¹⁰¹ *Id.*

Los motivos (B) son: la partida de los padres para hacer sus labores, raptó de un niño por el demonio, encantamiento para proteger un tesoro o entrada, encuentro con un ser sobrenatural.

Las imposibilidades de penetrar las cuevas y que se apaguen las lámparas son elementos complementarios (c). Son tópicos de ubicación temporal (di) la aparición de la niña en semana santa, tres días, jueves, viernes y sábado.

Esta es un ejemplo de una serie de leyendas que se ubican espacialmente en la cueva conocida como La cueva de Nana Juana, la anterior también está ubicada en este lugar, pero la historia que se cuenta no sigue el mismo proyecto narrativo. Siguiendo cada una de las secuencias es claro que en un primer momento se les podría considerar versiones de una misma leyenda, es así cuando se desarrolla un mismo tema con determinadas variantes. En este caso el lugar es identificado como un espacio donde suceden hechos sobrenaturales, pero hay muchas historias a su alrededor.

[Niña serpiente]

En esta versión la secuencia es: prueba-transgresión-transformación (A). La cadena secuencial:

El señor lleva sobre su espalda a la niña rumbo al lugar indicado/ El señor transgrede la prohibición y la niña se transforma en serpiente

Los motivos son (B): el encuentro con el diablo, transportar a una doncella como prueba y la transformación de una mujer en serpiente. Los elementos complementarios (c) son: el repique de las campanas, los ruidos extraños del trayecto.

Aquí estamos ante varios motivos tradicionales de gran importancia, esta historia se relaciona con numerosas leyendas que identifican a la mujer como guardiana de un recinto y con su transformación en serpiente. El desarrollo de esta leyenda se encuentra presente en varias tradiciones como la gallega y la asturiana, pero por ahora me referiré a la tradición mexicana. Como se puede ver en la versión de la leyenda de “La princesa de la Bufa”¹⁰² referente al cerro ubicado en la ciudad de Guanajuato. En esta versión también se menciona a una mujer que aparece y para ser desencantada tiene que ser transportada por el hombre a la Basílica de Guanajuato, donde se encuentran tesoros; con la prohibición de no voltear bajo ninguna circunstancia. En la versión que recreó Agustín Lanuza el joven se convierte en piedra al no cumplir con el encargo.¹⁰³ O en el caso de una leyenda proveniente de Michoacán y recopilada por Claudia Carranza y que es popular en las cercanías del Lago de Pátzcuaro. En esta versión el hombre simplemente sufre un gran susto, pero no se lleva a cabo una transformación.¹⁰⁴

En el caso de la versión de Jesús María (Ocampo, Gto.) no se explica de forma clara la figura del demonio como quien encanta a la niña y una explicación mucho más clara sobre el origen de encantamiento (o maleficio).

¹⁰² Vid. s.a., “La princesa de la Bufa”, *Leyendas de Guanajuato*, Stampart, Guanajuato, s.a., p. 30

¹⁰³ Vid. Agustín Lanuza, *Romances, tradiciones y leyendas, guanajuatenses*, México, 1950, p. 33

¹⁰⁴ Vid. “Entre la pérdida y la prosperidad. Ejemplos de motivos y creencias en la tradición oral de una zona de Michoacán” en Aurelio González, Nieves Rodríguez Valle y Mercedes Zavala Gómez del Campo (eds.), *Variación regional en la narrativa tradicional de México*, El Colegio de México/El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2013, p. 67

[Cerro de las campanas]

Trata sobre una iglesia encantada es muy interesante puesto que tiene mucha relación con leyendas procedentes de otras zonas del país. La aparición de una iglesia en temporadas específicas, los días de semana santa, donde se encuentra un tesoro es el motivo de esta leyenda. La primera referencia a este extraño suceso también revela un estilo tradicional porque se alude a una colectividad que reconoce tiempos y lugares sagrados. Lo mismo que materiales como la plata que se relacionan con el pasado:

se comenta que en tiempos de semana santa se oye una campana que suena muy finita. De material muy fino. Decían ellos que era el sonido como de plata. La gente que a lo mejor conoció las monedas de plata originales como sonaban.¹⁰⁵

Este lugar lleno de riquezas retoma este tópico en el que el guardián del tesoro reta a quién intenta a llevarse el tesoro:

Dice que agarró un puño de dinero de un montón y lo echó en su cobija que traía cobijado porque era muy temprano. Cuando iba a salir a la puerta se iban cerrando pero que ya entonces iban las rocas en lugar de la puerta en la que entró, eran unas rocas que se iban cerrándose. Uno de los soldados le dijo que:

—Te lo llevas todo o nada.

Se regresó y lo vació. Se fue caminando. Caminó como unos quince pasos y cuando volteó para atrás para ver dónde estaba la puerta ya estaba de vuelta el cerro igual.¹⁰⁶

El guardián del tesoro es un tópico muy importante en esta serie de historias sobre tesoros escondidos, y está claro que comparte muchos elementos que se repiten de la

¹⁰⁵ José Luis Roque Lucio. San Pedro de Almoloyán, San Felipe, Gto. Campesino, agricultor. 57 años. Estudió hasta sexto año, 2 de febrero de 2013. San Pedro de Almoloyán, San Felipe, Gto.

¹⁰⁶ *Id.*

tradición oral. Llama la atención la relación de esta cueva encantada con soldados que asisten a misa. Esta es una referencia a los cristeros, lo que en otras versiones puede estar relacionado con bandidos, o personas que han acumulado dinero.

Las etiquetas propuestas son: partida-descubrimiento-entrada-advertencia-devolución-transformación-huida. La cadena secuencial:

El hombre sale a trabajar/ El vigilante escucha el sonido de una campana y descubre una iglesia/ Entra a la iglesia durante una misa/ Se lleva dinero en su cobija/ El soldado le advierte de llevarse todo o nada/ El vigilante regresa y vacía la cobija/ La puerta (iglesia) desaparece y el cerro recupera su forma/ Huye del lugar.

Los motivos (B) son: la apertura de un umbral, tesoro escondido, encuentro con espíritus guardianes. Advertir de llevarse todo o nada (c). Tiempo de apertura en jueves santo. (di).

Encontrarse con un espacio mágico en un camino, cercano a un monte o por una vereda también se puede ver en muchas tradiciones. Por ejemplo, en las versiones del cerro de la Bufa de Guanajuato, en donde este tránsito constante del pastoreo es el que propicia el hallazgo de una cueva. El soldado, guardián del tesoro, también concuerda con otros relatos sobre tesoros escondidos en cuevas. El tiempo, las condiciones para quedarse con el tesoro son elementos recurrentes.

[La cueva de la conducta]

La secuencia narrativa: es desencantamiento-entrada-salida (A). La cadena secuencial es:

El cura va a la cueva para desencantarla/ El cura entra en la cueva/ El cura sale de la cueva con el dinero.

Los motivos son: descubrir un tesoro oculto y llevárselo. Los elementos complementarios (c) encontrarse con seres extraños que impiden o dificultan la entrada. Una fórmula de ubicación espacial es la cueva llena de riquezas (di).

Esta versión es un buen ejemplo de cómo las leyendas relacionadas con cuevas y tesoros escondidos son de gran importancia para la tradición mexicana. Siempre hay un vínculo entre estas leyendas y zonas de tránsito comercial. En esta versión “los espantos” retoman este tópico del guardián que en otras versiones puede ser un soldado, una mujer o un ser que es ejecutado para que permanezca en espíritu cuidando el dinero escondido. Por ejemplo, en las versiones recopiladas por Mercedes Zavala hay distintos guardianes, mujeres y soldados que custodian y ponen las condiciones para la extracción del tesoro de la cueva. También algunos objetos como huesos se utilizan como protección.¹⁰⁷

En esta versión, como en algunas de las leyendas recopiladas por Mercedes Zavala, la cueva y el ojo de agua son parte del espacio en el que se lleva a cabo esta leyenda.

Está claro que, aunque en este desarrollo tan breve hay muchos elementos que se relacionan con una poética tradicional, son los motivos que siguen vigentes.

¹⁰⁷ Vid. “Leyendas de la tradición oral del noreste de México”, *Revista de literaturas populares*, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México, (Año 1, Número 1, Ene-Jun de 2001), México, pp. 34-40.

[Tesoro escondido en víbora]

Las etiquetas que propongo son: pelea-muerte-transformación. La cadena secuencial es:

Un hombre pelea con ella/ el hombre mata a la víbora y la desencanta/ la víbora se transforma en dinero.

Los motivos (B) son: pelea, tesoro escondido, transformación de animal en objeto. Los elementos complementarios (c) son esconder el dinero en serpientes, serpiente que parece dormida, serpientes imposibles de herir y forma especial de matar serpientes.

Esta leyenda tiene motivos que son frecuentes en los cuentos como el de expulsar serpientes. La pelea con este animal para liberar a las personas de este peligro es un ejemplo del héroe que por su fortaleza e inteligencia logra vencer al monstruo. En este caso se juntan dos creencias, la idea de que el dinero escondido en cinturones de piel de víbora o en víboras muertas que enterraban. De ahí surge la idea de que hay víboras que al matarlas se convierten en monedas. Aquí se equipará con los cuentos donde se tiene que matar a un dragón, serpiente u otro animal que amenaza un pueblo, reino o ciudad. Solo una persona por su astucia o valentía logra matarla obteniendo un bien. La ubicación espacial sobre el lugar en donde se encontró a la serpiente, referida a un espacio cercano y el nombre del personaje como un miembro de la comunidad hacen que este texto se identifique con una leyenda. Sin embargo, la referencia al tiempo no es precisa, se acerca mucho más al cuento y por supuesto el desarrollo del motivo también da pie a esa posibilidad. No obstante, la recuperación de la creencia sobre tesoros escondidos en serpientes, ya sea por bandidos o por la gente que quería proteger su dinero, están dentro de la lógica de la leyenda.

[Pueblo encantado]

Las etiquetas son: avistamiento- encuentro. La cadena secuencial es:

Dos amigos van en la carretera y ven brillar el cerro/ Atropellan a una señora y no sufre daño.

Los motivos (B) son: pueblos sepultados llenos, tesoros escondidos y encuentro con ser sobrenatural. Escuchar gallos y otros animales de granja y ver ráfagas de fuego o destellos como señal de que hay metales (oro, tesoros) escondidos son elementos complementarios (c) y la ubicación en el tiempo como a las tres y media de la madrugada (aún oscuro) (di).

[El charro que se aparece]

Este texto puede resumirse con las etiquetas siguientes: regreso-aparición-desaparición. La cadena secuencial es:

El hombre regresa a su casa/ El hombre se encuentra a un charro/ El charro se va en su caballo y desaparece.

Los motivos (B) son: el encuentro con el diablo, regresar a casa y desaparecer sorpresivamente. saludar a un caminante, guardar silencio después de un saludo y no distinguir la fisonomía del personaje con claridad son elementos complementarios (c). También hay elementos con valor indicial o simbólico (di) como lo son el olor a azufre y la vestimenta de charro.

[La muchacha que bailó con el diablo]

Versión 1

Etiquetas presentes: baile-desaparición. La cadena secuencial abstraída por medio de frases secuenciales es:

El muchacho saca a bailar a una muchacha/ Mientras baila con ella de repente se desaparece

El motivo de baile con el diablo (B). La aparición de un remolino es un elemento complementario (c). Un muchacho muy guapo (di).

En este caso se repite el tópico identificador del diablo como un muchacho guapo, pero no aparecen motivos como el presagio o la invocación. La elevación que se produce con el remolino, también son complementos que le otorgan al motivo del encuentro con el diablo significados que concuerdan con una estética tradicional.

Versión 2

Las etiquetas (A) que representan las acciones fundamentales son: baile-invocación-encuentro-caída. La cadena secuencial:

La muchacha va a un baile/ La muchacha invoca al diablo/ Un hombre la invita a bailar/ El hombre la eleva y la deja caer.

Los motivos (B) son: la invocación del diablo, el baile con el diablo, la muerte al dejarla caer (B). La muerte de la joven (c). La mención de que era un muchacho guapo el tópico espacial de estar en un baile tiene mucho valor simbólico (di).

Con una protagonista mujer que lo hace por desesperación porque se siente despreciada y desafía a la comunidad al invocar la presencia del diablo y sufre en este caso las fatales consecuencias. Y es importante la apariencia física del diablo pues se repite en diversas leyendas sobre el diablo, un hombre guapo, catrín o charro revelan su presencia.

[Perro negro]

Las etiquetas representativas son: regreso-encuentro-separación. La cadena secuencial:

Un hombre camina de regreso a su pueblo/ Un perro negro sigue al hombre/ El perro desaparece.

El motivo (B) principal es: encuentro con el diablo. Echar lumbre por los ojos y los caminos como un lugar donde se encuentran los perros negros (di).

[Extraño animal]

Las etiquetas son: protección-encuentro. La cadena secuencial la que sigue:

El hombre sale de noche para proteger su casa / El hombre se encuentra con un animal extraño.

El motivo (B) es el encuentro con el diablo. La ubicación temporal en la noche (di).

Las historias sobre el diablo como animal suelen darse en medio de la noche, en los distintos caminos parece ser un lugar donde puede aparecer el diablo, también callejones o esquinas. La representación del diablo como un animal al que no se reconoce su figura es recurrente. Mercedes Zavala recopila una leyenda en donde aparece en forma de “un animal raro”,¹⁰⁸ con algunas características de cerdo. Los relatos que lo asocian con un perro negro suelen ser conocidos al igual que estos encuentros con un demonio amorfo también son parte del imaginario de distintas comunidades rurales.

[El diablo en el antro]

Las etiquetas son: llegada-invitación-desaparición. Por su parte la cadena secuencial es:

Un hombre llega a un antro/ El hombre invita las bebidas a todos los presentes/ El hombre sale del establecimiento/ La empleada va a buscarlo y ya no está.

El motivo del encuentro con el diablo (B). La desaparición sorpresiva es una acción complementaria del motivo (c). El atuendo negro y la ubicación espacial en el contexto de un lugar de fiesta son tópicos para identificar al demonio (di).

En esta leyenda el motivo del encuentro con el diablo se intuye a partir de la desaparición sin explicación aparente, el espacio y el tópico identificador. Es posible que existan versiones mucho más extensas que logren configurar al personaje con más detalles,

¹⁰⁸ Mercedes Zavala Gómez del Campo, “Leyendas de la tradición...”, *op. cit.*, p. 43.

sin embargo, en relación con las leyendas antes analizadas, el espacio del baile, la fiesta y los antros como este es también un lugar propicio para el encuentro con el diablo.

[El músico que tocó en el infierno]

La serie de etiquetas de este texto son: partida - invocación - transporte - tocada – reconocimiento- mensaje- regreso – vuelta a casa - transformación. La cadena secuencial es:

El músico sale a buscar trabajo/ El músico dice una invocación al diablo/ Un charro negro aparece y le pregunta a dónde va/ El músico repite la invocación / El charro lleva al músico a una fiesta/ El músico reconoce a muertos/ El músico toca en la fiesta/ Los asistentes le dan de comer al músico/ El músico esconde la comida en su guitarra/ El músico habla con un invitado/ Antonio le da un mensaje escrito al músico/ El diablo regresa al músico a su casa/ El músico saca la comida/ La comida se transforma en animales.

Los motivos (B) presentes: invocación del diablo, visita al infierno, guardar objetos procedentes de un mundo sobrenatural, dar mensaje de advertencia, transformación de comida en animales. El traslado en secreto (con los ojos tapados) y no comer en el infierno son elementos complementarios (c). El diablo vestido de charro negro (di).

La relación entre músicos y el diablo es frecuente en la literatura. A menudo se asocia con la obtención de determinados poderes que hacen que el músico adquiera la maestría necesaria para dominar su instrumento y así adquirir fama y virtuosismo. En este

caso se trata de un músico que invoca al diablo para conseguir trabajo. El hombre asegura trabajará, aunque sea el mismo diablo el que le ofrezca empleo. En este caso en particular el músico propicia este encuentro al invocarlo, en otras versiones el diablo llega para contratarlo sin ninguna invocación de por medio.

El músico guarda en su guitarra comida para su familia, comida que una vez fuera y de regreso a su mundo no tienen el mismo valor, se convierte en víboras y se resalta su conexión con un mundo sobrenatural. Esta transformación también es un motivo tradicional. El protagonista tiene contacto con varios personajes de inframundo y se divierte en la fiesta con la idea de que a su regreso pueda aprovechar todas las cosas recopiladas durante su viaje.

Se trata de una leyenda porque está ubicada espacial y temporalmente, sin embargo, hay varios motivos que aparecen en cuentos. Es un cuento narrado como leyenda. El motivo del músico que toca en el infierno está muy arraigado a la cultura mexicana, y a su vez, las relaciones entre músicos y el demonio también tiene varios ejemplos. Sin embargo, el motivo principal de la visita al infierno es el núcleo de interés que permite que la leyenda cumpla, en cierta medida, con su concentración en pocos motivos. Los demás son motivos secundarios que no son parte de una serie de aventuras como sucede normalmente en los cuentos.

Neyra Patricia Alvarado Solís recopila un relato muy parecido en el que el encuentro con el diablo, la visita en el infierno, reconocimiento de difuntos, guardar objetos del lugar sobrenatural y la transformación de los objetos que se lleva del Inframundo y la invocación.

La invocación se da al final y no se dirige al diablo, sino a Jesús sacramentado.¹⁰⁹ Esto le permite regresar a su casa en donde saca el alimento que guardó en el arpa y se da cuenta de que se ha convertido en gusanos.

[El arpa que tocaba sola]

Las etiquetas son: llegada-tocada-pregunta-prodigio. La cadena secuencial:

El músico llega a tocar a la boda/ El músico comienza a tocar/ El músico pide permiso para comer y beber/ El arpa comienza a tocar sola.

Los motivos son (B) uso de objetos mágicos. El espacio de la fiesta y las libertades en el beber y comer (di).

Aquí se retoma esta relación entre el diablo y la música, en la que se resalta un prodigio, pero no se hace de manera explícita que haya una relación diabólica. Este fenómeno inexplicable queda sin explicarse, no hay más noticia de cómo se ha producido y queda simplemente el contexto de la fiesta y el de disfrutar plenamente de la fiesta sin tener impedimento alguno. Se puede deducir que la intervención diabólica tiene que ver con un don o poder especial. Sin embargo, no es claro.

¹⁰⁹ También Raúl Eduardo González en su ponencia “De la escoleta al mismo infierno: el viaje en la vida de los músicos rurales de México” y Roberto Rivelino García Baeza en su ponencia “El viaje en cuentos maravillosos un músico visita a los muertos” presentadas el miércoles 28 de octubre de 2015 durante el IV Coloquio de Formas Narrativas de la Literatura de tradición oral de México realizada en el Colegio de San Luis, en la ciudad de San Luis Potosí. En estas ponencias se trata el mismo motivo del músico que toca en el infierno. Aquí llama la atención precisamente cómo Raúl Eduardo González recopila este relato de músicos y son considerados como historias de vida o experiencias personales. Roberto García Baeza los refiere tanto como cuentos como leyendas.

[Brujas]

Las etiquetas (A) son las siguientes: ataque-muerte La cadena secuencial:

Las brujas chupan a los niños/ los niños mueren

Los motivos (B) son: encuentro con una bruja. Protección utilizando amuletos (c).

Las brujas que chupan niños son muy comunes en México. Se suele hablar de los efectos y no del encuentro con ellas propiamente. Por lo general, este tipo de leyendas se concentran en las brujas como una explicación a la muerte súbita que sufren los recién nacidos. Es la manera en que la comunidad explica un hecho doloroso. Promueve el cuidado de los menores, evitar dejarlos solos los primeros días después de su nacimiento. En esta leyenda no se dan datos sobre la apariencia física de las brujas y otros aspectos de su vida, se concreta en un hecho particular. En este caso se les percibe como animales salvajes. La leyenda convive también con explicaciones que intentan erradicar estas creencias como la idea de que se trata de murciélagos que atacaban también al ganado provocando enfermedades.¹¹⁰

[Bruja]

Versión 1

¹¹⁰ Esta explicación es la que Ezequiel González les daba a sus hijos, según refiere Consuelo González. Con esto se intenta acabar con las creencias en brujas. Sin embargo, es una explicación que no logra hacer eco en la comunidad, puesto que se sigue contando sobre brujas que matan a los niños.

Las etiquetas (A) considero son las siguientes: aparición (destello)- rezo-captura-liberación.

La cadena secuencial:

Dos pastores ven luces en la milpa/ Uno de ellos comienza a rezar/ La bruja es atrapada / Los pastores la dejan ir

Los motivos (B) son: encuentro con una bruja, capturar seres sobrenaturales. Súplica de liberación (c). Personas llamadas Juan pueden atrapar brujas, luces que vuelan y rezar al revés son elementos con valor simbólico (di).

Las historias de brujas como esta suelen tener como motivo principal el encuentro con la bruja. En este encuentro la bruja puede ahuyentarse por medio de ciertos rezos y rituales. En este caso llama la atención la idea de que existan personas específicas que pueden atrapar a las brujas. Relacionado con la súplica que pide la mujer, humaniza a la mujer, la identifica como alguien que vive en la comunidad.

Versión 2

Las etiquetas son: aparición-captura-liberación. Cadena secuencial:

Unos trabajadores ven luces volando que se acercaban/ Los trabajadores rezan y atan nudos/ Los trabajadores atrapan a una mujer/ Los hombres la dejan ir.

Motivo de encuentro con una bruja (B). Captura de una bruja mediante un rezo especial (B). Súplica de liberación, rezar el padre nuestro al revés y el ave maría (c). El brillo o destello (di).

Es una versión de una misma leyenda en la que el motivo del encuentro con una bruja y el rezo especial que se hace es común a muchas historias sobre brujas. En el caso de la tradición mexicana en la que las brujas se identifican con animales, aves en muchos casos, que aparecen en forma de luces o bolas de fuego. Por regular los rezos o ritos especiales para ahuyentarlas o alejarse de ellas suelen tener consecuencias para las que son brujas, como caídas, golpes, etc. En este caso la bruja no es capaz de moverse debido a los rezos, lo que provoca que la bruja quede atrapada y tenga que pedir el perdón.

[Brujitas]

Las etiquetas: encuentro- conversación. La cadena secuencial:

Un hombre encuentra unas niñas aprendices de bruja/ Las niñas cuentan sobre su aprendizaje.

El motivo (B) es el encuentro con el aprendiz de brujo.

Este motivo suele encontrarse referido a cómo el aprendiz intenta utilizar un conjuro o algún hechizo y al hacerlo de manera equivocada, en ausencia del maestro, genera un gran desastre. En este caso no se desarrolla de la manera típica, pero si es una referencia a los testimonios y relatos sobre brujas o brujos que aprenden a serlo.

[Aquelarre en El Fuerte]

Las etiquetas para esta leyenda son: reclutamiento-vuelo-prohibición-llegada-aquelarre-rito-invocación-desaparición-reclamo. La cadena secuencial:

Unas brujas invitan a una joven a unírseles/ Vuelan a la reunión/ Una bruja le prohíbe mencionar el nombre de Dios y la virgen/ Las brujas y la aprendiz llegan al aquelarre/ El diablo comienza el rito/ La aprendiz invoca a la Virgen/ El diablo desaparece/ Las brujas le reclaman a la aprendiz.

Los motivos (B) son: brujas reclutan nuevos adeptos, volar al lugar de reunión, reunión de brujas, adoración al diablo, desaparición del diablo por la invocación a la Virgen María.

En este caso una bruja novicia es la que arruina el aquelarre por negarse a participar del rito satánico. Las reuniones de brujas suelen concentrarse en el motivo de la adoración al diablo, de los que existen distintos testimonios sobre la manera en cómo se llevaban a cabo.

[Bruja en la torre de la iglesia]

Las etiquetas son: encuentro-invocación. La cadena secuencial es:

Un hombre ve a una bruja en la torre de la iglesia/ El hombre reza en su casa y la bruja desaparece.

Los motivos (B) son: encuentro con una bruja, desaparición de una bruja por la invocación de un ser divino.

Es interesante que los sucesos no se presenten en el camino, sino que la mujer se posa en lo alto de un recinto sagrado, pero la idea de protección se mantiene por medio de un rezo especial, en este caso, la *magnificat*.

[La Llorona]

Versión 1

Las etiquetas son: abandono-arrepentimiento-búsqueda-penitencia. La cadena secuencial es:

Una mujer abandona a sus hijos en el río/ La mujer se arrepiente/ La mujer busca a sus hijos en el río y pena.

El motivo del encuentro (B) con un ánima. Mujer que sale cerca de un río (c). Fórmulas de ubicación temporal (di) como “en tiempos tenebrosos”, “en tiempos de lluvias”, “de noches oscuras”.

Versión 2

Las etiquetas: pérdida-penar. La cadena secuencial:

Una mujer pierde a sus hijos/La mujer pena por sus hijos y recorre el río

El motivo del encuentro con un ánima (B). Mujer que aparece cerca de un río y llorar (c).

La noche (di).

Versión 3

Las etiquetas son: infanticidio-castigo-penitencia. La cadena secuencial:

Una mujer ahoga a sus hijos/ Se castiga a la mujer pena por los arroyos.

Los motivos (B) son: el encuentro con un ánima y un castigo divino. Mujer que sale cerca de un arroyo y llorar (c).

Versión 4

Las etiquetas: infanticidio-encubrimiento-penar. La cadena secuencial es:

Una mujer mata a sus hijos/ La mujer arroja los cadáveres al arroyo/ La mujer pena por culpa de su crimen

Los motivos (B) son: el encuentro con un ánima, ocultar un crimen. Aparecerse cerca de los arroyos y salir a llorar como penitencia (c). Por las noches (di).

El penar de la Llorona se puede matizar al decir simplemente: “Nos decían que no nos fuéramos en las noches al río porque nos podía salir la Llorona. Que era una mujer que había perdido a sus hijos en el río y salía llorando todas las noches”.¹¹¹ El asesinato y el castigo no están referidos de la misma manera que en otras leyendas.

Por ejemplo, en la versión de Ojuelos, la Llorona asesina y recibe un castigo: “Dicen que era una mujer que ahogó los hijos en un arroyo y que ahorita los anda buscando

¹¹¹ María del Consuelo de Jesús González Ayala, San Luis Potosí, S.L.P., 61 años. Profesora jubilada. Recopilado en San Luis Potosí el 10 de octubre de 2013. Pasó su infancia en Santa Bárbara y Tlachiquera.

porque Dios la mandó que los buscará por todos los arroyos”¹¹². Son estos pequeños detalles los que revelan mucho más la importancia de reconocer un estilo tradicional que hace que la leyenda tenga su propia lógica interna. En la versión sobre la Llorona de Santa Bárbara la relación no se aclara de manera explícita la razón de su penar. Queda ambigua pues tampoco se atribuye a la locura, por la pérdida de sus hijos. Esto puede deberse a que no hubo el interés por conservar precisamente un acervo tradicional. Recuerda la señora que su papá desestimaba estas leyendas por lo que es normal que no existiera un interés por conservarlas. Hay una diferencia importante entre una y otra versión pues la segunda conserva los tópicos que explican el hecho sobrenatural que se explica según el sistema de creencias que opera en la comunidad. En las otras versiones el castigo y la precisión de cómo mueren los hijos son fundamentales para justificar la aparición de este personaje.

La diferencia entre las versiones de la llorona tiene que ver con el castigo y a referencia explícita del asesinato. El simple abandono que funciona como eufemismo diluye también la necesidad de un castigo impuesto por Dios, el penar constantemente por buscar a sus hijos muertos. Cuando no se hace referencia al castigo simplemente se deduce que el penar está relacionado con la muerte de los hijos, pero no recalca la intención, sea por locura o maldad, de asesinar a los hijos.

[La llorona como remolino]

Las etiquetas son: salida/aparición. La cadena secuencial:

¹¹² Amalia Silva Aguiñaga, 50 años. Ama de casa. Zenaida Aguiñaga, 87 años, y Juventino Ruiz Díaz, 57 años. Residentes en El Novillo, Jalisco. Recopilado en Ojuelos, Jalisco el 21 de marzo de 2014.

La señora conversa con sus familiares fuera de casa/La señora ve formarse un remolino

El motivo (B) es el encuentro con un ser sobrenatural. El remolino que aparece de repente, color blanco, ubicación espacial en el rincón (di).

La idea del aire y el remolino asociados con seres sobrenaturales o con el demonio es congruente con la creencia de que son los malos espíritus los que habitan en el aire. En el baile con el diablo también aparece la idea del remolino como una marca de un evento sobrenatural. La relación del remolino con la inmediata lluvia y aparición de la Llorona responde a la asociación de fenómenos extraordinarios o inexplicables (la formación de un remolino un día en que no hace viento) con la presencia de un ser sobrenatural; en este caso, la explicación de por qué se formó el remolino es la presencia inmediata de la llorona, es como un aviso.

[La maleta de huesos]

Versión 1

Las etiquetas son: peregrinación- encuentro- ayuda- desaparición –llegada- reconocimiento.

La cadena secuencial es:

El peregrino recorre su camino/ El peregrino se encuentra a una mujer/ La mujer le pide le ayude a cargar su maleta/ La mujer desaparece de repente/ El peregrino llega al santuario/ El peregrino abre la maleta y ve que contiene huesos.

Motivos (B): Peregrinación a lugar sagrado, encuentro con un ánima. Llevar una maleta con huesos (di).

Versión 2

Las etiquetas son: peregrinación- encuentro-ayuda – desaparición- llegada -ofrenda - reconocimiento. La cadena secuencial:

Un peregrino recorre el camino de peregrinaje/ El peregrino encuentra a una mujer/ La mujer le pide ayuda con su bolsa/ El peregrino sigue su camino y pierde a la mujer de vista/ El peregrino llega al santuario/ El peregrino ofrenda la maleta a la Virgen María/ El peregrino descubre que contiene huesos.

Los motivos son (B): peregrinación a un lugar sagrado, encuentro con un ánima. Llevar una maleta con huesos es tópico que permite identificar la interacción con un ser fantasmal (di).

Estas dos versiones se suman a los relatos más conocidos durante estas peregrinaciones sobre personas fallecidas que completan el trayecto o se mezclan con los caminantes. La secuencia narrativa que sigue trasciende el encuentro casual con un muerto en el camino, ya hay elementos que configuran un suceso sobrenatural que se expresan por medio del motivo del encuentro con un ánima y la portación de objetos que revelan la verdadera identidad del viajero. La maleta de huesos es un elemento que permite reconocer que la persona que la traía era un ánima. Al llegar los huesos a la iglesia se completa el trayecto de la peregrinación. Es importante entender cómo estos huesos adquieren relevancia porque son el vínculo entre el mundo de los vivos y de los muertos.

[La muchacha y la muerta]

Las etiquetas para esta leyenda son: exhibición- encuentro- solicitud- desaparición- transformación. La cadena secuencial:

Una muchacha está asomada en la ventana/ La muchacha se encuentra a una señora/La señora la obliga a trabajar/ La muchacha ve que la escoba es un hueso.

Los motivos (B) son: mirar algo prohibido, encuentro con un ánima, desaparición de un fantasma, transformación de un objeto en otro objeto.

La ventana como indicio de cortejo es común en la lírica amorosa donde suele tener un valor positivo, en este caso es lo contrario, cumple la misma función que ir al baile ante la prohibición o hacer mucho alarde de la belleza. Es una trasgresión de los valores femeninos de recato y discreción.

[El grupo de ánimas]

Las etiquetas son: mirada- encuentro. La cadena secuencial:

La mujer se asoma por la ventana/ La mujer encuentra a un grupo de personas en procesión

Los motivos son (B): mirar algo prohibido, encuentro con un ser sobrenatural. La fórmula de ubicación temporal a media noche (di).

Es muy importante la ubicación temporal sobre la media noche. Este grupo de ánimas puede equipararse a la *Santa Compañía* hispánica, la procesión fantasmal que vaga en las noches por el cementerio en el sentido de un grupo de personas en procesión de personas cercanas al cementerio. La informante menciona que eran ánimas que pasaban a esas horas. No se dan más detalles sobre el significado o frecuencia de estas apariciones, pero bastan para que se les considere como una advertencia.

[El que se volvió piedra]

Las etiquetas son: partida-arrepentimiento-transformación-llegada. La cadena secuencial:

Un peregrino parte rumbo al santuario/ El peregrino se arrepiente/ El peregrino se transforma en piedra/ Los demás peregrinos patean la piedra hasta que llega al santuario.

Los motivos (B) son: transformación de hombre en objeto, peregrinar a un lugar sagrado, recibir un castigo por no cumplir con una prueba.

La transformación en piedra u objetos minerales en este caso retoma de no cumplir con un mandato divino, en este caso la promesa de la peregrinación es una ofensa que condena quien la hace. La idea de llegar por medio de la ayuda de los vivos es también recurrente en este tipo de relatos.

[La viejita de San Juan]

Las etiquetas son: encuentro-transporte- desaparición-reconocimiento. La cadena secuencial es:

Encuentro con un ánima en el camino/ Los peregrinos transportan a la señora hasta el santuario/ La señora desaparece al llegar al santuario/los peregrinos miran una foto de la difunta en la iglesia.

El motivo (B) es: el encuentro con un ánima. Mirar las fotos de los difuntos en la iglesia (c).

Esta versión se concentra en un solo motivo en el que la creencia en espíritus de difuntos que siguen en el mundo para cumplir con un castigo o completar una tarea sigue presente. No se desarrolla con gran detenimiento ni se dan demasiados detalles. La desaparición repentina sobre todo es la que dota al texto de ese elemento sobrenatural en el encuentro se juzga de una naturaleza diferente al normal contacto con los peregrinos. Pero este encuentro con ánimas está muy relacionado con las leyendas donde un ánima (o fantasma) pide se le lleve a un lugar, leyendas sobre taxistas que transportan ánimas o la del autoestopista fantasma. El motivo de la aparición del ánima puede justificarse por no cumplir una promesa, como una manda, por un accidente fatídico o un crimen oculto.

[La muchacha que se accidentó en la curva]

Las etiquetas propuestas son: accidente-condena-penar. La cadena secuencial es:

Dos hermanos tienen un accidente en la curva/ La muchacha muere en el accidente/
El diablo se lleva su alma/ La muchacha se aparece en la carretera

Los motivos (B) son: encuentro con un ánima. No invocar a un ser divino como protección es un elemento complementario (c). La muerte sucedida a las doce de la noche (di).

La aparición de un fantasma en la carretera debido a un trágico accidente es recurrente en las leyendas sobre “aparecidos”. Aquí la no invocación a un ser divino deja el alma de la muchacha desprotegida y presa fácil para el diablo. Aunque no siguen las mismas secuencias si se equipara al motivo del diablo que se lleva el alma del difunto. Stanley L. Robe recopila leyendas donde el alma se la lleva el demonio en el momento del velorio, ya sea en forma de aves o algunos individuos extraños. Pero aquí hay un cambio importante en ese sentido porque se insinúa apenas que se sea el motivo de su penar. De todas maneras, su presencia es una advertencia para todos los que transitan por esa carretera.

[La muchacha que se aparece en la curva]

Versión 1

Las etiquetas son: regreso-solicitud-transformación- desaparición. La cadena secuencial es:

El vendedor regresa de trabajar por la carretera/ El vendedor encuentra a la muchacha pidiendo aventón/ El vendedor se detiene y la deja subir al coche/ La mujer se transforma en un fantasma/ La mujer desaparece.

El motivo es encuentro con un ánima (B). La ubicación espacial en la curva y la ubicación temporal de la noche son tópicos que indican la presencia de personajes y eventos sobrenaturales (di).

Versión 2

Las etiquetas en este caso son: retraso-encuentro-desaparición. La cadena secuencial es:

El vendedor se detiene en el camino por una descompostura/ El vendedor encuentra una mujer en la camioneta/La mujer desaparece.

El motivo es (B): el encuentro con un ánima. El ruido del viento y la noche son elementos que señalan la presencia de un ser sobrenatural (di).

La currita de la curva de la M.

Versión 3

Las etiquetas son: violación- asesinato- abandono- penar. La cadena secuencial es:

El chofer viola a mujer/ El conductor la asesina/ El conductor abandona en el cadáver/ El espíritu se aparece en la curva

El motivo (B) es: el encuentro con un ánima.

Esta serie de leyendas se asocian a un espacio y a un motivo. Dos se refieren al por qué se aparece una mujer en la carretera, el suceso trágico que provoca el penar del

personaje. Las otras dos versiones dan cuenta de la aparición de este ser fantasmal a los viajeros. Relatos sobre la autoestopista fantasma o *The Vanishing Hitchhiker* desarrollan este motivo. Es común encontrarla precisamente con el relato de personas que viajan en la carretera y se encuentran a una persona que les pide transporte y en el trayecto desaparece. Similar al segundo ejemplo. Por regular es una mujer joven que se aparece algunas veces para castigar o señalar el crimen del que fue objeto, como el de *La currita de la curva de la m*; o porque muere en condiciones desfavorables o terribles. Sobre todo, llama la atención cómo en estos textos subyace la idea de la muerte como un paso a otro mundo en el que se deberían respetar ciertos códigos o ritos. No encomendar en alma de la difunta provoca que no pueda descansar en paz, que no se libere jamás de ese lugar. Es el tránsito de la vida a la muerte lo que hace esta leyenda, y según el *corpus* recuperado, siga vigente.

[El mesón del conde]

Las etiquetas son: accidente- enamoramiento-amor prohibido-castigo-asesinato-muerte. La cadena secuencial es la siguiente:

La joven sufre una quemadura/ La mujer tiene un sirviente/ La joven se enamora de su sirviente/ El sirviente y la joven tienen un romance/ El padre de la joven azota al sirviente/ El padre mata al sirviente/La joven muere de tristeza.

Los motivos son (B): mujer noble no puede casarse (unirse) con un hombre de menor posición. El accidente es un elemento complementario (c).

Este tipo de leyendas explican el origen del nombre de un lugar, una calle o paraje. No siempre tienen que ver con un elemento sobrenatural, es también común que resalten un amor prohibido, un triángulo amoroso y que el desenlace tiene tintes tremendistas. Una muerte, un crimen o incluso una riña son motivos comunes. Y más allá de estos rasgos la explicación suele ubicarse temporal y especialmente, en la que el suceso que origina el nombre tiene un valor de verdad.

3.3 Caracterización de la leyenda en la región de tránsito entre las regiones del México central y la vertiente del Norte.

3.3.1 El espacio: el camino como elemento recurrente en las leyendas de la región

La importancia del espacio para las leyendas es clara y patente. Cada historia se ubica espacialmente y esa relación con el espacio dota al relato de características especiales. El espacio del camino en la región, con el camino real y sus numerosas ramificaciones, permitió que estas comunidades tuvieran vínculos estrechos. El camino aparece en los relatos como un elemento que pone a los personajes en una situación de búsqueda y cambio. Muestra el límite entre el espacio doméstico y el espacio público, al viajar, salir y transitar los caminos el protagonista abandona un espacio que conoce para entrar en contacto con otras personas y otros espacios.

La región se define por el constante tránsito de personas que, a lo largo de la historia, han ocupado estos territorios ajustándose a los distintos cambios. Sin embargo, en las leyendas hay espacios de gran importancia simbólica que propician la creación y conservación de ciertas leyendas.

Las cuevas, ríos, manantiales, acequias, montes, caminos y veredas son escenarios de numerosas leyendas. Se ha mostrado que esta región comparte espacios comunes que motivan una relación con el espacio propicia para el intercambio de leyendas. Las personas logran vincularse dándole significados a estos lugares por medio de las narraciones que se han conservado.

El camino se vuelve recurrente en las historias, es encuentro de peregrinos, comerciantes, transportistas, bandoleros. También en las encrucijadas, son lugares donde el diablo aparece. En un sentido físico implica movimiento, origen y destino, una trayectoria que determina a los espacios. Desde el punto de vista simbólico expresa este movimiento como un viaje interior, decisión y riesgo hace al camino necesario para la conciencia del ser humano. No es extraño que el bien y el mal se identifiquen con la elección del buen o mal camino.

Las leyendas muestran modelos de comportamiento, valores de la comunidad a la que pertenecen, esta idea del camino como metáfora de la vida es muy revelador en las leyendas tradicionales que tienen al camino como un elemento que se repite gracias a que utiliza motivos tradicionales que conservan la recurrencia del camino como un espacio muy vital.

Este tránsito motivado por el camino, se enlaza con los otros espacios que son ubicados con su relación con el camino. Los ríos, las cuevas y los nacimientos de agua están alrededor, y es donde se puede dar esta oposición entre movimiento y permanencia.

Las leyendas de esta región están marcadas por la presencia del camino real, y después por los caminos modernos que vuelven a considerar esta región como una de

tránsito en la que las comunidades tienen constatare intercambio. Un intercambio constante. Es también importante la relación del camino con el peligro, con una desconfianza latente que hace que sean comunidades no demasiado abiertas. Las leyendas son en su mayoría escuetas y pocas con demasiadas alusiones. No se habla abiertamente de ciertos personajes como el diablo, o se mencionan personajes como ánimas, pero siempre sin abundar demasiado. La alusión a apariciones, personajes en el contexto del camino toma relevancia porque se puede notar que hubo una tradición que estuvo en contacto con un acervo tradicional, aunque ahora no se encuentren versiones demasiado desarrolladas.

La recurrencia del camino permite que estas historias se conserven y permanezcan en la memoria. Caminar es el acto humano de mayor intimidad consigo mismo, pone a prueba las capacidades físicas y espirituales de todo aquel que emprende un viaje o un trayecto.

Hay características del paisaje que son propicias para contar determinadas historias. Es importante recalcar cómo en este caso los caminos son fundamentales para el surgimiento de los relatos. Por ejemplo, en la ciudad de Ojuelos se unen varias carreteras federales que conectan a los estados de Zacatecas, Guanajuato y San Luis Potosí. En el caso de las comunidades pertenecientes a este municipio como Coyonoxtle y La Presa que están cercanas a la carretera número 70, en el tramo de San Luis Potosí a Aguascalientes, es una ubicación favorable para la narración de leyendas, en particular, la de una muchacha que se aparece en la carretera. Juan Escobar, originario de Aguascalientes, me contó sobre esta leyenda que se conoce entre los conductores de tráiler como la leyenda de *La currita de la curva de la M*. Este relato es el que corresponde con una mujer que pide la lleven en la noche y resulta ser una fantasma, un ánima. La historia también fue contada por la señora

María Capuchino. Estas dos versiones ofrecen una explicación distinta sobre la justificación de la aparición. El primero lo relaciona con un crimen que quedó impune, una violación; la segunda, con un accidente y la muerte de la muchacha sola sin nadie que la encomendará a Dios con un rezo. De cualquier forma, el lugar, la carretera, la curva peligrosa, propician la conservación y difusión de esta leyenda.

También los caminos y veredas que conectan a las comunidades, en especial, a Ciénega de Mata, Chinampas, Coyonoxtle y la Presa, que la gente recorre muchas veces a pie por distintas razones. Para ir de compras, ir de un lugar a otro; o al hacer una peregrinación. En estos caminos también se mencionan ciertas apariciones. Alrededor de estos caminos solo pude recuperar ciertas anécdotas que hablaban de creencias en relación con el diablo como un extraño animal, personas muertas que se aparecen en el camino o brujas. Emilio Mujica y Carmen, pobladores de Coyonoxtle, cuentan que, de camino a Chinampas, se cruzó un animal muy extraño que asustó al caballo. Don Emilio asegura que no era un animal cualquiera, era “la cosa mala”, es decir, el diablo y doña Carmen menciona que a varios de se les ha aparecido en ese lugar.

En el caso de Ojuelos sin duda también su cercanía con el camino real y su cercanía con San Juan de los Lagos y Lagos de Moreno, permiten que en el lugar puedan recopilarse historias sobre ánimas en pena. Sobre todo, su relación con los caminos antiguos o modernos.

El encuentro con un ánima ha sido un motivo recurrente en esa zona, sobre todo por la cercanía con esta carretera que propicia que esta leyenda siga vigente entre los distintos pobladores y aquellos que recorren las localidades como choferes y comerciantes. También

el encuentro con un ánima relacionado con las personas que no pueden cumplir su propósito de completar el trayecto de la peregrinación.

Además de los cerros y cuevas también las minas dan pie a leyendas tanto por lo que se encuentra en su interior como por el movimiento que provocaron como el transporte de plata y otros minerales.

Las haciendas, la sierra, los cerros todo crea un marco en donde las leyendas se mantienen vigentes, y se reactualizan. Por un lado, la presencia indígena motiva relatos de indios que robaban a los españoles y escondían el botín. La creencia también es que había toda una red de comunicaciones entre los cerros.

Los cerros son los lugares más significativos porque se relacionan con dos leyendas que tienen que ver con el motivo del descubrimiento de los tesoros escondidos. Los distintos cerros se toman como referencia para la ubicación espacial del relato, y se permite reconocerlos como espacios de gran carga simbólica.

Las regiones culturales se configuran a partir de las expresiones de cada comunidad, la dinámica que se establece según las relaciones entre las personas. En este capítulo se ha visto cómo los relatos tradicionales tienen un vínculo con el espacio en dos sentidos: como espacio simbólico sobre todo en relación con lugares que funcionan como umbrales y tópicos tradicionales; y como unión con las comunidades a las que hacen referencias. Las leyendas se ubican espacial y temporalmente, no puede dejarse de lado la relación que se tiene con los paisajes y lugares a los que se hace referencia.

Cada versión permite caracterizar zonas geográficas en las que es posible visualizar cómo vive la literatura tradicional, cómo son los procesos de variación y reconocer si son lugares innovadores o conservadores.

En el caso de la zona que propongo como una región de tránsito precisamente a partir de la observación de las características de las versiones recopiladas tienen características comunes, espacios compartidos que propician la creación y transmisión de estos relatos. Es así que he podido entender cómo influye el lugar para la permanencia de versiones en las que existe una oposición entre lugares mágicos, sagrados, que funcionan como umbrales, y aquellos cotidianos que no son parte de estos lugares simbólicos, pero sí son reconocidos por la comunidad.

Estas relaciones entre los caminos de tránsito como el camino de transporte, de peregrinación o rutas comerciales; y los lugares que funcionan para resguardarse, ocultar o proteger se expresan en las leyendas recopiladas en esta región con el fin de dar cuenta de un sistema de creencias fundado en el intercambio y la permanencia de ciertos valores de las comunidades.

Las relaciones con el espacio son significativas al valorar los caminos como lugares de encuentro con el otro, son espacios de descubrimiento, cómo las comunidades aprecian y perciben el espacio se revela a partir de la aparición de ciertos motivos tradicionales como tesoros escondidos o apariciones de ánimas en pena.

El análisis del *corpus* ha podido mostrar la vigencia de temas, motivos y tópicos tradicionales que se conservan dentro de una tradición que comparte un acervo tradicional. La zona de tránsito propicia el intercambio de leyendas muy parecidas entre sí. En las que

se observan muchas coincidencias. Como la aparición de determinados personajes como el diablo, ánimas, músicos, brujas y la ausencia de personajes como nahuales, duendes, por ejemplo.

El motivo del encantamiento está plenamente arraigado en la zona y se refiere a un acto sobrenatural, mágico bueno o malo que se asocia a ciertos personajes o lugares. La idea de los tesoros o lugares custodiados por seres sobrenaturales es recurrente, pero suele calificarse con otros nombres. Salta pues esta noción del encanto o encantamiento fuera del contexto del cuento tradicional y con una amplia significación en la leyenda. Está ligado sobre todo a las leyendas sobre tesoros escondidos en los que el encantamiento resguarda las riquezas, ocultas en cuevas o bajo una ciudad. En la mayoría de los casos remiten a un pasado de abundancia y prosperidad. Están relacionadas sobre todo con el esplendor de la minería en un principio o con la riqueza de los hacendados. Bandidos, indígenas, revolucionarios se apropiaban de los tesoros para enterrarlos o esconderlos. Los protagonistas intentan desafiar a sus guardianes o son elegidos para obtener estos tesoros. El camino hace que todas las historias alrededor de las diligencias o asaltos se sigan conservando. Esto sucede con las versiones situadas en lo que se conoce como la “Cueva de Nana Juana” y con las leyendas [La cueva de la conducta] y [Cerro de las campanas].

En los textos suelen encontrarse tres personajes: el diablo, la bruja y las ánimas, todos ellos se ajustan a los relatos en los que los trayectos son muy relevantes. El diablo, las brujas y las ánimas suelen aparecer en encrucijadas o caminos, pero también en lugares que funcionan como puntos de encuentro o resguardo. Tanto las labores cotidianas de comercio, transporte o pastoreo implican la apropiación del espacio como dinámico, un espacio abierto en el que asumen riesgos y nuevos descubrimientos. El encuentro con el diablo,

brujas o ánimas sin duda se da en el momento del alejamiento del espacio doméstico en la mayoría de los casos. Esta recurrencia de las leyendas que aluden a personajes que están en tránsito también es importante, puesto que los mismos informantes están en este caminar constante.

Las leyendas sobre brujas están relacionadas también con el traslado, las personas se encuentran con ellas mientras regresan a casa o en el camino que implica el pastoreo. En el caso de las versiones sobre la captura de una bruja como bola de fuego o animal hay una estrecha relación con el camino. Las brujas que chupan niños, no tienen tanta relación con el camino, sino con el espacio doméstico. En el caso de las leyendas recopiladas en el *corpus* las brujas se relacionan con el espacio ajeno, de tránsito o desconocido.

El comercio, las peregrinaciones y el trabajo mismo obligan a los miembros de estas comunidades a trasladarse a distintos puntos que funcionan como puntos de referencia en los que se ha podido ver cómo las historias están relacionadas entre sí por la aparición de estos personajes. Las ánimas se asocian con el paso de la gente por lugares que conectan comunidades con otras, como el caso de las carreteras. La actividad de pastoreo o la arriería también implica el movimiento constante y por lo tanto, permite la vigencia de motivos. Si bien el arriero se transforma en el comerciante que con su camión o camioneta recorre las comunidades, es parte todavía de esta cultura popular, no se ha perdido su relación cercana con los pueblos.

Los espacios mineros asociados con el camino real tienen mucho peso lo mismo que aquellos asociados con la peregrinación o rutas comerciales. En las leyendas sobre cuevas o apariciones en carreteras esto es evidente.

Este tipo de relaciones se basan en espacios profanos y sagrados en las que los personajes coinciden en el tránsito. Las cuevas o lagos donde hay tesoros escondidos están fuera de estas zonas de tránsito, son espacios internos. Sin embargo, siempre tienen relación con estos personajes muy identificados con el movimiento, como los pastores, soldados y bandidos por la necesidad que estos tienen de esconderse y resguardarse de las zonas de tránsito e intercambio. El pastor, el comerciante o *troquero*, tractorista o jornalero coinciden en la necesidad siempre de encontrarse en movimiento continuo de una población a otra. Este movimiento los pone en contacto con las historias de cada pueblo y les permite en mucho de los casos ser receptores y transmisores de textos tradicionales.

Por su parte los peregrinos son otros grupos asociados con caminos y parajes tradicionales. Las leyendas asociadas al camino a San Juan de los Lagos son un ejemplo de la importancia de estos santuarios y las creencias que surgen alrededor. Sobre todo, por la tradición de este lugar, que ha sido objeto de peregrinación por muchos años, el largo trayecto que implica que se traduce en mayor sacrificio que no logran superar todos los peregrinos. La búsqueda de agradecer o pedir un milagro se encuentra con el castigo por no completar este objetivo. Un sentido ejemplarizante de estas leyendas que intentan resguardar el orden y el respeto por lo sagrado tienen, por tanto, un sentido ejemplar. Olvidar esto lleva a consecuencias fatales, como los convertidos en piedra o en ánimas por no cumplir su promesa.

Estos son los rasgos más sobresalientes del conjunto de las leyendas que se ha podido recopilar. Sin duda el análisis y recopilación continuos arrojaran otras características importantes de estas regiones.

3.3.2 La apertura formal del género

La leyenda como se ha visto puede definirse desde distintos elementos. Su forma literaria y el reconocimiento como un género dependen en gran medida de los temas que son recurrentes. Temas que pueden ser tanto sagrados como profanos, pero que son identificados con la leyenda. Diferenciar entre un cuento y una leyenda tendría que comenzar con el repaso de los temas de cada género y definir si existen unos, más que otros estrechamente ligados con cada forma. Puede ser difícil afirmar esto y mejor es decir que el desarrollo de ciertos temas es lo que distingue a un género de otro. Lo mismo sucede con la expresión de un motivo tradicional que se adapta a la funcionalidad que tiene el texto. El tema del amor, por ejemplo, o quizá el amor entre un personaje noble y uno de un estatus social más bajo puede ser tanto un tema de un cuento como de una leyenda.

No obstante, la funcionalidad de la leyenda exige que el texto esté de acuerdo con los valores de la comunidad, el motivo de la dama joven que enamora con un plebeyo en la leyenda suele tener consecuencias negativas. Mientras que en el cuento puede tener un final feliz si los héroes logran superar la prueba. Es común que en los cuentos el matrimonio entre nobles y plebeyos tenga consecuencias positivas.

Cada versión representa una combinación específica de motivos que es lo que conforma un tema, pero estas versiones claramente están relacionadas con otras por sus temas y personajes. Por ejemplo, es común encontrar versiones en la tradición mexicana que relaten el encuentro con el diablo en un baile; sin embargo, no se puede ignorar que el mismo motivo puede encontrarse con otras secuencias narrativas conformando otros

relatos. Su relación se puede ver claramente en la utilización de tópicos similares asociados a este motivo que pueden cambiarlo en algunos casos.

Es por eso que he decidido partir de una descripción general sobre los principales temas y personajes presentes en las versiones de mi *corpus*. Hay tanto temas y personajes propios de la leyenda, sobre todo por ser una forma narrativa relacionada con el pasado reciente de las comunidades.

Partiré de la exposición de ciertas figuras paradigmáticas y cómo se presentan las leyendas recopilada para mostrar cuáles son los atributos de estos personajes y los motivos con los que se asocian.

El tema de la leyenda se define a partir de organización de secuencias narrativas que son la expresión de un contenido fabulístico. En los dos primeros niveles es posible identificar elementos del plano del discurso y la intriga. La relación de los distintos planos permite estudiar tanto los elementos con valor narrativo como otros con valor simbólico o del plano del discurso. Esto es muy importante porque cada elemento dota de significado al texto. El tercer nivel implica la abstracción de las expresiones del plano de la intriga, es donde pueden enumerarse las secuencias de tal forma que la relación entre los personajes se modifique. Los personajes son analizados en tanto actantes, pero también como figuras simbólicas que están presentes en el texto con determinados atributos. A partir de lo que los textos nos dicen de ellos se puede interpretar lo que significan en relación con el contexto cultural al que pertenecen.

Procuré partir del análisis de leyendas en las que pudieran identificarse claramente el desarrollo de un relato, para después compararlos con textos más breves pero que tenían

tanto un desarrollo de motivos tradicionales o daban cuenta de elementos de discurso. La literatura tradicional no puede estudiarse aisladamente, pero es importante empezar con entender la estructura interna del relato. Estos aspectos se centran en el análisis de los personajes, los motivos y la existencia de tópicos tradicionales relacionados con el tiempo, el espacio y determinados tópicos identificadores de personajes.

En la recopilación de textos tradicionales, y en particular en el caso de la leyenda, es difícil deslindar entre distintos relatos puesto que muchas veces solo se hace mención de la existencia de cierta creencia. Sin embargo, el interés de esta investigación es recopilar los ejemplos que son parte de un acervo tradicional de la leyenda. Diferenciar entre anécdotas personales y leyendas siempre puede considerarse polémico, sin embargo, en cuánto se puede identificar un motivo tradicional el relato toma una dimensión distinta, puesto que conserva elementos discursivos propios de la leyenda. Las leyendas de este *corpus* intentan mostrar que forman parte de una poética tradicional que se alimenta a partir de motivos tradicionales.

El estilo de estos relatos es tradicional en tanto se pueden observar fórmulas de inicio como la utilización del “Dicen que...” en el que se revela que hay un discurso compartido por la comunidad. Los relatos no suelen ser demasiado largos y en muchos de los casos, sobre todo en las versiones sobre *La llorona*, suelen presuponer que la gente a la que se la cuentan ya conoce el tema de la leyenda. Esto hace que las historias giren en torno al encuentro con la llorona en tanto ser fantasmal, retomando sobre todo el tópico de aparecerse en la noche a borrachos o gente que no debería estar ahí.

También se mantiene la figura del diablo en la mayoría de las leyendas como ese ser seductor que se transforma o sale al final. Se presenta en los contextos de fiesta, bailes o caminos. Solamente en las leyendas relacionadas con cuevas el diablo aparece como ese ser guardián del tesoro. El *corpus* se inscribe en una serie de creencias donde el diablo también aparece en su forma animal y que permiten a la gente mantener esta posibilidad cambiante y amenazante del diablo. Hay, por ejemplo, creencias de apariciones del diablo en forma de perros negros, tarántulas. Los temas predominantes como se han mencionado son en su mayoría de personajes ficticios y son muy pocas las referencias a personajes históricos. En este caso las versiones sobre personajes históricos o nombres de lugares son escasas y en su mayoría provienen de fuentes librescas. Es el caso del nombre de pueblos como La Escondida, Gachupines o sobre revolucionarios y cristeros.

Los tópicos identificados en estas leyendas se relacionan con los que aparecen en otras tradiciones que suelen mantener tópicos temporales y espaciales que permiten identificar a la comunidad en un discurso de la leyenda en el que el oyente acepta ciertos códigos que hacen que el texto se acepte.

3.3.2.1 Leyendas sobre el diablo

En las leyendas el Diablo tiene un papel protagónico. Es un personaje emblemático, por lo que me pareció conveniente poner atención en la serie de leyendas que lo tomaban como referente. El motivo del encuentro con el diablo presente en mis versiones, y al personaje se le representa de manera particular. Aparece en numerosos relatos revestido de muchas maneras y que dejan ver cómo las sociedades tradicionales identifican el mal. El mal se explica de manera diferente en las distintas culturas, pero el diablo es una figura muy

importante tanto para las culturas antiguas como modernas. Lo que podemos estudiar es su concepto a través de los distintos sistemas de pensamiento que interpretan el mundo. Como afirma Jeffrey Burton Russell:

El diablo es lo que la historia del concepto que se tiene de él. Nada más puede saberse de él. La historia del concepto del diablo revela todo lo que puede saberse del diablo [...]. La historia de los conceptos observa las percepciones individuales del diablo (conocimiento); describe esas percepciones tal como irradian y adquieren validación social, convirtiéndose en conocimiento; muestra cómo esas constelaciones crecen con el tiempo, excluyendo gradualmente las excentricidades y formando las fronteras de una tradición; y percibe la tradición como una cosa siempre inacabada (en la medida en que alguien siga teniendo una percepción directa del mal). El concepto es tetradimensional, viéndose su existencia completa en el espacio y el tiempo hasta el presente.¹¹³

Es por eso que cada versión de una leyenda que conserva un concepto de demonio, no puede más que estudiarse en relación con la suma de las versiones, cada texto recopilado aporta al estudio de la idea que se tiene del personaje. Mostrar, entonces, un conjunto de leyendas en las que aparece significa adentrarse no solo a las distintas formas de un personaje literario, sino a la interpretación del mal que se puede inferir a partir del desarrollo del motivo del encuentro con el diablo.

En este caso es importante notar que hay diversos tópicos identificadores de una figura maligna. Suelen utilizarse eufemismos para nombrarlo, para evitar invocarlo. “Cosa mala”, “catrín”, “charro negro”, “el amigo” son algunos de los nombres como se conoce a este personaje. La no mención de su nombre revela la seriedad con que aparece en un texto como la leyenda, cercano a un diablo teológico que infunde miedo, respeto, que se liga siempre al deterioro, a la perdición de los hombres que sucumben ante la tentación. Es un

¹¹³ Jeffrey Burton Russell, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Laertes, Barcelona, 1995, pp. 22-24.

diablo con el que no se puede jugar, del que no es conveniente burlarse. En cambio, aquellas representaciones cercanas al concepto de un diablo popular o folclórico permiten ver al diablo como un personaje fácil de engañar, vencer o estafar.

El motivo del encuentro en un baile, entre el diablo y un personaje femenino que es común. Los tópicos sobre la muchacha que invoca al no encontrar con quién bailar, sea porque nadie le parece digno de ella o por la falta de pretendientes. Como sucede en una de las leyendas recopiladas: “Una vez fue a un baile y nadie la sacaba a bailar, nadie. Y decía que siquiera el diablo la sacara a bailar, de perdida”.¹¹⁴ No suele ser normal que una muchacha que no llame la atención tenga este encuentro con el diablo. En la mayoría de las leyendas es mucho más marcada la idea de castigar la autodeterminación de la mujer para decir que no, su conducta licenciosa o su coquetería.¹¹⁵ Sin negar un machismo latente en las comunidades, el encuentro con el diablo supone, en la mayoría de los casos, una advertencia sobre un mal comportamiento. Tanto para el hombre o para la mujer el encuentro con el diablo es motivado por algo preciso que puede ser una invocación, una transgresión o algún elemento que justifique este encuentro.

Es por eso que en las versiones de leyendas con un estilo no tradicional se trata de matizar este castigo. Las trágicas consecuencias de este encuentro parecen hasta cierto punto gratuitas y el penar, la transformación o muerte no se explican.

¹¹⁴ Rocío Guerra Mares. 30 años. Trabaja en una empresa de costura. Jesús María, Guanajuato.

¹¹⁵ *Vid.* Mercedes Zavala Gómez del Campo, “Contigo no he de bailar: el motivo del desaire en la narrativa tradicional”, en *Temas y motivos en formas narrativas de la literatura tradicional de México*, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, S.L.P., 2014, pp. 115-136.

[La muchacha que bailó con el diablo] también trata este motivo y resulta interesante en esta versión la aparición de un remolino que en este caso, como en otras historias similares, se identifica con el diablo:

De que era un muchacho que estaba muy guapo, según, y que andaba en un baile. Así que andaban en un baile. Entonces que sí que todas las muchachas, pues sí, se querían...casi se peleaban por él. Y que ya él eligió a una y que ya andaban bailando con ella y todo el baile estuvo bailando con ella y que ya al último se desapareció la muchacha, como que subió un remolino así y que se desapareció la muchacha y que pues era el diablo. Que se les había aparecido ahí como una persona, una muchacha. Así normal. Pues es nada más, lo único que me sé.¹¹⁶

Aquí no aparece ningún tópico que justifique por qué escogió a esa muchacha en particular. Lo que sí aparece es el tópico identificador del diablo como un muchacho muy guapo que causa admiración.

La aparición del diablo en antros, cantinas, bailes o lugares de entretenimiento sin duda es recurrente en la tradición, por estar asociado este personaje a lugares calificados como propicios para actos que la comunidad censura. Los tópicos identificadores son de gran importancia, un hombre desconocido, vestido de negro y que desaparece inexplicablemente en un espacio reconocido como de “vicio y perdición”.

Los tópicos espaciales e identificadores del diablo hacen que desde el principio exista una identificación de que se trata de una leyenda, hay un discurso compartido que se reafirma con el reconocimiento explícito de identificar a este hombre con un mal espíritu.

En las leyendas el diablo suele sintetizar los temores y tabúes de la sociedad. El encuentro con él supone desgracia o una degradación del personaje. Son pocos los casos en

¹¹⁶ Rocío López Hipólito. La Escondida. Ama de casa. 31 años. Estudió hasta primaria. Recopilada por MIRG el 1º de febrero de 2013 en Ocampo, Gto.

los que aparece como donador plenamente, puesto que si otorga beneficios son parte de un engaño que perjudicará a quién los recibe o no son falsos. En el cuento el diablo puede verse como un personaje que prueba al protagonista y es más común encontrarlo como donador.

En las historias sobre el demonio se crea un horizonte de expectativas, la presencia de este personaje anticipa castigo, muerte o precaución. Representa a un oponente, un obstáculo que el protagonista tiene que superar y en donde las consecuencias serán negativas. El encuentro en apariencia se produce de las mismas maneras y con consecuencias parecidas. En la mayoría de los casos se manifiesta a personas de una conducta que la sociedad califica como inadecuada y es por eso que el diablo funciona como un personaje que ejecuta determinados castigos. Está claro que a este castigo final le antecede la tentación, algo que el diablo ofrece para mejorar las condiciones del protagonista, pero que requiere cierto pago. En las leyendas de [El charro que se aparece], [Diablo en el antro], [El músico que tocó en el infierno] y [La muchacha del baile] el diablo como personaje se describe de manera distinta, los atributos o acciones que lo identifican tienen diferencias.

En [Diablo en el antro] se encuentra un personaje generoso, que otorga un beneficio a todos sin pedir nada a cambio. Simplemente desaparece, como ocurre en otras leyendas del diablo. Esto se debe al lugar, un espacio donde se bebe alcohol y por tanto puede dar lugar a situaciones complicadas. La apariencia de este hombre misterioso, vestido de negro y rico lo identifica con el maligno. Parece que el encuentro con un hombre elegante, vestido de negro y de buena presencia está presente la manera en que es percibido el demonio.¹¹⁷

¹¹⁷ Sobre las figuraciones diabólicas es muy interesante estudiarla a partir de diferentes *corpora*. Está claro que nos bastan un par de versiones para concluir que estos son los tópicos que lo identifican. Pero por lo menos en la tradición oral moderna siguen manteniéndose en varias de las versiones recopiladas. Ha sido el

Se puede pensar que en la leyenda cuando interviene este personaje es en proyectos narrativos similares. Por eso como sucede con el personaje de la Llorona, muchas historias se cuentan sin mencionar de manera explícita que se trataba del diablo, las personas asumen de quién se trata y que sus receptores lo identifican con tal que se entiende. El investigador puede preguntar sobre la identidad del personaje para hacerlo explícito. Sin embargo, el diablo de las leyendas se reconoce por medio de una serie de tópicos identificadores. Es un ser que puede adoptar distintas formas humanas o no, pero siempre habrá un elemento que lo señale como el diablo. Los pies, la desaparición misteriosa, el olor a azufre, etc.

El baile y la fiesta en relación con lo demoniaco es una relación común en las leyendas tradicionales. Por eso tanto [El arpa que tocaba sola] y [El músico que tocó en el infierno] pueden estar vinculadas, aunque en la primera no se mencione al diablo. Pero tanto el virtuosismo de un músico como el instrumento que se toca solo están muy relacionados con poderes provenientes del diablo. Desde músicos que hacen pacto con el diablo, o el espacio de la fiesta y el exceso forman un conjunto de leyendas y cuentos que incluyen al demonio bajo ciertas características. Las fiestas, los antros y los bailes son siempre una puerta para el vicio, oportunidad idónea para el diablo.

[Perro negro] retoma esta idea del diablo animal, que acecha a sus víctimas. Aunque está documentada la asociación de los perros negros con el diablo, son numerosas las anécdotas sobre perros negros que se cruzan en el camino. Muchos, que no incluyo, solo

interés de otras de mis investigaciones identificar cuáles han sido las formas de representar al diablo en la tradición oral moderna de México. *Vid.* mis trabajos, “El diablo encarnado: la representación del diablo en leyendas tradicionales de México”, en Claudia Carranza Vera y Mercedes Zavala Gómez del Campo (Eds.), *Temas y motivos en formas narrativas de la literatura tradicional de México*, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2014, pp. 155-165 y “El diablo y sus formas. Representaciones del demonio en leyendas tradicionales de México”, en Claudia Carranza Vera (Ed.), *La ascensión y la caída. Diablos, brujas y posesas en México y Europa*, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2013, pp. 147-157.

refieren ese encuentro sin más consecuencias. Incluyo esta versión porque se agrega un atributo plenamente diabólico del diablo, el fuego y los ojos rojos. A pesar de que no ataca directamente al individuo si se le manifiesta con cualidades diabólicas. Muy diferente a un encuentro hasta cierto punto casual con un perro. Lo mismo pasa con relatos que refieren el encuentro con un extraño animal, que no suele mirarse con atención. Es el caso de [Extraño animal] en el que vuelve a ser el espacio clave para su avistamiento, el camino de noche. Pero no solamente de noche puede encontrarse a este extraño animal. Emilio Mujica y su esposa Carmen, de Coyonoxtle, también refieren el encuentro con este animal cuando estaban camino a Chinampas. En este caso, por la velocidad del animal no pudieron apreciar su forma. La inquietud del caballo que reaccionó asustado le dio un indicio de que se trataba de la “cosa mala”, es decir, el diablo.¹¹⁸

3.3.2.2 Leyendas sobre brujas

Las leyendas sobre brujas son muy numerosas en la tradición mexicana y en la región que he estudiado las versiones sobre estos personajes tienen que ver con distintos motivos como son el encuentro con las brujas, su captura y chupar a los niños.

Regularmente las leyendas alrededor de las brujas oscilan entre el encuentro de ellas en el camino y las historias sobre niños asesinados por ellas. Claro que existen otros motivos, pero estos suelen ser lo más comunes. La ubicación espacio temporal es muy importante para el inicio de la leyenda y continúa con el desarrollo para resaltar otros

¹¹⁸ Ya en mi tesis de maestría me referí al eufemismo de la cosa mala. Nombrar al diablo puede ser peligroso, servir de invocación, por lo que es común que no se nombre. Este relato no pude registrarlo en una grabación por lo que solo hago referencia. Aunque pude grabar a Doña Carmen después, lo repite de manera escueta y sin afirmar de forma certera que era el diablo, como sí lo hizo su esposo. Vid. Martha Isabel Ramírez González, “Temas. motivos y tópicos en la narrativa tradicional de la región de los Altos de Guanajuato”, Tesis de Maestría, Junio, 2012, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí.

tópicos tradicionales: el uso de la luz y la utilización de amuletos para la protección. José Luis Roque Lucio explica como anteriormente: “había precaución entre la gente grande con los niños, había que dejar una lamparita de parafina prendida toda la noche por eso. Pues otros tenían que un santito de su devoción, una cosa de palma bendita, recuerdos de la casa.”¹¹⁹

La creencia de que existen ciertas personas que pueden atrapar a las brujas es un elemento importante en una de las versiones que recopiló. En una de mis leyendas los que tienen el nombre de “Juan” como los que tiene un poder especial de atrapar brujas, es llamativo el tópico de cómo atrapar a las brujas por medio de rezos especiales. Es interesante la alusión a la belleza de la joven y la aparición en un primer momento de las luces brillantes. Son leyendas breves que se centran en la captura de las brujas y por lo que no suelen ser versiones muy largas.

En otras versiones el rezo se acompaña de la acción de hacer nudos y la afectación que tiene la bruja cuando se realiza esta acción. Los detalles sobre la procedencia de la bruja cambian, pero sin que cambie el significado profundo. Llama mucho la atención el intento de la bruja por negociar su liberación y el que sea el gobierno el que castigue la brujería como delito.

También resalta el encuentro con unas niñas brujas. Unas brujas en pleno aprendizaje. El encuentro revela actividades normales de las brujas mayores, volar, chupar a los niños. Tiene un tono cómico como el supuesto de que a estas brujitas no les agrada el oficio de sus madres, y reniegan de la costumbre de chupar sangre. El mismo motivo de

¹¹⁹ José Luis Roque Lucio. San Pedro de Almoloyán, San Felipe, Gto. Campesino. 57 años. Estudió hasta sexto año. Recopilado 2 de febrero de 2013 en San Pedro de Almoloyán, San Felipe, Gto.

aprendiz de bruja dentro del contexto del aquelarre revela que es un motivo de particular interés para la comunidad. La reunión de brujas como motivo es fundamental para la configuración de este personaje.

Las versiones sobre brujas que recopilé dan un panorama sobre cuáles son las características que perviven en este tipo de relatos. En México la bruja suele aparecer asociada a una serie de atributos que la diferencian con la concepción tradicional. No se trata de distinguir en tres clases de brujas (bruja servidora del demonio, especie de ave o bola de fuego; o brujas que chupan la sangre a los niños), pero sí en distintas cualidades que pueden asociarse a las brujas. En este sentido es posible encontrar leyendas que incorporen todos los elementos y otras en las que aparezcan uno o unos cuantos. Me parece oportuno deslindar estas características para ver cómo aparecen dentro del *corpus*.

Es posible encontrar a un tipo de brujas que “chupan” a los niños. Por lo general, no se produce un avistamiento y es la muerte o el deteriorado estado de salud lo que evidencia la presencia de las brujas. Son leyendas que suelen explicar la muerte prematura de los niños recién nacidos. Después están otro tipo de referencias a brujas que se transforman durante la noche, ya sea para volar en forma de esqueleto o para acudir a aquelarres. Y también están las brujas que suelen transformarse en animales o bolas de fuego. Este tipo tiene mucha semejanza con los relatos sobre nahuales, en las que suele descubrirse la identidad de la bruja(o) o del nahual al descubrir a una persona lesionada la noche o día anterior por alguien que atacó o se defendió de un animal. Yo no recopilé ninguna historia sobre nahuales. Ni historias sobre duendes. Ciertamente, en primera instancia se podría considerar que son tres conceptos de brujas, pero si se toma en cuenta que estas distintas actividades están implícitas en concepciones más antiguas sobre la brujería, significaría que

permanecieron en la tradición ciertos relatos que privilegiaban determinadas cualidades o acciones de las brujas.

Suele decirse que se encontraron estos niños con dos pequeños piquetes desangrados o enfermos. Esta muerte se les atribuye a las brujas. Las leyendas de este tipo se concentran en contar el hecho de la muerte. Hay antecedentes sobre creencias medievales respecto al vampirismo de las brujas y el ataque a niños. María Jesús Zamora Calvo, siguiendo a Juan de Mongastón, refiere que:

Además de la necrofagia, las brujas practican el vampirismo. Sienten una especial inclinación hacia los niños de corta edad, aunque no son ellos las únicas víctimas posibles [...] El resultado de esta práctica es la muerte de los niños o, al menos, una larga enfermedad. [...] Para impedir que las brujas se lleven a los niños pequeños a los aquelarres, todas las noches los padres los llevan a la casa del párroco o vicario, donde éste los bendice y pueden dormir con protección en un lugar habilitado para el caso.¹²⁰

También explica que se puede protegerlos por los mismos padres persignándolos con agua bendita. El niño queda desprotegido si no se recurre a ciertos rituales para evitar que esto suceda. En el caso de las leyendas de la tradición mexicana estos rituales suelen ser velar al niño durante los primeros tres días de cada mes,¹²¹ rezar, exponer crucifijos o poner unas tijeras debajo de la almohada.

El otro tipo de bruja tiene que ver con la que se identifica con bolas de fuego o con forma de ave. Este tipo de bruja puede encontrarse en relatos con distintos desarrollos narrativos. Uno de los más comunes es en relación con el encuentro con brujas en caminos durante la noche. Los protagonistas suelen recurrir a oraciones y rituales para protegerse.

¹²⁰ María Jesús Zamora Calvo, “*Mundus maleficarum*. Estructura de un cónclave”, en Claudia Carranza (Ed.), *La ascensión...*, *op. cit.*, pp. 31-32.

¹²¹ Mercedes Zavala Gómez del Campo, “Leyendas de la tradición oral del noreste de México”, *Revista de literaturas populares*, Facultad de Filosofía y Letras/ Universidad Nacional Autónoma de México, Año I/ Número I, (Enero-Junio de 2001), México, p. 31.

En el caso de la leyenda de [Bruja] se recalca no sólo la protección, sino la facultad de atrapar a las brujas de personas llamadas Juan. Esta parece ser una creencia común en la región pues José Antonio González Rangel originario de Santa Bárbara, Ocampo, Guanajuato, refiere una anécdota muy parecida en la que la capacidad para atraparlas se ampliaba a aquellos con nombres de santos (cristianos) y no simplemente a los llamados Juan. En otras versiones no existe ninguna distinción entre personas “atrapa brujas”, pues son comunes también las leyendas en las que cualquier persona, siempre que conozca el ritual o rezo especial, puede atraparlas o defenderse de ellas. Esta forma de bolas de fuego o luces brillantes se transforma en el momento en que se utiliza alguna oración o ritual para atraparla.

[Brujitas] retoma el motivo de aprendiz de brujo, las niñas aprenden de su madre cómo ser brujas. En este caso no se desata un desastre por practicar la magia sin ser todavía un experto, pero aún no se llega a la comprensión de ser una bruja e incluso se revela cierto rechazo. María Jesús Zamora Calvo señala muy bien cómo, en otro tiempo, esta preparación solía llevarse a cabo por medio de grados precisos, de la misma manera que la formación en las órdenes religiosas. Las brujas o brujos jóvenes debían aprender de los de más experiencia.¹²²

El encuentro con estas niñas aprendices de brujas llama la atención porque se ve un tono de rechazo, de, por ejemplo, que los niños no están buenos. Esta historia, aunque retoma el motivo del aprendiz de brujo no lo presenta de forma común al equivocar un conjuro. Sin embargo, el encuentro con estas niñas brujas unifica dos características de la bruja en México, a saber, las que vuelan y chupan a los niños. Es un relato que dice más de

¹²² María Jesús Zamora Calvo, *op. cit.*, p. 19.

la creencia presente en la zona sobre mujeres brujas, que se reúnen, aprenden y miran esto como un oficio.

Las palabras son el arma para detenerlas. El motivo de que al pronunciar el nombre de Dios desaparezca el infierno o el lugar donde se reúne el diablo o brujas es bastante conocido. “La sanación viene de la escucha” dice un tratado de exorcismo moderno.¹²³ La palabra tiene una fuerza en sí misma, base para que los conjuros, ensalmos y hechizos hayan sido considerados muy poderosos. Sirve para expulsar a los demonios y para atrapar a las brujas.

Cecilia López Ridaura documenta la utilización del conjuro para volar de las brujas “De villa en villa, sin Dios y ni Santa María”. Expone las distintas teorías que surgieron sobre el vuelo de las brujas, ayudadas de fuerzas diabólicas, conjuros y ungüentos hechos con sangre o carne de infantes y sustancias narcóticas y alucinógenas.¹²⁴ El motivo de atrapar a las brujas por medio de un ritual (atar o desatar nudos) que implica una oración (Padre nuestro, Ave maría, Doce verdades del mundo, *Magnificat*) es recurrente.

La creencia en las brujas reúne un conjunto de creencias que tienen que ver con actividades y formas de relación social que refleja los valores y miedos de la sociedad. En las leyendas mexicanas la creencia en las brujas retoma tradiciones distintas que se mezclan. Las brujas representan un peligro para la comunidad. Por eso llama la atención la leyenda de [Brujitas]. Es un encuentro inofensivo, aún no han llegado a ser consideradas como un peligro, y la convierte en una historia rara.

¹²³ Vid., José Antonio Fortea, *Exorcística. Cuestiones relativas al demonio, la posesión y el exorcismo*, Dos Latidos, Zaragoza, 2011, p. 19.

¹²⁴ Vid. Cecilia López Ridaura, “De Viila en Villa, sin Dios y ni Santa María. Un conjuro para volar”, en Claudia Carranza, *La ascensión...*, op. cit. pp. 58.

A su vez, se trata la idea de que existan personas capaces de atraparlas, cuando en general cualquier persona que conozca la técnica podría hacerlo. Puede ser un indicio de un cambio de perspectiva en el que se distingue a ciertos individuos como protectores. La exclusividad para atraparlas o alejarlas en [Bruja en la torre de la iglesia] se pierde y se hace la oración sin recurrir a ningún otro rito. El efecto es el mismo, ahuyentar por medio de la oración.

Se puede ver a las brujas como una persona que convive de manera cotidiana con el pueblo, es la vecina o la mujer del pueblo vecino. En [Bruja] la referencia a una sanción que involucra las autoridades civiles llama la atención. Incluso el diálogo sobre la petición de no revelar su identidad y la amabilidad de las brujas es llamativo. Es patente el cambio en la forma de cada versión. Es común que al atraparlas las brujas sean atacadas, se les hiera o mate. Sobre todo, en las versiones en las que no pierden su animalidad o se transforman al día siguiente. En las versiones recopiladas, en cambio, hay una negociación, la bruja suplica para no ser entregada a la autoridad civil. Más que ser brujas, se trata de andar de brujas. Lilia Álvarez tiene una versión en la que se expresa cómo las brujas comparecen con las autoridades civiles, por lo general, no suele ser así. En la leyenda La bruja llevada a las oficinas municipales se explica cómo es que las personas llevan al animal y en las oficinas retoma su figura humana.¹²⁵ Mezclar las autoridades civiles con fenómenos sobrenaturales no es común. Es interesante cómo se retoma la idea de la mujer sola que se presume como bruja.¹²⁶

¹²⁵ Vid. Lilia Cristina Álvarez Ávalos, "Textos narrativos tradicionales del Valle de San Francisco: motivo, temas, tópicos y fronteras genéricas", Tesis de Maestría, El Colegio de San Luis, (Junio 2014), San Luis Potosí, p. 176.

¹²⁶ Vid. Jeffrey Burton Russell, *Historia de la brujería*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 146.

Incluso en [Aquelarre en El Fuerte] en el que se describe una reunión de brujas que rinden culto al diablo, el relato tiene algunos tintes cómicos. Se asocia a la brujería con una rebeldía de juventud. Las califica de muchachas “vagas”. Se recupera un conjuro para volar, aunque no se especifica que se utilice con este propósito.¹²⁷ Pero se complementa el motivo de la mención del Dios o la Virgen que provocan que el Diablo desaparezca. Hay versiones que suelen retomarlo y es común encontrar que quien asiste sea un hombre, el esposo de la bruja que acude a la reunión (secreta o abiertamente) o un brujo inexperto.¹²⁸

No tengo ninguna versión en la que exista una identificación con el nahual, es una zona que tuvo una presencia indígena antes de la conquista¹²⁹, y posteriormente, era una zona donde vivían tribus chichimecas, además de pueblos conformados por españoles, mestizos e indios aliados. No obstante, es una población principalmente mestiza en la que no es común que aparezca esta presencia. Ese pasado indígena no se hace patente en expresiones culturales posteriores, salvo algunos toponímicos. La dominación de las tribus chichimecas y la importancia de los caminos para transportar lo extraído de las minas favorecieron la influencia española en la región. Actualmente, con una población mayoritariamente mestiza se podría explicar la ausencia del nahual. El diablo o las brujas ocupan la atención en relatos procedentes de esta zona.

¹²⁷ Cfr. Cecilia López Ridaura, *op. cit.*, p. 42.

¹²⁸ Vid., María Jesús Zamora Calvo, *op. cit.*, pp. 27-28.

¹²⁹ Por lo general se decía que en esta zona solo existían tribus chichimecas seminómadas, sin embargo, los últimos hallazgos de arqueológicos encontrados en el estado de Guanajuato demuestran que sí hubo asentamientos prehispánicos. Es el caso de la zona arqueológica de El Cópore. Este lugar también está relacionado con el camino por el mismo nombre que significa. El sitio web de la página refiere que: “El Cópore, [es una] palabra de origen tarasco que significa ‘sobre el gran camino o el camino grande.’” También se resalta cómo: “Este asentamiento prehispánico, que se distingue por su arquitectura desarrollada hace 1,500 años, compuesta por habitaciones para la gente común y un centro cívico ceremonial, está asociado a la Tradición Tunal Grande (200 – 900 d.C.)” en *Zona Arqueológica El Cópore*, última actualización del 10 de Junio de 2015 <http://inah.gob.mx/es/zonas/26-zona-arqueologica-el-coporo> [Consultado: 05/04/2017].

3.3.2.3 Leyendas sobre ánimas en pena

El encuentro con ánimas se puede dar en varias circunstancias. Sobre todo, se refiere a un personaje que está suspendido entre dos mundos. Las leyendas sobre este tipo de personajes suelen presentarse de dos maneras distintas. Una forma que narra la historia que propició el penar de dicha alma, ya sea por un crimen no resuelto, un fatal accidente, o una ofensa o trasgresión cometida. Y la otra forma es la narración en primera persona del encuentro de las personas con este ser sobrenatural. En ambos casos la leyenda tendría que desarrollar un motivo para que se diferenciara de una anécdota. Ejemplos como la Llorona, la Planchada, la muchacha de la curva, etc. lo ilustran.

Es importante dar cuenta de la existencia de ciertos personajes fantasmales que siguen apareciéndose para la mayoría de los informantes y en muchos de los casos dan por hecho que se conoce la historia de la razón de su penar. Me parece muy importante recopilar las historias que explican su aparición porque revelan una conexión con una cultura tradicional que conserva en la memoria colectiva los diversos valores y tabúes que inspiran las leyendas tradicionales. Esta correspondencia es la que mantiene vigente los textos tradicionales. Basta comparar algunas de las versiones impresas y con la identificación de las variantes establecer cuáles son los temas, motivos y tópicos que se conservan en la tradición.

La aparición de ánimas en el camino de una peregrinación es un motivo muy antiguo en la tradición oral. El peregrino que vaga porque en vida no se cumplió con una peregrinación. El incumplimiento de la promesa obliga a los personajes identificados como ánimas en pena a vagar eternamente o hasta que se les ayude a descansar en paz.

La identificación del ánima en pena se hace por medio de ciertas características, como aparecer y desaparecer de manera misteriosa. Encontrarse con hombres o mujeres en un camino no tendría nada de extraordinario, es a partir de que se van notando los rasgos sobrenaturales lo que hace que la leyenda sea percibida de manera distinta.

El encuentro entre dos personas que se intercambian objetos es común en las leyendas y este intercambio puede tener muchos propósitos, pero en las leyendas suele asociarse con una forma de reconocer el carácter fantasmal de un personaje. Las ánimas buscan el contacto con los seres humanos porque son los únicos que les pueden proporcionar ayuda, por medio de la oración o ciertas actividades, o también puede servir como advertencia para los vivos.

La noche es un tiempo propicio para la aparición del ánima es un tópico que sobrevive en leyendas de la tradición oral moderna. Cuando se pasa de las doce de la noche es normal que exista un peligro para el protagonista. Se abre la posibilidad de tener interacciones con ánimas que se actualiza en estas leyendas ubicadas en espacios de peregrinación y tránsito. Es una narración en tercera persona que involucra tópicos temporales, trabajar o estar fuera en horas impropias.

La aparición de ánimas en relación con una carretera o un paraje también es recurrente. Leyendas de este tipo se pueden encontrar en muchos lugares, se encuentra en España con el nombre del o la autoestopista fantasma. En las leyendas mexicanas con este motivo conservan esta idea del alma en pena que explica la razón de su aparición. La muchacha de la curva se aparece por un motivo especial:

Supuestamente la muchacha, fue un accidente. Pues ya cuando quedó ahí. Nadie se arrimó...este. O sea, cuando pasa un accidente hay que arrimarse. Las personas

que andamos mirando, hay que arrimarnos pues a auxiliar, verdad, de perdido a decir: “Ave María, purísima”. Y a ella no fue así, nadie. Porque en ese año que pasó ese accidente la curva estaba más sola. Entonces esa muchacha se quedó ahí hasta que llegó, no sé, serían los del ministerio. No sé a qué. A levantar. Entonces haga de cuenta que su espíritu ya, su cuerpo ahí estaba, pero su espíritu haga de cuenta que ganó.¹³⁰

Las leyendas explican la manera en cómo funciona el mundo, las consecuencias de traspasar ciertos límites o transgredir determinadas prohibiciones. El momento de la muerte es un rito de paso, debe hacerse en las condiciones que aseguren la salvación o el respeto hacia ciertas leyes. La figura del psicopombo es fundamental para que las almas logren llegar al inframundo, lo mismo que darle al cuerpo los ritos funerarios adecuados. La invocación a la virgen le asegura al alma de la difunta este paso hacia la vida eterna, palabras que deben pronunciarse por los vivos; pero que si no se hace entonces queda desprotegida, puede desviarse del camino y es por eso que sigue apareciéndose. La importancia de los ritos funerarios es importante pues asegura un orden. En este caso haber muerto sin ningún tipo sacramento, rito o palabras sagradas impide que el alma descansa en paz. Es común que se tenga un miedo al emprender un viaje, por eso se suelen decir oraciones para asegurar el buen viaje. Lo mismo pasa al encontrar la muerte en la carretera por ser víctima de una imprudencia o crimen. De la misma manera en que es motivo en los cuentos que se descubra que un personaje ha matado a otro por el sonido del aire o la acusación de plantas parlantes, el ánima en pena revela la verdad de lo sucedido.

Sobre las ánimas hay que destacar cómo diferentes realizaciones del motivo del encuentro con un ánima. La aparición en la mayoría de los casos se da en el momento en el que el personaje sale a trabajar, de compras o en el camino de la peregrinación. En [La maleta de huesos], [La muchacha y la muerta], [El grupo de ánimas], [La viejita de San

¹³⁰ María Capuchino. Recopilado en la comunidad de Coyonoxtle, Ojuelo, Jalisco el 8 de abril de 2014.

Juan], la [Llorona de San Pedro de Almoloyán], [Llorona de Santa Bárbara], [Llorona de El Novillo], [Llorona de Pinos] y [Llorona en forma de remolino] el encuentro con ánimas es similar porque hay un castigo que tienen que cumplir. En estas historias existe un elemento común, el alma vaga porque es muestra de que una conducta no puede ser aceptada.

El orden que se ha roto tiene que repararse. En todas hay una referencia a un tipo de trasgresión, la muerte de los hijos, el incumplimiento de una manda, trabajar en horas inadecuadas. Una primera diferencia es que en todos los casos excepto en [La muchacha y la muerta] el ánima es la que cumple el castigo por el que debe vagar, y en el caso de esta leyenda el ánima se presenta no para pedir ayuda, sino para castigar a la muchacha.

En el caso de [La muchacha de la curva] y *La currita de la curva de M* el orden se transgrede no por la que muere o por los que están en el camino, la mujer que sigue apareciendo como fantasma lo hace porque en un trágico accidente la hizo morir en circunstancias que le impidieron tener una muerte tranquila o porque fue víctima de un crimen. En los dos casos tiene mucha relación con los actos funerarios, el importante paso al *más allá*.

Cada uno de estos lugares se apoya en una tradición que deslinda claramente cada espacio. Donde los espacios sagrados y profanos están delimitados por la comunidad.

Menciona Mircea Eliade:

Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos. Más aún: para el hombre religioso esta ausencia de homogeneidad espacial se traduce en la experiencia de una oposición entre el espacio sagrado, el único que es real, que existe realmente, y todo el resto, la extensión informe que lo rodea.¹³¹

¹³¹ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Colombia, 1994, p. 25.

Como menciona Pedrosa estos seres suspendidos en el mundo de los hombres, cuando deberían estar en el *superos* o *inferos* trae consecuencias:

En realidad, sí que hay relatos acerca de humanos (o acerca de dobles fantasmales de humanos) que llegan a vivir por tiempo apreciable en el límite, en la frontera, en el espacio inestable (ya sea vertical, ya sea horizontal) en el que es imposible encontrar habitación fija. Pero se trata, siempre, de humanos angustiados, tensos, agotados, cuya única aspiración es escapar de ese estatus fronterizo y encontrar el descanso, eterno, o bien el *superos*, o bien en el *inferos*, que son las dos únicas metas seguras, los destinos más inamovibles que hay.

De esa naturaleza es la angustia que domina a los fantasmas y a las ánimas en pena que, en creencias y narraciones de muchas culturas, se dice que deambulan por los fronterizos espacios de la oscuridad, de las casas abandonadas o de los cementerios a oscuras, suplicando que alguien cumpla los ritos o satisfaga las deudas que les asignen de manera definitiva al mundo celestial o al mundo infernal, pues cualquier cosa es mejor que deambular, sin tregua ni descanso, por el mundo agotador de lo liminal.¹³²

Las distintas historias sobre ánimas siguen proponiendo una forma de creación verbal que respeta este simbolismo. Las razones de su aparición pueden explicarse o no, pero existe en el relato una serie de indicios para comprender que hay una gramática que nos permite reconocer el relato del encuentro con un ánima o un fantasma. Vemos que una estructura básica del encuentro con un ente de esta naturaleza es la siguiente: una persona se encuentra con un ser, habla o interactúa con él, se separan y el protagonista se da cuenta de haber hablado con un fantasma. Esta secuencia puede construirse con distintos motivos. Y este ser puede aparecerse por distintas razones: como castigo, describir un asesinato impune y para pagar o resarcir una falta.

En las versiones de la Llorona está claro que este personaje ha originado historias diferentes. La historia de la mujer que mata o pierde a sus hijos y por ese motivo se lamenta cerca de ríos, acequias o corrientes de agua es el relato más común. Este personaje,

¹³² José Manuel Pedrosa, *Superos...*, *op. cit.*, pp. 157-158.

identificado por su lamento suele inspirar otras leyendas que sirve para castigar conductas inapropiadas como aparecérselos a los borrachos o personas que salen por las noches. Estos relatos coinciden en una forma estructurada, en forma de *memorate* pero que ya se ha fijado en cierta manera. Son narraciones sobre el encuentro con este personaje, que refuerzan el valor de verdad. Las diferentes recopilaciones de leyendas muestran la evolución de este personaje. Los pobladores muchas veces asumen que se conoce el relato original y por eso tienden a contar primero sus experiencias sobre encuentros personales. Sin embargo, se comienza a notar recurrencia de motivos y tópicos en las distintas regiones.

Las versiones que he recopilado son muy breves y rescatan los elementos básicos, sin embargo, el desarrollo del relato es mínimo. De todas maneras, se puede mirar cuáles son las variantes de la Llorona en la que las diferencias giran en torno a la forma en la que mueren los hijos. Solamente en las versiones procedentes de El Novillo y en la procedente de Pinos se menciona claramente que mató a sus hijos. Ninguna de las versiones explica lo sucedió antes de la muerte de los niños. Versiones mucho más antiguas solían justificar el asesinato por la locura originada por el abandono, adulterio o engaño del padre de los niños. Sin duda, se mantiene el interés por el castigo que consiste en buscar o deambular cerca de los ríos.

[Llorona como remolino] pertenece al conjunto de leyendas de esta “otra” Llorona que se les aparece a las personas para asustarlas. Estas historias suelen ser relatos sobre el encuentro con un ánima que se identifica como la Llorona. Aquí llama la atención la mención de su aparición solamente en forma de remolino. Resulta más común antropomorfizar el alma en pena, pero en este caso simplemente se aparece el remolino sin explicación en un lugar donde antes habían sentido su presencia.

El personaje de la Llorona engloba para los habitantes de la comunidad a una mujer que se aparece y de la que se oye su llanto. En Pinos, por ejemplo, durante la conversación se pueden escuchar dos historias, pero que el informante relata sin hacer esta distinción. La Llorona que asesinó a sus hijos es la misma que se sigue apareciendo por las calles durante las temporadas de lluvia. Sin embargo, el encuentro con ella y la historia que justifica su aparición son dos historias. Se puede decir que estos dos modelos tienen una existencia virtual, no en todos los casos se podrán recopilar las historias que expliquen a aparición de la Llorona, y si eso pasa puede encontrarse desarrollada de manera muy breve; esto demuestra que en un primer lugar se privilegia contar el encuentro con ella para probar que existe, que es verdad que este personaje se sigue apareciendo, para después mencionar el relato conocido por todos.

En las de peregrinos se sigue esta misma lógica de presentar los momentos en los que estos seres se mezclan con los mortales. Su aparición en el camino es de aquellos que se han arrepentido de seguir y tienen que completarla como sea. La figura del peregrino es de gran importancia para la cultura tradicional, significa un momento de sacrificio, compromiso y conversión que si se ve interrumpido rompe el orden. El peregrino se encuentra en un momento en el que está dispuesto a hacer una suspensión de su vida para obtener un beneficio futuro o en pago por uno ya obtenido por la intercesión de un santo. Es parte de una experiencia religiosa que involucra el tránsito, el paso a un estado de purificación y conexión con la divinidad. Cuando se interrumpe queda el alma atrapada entre dos mundos y resulta catastrófico. En [La maleta de huesos], [La viejita de San Juan] y [El que se volvió piedra] coinciden en mostrar el castigo de las personas por no completar el camino. En las versiones de [La maleta de huesos] y [La viejita de San Juan] el encuentro

con el ánima de la que no se sabe primero que sea una muerta sigue una secuencia parecida, se camina al lado por un periodo hasta que se descubre que ha desaparecido. En el primer caso le da un objeto, que es en realidad el cuerpo de la difunta, y en el otro no. Pero no solo implica este sentido de reparar el orden el peregrinar continuo, también esta aparición sirve como un apoyo para los nuevos peregrinos que están en el mismo riesgo de ser tentados por la pereza o el desánimo. La compañía de estos seres le proporciona al vivo un sentido más allá del propio y le permite mantenerse firmes.

En el caso del hombre que se transforma en piedra el castigo lo aleja de la posibilidad de ser reconocido, que se pueda rezar por él, y en cambio tiene que llegar como sea. El hombre sufre una transformación (convertirse en piedra) por transgredir el orden. El peregrino que abandona por un periodo de tiempo su vida cotidiana, está en una zona límite entre lo mundano y el terreno espiritual. Las dificultades del camino representan las tentaciones de la vida misma, que hay que superar para llegar al encuentro con la divinidad. Es un camino en el que se espera un mensaje revelado, donde el individuo está solo en espera de que Dios se comunique con él. Esta mezcla entre vivos y muertos se puede encontrar en otras tradiciones. María del Mar Llinares menciona lo que significa este encuentro con determinadas ánimas dependiendo de su destino final al que no pueden acceder, el Purgatorio o el Infierno. Es por eso que:

Los muertos, entonces, son doblemente ambivalentes: están entre este mundo y el otro y son peligrosos pero útiles: median entre el cielo y la tierra. Los vivos ofrecen sus oraciones a las ánimas (misas, actos de ánimas, petos) a cambio de que ellas intercedan por ellos cuando salgan del Purgatorio. Esta idea de liminaridad se

ve reforzada por las apariciones en *valados* o en los quicios de puertas y ventanas.¹³³

En estas leyendas se ve muy bien este sentido del encuentro con las ánimas para pedir ayuda. Solamente que se da en el espacio de la peregrinación. Las almas suspendidas necesitan que los vivos las ayuden a pasar a donde les corresponde para dejar de estar suspendidos entre dos mundos.

En el caso de [La muchacha y la muerta] que se aparece al mirar por la ventana y el caso también de [El grupo de ánimas] no tiene este propósito de pedir ayuda, sino de reprender por el rompimiento de una prohibición. La muchacha que mira por la ventana, un motivo recurrente en la poesía amorosa, en el contexto de la leyenda y su función ejemplarizante se censura esa exposición de la mujer. Incluso dice la informante: “Estaría esperando un novio o sabe qué” delata esta advertencia para las mujeres. La muerta advierte que está comportándose mal y le ordena realizar una labor doméstica.

[El grupo de ánimas] tiene reminiscencias de los relatos sobre la Santa Compañía de la tradición hispánica. En el imaginario gallego este conjunto de almas tiene la tarea de recibir a los difuntos. Personas vestidas de negro con velas encendidas.¹³⁴ En esta versión aparecen mientras se realiza un trabajo nocturno, una prohibición respecto al tiempo de hacer las cosas.

En la [La muchacha de la curva] y *La currita de la curva de la m* que relatan en apariencia la misma historia no coinciden en ciertos elementos con gran carga simbólica. La justificación de su penar por diversas circunstancias no sigue la misma lógica, ante una

¹³³ María del Mar Llinares, *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*, Akal, Madrid, 1990, p. 97.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 98.

muerte repentina, se muestra cierto grado de profanación. La mujer que muere sola, sin el acompañamiento de un familiar o un ministro religioso la condenó a penar. Y en el otro caso no enterrar a los muertos y el ocultamiento de un crimen. Y vuelven a presentarse dos estructuras de los relatos: el que explica el motivo de su aparición (el accidente o el crimen) y las que refieren haber visto a la mujer. Las tres historias en relación con este personaje tienen variantes que hacen que no sea un texto fijo.

En la versión del señor de San Felipe la muchacha tiene apariencia de una persona viva y por eso el conductor no tiene ningún reparo en llevarla. Conforme avanzan la joven desaparece sin explicación con lo que es revelada su identidad. En la otra versión del vendedor de La Presa, se aparece de pronto en el asiento de atrás. Llama la atención que enfatiza que: “aquel aire yo lo oía que retumbaba, así, yo lo oía, pero solo Dios sabe qué era.” Al igual que en la leyenda de la Llorona en forma de remolino el aire es un elemento que se asocia con los espíritus. Y en la versión del conductor originario de Aguascalientes se reconoce desde un principio su carácter fantasmal, e incluso maligno. En las otras el susto por interactuar con un muerto es lo que causa malestar en la gente, pero no hay implícito un deseo de venganza o castigo. En cambio, en la última versión sí la hay.

De esta manera se puede ver cómo estas versiones representan leyendas que muestran la vigencia de temas, motivos y tópicos tradicionales de la tradición oral moderna de México. Retoman personajes y motivos que caracterizan una región y muestran la riqueza cultural de la zona.

Es verdad que la literatura tradicional tiene precisamente esta cualidad de la apertura, pero en el caso de la leyenda hay diversas estructuras que forman parte del

repertorio de la leyenda. No son tan marcadas las fórmulas de inicio o cierre como en el cuento. Y tampoco hay elementos característicos como resumen inicial o una moraleja (sí la hay no se da de manera explícita, sino que se sugiere o deduce por el desenlace) que si son parte de géneros como el corrido o la fábula.

Las versiones que se incluyen de La llorona son escasas, pero confirman que es un relato muy difundido dentro de la tradición mexicana. En el caso de la región estudiada no son muchas las leyendas recopiladas, pero sí de gran importancia para ver de qué manera sigue vigente. Las versiones de la llorona giran en torno al motivo de la aparición de una mujer penitente. Las explicaciones sobre la razón de sus apariciones como ánima en pena se relacionan con la muerte de sus hijos en ríos, arroyos o dónde exista un lugar de agua. No son versiones muy desarrolladas. Se sigue conservando la mención al castigo que implica este recorrido del personaje, que en otras versiones quizá no aparezca.

Los tópicos espaciales (cerca de lugares donde hay agua) y temporales (la noche) permiten identificar a este personaje en oposición a otros; y la aparición de cada uno por separado, como la noche, relaciona este personaje con otros, como el de la mujer con cara de caballo. Sea que existan cruces con otras versiones estos tópicos le darán matices importantes a estas leyendas.

No suele encontrarse el relato de origen del personaje muy desarrollado, en la mayoría de las comunidades se da por hecho que se le conoce y se tiende a contar sus apariciones recientes, anécdotas de las personas que han escuchado su llanto o la han visto. Sin embargo, también puede ser una señal que este relato ha perdido cierta vigencia, que

aunque el personaje se conserva y reconoce como parte de una tradición; las historias sobre su aparición ya no se conservan de la misma manera.

3.3.2.4 Leyendas sobre lugares sobrenaturales

La delimitación del espacio revela elementos de gran importancia simbólica. En este caso he decidido referirme a los lugares encantados y ver cómo en diversos los motivos los que pueden encontrarse. Parto de la consideración de que son un conjunto de leyendas se reconoce un sitio en particular como mágico o maldito donde suelen existir avistamientos de seres sobrenaturales o se les considera con una cualidad mágica o sagrada. En este tipo de lugares pueden relacionarse con tesoros escondidos o lugares que funcionan como umbrales. En los relatos en ocasiones no suele resaltarse esta cualidad, como puede suceder al obviar la historia de cierto personaje por considerar que es conocido por todos, el reconocimiento de estos parajes es parte de un saber tradicional que dota a los lugares de otro significado. Los lugares que hacen referencia al transporte de dinero que los hacendados hacían con cuidado para evitar asaltos es una situación común para que surjan historias o leyendas. Guardianes de tesoros son de gran relevancia y suelen tener distintas representaciones. Mujeres, soldados, indios, niños, animales. La idea de un dinero vetado para la mayoría y disponible para ciertas personas es un tópico interesante en este tipo de leyendas. En las comunidades visitadas son varias las representaciones de estos protectores, y no es una figura en particular.

3.3.2.5 Leyendas sobre transformaciones

La transformación en la leyenda se da en la mayoría de los casos como consecuencia del rompimiento del orden. La falta a una promesa puede provocar un castigo. La

transformación en piedra es un motivo recurrente. Determinadas acciones provocan que se castigue al protagonista de una manera particular. En el contexto de la peregrinación suele aparecer, pero también al momento de realizar una prueba o acatar un mandato divino. Esta poética del camino favorece los relatos en torno a situaciones milagrosas o mágicas que los caminantes siguen caminos que cambian su situación.

Convertirse en piedra se presenta también en leyendas etiológicas que explican la formación de ciertos cerros, leyendas sobre comadres o compadres que se petrifican después de una maldición, o el caso de la leyenda del cerro de la bufa.

En la leyenda sobre el que se convierte en piedra retoma el motivo y refiere al tópico de los compadres. Es mucho más común encontrarse versiones con mujeres, pero en este caso lo importante es el reconocimiento de la transformación en piedra de dos individuos que rompen su relación por una discusión y reciben un castigo. En este caso el diálogo entre los informantes refiere a este motivo y después terminan contando una historia distinta en la que es una mujer con su hijo que se transforman en piedra al arrepentirse de continuar con la peregrinación:

Una que se arrepintió de ir a San Juan pero que tuvo que llegar. Creo que la llevaban así con una piedra le daban un empujón hasta que llegó a San Juan la piedra y cada quién le daba su empujón, cada quién le daba uno hasta que llegó a San Juan. Porque se arrepintió y se volvió piedra, pero que así llegó a San Juan, cada quién le daba un empujón. Yo creo que cada año la empujaban y llegó a San Juan. Ha de haber sido piedrita, ¿verdad? Pero el castigo ahí estuvo.¹³⁵

La referencia al castigo por la transgresión se trata de manera muy breve en esta leyenda, pero siempre en relación con el motivo de completar una determinada prueba. El

¹³⁵ Amalia Silva Aguiñaga. 50 años. Ama de casa. Sabe leer. El Novillo, Jalisco. Zenaida Aguiñaga. 87 años. El Novillo, Jalisco. Juventino Ruiz Díaz, 57 años. El Novillo, Jalisco. Recopilado en Ojuelos, Jalisco. 21 de marzo de 2014.

caso de la [La niña serpiente] se basa en este mismo motivo de la transformación y también la imposibilidad de completar un trayecto hace que el protagonista sufra las consecuencias de la transgresión. En este caso el castigo es la pérdida de las riquezas prometidas y la metamorfosis la experimenta la joven:

Que hubo un señor que le habló el demonio y le dijo que se la llevara para quitarle el encanto, pero para eso la tendría que llevar cargada en un costal hasta su templo. Pero que no volteara para ningún lado, ni para atrás para ver qué era lo que llevaba. La echó al canasto, al calote, un colote les dicen, no sé qué. La puso y que ya iba lejos, ya casi para llegar y que le dio la tentación, le ganó, volteó para atrás y pues que llevaba una serpiente, muy enorme, muy fea, ahí él aventó el colote. Lo aventó para atrás y ahí no la hizo llegar hasta allá y no se acabó el encanto. Platican que esa es la...que para desencantar a esa niña que está aquí necesitan llevarla hasta San Felipe, pero que es una serpiente inmensa.¹³⁶

La transformación en estas dos leyendas es muy importante para la valoración que tienen los espacios como sagrados o mágicos en los que la relación del hombre cambia. El castigo que significa la transformación es muy claro en estas leyendas.

A lo largo de los capítulos anteriores se consideraron los elementos teóricos que permiten que la leyenda se conceptualice como un género abierto en la que los significantes y significados de un texto se transforman según reglas específicas. Estos cambios no implican que se pierda la noción de pertenecer a un género, es una forma que se adapta a una estética tradicional.

La pertenencia a sistema de relaciones permite determinar cómo cada motivo está dentro de un contexto que tiene ciertas formas de combinación. Este encadenamiento muestra similitudes aparentes a la luz de distintas versiones, aunque en un sentido profundo

¹³⁶ Javier Calvillo Martínez. 41 años. Jornalero, tractorista. Estudió hasta secundaria. Nació en Tlachiquera. Vive en Jesús María, Ocampo, Gto. Recopilado el 1 de febrero de 2013. Jesús María, Ocampo, Gto.

se trata en realidad de fenómenos heterogéneos.¹³⁷ Es el rompimiento del *ordo naturalis* en el que los acontecimientos suceden.

Es por eso que las conclusiones sobre el análisis de cada uno de los textos recopilados arrojan resultados que muestran cómo funcionan estas estructuras abiertas. En la mayoría de los casos, he agrupado los textos en función de los personajes o lugares significativos, sobre todo de acuerdo al núcleo de interés del relato, no con la intención de proponer una nueva clasificación sobre las leyendas, sino para ver cómo opera una combinación específica de motivos en los textos, y, sobre todo, cómo cambian los personajes en las distintas versiones. He considerado los principales temas y personajes el diablo, las brujas, las ánimas, los tesoros escondidos y las transformaciones para analizar su presencia en espacios determinados.

Para las culturas tradicionales la leyenda es una forma de conocer el pasado. El valor de verdad está ligado a la necesidad de interpretar el espacio propio de una comunidad según la percepción de los individuos que la conforman. La topografía de cada lugar es diversa y transforma al sujeto que interactúa con ella. Si bien es cierto que los cuentos tradicionales también son estructuras abiertas, los mecanismos de variación y conservación se realizan partiendo del hecho de su carácter ficcional y por lo tanto simbólico.

Me parece igual de significativo mostrar esta relación con el espacio, y sobre todo los lugares de tránsito, como una manera comprender que estas historias lo tratan en dos niveles: el plenamente referencial que explica el origen o cambio de un paisaje y el

¹³⁷ Aurelio González, *El motivo...*, op. cit. p. 81

simbólico que valora los sitios desde una poética tradicional que muestra diferencias respecto a una cultura no tradicional.

El terreno y las vías de comunicación son claves para el desarrollo social, económico y militar de las civilizaciones. La defensa del territorio no es una cuestión meramente práctica, sino que tiene que ver con la propia cosmovisión. En un primer momento por el derecho fundamental de libre tránsito; pero también por una distinción entre lo sagrado y lo profano.

La posibilidad de adaptarse a cada comunidad permite una apertura de un género narrativo. Señalar en qué elementos y bajo cuáles mecanismos se hace patente esta apertura es lo que intentaré exponer.

Las leyendas están estrechamente relacionadas con el camino. Así, el antiguo camino se vuelve un semillero de relatos, en los que se alude a un pasado que sigue vigente en las leyendas. Es por donde se trasportaban los más viejos, lejos de las carreteras modernas. Espacio para la conversación tranquila en medio del tránsito. Así lo expone Javier Calvillo y da cuenta de las creencias asociadas al camino real o antiguo camino. Los caminos son los que sirven de cauce para la difusión de diversas creencias:

Pues si ven mucho eso [leyendas relacionadas con el camino o tesoros escondidos], es muy frecuente ver esas cosas ahí, sobre el camino viejo este, porque tiene mucha historia. Mi abuelito me decía que por vagancia pues dejaban el dinero encantado en serpientes, en pieles de serpiente o en cupinas de perro o en cupinas de becerro, de borrego, o sea, ya al tiempo que está excavando la gente se aparece este animal. Platica que, si se le da un machetazo, por ejemplo, si es una serpiente, muy desmedida porque no es común, una pedrada, un machetazo pues es el puro dinero en efectivo que está ahí tirado porque la gente deja su encanto. *Las gentes* de antes, mi abuelito platicaba, dice, ahora la gente decimos que *semos* malos, dice, antes las personas hallaban un esqueleto de un burro, de una vaca, de un animal, lo hacían caminar, lo armaban, lo hacían que se unieran los huesos el

esqueleto y lo hacían caminar, dice, y ahora no sabemos nada. Nada más *semos* habladores porque antes la gente era más real. O sea, hacía más realidades o fantasías, sabe qué serían. Había personas que dicen que hacían un mono de un pañuelo y lo hacían bailar. Ahí en la tiendita de mi compadre había el mentado Sabino y ese soltaba el pañuelo y los soltaba y se agarraba a bailar. Muchos se asustaban pues decían "y este qué". Dicen que esto es real que eso sí lo llegaron a ver.¹³⁸

Las historias sobre el origen de los distintos accidentes geográficos, caminos o construcciones humanas muestran la valoración de espacios y valores. Dan cuenta también de comunidades en movimiento y en constante cambio. No obstante que existan similitudes con los temas, motivos y tópicos, cada región concentra su interés en lo que le parece importante. En este caso, no es privativo de esta zona las historias sobre tesoros escondidos y lugares liminares, pero las versiones que he recopilado revelan precisamente la apertura de la leyenda tradicional porque sigue siendo funcional el tema para el lugar en el que se encuentra.

En los relatos [El indio y el tesoro], [La cueva de Nana Juana], [Cueva de Nana Juana], [La cueva de la conducta], [Tesoro escondido en víbora], [Pueblo encantado], [Cerro de las campanas] hay toda una concepción del espacio en el que se reconoce la existencia de lugares sobrenaturales compuesto por cerros y cuevas en las que las categorías propuestas por Pedrosa, *superior*, *medio* e *inferos* son un punto de partida.¹³⁹

Esta diferenciación de los espacios se hace presente en los relatos tradicionales donde la vida se juzga a partir de lo que es propio de la comunidad y lo externo. Es necesario advertir que en las sociedades modernas se ha perdido aparentemente esta distinción entre el “cosmos” y el “caos”. Esta división pasa primero por una dicotomía más

¹³⁸ Javier Calvillo Martínez, 1 de febrero de 2013. Jesús María, Ocampo, Gto.

¹³⁹ *Vid.* José Manuel Pedrosa, “Superos/Medio/Inferos: los héroes suspendidos entre el cielo y la tierra”, en Ignazio E. Buttina (ed.), *Miti mediterranei*. Atto del Convegno internazionale Palermo-Terrasini, 4-6 ottobre 2007, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo, 2008.

simple entre público y doméstico. El espacio doméstico se considera un lugar donde se está protegido, dentro de lo conocido; en cambio, el público abre la posibilidad de lo incierto, donde se entra en contacto con un mundo caótico o desconocido. La transgresión del espacio doméstico se da por aquellos personajes malignos, el diablo o las brujas que trastocan el orden.

El hogar es el primer lugar donde se ponen en práctica los valores comunitarios, por eso el no hacer los rituales necesarios para su protección, es decir para asegurar la sacralidad de la vida, tiene como consecuencia que esté indefenso ante las amenazas del mundo exterior. Y esta oposición también la señala muy bien Eliade:

Bastará con recordar en que se ha convertido para el hombre moderno arreligioso la ciudad o la casa, la Naturaleza, los utensilios o el trabajo, para captar a lo vivo lo que le distingue de un hombre perteneciente a las sociedades arcaicas o incluso de un campesino de la Europa cristiana. Para la conciencia moderna, un acto fisiológico: la alimentación, la sexualidad, etc., no es más que un proceso orgánico, cualquiera que sea el número de tabús que le inhiban aún (reglas de comportamiento en la mesa, límites impuestos al comportamiento sexual por las “buenas costumbres”). Pero para el “primitivo” un acto tal no es nunca simplemente fisiológico: es o puede llegar a serlo, un “sacramento”, una comunión con lo sagrado.¹⁴⁰

El mundo externo conlleva de por sí una hostilidad. El que sale sabe que ese movimiento lo hará enfrentarse con nuevas realidades. Este universo presenta a la naturaleza y los espacios por el hombre a partir de una serie de relaciones de significación que se mueven en función de lo profano y lo sagrado. Esta tensión entre un mundo ordenado y otro mundo caótico está presente en las leyendas tradicionales.

No solamente este sentido profundo es lo que muestra las diferencias entre una cultura tradicional y otra hasta cierto punto profana.

¹⁴⁰ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 21.

Los relatos sobre tesoros escondidos parece que se fundan en una estructura básica. Existe una secuencia primaria en la que se reconoce una persona que encuentra el lugar donde está el tesoro e intenta llevárselo. Esta similitud nos permite tener el interés por comparar todas estas historias. Espacios como cuevas o cerros albergan estos tesoros. Pero también el camino es fuente de estas apariciones y el afán de control sobre el dinero.

[El indio y el tesoro] comienza con la ubicación espacio temporal y la referencia a los cerros comunicados entre sí. La relación de los montes y cuevas como mágicos, que albergan tesoros es muy extendida en la tradición mexicana. El personaje es el guardián de este espacio. Lleva al pastor a este lugar y le impone las condiciones para llevarse el dinero. En la de [Cerro de las campanas] también los lugares se relacionan entre sí, una cueva es el final de este pasadizo mágico. La fórmula de “todo o nada” que aparece en muchos de estos relatos sobre cuevas y dinero escondido es una muestra de cómo cada tema, motivo y tópico se combina de manera particular y dice mucho de los cambios que intervienen en un proceso de tradicionalización.

Las leyendas sobre la Cueva de Nana Juana, también retoman elementos comunes a otros textos narrativos. En este caso el espacio se reconoce como mágico, diferente y el nombre del personaje, la Nana Juana, son dos elementos que aglutinan los relatos. Sin embargo, cada relato es distinto, están mezclados entre la historia de la niña raptada y encerrada en la cueva, la doncella o niña que tiene que ser desencantada y el tesoro, dinero o un pueblo escondidos.

Las versiones sobre la niña raptada, por el diablo, y encerrada en la cueva que se aparece en semana santa, se puede equiparar al motivo de la hija o hijo del diablo. Gabriela Samia Badillo recopila una leyenda de [El hijo del Tentzon] narra que:

esos señores vieron a un niño solito y le preguntaron que qué andaba haciendo allá solito, entonces fue al niño y le contestó que, a le dijeron que de dónde era o cómo se había quedado y le dijo que quiénes eras sus papás y entonces él contestó que era hijo del Tentzon, y entonces no lo creyó¹⁴¹

Gabriela Samia Badillo Gámez ofrece una extensa recopilación sobre un personaje con sustrato mítico conocido como El Tentzo. Este personaje se asocia con el resguardo de un tesoro oculto en el monte, a donde acuden las personas para pedir dinero a cambio de su vida o alguna otra cosa. Son muchos los relatos con sus respectivas variantes. La entrada a este lugar se tiene que hacer bajo determinadas pautas, por medio de un conjuro o rezo, guiado por el guardián o en una fecha especial.¹⁴² También las recopilaciones de Mercedes Zavala Gómez del Campo¹⁴³, Lilia Álvarez Ávalos¹⁴⁴ o Berenice Granados¹⁴⁵ ejemplifican historias de este tipo en los que hay tesoros o seres sobrenaturales vinculados con lugares específicos, como cerros, haciendas o cuevas. Los guardianes suelen ser distintos: seres míticos, indios, demonios, fantasmas, mujeres, niños, animales. Se les pide expresamente por el dinero, se hace un pacto. En este y en los recopilados la persona no va al monte expresamente para pedir dinero, solamente en [El indio y el tesoro] menciona: “¡Oye! Pero

¹⁴¹ Gabriela Samia Badillo Gámez, “Relatos sobre el Tentzo y otros seres sobrenaturales de la tradición oral de la región centro-sur del estado de Puebla”, Tesis de Maestría, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, noviembre, 2014, p. 174. También está relacionada con historias de doncellas encantadas como la que presenta Claudia Carranza proveniente de Michoacán. Personajes que se pueden considerar como un guardián. Claudia Carranza Vera, “Entre la pérdida y la prosperidad ...”, *op. cit.*, p. 67

¹⁴² *Vid.* “Relatos sobre el Tentzo y otros seres sobrenaturales de la tradición oral de la región centro-sur del estado de Puebla”, Tesis de Maestría, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, noviembre, 2014.

¹⁴³ *Vid.* Mercedes Zavala Gómez del Campo, “Leyendas de la tradición oral...”, *op. cit.*, pp.25-45.

¹⁴⁴ *Vid.* Lilia Álvarez Ávalos, *op. cit.*

¹⁴⁵ *Vid.* Berenice Granados, “Cuevas: un elemento de la literatura tradicional que une dos mundos”, *Formas narrativas de la literatura de tradición oral de México: Romance, corrido, décima, leyenda y cuento*, El Colegio de San Luis, 2009, pp. 205-219.

¿Cómo le hago? Bueno, aunque sea para mi vejez dame tantito.” Se solicita ya una vez que se ha encontrado la cueva. En los demás no existe esta petición y el hallazgo del lugar se hace por casualidad. Existe la creencia de que el dinero se les manifiesta a ciertas personas o que puede ser peligroso obtener dinero de esa forma.

Estos lugares que albergan pueblos escondidos o tesoros también son muy difundidos. Mercedes Zavala refiere distintas versiones de cuevas que albergan tesoros citaré dos ejemplos. En la leyenda de *La cueva del cerro del Salteador* se refiere que:

Abajito del cerro del Salteador, hay una cueva, justo al lado del ojo de agua. Y ahí se aparece una señora lavando. Esa señora, según cuentan, era la esposa de uno de los guerrilleros, de los salteadores que robaban por ahí, porque por ahí pasaban diligencias. [...] la ejecutaron, para que su espíritu siguiera vigilando la cueva. Y pues sí les funcionó, porque cada vez que alguien quiere entra a la cueva, se aparece la señora, como si estuviera lavando y dice: “Pásele, amigo, pero saca todo o nada”. Y entonces nadie entra.¹⁴⁶

O en la de *La cueva de Laguna Seca*: “Lo misterioso de esa cueva es que todos los viernes santos, a las doce del día, se oyen las campanadas de la campana que está enterrada, porque por aquí no hay otra de plata que haga ese sonido, que es muy bonito.”¹⁴⁷

En estos dos ejemplos se pueden encontrar motivos que también aparecen en mis versiones. Un tesoro escondido, una mujer que se aparece en los alrededores de la cueva y el sonido de una campana que parece estar enterrada. También elementos de valor simbólico como el sonido de lo que parece una campana de plata. En la leyenda de [El cerro de las Campanas] “se comenta que en tiempos de semana santa se oye una campana que suena muy finita. De material muy fino. Decían ellos que el sonido como de plata. La gente que a lo mejor conoció las monedas de plata originales, verdad, como sonaban.” El

¹⁴⁶ Mercedes Zavala, “Leyendas de la tradición oral...”, *op. cit.*, p. 34.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 37.

motivo del tañido de la campana en semana santa y es un indicio de un mundo subterráneo, parece contarnos la misma historia. Pero en este solo elemento tan simple hay una diferencia en cuanto al tiempo: la versión recopilada por Mercedes Zavala precisa que es el viernes santo. Según la liturgia católica es un día en el que no se repican las campanas, por ser el día de la pasión y muerte de Jesucristo. Este es un indicio de que se trata de una campana distinta a lo normal y está apoyado con el sonido peculiar de la campana que no se sabe de dónde proviene. Javier Calvillo en la entrevista que le hice dice que encontraron una campana enterrada, al hacer referencia a los pueblos escondidos en los cerros.

Respecto a la condición de “Todo o nada” presente en mis relatos y en los procedentes de otras zonas del país, está claro cómo sirve para entender que todas estas leyendas forman parte de una cultura tradicional. Lilia Álvarez también tiene ejemplos de leyendas sobre tesoros escondidos que retoman el tiempo de semana santa, la condición de todo o nada y el sonido de las campanas. Así como determinados espacios como cuevas o cerros.¹⁴⁸

3. 4 La vigencia de la leyenda en la tradición oral moderna de la región de tránsito entre las regiones del México central y la vertiente del Norte

Cuando se recorre un pueblo y se pregunta por las historias, sucesos, casos, cuentos, leyendas que ahí se cuentan se comienza la búsqueda por definir cuáles son los textos aún vigentes. Significa preguntarse por cómo vive un texto tradicional en un contexto de una sociedad moderna que utiliza el registro escrito, cuando se le conoce, como un signo de

¹⁴⁸ Vid. Lilia Álvarez Ávalos, “Textos narrativos tradicionales del Valle de San Francisco: motivo, temas, tópicos y fronteras genéricas”, Tesis de Maestría, El Colegio de San Luis Potosí, (junio 2014), San Luis Potosí.

estatus. Se podía pensar que la literatura tradicional estaría en riesgo de perderse, de ser absorbida por los nuevos discursos. Es claro que el arte involucra sociedades en las que hay un constante cambio, pero también existe un legado que las comunidades se preocupan por preservar. Las historias que se conservan tienen un significado profundo y además una forma literaria que es atractiva para quien la escucha.

Las comunidades se unen por medio de la palabra. Cada avance tecnológico ha significado para la humanidad nuevas formas relacionarse y a pesar que se pensaba que los avances en las formas de producción y difusión de la cultura se daban de una manera lineal, uno sustituía al otro, en realidad se ha visto que coexisten.

El ser humano busca constantemente sentirse parte de una comunidad, aún en las grandes ciudades se forman grupos de personas que comparten códigos y una determinada visión del mundo. Las llamadas leyendas urbanas o contemporáneas, más allá de la polémica sobre esta clasificación, revelan el interés por las leyendas en la sociedad moderna y muestran la vigencia de temas que revelan temores colectivos.

Aún se conserva este sentido de unión alrededor de una historia, en medio de la noche, en la sobremesa, durante el trabajo o el camino a casa se siguen contando estas leyendas que guardan una conexión con cada uno de los sitios. Coexisten con las películas o las otras formas de entretenimiento que están presentes en la actualidad, pero sigue siendo una forma de entretenimiento y de compartir un saber comunitario.

Por supuesto que este proceso tiene varias aristas, hay transmisores privilegiados y otros receptores que actúan pasivamente. Saber o predecir hasta qué momento seguirá viviendo la leyenda es algo que no se puede precisar. Se ha dicho del romance, del corrido que pueden desaparecer. Se siguen recopilando textos en pleno siglo XXI. Lo mismo pasa con la leyenda, su forma puede variar, quizá sean textos mucho más breves, pero lo que he

podido notar es que es un género que goza de gran vitalidad. Hablar de la conservación de temas y motivos y su abundancia en contraste con cierta escasez de transmisores hábiles en el manejo de los recursos poético-literarios que permitirían darle a cada narración un “molde leyenda” más acabado.

En esta región, en este momento, la apertura de la leyenda como género permite esta existencia y vida —a veces muy desangelada— del género. La vigencia de este acervo tradicional pleno de temas, motivos, complementos con valor indicial y simbólico permitirá seguramente que en las manos hábiles se manifieste en leyendas, propiamente dichas.

Reconocer el cambio es parte del proceso de tradicionalización, un texto que vive en variantes y que se asimila a las comunidades. Por eso lo que el *corpus* es un ejemplo de determinados temas, motivos y tópicos que siguen presentes en la región de tránsito entre el México Central y la Vertiente del Norte.

Esta vigencia se hace evidente al considerarla parte de una poética en la que la voz es muy importante. La reflexión sobre la forma menos invasiva para la recolección de material siempre ha sido tema de discusión entre los investigadores. Considero importante llamar la atención no en la preponderancia de alguna forma, sino en la consolidación de una vía para entender el mundo y la relación con los otros.

El trabajo de campo relacionado me ha mostrado la importancia de la voz, del saber de oídas las leyendas de cada lugar. Es el camino cotidiano el que permite que se sigan contando las historias, esas que las personas conocen porque forman parte de la herencia y que comparten con aquellos que los visitan y frecuentan. La vida comunitaria existe todavía, a pesar de que existan los celulares, las antenas de televisión, etc. Es una parte importante de la dinámica de los pueblos seguir contando esas historias, tanto el valor de verdad como la curiosidad misma por interpretar el mundo por medio de la palabra. Por

ejemplo, en la comunidad de Coyonoxtle tuve la oportunidad de hospedarme en dos lugares distintos. La televisión estaba en la sala. En casas en las que poco a poco ha ido mejorando las condiciones de vida, en donde apenas acaban de conectarse a la red de agua potable. La televisión y los celulares no sustituyen la convivencia. Las jornadas de trabajo hacen que durante el día existan diversas actividades que ocupan el tiempo de todos los demás, los niños y jóvenes van a la escuela en comunidades cercanas o ayudan a sus padres en las labores del campo.

Se miran los programas nocturnos, telenovelas, noticieros mientras se calienta el agua para un baño o se cena en familia. El programa pasa a un segundo plano si comienza a surgir un evento importante que platicar o si se comienza a narrar algún suceso extraño sucedido en el día. Esta puede ser una muestra que no representa por supuesto la totalidad de las comunidades rurales, para lo que tendrían que hacerse estudios sociológicos o antropológicos, pero si la permanencia de una forma narrativa como la leyenda tradicional que puede existir en un lugar donde existe cierta vida comunitaria.

El internet y las redes sociales para muchos significarían el fin de la literatura tradicional pues la difusión del conocimiento es mucho más rápida. No obstante, no es raro encontrar sitios y programas de televisión que intentan explicar con pretendidas teorías científicas, por qué y qué son los seres que aparecen en estas historias. Las referencias a los testimonios que siguen narrando la aparición de diablos, ánimas, brujas, el valor de verdad de la leyenda, es incluso una prueba de la existencia y la verdad sobre estas historias.

Sería muy interesante hacer todo un estudio sobre la manera en qué se conservan y difunden temas, motivos y tópicos tradicionales en internet para permanecer en el imaginario colectivo. Daría una gran luz precisamente para analizar cuáles son los

mecanismos de la literatura tradicional. Lo más seguro es que se puedan encontrar muchas similitudes, la leyenda sigue siendo del gusto del público.

Pero lo mismo que sucedió con las recopilaciones cultas y escritas de la leyenda que podrían haber terminado con las versiones que circulaban en la oralidad no sucedió. Es claro que existen distintos grados de tradicionalidad, hay versiones que están mucho más lexicalizadas, o que se pueden considerar incompletas.

El *corpus* reunido demuestra, junto la totalidad de *corpora* de la tradición oral moderna que mientras se sigan recopilando historias que respeten ciertos recursos estilísticos es posible considerar que continúan vigentes en la tradición.

La vigencia no tiene solamente que ver con la permanencia de ciertos temas, motivos o tópicos, sino cuáles otros significados de carácter simbólico que son importantes para la configuración de una zona. Toda leyenda es parte de un sistema de creencias, hay una razón para que aparezcan. Una bruja, un demonio, un ánima aparecen por distintas razones que la tradición explica. ¿Qué sentido tiene que la Llorona aparezca después de haber perdido a sus hijos? ¿Por qué explicar la apariencia particular de unas rocas como resultado de un suceso sobrenatural? Seguramente se podrá insistir en muchas explicaciones científicas y así dejar de repetir historias insensatas.

Las leyendas si bien permiten preservar una memoria, una historia de los lugares, también funcionan como entretenimiento. Este interés tiene que ver con sus cualidades meramente estéticas. Incluso si tomamos como ejemplo un texto que surja de un autor individual pero susceptible de tradicionalizarse tendrían que tener ciertos rasgos estilísticos que lo convirtieran en tradicional.

Por ejemplo, la leyenda de *El diablo del antro*, publicada por Adrián René Contreras con un estilo no tradicional relata la historia del demonio apareciendo en una

discoteca.¹⁴⁹ Durante el trabajo de campo realizado para esta tesis, como dentro de los viajes de recopilación realizados como estudiante de doctorado, me he topado con leyendas que retoman la aparición del diablo en una discoteca. La versión de Contreras pone gran interés en los tópicos identificadores del diablo, las acciones que lo delatan como su control del toro mecánico que en el baile con la joven. En otras versiones o menciones apenas de la historia se rescata no tanto el baile con el diablo, sino a su presencia en un lugar de diversión. Las versiones recopiladas suelen ser mucho más cortas y utilizan tanto un léxico como descripciones mucho más simples. En conjunto esta “simplicidad” se trata de intensidad, lo que importan son los motivos y los tópicos para desarrollar un tema conocido por la tradición. El discurso tiene que ser adaptado para que pueda transmitirse oralmente. Por eso las grandes descripciones sobre la aparición del joven, el cortejo y su apariencia similar a un actor de Hollywood específico, quedan en un segundo plano. Lo mismo pasa si analizamos cada una de las recopilaciones hechas por escritores, historiadores profesionales o aficionados.

Si la leyenda no estuviera vigente en la tradición no sería posible encontrar estas variaciones, se impondrían las versiones escritas (en libros o en internet). Este cambio expresa la funcionalidad de la leyenda, como un texto que sigue operando en la sociedad y que se conserva por distintos motivos. Aun cuando exista cierto escepticismo por parte de algún receptor, si forma parte de la comunidad, no negará que realmente existe esa creencia entre la mayoría y que no persigue una intención de contar mentiras. La creencia puede no aceptarse por una persona, pero se asume que muchas otras personas sí lo creen. “Historias

¹⁴⁹ Ya expuse como retoma ciertos tópicos identificadores del diablo y se relacionan con leyendas tradicionales del diablo en bailes. *Vid.* Martha Isabel Ramírez González, “El diablo encarnado: la representación del diablo en leyendas tradicionales de México.” en Claudia Carranza Vera y Mercedes Zavala Gómez del Campo, *Temas y motivos en formas narrativas...*, *op. cit.*, pp. 155-165.

de más antes” suelen decir los informantes para dar pie a que es un conocimiento que se rige por otros supuestos.

Estos parámetros son los que hacen que una leyenda tradicional se forme a partir de modelos narrativos que son conocidos por los miembros de la comunidad y que las mantienen vigentes en la memoria de una colectividad.

La mayoría de las leyendas no se basan en este valor de verdad y su estilo puede llegar a ser hasta cierto punto impostado, pero lo que une la leyenda tradicional y la leyenda popular (e incluso la culta) es la recurrencia de temas, motivos y tópicos tradicionales que se desarrollan a través de personajes y lugares comunes.

Un género tan extendido a lo largo del país tiene muchas manifestaciones que se entrelazan entre sí, donde la distinción entre tradicional, popular o culto muchas veces parece no del todo ser nítida. Hay una viva tradición que permite que la leyenda pueda ser transmitida por diversos medios y estudiarla implica poner atención a las distintas formas en las que se presenta.

En este estudio se ha elegido una perspectiva literaria que intente dar una línea definida respecto a los materiales de la tradición oral moderna en la que la leyenda se considera un género vigente, pero que está en constante transformación. Las leyendas recopiladas durante el siglo XX tendían a ser mucho más elaboradas, tenían un desarrollo de los motivos con muchos más detalles y una clara construcción narrativa en contraste con las versiones actuales en donde puede considerarse que los temas se recopilan con menos desarrollo. Sin embargo, hay que destacar la conservación de motivos determinados en los que se puede observar una riqueza y particularidad.

Es parte de la tradición esta movilidad que se adapta al tiempo, en donde vale la pena observar en qué niveles se han producido las variantes. Es importante considerar cómo algunas variaciones léxicas o la ampliación de ciertas escenas es muy interesante para analizar una versión en especial, pero también si conserva las secuencias básicas de un tema o empieza a haber un cambio en la expresión u contenido de un texto.

En el caso de la leyenda se puede distinguir su existencia dentro de un proceso que implica la ejecución y recepción, en el que se da una comunicación verbal y no verbal una compleja interacción comunitaria. Desde un sentido antropológico conviene considerar cuál es la función de este texto dentro de un grupo, cuáles son los valores y las relaciones que pueden abstraerse a partir de lo que la leyenda expone. Con ella se ilustran distintos tabúes y cosmovisiones que operan en una sociedad determinada, donde se muestra la diversidad y a la vez el patrimonio común.

Los textos de la región que he propuesto para esta investigación son una continuación de distintos hallazgos realizados en investigaciones anteriores. A partir de esto creo fundamental resaltar que este enfoque literario ha tenido como principal interés ver cómo están distribuidos ciertos temas, motivos y tópicos según un área geográfica delimitada por variables históricas, culturales y económicas que influyen en las leyendas de manera que cada versión configura una región.

Los miembros de esas comunidades se unen por medio de determinadas vías de tránsito que se identifican con una geografía simbólica; las versiones encontradas van marcando una tendencia para definir si se trata de una región en la que las variantes significativas determinen el carácter conservador o innovador de la zona.

La importancia de estudiar cada una de las versiones de una zona permite entender cómo cada variante llega a ser realmente innovadora. Cada una de las diferencias pueden cambiar el conjunto o mostrar esa apertura sin que tenga que haber versiones demasiado diferentes. Este proceso de variación y conservación que se da de manera simultánea es lo que podemos observar al examinar las versiones recopiladas. Está claro que se necesitan grandes cantidades de versiones para apreciar las características más importantes de una región. Para la leyenda es importante reconocer que la propia estructura que no está doblemente articulada prosódicamente y dramáticamente como es el caso del romance, por ejemplo, pudiera negarse la existencia de un tipo o prototipo textual. Sin embargo, el mismo concepto de versión ya contempla que se refiere a una relación fragmentaria o completa de un texto considerado en su conjunto y en relación con las diferencias que tenga con las redacciones totales de otro. En este sentido son en las secuencias narrativas y su combinación específica lo que distingue a una leyenda de otra.

Es fundamental establecer una sistematización para el estudio de una geografía folclórica¹⁵⁰ que permita ver cómo vive la leyenda geográficamente. Donde se pueda visualizar el desarrollo de la literatura tradicional en función de los *corpora* y no únicamente en función de las delimitaciones o de divisiones políticas o administrativas. Si la regionalización se hace según los resultados de estudios literarios que buscan recopilar muestras representativas de textos tradicionales, es posible hacer esta delimitación.

¹⁵⁰ Un trabajo paradigmático fue el que hizo Ramón Menéndez Pidal y fue continuado por Diego Catalán y Álvaro Galmés. En estos trabajos se planteó una metodología que permitiera visualizar cómo vive la literatura tradicional en distintas regiones de España. Con el análisis de las versiones de los romances de Gerineldo y la boda estorbada. Utilizando el método comparativo cuáles son las variantes significativas que pueden caracterizar una zona geográfica a partir de las variantes de los textos. *Vid.* Ramón Menéndez Pidal, Diego Catalán y Álvaro Galmés, *Cómo vive un romance. Dos ensayos sobre tradicionalidad*, Madrid, 1954, Anejo LX de la Revista de Filología Española en José Caso González, Nota bibliográfica, *Archivium. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras (Nueva Serie)*, Universidad de Oviedo, núms. 2 y 3, Tomo V, Mayo-Diciembre, 1955, p. 434-438 en <http://www.unioviedo.es/reunido/index.php/RFF/article/view/3268/3132> DOI: <http://dx.doi.org/10.17811/arc.5.1955> [Consultado: 27/07/2016].

Esto permite reconocer la aportación de otras perspectivas, para comprender la dimensión del problema, donde se comprende que la obra literaria forma parte de un sistema más grande que la contextualiza.

Dada su apertura en ocasiones es difícil encontrar modelos de análisis que puedan abarcar en su totalidad el fenómeno, por lo tanto, es importante reconocer primero que la leyenda presupone estudiarla a partir de distintas perspectivas según sea el interés primordial de su estudio.

Considero importante comprender primero la necesidad de realizar el estudio de la leyenda a partir de sus cualidades literarias, como un relato, y por otra parte como un texto transmitido tanto de manera oral como escrita en el que intervienen elementos diferentes a los verbales. No obstante, el error consiste en defender la exclusión de uno y otro método para olvidar que es necesaria la complementariedad de los distintos enfoques. El estudio con un enfoque predominante supone que en otro momento se pueden estudiar los materiales tomando en cuenta otra perspectiva. Al ser un fenómeno complejo no es posible abarcarlo en su totalidad.

Me parece que deberíamos reconocer la leyenda como un proceso, más que un producto acabado y clausurado. Esta consideración hace que la apertura de la leyenda sea reconocida en su justa dimensión.

Sin duda esto se ve en relación con las leyendas sobre las fundaciones o nombres de las ciudades que oscilan entre la historia oral y la leyenda. La explicación sobre su origen da cuenta de un arraigo y la importancia de un lugar en la vida cotidiana de una comunidad. En el poblado ocampense de La Escondida, es muy interesante el origen del nombre:

En el 1707 vinieron a dar unos pastores aquí, venían de Ciénega de Mata, por Jalisco, era de José María Rincón Gallardo. Don José María tenía dos hijos. Uno se llamaba David y otro se llamaba Juan. Y a Don Juan le dio de herencia Ojuelos, y la hacienda siguió siendo grande pa[ra] acá. Cerquita de Matanzas pasaba la raya, rumbo a Jacales, arriba. Alcanzaba hasta el Sorbete y hasta la piedra parada, a Laguna el Banquillo, pegado con el de Ojuelos. Aquí fundaron el mero amo José María Rincón Gallardo, mandó a los pastores, en el 1707. [...] José María Salas era el pastor mayor y distribuyó [a] los demás pastores por las demás majadas y aquí en La Escondida, en la presa, en donde es el vaso de la presa ahí era la más oscuro de las bajadas, ahí hallaron uno pastores, unos indios, como escondidos de miedo a los españoles. Y por eso se nombró La Escondida, aquí así. Por eso se llamó por los indios que se escondieron. José María Salas los halló repartiendo los ganados a las demás majadas a los indios, y los ocupó para acarrear ganado. Eran muy chaparrillos, y aquí es pariente de esa gente, Indalecio Silva.¹⁵¹

¿Quiénes son los héroes que tienen que ser recordados? ¿Qué lugares han sido importantes para el cambio dentro de la historia? Lo que se puede decir es que la historia no puede dejar de lado todas estas leyendas, históricas, etiológicas o de otros personajes. Porque muestran la cultura de cada localidad y el paso del tiempo a través de ella. Por eso que he tomado en cuenta la perspectiva histórica en la medida en que la leyenda es una forma de estudiar la historia de los conceptos, de un imaginario que opera en las sociedades y permite visualizar determinadas creencias que forman parte de su cosmogonía.

Si se toma como ejemplo una versión proveniente de una recopilación de leyendas vemos el énfasis que se hace de un personaje o de un espacio. La ubicación espacio-temporal se hace con gran detalle:

La ciudad de Guanajuato afianzó su máximo esplendor estético e histórico en el siglo XVIII.

Decimos así, porque fue entonces cuando acontecieron hechos extraordinarios que le han dado la fama universal que desde entonces disfruta.

¹⁵¹ Aurelio Torres Salas, La Escondida, 99 años. Campesino. Recopilado por Martha Isabel Ramírez González en La Escondida, Ocampo, Guanajuato el 1° de febrero de 2013.

El relato a que nos referimos puede situarse a mediados de la citada centuria y se refiere, aunque indirectamente, a uno de los personajes más ilustre y prosapia dieron a esta tierra: don Antonio de Obregón y Alcocer, quien alcanzó la gracia real los títulos de Vizconde de la Mina y Conde de la Valenciana.

Es tradicional en esta ciudad de Guanajuato que una de las casas que ocupó el noble caballero es la que se halla al lado del viejo palacio de gobierno.

La finca, digna de esa gloria por todos conceptos, fue edificada por el célebre arquitecto, pintor y grabador celayense don Eduardo Tresguerras, de cuyo prestigio quedan notables monumentos del arte neoclásico que se hallan aquí y en otras poblaciones.

Cuéntase que en esta mansión vivieron el primer Conde don Diego de Rul, al contraer matrimonio con la no menos noble y linajuda Condesa de Valenciana, doña María Ignacia de Obregón de la Barrera.

Es oportuno e importante para el lector, señalar que ese palacio es la obra más bella de México en su estilo.

Su fachada en perfecto equilibrio de vanos, corresponde a un patio sorprendente por su elegancia. La escalera es señorial y trazada de maravilla. Las habitaciones espaciosas con techos en trapecio, y la capilla familiar lleva inclusive una cúpula armoniosa.¹⁵²

Los grandes pasajes que refieren la historia, dan un contexto, suponen un relato que que las personas no conocen, del que hay que abundar en las descripciones y datos que poco tienen que ver con el argumento. Al no existir la referencia a fuentes fidedignas y no existir un vínculo real con la comunidad en estos textos tienen que agregar información para que sean comprendidos. En el texto tradicional esto no sucede, la leyenda se ubica espacial y temporalmente por medio de alusiones que el narrador, en primera persona o tercera persona hace, que son conocidos por todos y en caso de que no, la leyenda se cuenta a partir de un espacio y tiempo cercano de donde se realiza la narración. La utilización de deícticos es común en las leyendas para relacionar el espacio *in situ*. Por ejemplo, en [Bruja en la torre de la iglesia] se refiere que: “me decía que se paraba una bruja aquí arriba de la

¹⁵² S.A., “Historia del Callejón de la Condesa”, *Leyendas de Guanajuato*, Stampart, Guanajuato,

iglesia”. La referencia al lugar, que estos seres se aparezcan “aquí” y no en otro lugar desconocido también apoya el valor de verdad.

Me parece muy importante que se puedan ver las diferencias entre las leyendas que desarrollan pocos motivos, y se ve claramente al abstraer una cadena secuencial corta, y las leyendas que son mucho más largas y desarrollan diversos motivos tradicionales. Sobre todo, el caso de [El indio y el tesoro], [La niña serpiente] y [El músico que tocó en el infierno]. Creo que son leyendas que por la ubicación espacio temporal y el valor de verdad que las definen como una leyenda, pero el desarrollo de motivos comunes en los cuentos resulta extraño. Incluso la reiteración del uso de la palabra “encantado” no es común en la leyenda en la que se podría intercambiar por “maldito”. Esta diferencia va más allá de la identificación del transmisor, porque no me parece que puedan definirse como cuentos plenamente (aun cuando haya tipos de cuento con un encadenamiento de motivos similares) porque el valor de verdad y la ubicación espacial y temporal lo alejan de ser concebido como ficción.

Si bien ha sido predominante la perspectiva literaria es evidente que no se puede dejar de considerar otras perspectivas como la antropológica, la histórica y la del folclor. Pero considerando que la apertura de la leyenda se puede entender tomando en cuenta cada una de sus versiones en tanto su estructura literaria.

Conclusiones

La leyenda es un género tradicional sobre el cual resulta en extremo difícil apuntar conclusiones concretas y menos aún, definitivas. A partir de las páginas precedentes me interesa señalar cuatro aspectos derivados del trabajo que desarrollé.

Primero, el estudio de las distintas teorías acerca de la leyenda, así como la revisión de distintas perspectivas de trabajo son indispensables para el especialista, pero en estas páginas ha quedado mostrado que lo realmente práctico es la selección de ciertos aspectos teóricos de las muy distintas posturas acerca de las cualidades narrativas del género y sus definiciones para aplicarlos al estudio de un corpus determinado. Es decir, las teorías y definiciones revisadas se hicieron a partir de distintos corpus de ahí que las teorías de los distintos autores presenten puntos de encuentro y grandes divergencias pues se derivan de los análisis de corpus de culturas, zonas y épocas diferentes. Por eso considero necesario estudiar la leyenda concibiéndola, sobre todo, como un género abierto. Partir del estudio y reconocimiento del grado de apertura de la leyenda—tanto de significantes y significados como de texto tradicional—permite advertir una mayor cantidad de elementos que si nos atenemos a una definición o concepción más cerrada del género. Por ejemplo, la apertura permite establecer una relación entre las leyendas populares y cultas. Todas, como se ha podido mostrar, echan mano de temas, motivos y tópicos tradicionales que se combinan y permanecen en la tradición. Asimismo, la transmisión de las leyendas se abre a una pluralidad de medios que no son excluyentes entre sí: vía oral tradicional, impresa y digital (en línea y redes sociales). Contrario a lo que podría pensar en el pasado, no hay un medio que se imponga, las narraciones orales de leyendas siguen siendo una forma de interacción

social. La leyenda posee ciertas cualidades que permiten que sea apreciada por un público numeroso

Segundo, entender la leyenda como un género abierto nos permite afirmar y corroborar constantemente su vigencia y su forma particular de vida en un contexto y momentos determinados. Por eso resulta práctico estudiar un corpus recogido recientemente en una región determinada bajo la óptica de un modelo de análisis concebido para un género tradicional abierto, el modelo semiótico del Romancero. Al definir las secuencias básicas se han podido extraer tipos de texto que configuran una región particular, en función de los textos que aún se conservan. La relación de los temas, motivos y tópicos que se hace patente en el análisis también muestra cuáles son los personajes que persisten en la tradición.

Tercero, el estudio de los géneros tradicionales a partir de regiones permite tomar en cuenta el contexto donde habitan las versiones y las repercusiones que ese entorno—geográfico y sociocultural—tiene en la forma de vida del género. La característica de continuo movimiento que define a los habitantes de mi región la califica como región de tránsito. Este fenómeno de constante migración entre distintos poblados de una zona no es nuevo ni particular de la zona de estudio sin embargo puede repercutir de maneras diferentes: en algunos casos, el acervo tradicional que se mueve a la par de sus poseedores suele arraigarse en la nueva tierra y propiciar la circulación de versiones con motivos diferentes o combinados; de alguna manera podría decirse que el impacto es un acervo que a la larga se enriquece. Pero otra posibilidad es que el constante movimiento de los habitantes, entre ellos los transmisores privilegiados de un momento determinado, provoque una especie de estancamiento en la ágil circulación de los textos. Es decir, por el

corpus recogido, a veces se puede deducir que el acervo de motivos y temas tradicionales es, en la región, un acervo amplio, rico y plural pero lo que aparentemente ha disminuido son los textos propiamente dichos. Como si a falta de transmisores especialistas en narrar leyendas, las comunidades hubieran optado por conservar en la memoria la serie de motivos y temas de las leyendas enunciadas, en otro momento, por aquellos transmisores que ya no están.

Como se ha podido advertir, la leyenda—tanto como género como en cada realización o versión—guarda una estrecha relación con los espacios. El paisaje no es nunca descrito con demasiados detalles, no obstante, es de suma importancia pues los diferentes sitios donde se desarrolla la historia se pueden interpretar desde su función referencial como su significado simbólico. Un lago, río, cueva o cerro están ligados en un primer momento con la necesidad de ubicar el relato en un lugar que existe de hecho, que los miembros de la comunidad reconocen como cotidiano. Y a la vez este mismo espacio tiene valores predeterminados que lo asocian con relatos específicos. Los motivos desarrollados suceden también en espacios reconocibles y que están directamente asociados con estas unidades narrativas. Por ejemplo, es muy claro que la leyenda de la Llorona siempre se asocia con el agua, sea un río, acequia, presa, lluvia e incluso charco. Este elemento ha dado pie a versiones en las que se dice que se “aparece lavando”. Más allá de que existan cambios que no pueden ser explicados, y se pueden considerar caprichos u ocurrencias de un informante; es verdad que cada variante tendría que revisarse. Se mostró la necesidad de entender el espacio en la leyenda en dos aspectos: dentro de la historia; y fuera de ella tanto al momento de la *performance*. La revisión de esta doble dimensión del

espacio vinculado a la leyenda—dentro y fuera—permite, por ejemplo, establecer algunos puntos de vista para delimitar o esbozar una región cultural.

Cuarto, al final del trabajo expuse la dificultad del estudio de un género como la leyenda y los distintos retos a los que el investigador debe enfrentarse. Los enfoques revisados muestran cómo el estudio de la literatura tradicional se relaciona con una cultura que trasciende el texto por lo que el género debe ser estudiado en relación con el contexto sin olvidar sus características como un relato de ficción. Considero que los principales retos son—entre otros—los siguientes: situar el estudio de la leyenda a partir de los *corpus* de la tradición oral moderna para comprobar su vigencia y la manera en que se adaptan constantemente a una realidad cambiante; no perderse en los planteamientos demasiado abiertos que dispersen el objetivo de las investigaciones; y establecer un diálogo productivo entre las distintas disciplinas para ofrecer una explicación más amplia del fenómeno.

Finalmente, debo añadir que este trabajo en sí mismo es muestra de la complejidad del género; las propuestas principales de la investigación me han dado la oportunidad de trazar un intercambio de ideas, de las que aún quedan muchos puntos por tratar con mayor profundidad; una serie de conclusiones que expresan la necesidad de estudiar este tipo de literatura desde distintos ángulos pero siempre a partir de recolecciones recientes pues se trata de un género en constante transformación debido, en parte, a la variedad de elementos que determinan su forma de vida.

Bibliografía

ADAME, Homero, *Mitos, relatos y leyendas del estado de San Luis Potosí*, Secretaría de Educación de Gobierno del Estado/ Secretaría de Cultura San Luis Potosí, San Luis Potosí, 2007.

AGUILAR DÍAZ, Luis Fernando Antonio, *San Luis Potosí y sus leyendas*, s. Ed., s. l., s.a.

ÁLVAREZ ÁVALOS, Lilia Cristina “Textos narrativos tradicionales del Valle de San Francisco: motivo, temas, tópicos y fronteras genéricas”, Tesis de Maestría, El Colegio de San Luis, (junio 2014), San Luis Potosí.

AZAR, Héctor “Revista de Bellas Artes, Núm. 11, Septiembre/ Octubre 1966, México, p.62.

_____, *Cómo acercarse al teatro*, Plaza y Valdés, México, 1988, p.10.

BADILLO GAMEZ, Gabriela Samia. “Relatos sobre el Tentzo y otros seres sobrenaturales de la tradición oral de la región centro-sur del estado de Puebla”, Tesis de Maestría, El Colegio de San Luis, (noviembre 2014), San Luis Potosí.

BAROJA, Julio Caro. "Significaciones simbólicas de las leyendas", *Gazeta de Antropología*, 1992, 9, artículo 01 en <http://hdl.handle.net/10481/13666> [Consultado: 18 de agosto de 2014].

BARTHES, Roland et al., *Análisis estructural del relato*, Tiempo contemporáneo, Buenos Aires, 1972.

BASCOM, William. “The forms of Folklore: Prose Narratives”, *Journal of American Folklore*, Vol. 78, Núm. 307 (Jan. - Mar., 1965), pp. 3-20. en <http://www.jstor.org/stable/538099> [Consultado: 01/07/2014].

BEN-AMOS, Dan, “Toward a Definition of Folklore in Context”, *Journal of American Folklore*, Vol. 84, Núm. 331, Toward New Perspectives in Folklore. (Jan.-Mar., 1971), p. 5, en <http://links.jstor.org/sici=0021-8715%28197101%2F03%2984%3A331%3C3%3ATADOFI%3E2.0.CO%3B2-C> [Consultado: 12/05/16].

BURCIAGA CAMPOS, José Arturo, *Viator intra terram. Legados del Camino Real de Tierra Adentro en Zacatecas*, p. 61

BURTON RUSSELL, Jeffrey. *Historia de la brujería*, Paidós, Barcelona, 1998.

_____, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, trad. Rufo G. Salcedo, Laertes, Barcelona, 1995, pp. 22-24.

BUSTOS TOVAR, José Jesús de “Presentación”, *La leyenda. Antropología, historia*,

literatura. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez. / La légende. Anthropologie, histoire, littérature. Actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez. 10/11. XI-1986, Casa de Velázquez, Madrid, 1989, p. 13.

CASTAÑEDA ROMÁN, David, “*Abuelo, cuéntame una Leyenda II*”, s. Ed., s.l., s.a.

CARRANZA VERA, Claudia (ed.). *La ascensión y la caída. Diablos, brujas y posesas en México y Europa*, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2013.

_____ y Mercedes Zavala Gómez del Campo (Eds.). *Temas y motivos en formas narrativas de la literatura tradicional de México*, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2014.

CATALÁN, Diego. *Arte poética del romancero oral. Parte 1ª. Los textos abiertos de creación colectiva*, Siglo XXI, Madrid, 1997.

_____, *Arte poética del romancero oral. Parte 2ª. Siglo XXI*, Madrid, 1997.

CHERTUDI, Susana, *El cuento folklórico*, Centro Editor de América Latina, Enciclopedia literaria 1005, Teoría y Crítica, Buenos Aires, 1967.

DÉGH, Linda, “¿Qué es la leyenda después de todo?”, *Folklore urbano. Vigencia de la leyenda y los relatos tradicionales*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, s.a.

_____. *Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre*, Indiana University Press, 2001.

DELPECH, François *et al.*, “La légende: reflexions sur un colloque et notes pour un discours de la méthode”, *La Leyenda. Antopología, Historia, Literatura. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez/La légende. Anthropologie, histoire, littérature. Actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez*, Casa de Velázquez/ Universidad Complutense, Madrid, 1989, pp.291-301.

DÍAZ G. VIANA, Luis “1. La invención del concepto de “Cultura tradicional” en los estudios sobre poesía hispánica: las relaciones entre lo oral y lo escrito”, en *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*. Núm. 16, 2007, p.32 en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/reflexiones-antropolgicas-sobre-el-arte-de-la-palabra-folklore-literatura-y-oralidad-0/> [Consultado: 08/05/16].

ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Colombia, 1994

FORTEA, José Antonio. *Exorcística. Cuestiones relativas al demonio, la posesión y el exorcismo*, Dos Latidos, Zaragoza, 2011.

GARCÍA LANDA, José Ángel, *Acción, relato, discurso. Estructura de la ficción narrativa*, Salamanca.

GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo. *Las regiones de México: breviario geográfico e histórico*, El Colegio de México, México, 2008.

_____, “México: el conjunto de sus partes”, *Variación regional en la narrativa tradicional de México*, El Colegio de México/El Colegio de San Luis, 2013, pp. 17-25.

- GENETTE, Gérard, *Figuras III*, Lumen, 1989, Barcelona.
- GENNEP, Arnold van, *La formations des légendes*, Ernest Flammarion, París, 1917.
- GONZÁLEZ PÉREZ, Aurelio. *El motivo como unidad narrativa a la luz del Romancero tradicional*, El Colegio de México.
- _____, *México tradicional. Literatura y costumbres*, El Colegio de México, México, 2016.
- _____, Nieves Rodríguez Valle y Mercedes Zavala Gómez del Campo (eds.), “Hacia la delimitación de regiones folclóricas en México”, *Variación regional en la narrativa tradicional de México*, El Colegio de México/El Colegio de San Luis, 2013, pp. 145-155.
- GONZÁLEZ, José Caso, Nota bibliográfica, *Archivium. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras (Nueva Serie)*, Universidad de Oviedo, núms. 2 y 3, Tomo V, Mayo-Diciembre, 1955, pp. 434-438 en <http://www.unioviedo.es/reunido/index.php/RFF/article/view/3268/3132> DOI: <http://dx.doi.org/10.17811/arc.5.1955> [Consultado: 27/07/2016].
- GRANADOS, Berenice “Cuevas: un elemento de la literatura tradicional que une dos mundos”, *Formas narrativas de la literatura de tradición oral de México: Romance, corrido, décima, leyenda y cuento*, El Colegio de San Luis, 2009, pp. 205-219.
- GROSSO, José Luis, Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales. Cuerpos, fuerzas y sentidos en pugna. *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, Vol. 17, Núm. 2 (abril-junio,2008), pp. 231 – 245 en <http://www.redalyc.org/html/122/12217202/index.html> [Consultado: 15/12/2016].
- GUTIÉRREZ, Fátima “Epifanías del imaginario: la leyenda”, en *La Leyenda. Antopología, Historia, Literatura. Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez/La légende. Anthropologie, histoire, littérature. Actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez*, Casa de Velázquez/ Universidad Complutense, Madrid, 1989, pp. 17-28.
- HAND, Wayland D. “Status of European and American Legend Study”, *Current Anthropology*, The University of Chicago Press, Vol. 6, No. 4 (Oct., 1965), Chicago, en <http://www.jstor.org/stable/2740341> [consultado: 20/08/2014].
- JOLLES, André. *Las formas simples*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1972.
- LANUZA, Agustín, *Romances, tradiciones y leyendas, guanajuatenses*, México, 1950.
- LAVINIO, Cristina. "Le forme della leggenda", *La Ricerca Folklorica. Leggende. Riflessioni sull'immaginario*, núm. 36 (1997) en <http://www.jstor.org/stable/1480109>. [consultado: 20/08/2014].
- _____, “Las modalidades del cuento oral y los nuevos narradores”, *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica*, núm. 16 (2007), p. 100. en <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/150601> [Consultado: 10/05/2016].

LLINARES, María del Mar, *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*, Akal, 1990.

LÓPEZ RIDAURA, Cecilia, “De Viila en Villa, sin Dios y ni Santa María. Un conjuro para volar”, en Claudia Carranza, *La ascensión y la caída. Diablos, brujas y posesas en México y Europa*, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2013, pp. 37-58.

MACÍAS, Jesús Manuel “Caracterización de Los Altos de Jalisco”, en Alonso, Jorge, Juan García de Quevedo, Rafael Alarcón, *Política y región: Los Altos de Jalisco*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1991, pp. 13-14.

MONROY, María Isabel y Tomás Calvillo Unna, *Historia breve de San Luis Potosí*, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México, 2011, p. 12.

ONG, Walter J. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

PEDROSA, José Manuel, *La autoestopista fantasma y otras leyendas urbanas españolas*, Páginas de espuma, Madrid, 2004.

_____, “Superos/ Medio/ Inferos: los héroes suspendidos entre el cielo y la tierra”, en Ignazio E. Buttitta, (Ed.), *Miti mediterranei. Atti del Convegno internacionales Palermo-Terrasini. 4-6 ottobre 2007*, *Fondazione Ignazio Buttitta*, Palermo, 2008.

PIMENTEL, Luz Aurora. *Constelaciones I. Ensayos de Teoría narrativa y literatura comparada*, Bonilla Artigas/UNAM/Facultad de Filosofía y Letras, México, 2012.

PRIETO LASA, José Ramón. “Las leyendas de los señores de Vizcaya y la Tradición Melusiniana” (Tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1991.

RAMÍREZ GONZÁLEZ, Martha Isabel, “El diablo encarnado: la representación del diablo en leyendas tradicionales de México.” en Claudia Carranza Vera y Mercedes Zavala Gómez del Campo, *Temas y motivos en formas narrativas de la literatura tradicional de México*, pp. 155-165.

_____, “Los oficios del diablo: un recorrido con el diablo por los cuentos”, en *Los personajes en formas narrativas de la literatura de tradición oral de México*, Claudia Carranza Vera y Mercedes Zavala Gómez del Campo (eds.), El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, pp.241-259.

_____, “El diablo y sus formas. Representaciones del demonio en leyendas tradicionales de México”, CARRANZA VERA, Claudia (ed.). *La ascensión y la caída. Diablos, brujas y posesas en México y Europa*, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2013, pp. 147-158.

RANKE, Kurt. “Einfache Formen”, *Journal of the Folklore Institute*, Vol. 4, No. 1 (Jun.1967), Indiana University Press, p. 19 en <http://www.jstor.org/stable/3813910>.

RICOEUR, Paul. *Relato: historia y ficción*, Dosfilos editores, México, 1994, pp. 49-45.

_____, Paul. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, México, 2004.

SANFILIPPO, Marina, “El narrador oral y su repertorio: tradición y actualidad”, *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica*, Núm. 16, 2007, pp. 73-96 en <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/150601> [Consultado: 10/05/2016].

SPANG, Kurt. *Géneros literarios*, Síntesis, Madrid.

TANGHERLINI, Timothy R. "It Happened Not Too Far from Here. A Survey of Legend Theory and Characterization", *Western Folklore*, Vol. 49, No. 4 (Oct., 1990), en <http://www.jstor.org/stable/1499751>.

UTHER, Hans-Jörg. *The types of International Folktales. A classification and Bibliography. Part I. Animal tales, tales of magic, Religious tales, and Realistic tales with an Introduction*, Academia Scientiarum Fennica.

VELASCO, Honorio M., “Leyendas y vinculaciones”, pp. 115-132 en Delpech, François (ed.), *La leyenda. Antropología, historia y literatura*, Universidad Complutense de Madrid /Casa de Velázquez, Madrid, 1989.¹

VON SYDOW, Carl Wilhem, “Folktale Studies and Philology: Some Points of View” en Alan Dundes, *The Study of Folklore*, Prentice-Hall, pp.219-242, Nueva Jersey, 1965

ZAMORA CALVO, María Jesús, “*Mundus maleficarum*. Estructura de un cóncave”, en Claudia Carranza (Ed.), *La ascensión y la caída. Diablos, brujas y posesas en México y Europa*, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2013, pp. 31-32.

ZAVALA GÓMEZ DEL CAMPO, Mercedes. “Temas, motivos y fórmulas en leyendas de la tradición oral del noreste de México”, *El folclor literario en México*, El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma de Aguascalientes, Zamora, 2003, pp.191-201.

_____, “Leyendas de la tradición oral del noreste de México”, *Revista de literaturas populares*, año 1, núm. 1, 2001, pp. 25-45.

Apéndice. Criterios de edición y *corpus*

Los textos tradicionales son la combinación específica de cada elemento perteneciente a un sistema. Se puede tener un motivo como "la ausencia" y puede aparecer en numerosos textos. Si se le suma otro como "el rapto" empezamos a crear una secuencia narrativa. Estos elementos se combinan de una manera específica, según ciertas normas de combinación de un discurso tradicional. La combinación de ciertos motivos para formar secuencias que construyen un tema o un prototipo que permite reconocer el texto.

En la leyenda tenemos estas unidades narrativas, los motivos, que dan cuenta de lo que hacen actantes determinados. La cultura tradicional tiene personajes paradigmáticos que siguen en la memoria. Muchos de los personajes pueden ser los analizados según sus acciones. Un personaje como la Llorona, protagonista de numerosas leyendas, aparece en relatos en las que sus acciones pueden ser totalmente diferentes. Incluso un mismo tema puede tener realizaciones distintas. Distinguir entre la fábula y la intriga hace que reconozcamos una historia independientemente de que existan variaciones léxicas o ambientales. Es decir, la historia de un detective que quiere descubrir al asesino de una joven, por poner un ejemplo sencillo, puede estar ambientada en dos comunidades diferentes. Pero dependiendo de la combinación de ciertos motivos en un orden determinado reconoceremos esa secuencia como la misma, y también sus variantes. Por eso constituirá una historia distinta, relatos que, aunque utilicen los mismos motivos, ausencia, rapto y búsqueda, lo hagan en diferente orden.

Esto es tomando en cuenta el desarrollo narrativo pero la apertura de la leyenda y de cualquier texto tradicional tiene que ver con la función que tiene en la comunidad. El autorlegión de un texto tradicional promueve que el texto sea asimilado, la suma de las diferentes versiones es la que conforma un texto con existencia virtual. La variación regional de un mismo texto la podemos estudiar por medio del análisis narratológico propuesto, por eso para el Romancero el análisis de ciertos elementos suprasegmentales con un valor simbólico. En este sentido cada comunidad posee un acervo de literatura tradicional de acuerdo con valores y sistemas propios. Esta variación se puede apreciar en el léxico, la aparición de determinados personajes, la alusión al paisaje y al pasado reciente de la región.

Ninguna versión repite una misma secuencia. Cada una representa un modelo y pone de manifiesto los distintos relatos que se encuentran vigentes en la tradición. Este tipo de leyendas se pueden recoger en otras tradiciones.

La perspectiva teórica sobre los recursos literarios de cada texto determina los distintos procesos en la investigación de literatura tradicional, una vez hecha la transcripción es necesario definir criterios para la presentación de los textos recopilados. Los criterios que seguí son los siguientes:

1. Los títulos que no fueron proporcionados por el informante se escribieron entre corchetes y los que sí proporcionó el informante en cursivas.
2. Suprimir las palabras que se utilicen como muletillas como: "este", "pues", "dice", etc.
3. La puntuación será según las normas ortográficas y no según el fraseo propio de la enunciación oral.

4. Escribir en itálicas regionalismos, arcaísmos, extranjerismos. Identificar su significado en una nota al pie. Y en el caso de ser expresiones comunes a varios textos de distintas comunidades, incluirlas en un glosario.
5. Eliminar titubeos, repeticiones o rectificaciones del transmisor que no tenga relevancia para el desarrollo del relato.
6. Escribir entre corchetes los títulos que no hayan sido dados por el informante, palabras añadidas para darle fluidez a la narración, aclaraciones sobre referencias a lugares o personajes, preguntas eventuales del entrevistador cuando no constituyen un diálogo más extenso.
7. Cuando exista intervención de más de un informante o investigador; o colaboren activamente varios informantes indicar quién realiza la enunciación.
8. Para los diálogos de los personajes se utilizará el guión largo.
9. Eliminar las pausas involuntarias y que no sean para dar un sentido de sorpresa, suspenso.
10. Las indicaciones sobre *la performance* que sean fundamentales para completar el significado de alguna frase o secuencia se explicarán en una nota al pie.
11. Las apócopes como "tons", "pa", etc. se escribirán en itálicas.

Índice del *corpus*

[El indio y el tesoro].....	195
[El hombre en la cueva de Nana Juana]	197
[Cueva de Nana Juana].....	197
[Niña serpiente].....	198
[La cueva de la Conducta].....	199
[Tesoro escondido en víbora].....	199
[Pueblo encantado].....	200
[Cerro de las Campanas].....	201
[El charro que se aparece].....	202
[Perro negro].....	203
[Extraño animal].....	204
[La muchacha que bailó con el diablo].....	205
[La muchacha del baile].....	205
[Diablo en el antro].....	206
[El músico que tocó en el infierno].....	207
[El arpa que tocaba sola].....	208
[Brujas].....	209
[Bruja].....	210
[Brujitas].....	212
[Aquelarre en El Fuerte].....	213
[Bruja en la torre de la iglesia]	214
[La Llorona].....	215
[La Llorona como remolino].....	217

[La maleta de huesos].....	218
[La muchacha y la muerta].....	219
[El grupo de ánimas].....	220
[La viejita de San Juan].....	220
[El que se volvió piedra].....	221
[La muchacha que se accidentó en la curva].....	222
[La muchacha que se aparece en la curva].....	223
<i>La currita de la curva de la m.</i>	225
[El mesón del conde].....	225

[El indio y el tesoro]

Informó: Antonia Martínez. Pinos, Zacatecas. 70 años. Nacida el 6 de junio de 1944. Cocinera.

Recopiló: MIRG. Agosto de 2014.

De los años como de 1500 está una historia. En 1500 de ese indio que era...muy...pues muy famoso que asaltaba las diligencias y encantaba los tesoros. Había cuevas que entraban...entraban pues por una puerta y los perseguían y ya no salían porque pasaba ahí, una que pasa el cerro, hasta allá que se llama. Edén era la entrada y el cerro de la Campana era la salida, pero nunca los encontraron. Entonces, platicaba un señor, un pastorcito que él andaba cuidando sus animales y le salió esa persona, que le dijo:

—Oye. ¿Qué estás haciendo?

—Pues aquí, cuidando mis chivitas.

Dijo:

—¡Nombre! Ya no cuides, ven, yo te voy a enseñar un tesoro—dice—ya para que no andes cuidando chivas.

El señor se llamaba Paulo Lozano, yo lo conocí, yo estaba todavía joven. Entonces ese señor pues él piensa que era como un sueño pero no era un sueño. Cuando él despertó vio un patio grande, grande y un encino muy grande. Y estaba esa cueva abierta que dijo:

—¡Ay! Pues yo nunca he visto esa cueva.

Y que ya le dijo el señor:

—¡Ven!

Pero él lo vio como un indio con su calzón y su taparrabo que se dice. Y se metió. Pero cuál sería su sorpresa cuando entró no se daba crédito de ver tanto oro, lingotes que le nombraban. Eran así como ladrillos. Sobre de uno, sobre de otros, montones, “castañas” decía el señor, y eran baúles, él les decía “castañas”. Lleno de oro y que el indio a un lado, [el señor] le dijo:

—¡Oye! Pero ¿cómo le hago? Bueno, aunque sea para mi vejez dame tantito.

Y traía su morralito con su lonche. Y dijo:

—Mira aquí en este morralito.

Y [el indio] le dijo:

—No. Todo o nada. Todo o nada.

Dijo, ¡nombre!, pues que ya le echó al morral.

[El indio] le decía:

—No. Todo o nada.

Hasta que no dejó ni una monedita se volvió a abrir la puerta de la cueva. Pero era una puerta que se recorría; era una piedra muy grande y se recorría. No pues todo o nada. Pero ande ya cuando se quiso salir, la puerta estaba cerrada. Estaba una india bonita, bonita; llena de alhajas, pulseras, bueno, como andaban las indias, tendida en una como plancha de fierro, tendida en la puerta. Ese es el encanto que decían que cada que asaltaban una diligencia lo encantaban [el botín] con la sangre de una doncella. Bueno, así. Ese señor así anduvo. Se le grabó tanto, se grabó tanto que murió. Murió él pues yo creo que se sorprendió. Ya cuando salió afuera que se abrió la puerta y el salió y *voltió* nada. Qué nada más una hierba tapaba esa como un *relis* y él platicaba mucho eso y a todo el mundo le platicaba y falleció el señor.¹⁵³

¹⁵³ Al preguntarle sobre el nombre de la historia se insiste en la idea del tesoro dentro de una cueva en un cerro llamado los Chorreaderos y era un cerro que se deslavó en el que el indio escondía todo lo que robaba y lo protegía con un encanto. No especifica en qué consistía el encanto.

[El hombre en la cueva de Nana Juana]

Informó: Fortunato González Ayala. Médico veterinario zootecnista. Ganadero. 58 años. Propietario del rancho Jaraleñas, San Felipe, Guanajuato.

Recopiló: MIRG. 28 de diciembre de 2012. Recopiló en el Rancho Tlachiquera, Municipio de Ocampo, Gto.

Dicen que cada jueves santo y viernes santo sale [la] Nana Juana, le dicen, una niña. Sale y se abre la cueva. Son historias que pueden ser verdad o que pueden ser mentira. Pero que según eso hubo un fulano que entró, se quedó encerrado todo lo que fue el año. Desde un jueves santo hasta el siguiente año. Se le hizo un ratito el año, según eso cuentan.

[Cueva de Nana Juana]

Informó: Javier Calvillo Martínez. 41 años. Jornalero, tractorista. Estudió hasta secundaria. Nació en Tlachiquera. Vive en Jesús María, Ocampo, Gto.

Recopiló: MIRG. 1 de febrero de 2013. Jesús María, Ocampo, Gto.

Estas cuevas tienen mucha historia. Dicen que allá abajo, ahí al ojo de agua hay un lienzo que pasa de rumbo de oriente a poniente, ahí está el ojo de agua. Ese le dicen que el ojo de Venado. Entonces ahí era donde sustentaban, adquirían el vital líquido, el agua, los pastores de esta época que asistían ahí. Ahí había un tipo de casas, de estancias, de los pastores. Y de ahí platican que estaba una familia y se fueron los señores a lavar, la señora, y el señor a cuidar [a] sus animales. Tenían una niña chiquita y cuando regresaron no la encontraron.

Esa es la cueva, dicen, de Nana San Juana porque de ahí viene la narración esa de la niña, supuestamente, cree la gente que la encantó el demonio y no sé qué. Esa niña está encantada en una de esas cuevas porque no ha habido quién las pueda penetrar. Las lámparas se apagan ahí, el tipo de lámpara que sea, no mantiene la luz. [Las cuevas] están muy profundas y otras personas dicen que estas cuevas son del tiempo de los guerrilleros que desembocan por acá abajo. Tienen su salida acá, abajo. Era como guarida de los guerrilleros, de los bandidos, de todos esos ahí que había en ese tiempo.

Pues platican que esa niña sale para cada semana santa dicen que sale a lavar su ropa, lo que es jueves, viernes santo y sábado. Tres días. Que la ven lavar su ropa ahí sobre el arroyo. Pero nada más la ven y conforme la ven se desaparece, se va.

[Niña serpiente]

Informó: Javier Calvillo Martínez. 41 años. Jornalero, tractorista. Estudió hasta secundaria. Nació en Tlachiquera. Vive en Jesús María, Ocampo, Gto.

Recopiló: MIRG. 1 de febrero de 2013. Jesús María, Ocampo, Gto.

Hay una persona que platica que ese encanto [el de la Cueva de Nana Juana] está hasta el templo de San Felipe. Cuando suena el campanario es cuando sale, creo. Se oyen las campanas del templecito, del pueblito. Del templo del pueblito, claro, es el templo de La Soledad.

Hubo un señor¹⁵⁴ que le habló el demonio y le dijo que se la llevara para quitarle el encanto, pero para eso la tendría que llevar cargada en un costal hasta su templo. Pero que no volteara para ningún lado, ni para atrás para ver qué era lo que llevaba. La echó al canasto, al *calote*, un colote les dicen, no sé qué. La puso y que ya iba lejos, ya casi para llegar y que le dio la tentación, le ganó, volteó y pues que llevaba una serpiente, muy enorme, muy fea, ahí él aventó el colote. Lo aventó para atrás y ahí no la hizo llegar hasta allá y no se acabó el encanto. Platican que para desencantar a esa niña que está aquí necesitan llevarla hasta San Felipe, pero que es una serpiente inmensa.

¹⁵⁴ Durante la conversación vuelve a referirse a esta historia e identifica al hombre como un caza tesoros.

[La Cueva de la Conducta]

Informó: Eulogio Cibrián Martínez. Campesino y músico, pintor. 56 años. Ocampo, Gto. Terminó la primaria.

Recopiló: MIRG. Ojuelos, Jalisco. 1 de febrero de 2013.

Según esa cueva había un encantamiento ahí de dinero, pero había un cierto espanto aquel que llegaba adentro de esta cueva se les aparecía animales, bestias, víboras, pero era puro espanto. La gente que llegaba hasta ahí, al fondo se topaba con todos esos espantos. Pero a la hora de sacar el dinero pues no sacaban porque era mucha carga, o sea, que era mucho dinero. Y según eso el espanto, de esto trataba, de que lo sacaran todo, todo el dinero y si no, no sacaban nada. Pero últimamente, se soltó la, se puede decir, leyenda también, porque según eso hubo un cura [que] vino [a] hacer ese desencantamiento y, según dicen, ese cura fue el que se llevó ese dinero. Últimamente, se han metido hasta dentro. No hemos encontrado nada. Yo soy uno de esos que por ahí he andado metiéndome y no, ya no hay nada de eso.

[Tesoro escondido en víbora]

Informó: Antonia Martínez. Pinos, Zacatecas. 70 años. Nacida el 6 de junio de 1944. Cocinera.

Recopiló: MIRG. Agosto de 2014.

Hace muchos, muchos, muchos años, yo me acuerdo que un señor que se llamaba Mauro se encontró un tesoro, pero era una víbora. También ahí los enterraban en víbora. Mataban una víbora, porque hay víboras grandes. Y le quitaban la piel, ya ve que les quitan la piel y allí metían el dinero y lo enterraban. Esa víbora salía en el cerro que le dicen Puerto del aire. Todo [el] mundo, una serpiente, decían, muy grande y nunca pudieron matarla, no. Le daban pedradas, cuchillazos, balazos y *no* ' más rebotaban. Pero ese señor se animó y el secreto era que el que la agarrara con las manos, así, que la agarrara se desencantaba. Ese señor dijo:

—Bueno, pues, nadie puede matar a esa víbora. Yo...

Se fue *al pasito al pasito* que la víbora, así enroscada, como dormida. La agarró así. Ya se empezó a estirar y era la piel dura y también se encontró pues ya ese tesoro. Y, por cierto, él ya murió, pero los hijos quedaron más o menos así. Y hasta compraron combis, ya con el dinero que les dejó.

[Pueblo encantado]

Informó: Javier Calvillo Martínez. 41 años. Jornalero, tractorista. Estudió hasta secundaria. Nació en Tlachiquera. Vive en Jesús María, Ocampo, Gto.

Recopiló: MIRG. 1 de febrero de 2013. Jesús María, Ocampo, Gto.

Una vez mi cuñado venía él y su amigo Isidro, venían en una moto y vieron un camino todo iluminado. No puede [ser], le dije, vendrían borrachos. No, dice, no, estaba iluminado el cerro. Pero hay otra anécdota que dicen que cuando hay metales o algo, refleja, como lumbré. Oían cantar de gallos para allá, un pueblo. Dicen que hay un pueblo encantado ahí abajo de ese cerro, del Pájaro. Porque mi cuñado me dijo que eran como las tres y media de la mañana venían ellos y qué dijo:

—¿Dónde *carambas* andamos? ¿Vamos perdidos o qué?

—No. Esta es la carretera.

—Y luego ese pueblo ¿qué?

Que los dos lo vieron. Entonces para, *ande*, está el ranchito del Barroso. Ahí está la pendiente, la bajadita. Dicen que ahí se les atravesó una señora muy obesa, muy gorda. Les dije, sería una señora que antes vivía aquí, sería Doña Fulanita. Pasamos con la moto arriba de ella no se hizo nada. Le pregunté al otro amigo y me dijo, sí es cierto, dijo, los dos vimos lo mismo. Platican que ese cerro tiene mucho misterio. Tiene ese encanto de esa

niña, tiene la anécdota del señor ese guerrillero, del cristero; y tiene del pueblo ese encantado.

[Cerro de las Campanas]

Informó: José Luis Roque Lucio. San Pedro de Almoloyán, San Felipe, Gto. Campesino, agricultor. 57 años. Estudió hasta sexto año.

Recopiló: MIRG. 2 de febrero de 2013. San Pedro de Almoloyán, San Felipe, Gto.

Hay una parte aquí por este rumbo. Está aquí como a unos cinco kilómetros. Hay un cerro, entonces dicen que en ese cerro está una iglesia encantada. También los mismos comentarios de la gente que vivía de *más antes* y vivían en el campo, esa gente vivía en el campo, su trabajo era, porque aquí era cien por ciento ganadero, cuidar su ganado en el campo por parte de los patrones de la hacienda y se comenta que en tiempos de semana santa se oye una campana que suena muy finita. De material muy fino. Decían ellos que el sonido como de plata. La gente que a lo mejor conoció las monedas de plata originales, verdad, como sonaban. Y contaban entre ellos que dicen que un señor el jueves santo andaba él vigilando, era el vigilante de los linderos, de lo que tiene cada quién. Entonces [a] él le tocaba vigilar una parte. [Él] iba vigilando cuando oyó que sonaba, sonó la campana y volteó a ver allá, al pie del cerro. Dice que vio la iglesia y se metió, estaban celebrando misa y él se metió y estaba celebrando un padre misa y era muy poca gente. Nada más lo que había en los lados era[n] montones de dinero en las paredes y abajo en el piso. Y había dos soldados nada más. Ya cuando se acabó la misa se salió el señor *pa'* afuera. Y entonces que dijo: “aquí hay mucho dinero”. Entonces que en aquel tiempo la gente usaba casi todo el tiempo su cobija, en ese tiempo era *usable*. Dice que agarró un puño de dinero de un montón y lo echó en su cobija que traía, [estaba] cobijado porque era muy temprano. Cuando iba a salir *pa'* fuera a la puerta se iban cerrando, pero que ya entonces iban las rocas en lugar de la puerta en la que entró, eran unas rocas que se iban cerrando, uno de los soldados le dijo que:

—Te lo llevas todo o nada.

Se regresó y lo vació. Dice que se fue caminando. Caminó como unos quince pasos y, dice, cuando volteó para atrás para ver dónde estaba la puerta. ¿Cuál puerta? ya estaba de vuelta el cerro igual. Ya no se notaba. Y comentaban esos señores que cada año se oía la campana los jueves santos, se oía que sonaba. Es lo que se comentaba que posiblemente era una iglesia encantada. Pero, el por qué sería, ¿ha habido más entendimiento?, ¿más conocimiento? No.

[El charro que se aparece]

Informó: Gerardo Estrada Romero, 31 años. Agricultor y ganadero. Rancho el Puerquito, Municipio de Ocampo, Guanajuato.

Recopiló: MIRG. 28 de diciembre de 2012. Rancho Tlachiquera, municipio de Ocampo, Guanajuato, México.

Mi abuelo sí nos contaba alguna historia. Hay una parte que se llama el Puente del sol, allá en Ocampo. Pues mi abuelo en su juventud sí le gustaba mucho tomar. Regresaba para acá para su casa a la una o dos de la mañana, hasta tres de la mañana. Y sí nos contaba que allí en esa parte que se llamaba Puente del sol sí se le apareció un charro pues a obscuras, a obscuras, un charro que no se le miraba el físico. Nada más un charro a caballo se le atravesó, nos contaba él, se atravesó en su caballo de este charro, mi abuelo iba en su bicicletita. Se le atraviesa y no le dijo más nada, mi abuelo sí lo saludó:

—Buenas noches.

Quién sabe quién sería. Pero no le contestó nada. Se quedó pues atento, sería él. Y no, no le contestó:

—Buenas noches.

No, no le contestó. Que cuando este charro arranca en su caballo olió algo feo, como a hueso quemado. Era lo que nos contaba. Y a cuestión, vamos a decirlo, de segundos desapareció. Es lo que nos contaba él.

[Perro negro]

Informó: Javier Calvillo Martínez. 41 años. Jornalero, tractorista. Estudió hasta secundaria. Nació en Tlachiquera. Vive en Jesús María, Ocampo, Gto.

Recopiló: MIRG. 1 de febrero de 2013. Jesús María, Ocampo, Gto.

Venía una persona del Puerquito, por donde están unas tapias de Jesús Cortés, al Puerquito acá, casi al salir al Puerquito, sobre el camino viejo, hay unas tapias también grandes, unas fincas de adobe que están ahí arrumbadas. Desde ahí se vino la persona esa y que el perro la siguió desde allá hasta acá. Entonces ahí donde le digo de los pilares esos del potrero, de la carretera que baja a Trojes, así están lo *pilancones*.¹⁵⁵ Ahí lo acompañó y ahí el dicho perro ganó para las huertas, al *mogote* de arriba. En frente de donde hicieron la cabañita ustedes, de la nopalera aquella. Él venía bien asustado. Ese perro es muy cotidiano que le sale a mucha gente y muchos platican que el perro negro que echaba lumbre por los ojos. ¿Quién sabe que ven? Los ojos muy rojos, muy feos.

¹⁵⁵ Columnas o pilares que delimitan un espacio.

[Extraño animal]

Informó: Javier Calvillo Martínez. 41 años. Jornalero, tractorista. Estudió hasta secundaria. Nació en Tlachiquera. Vive en Jesús María, Ocampo, Gto.
Recopiló: MIRG. 1 de febrero de 2013. Jesús María, Ocampo, Gto.

Una vez que para semana santa estábamos y teníamos *nomás* al muchacho más grande, estaba chico. Era el único que teníamos de familia y yo me salí para acá, para una tiendita que estaba acá. Ya la dejé y me regresé. Luego dije:

—Deja cerrar la puerta de afuera para ya dormirnos.

Y aquí detrás [de la casa] de un vecino había un nopal alto y de ahí vi que se desprendió como un tipo oso o burro, no sé qué era pues no veía yo. En esos dos había adquirido un burro, mi suegro había comprado al Filemón. Y yo dije:

—¡Ah, mi suegro que anda haciendo a estas horas acá! ¡Hey! —le dije— anda muy chocante supuestamente usted va en su burro.

No, no era. Era el puro animal solo y aquí como para querer dar vuelta, así como acá se desapareció. Yo no vi que era. Nada más vi como un burro un oso. Gordote, ancho, negro, negro. Y yo diciendo a mi suegro "muy chocante porque anda en burro". No pues no era nada. Y luego le pregunté, pues, "qué anda haciendo aquí tan noche" Y no era él. Nada más vi ese bulto yo. Pero *nomás* no supe qué sería. No pues no vi en realidad qué era.

[La muchacha que bailó con el diablo]

Informó: Rocío López Hipólito. La Escondida. Ama de casa. 31 años. Estudió hasta primaria.

Recopiló: MIRG. Ocampo, Gto. 1 de febrero de 2013.

Era un muchacho que estaba muy guapo, según, y que andaba en un baile. Así que andaban en un baile. Entonces que sí, que todas las muchachas, pues sí, se querían, casi se peleaban por él. Y que ya él eligió a una y ya andaba bailando con ella y todo el baile estuvo bailando con ella y que ya al último se desapareció la muchacha, como que subió un remolino así y se desapareció la muchacha y pues era el diablo. Se les había aparecido ahí como una persona, un muchacho. Así normal. Pues es nada más, lo único que me sé.

[La muchacha del baile]

Informó: Rocío Guerra Mares. 30 años. Trabaja en una empresa de costura. Jesús María, Ocampo, Gto.

Recopiló: MIRG. 1 de febrero de 2013. Jesús María, Ocampo, Gto.

Mi papá me contaba una que le contó su abuelito, pero era al revés. De una muchacha que era bien *bailera*. Se iba a los bailes mucho. Una vez fue a un baile y nadie la sacaba a bailar, nadie. Decía que siquiera el diablo la sacara a bailar, de perdida. Se apareció un muchacho muy guapo que sí la sacó a bailar, pero que la fue elevando para arriba y que la dejó caer y la mató.

[Diablo en el antro]

Informó: Andrés Salas Puente. Campesino. 74 años. Gachupines, Ocampo, Gto.

Recopiló: MIRG. 27 de julio de 2012.

Yo andaba en un antro de vicio en Ojuelos. Y pues ya con una cervecita, se cree uno muy, yo no vi. Allí donde andaba, en ese tiempo había, uno, dos, tres antros. Bueno, cervecerías. Iban mujeres allá a bailar. Muchas mujeres. Yo me salí. De una cervecería que es de un señor, Gil Plascencia. Bueno, dicen que es de otro señor, de un doctor que estaba en Ojuelos. A otro que es un señor, no sé cómo se llama, le decíamos El Topo. Creo que Javier Méndez, no estoy seguro. Pero él está impuesto a que le digan El Topo y lo conocemos como El Topo. Yo me salí a ese antro de vicio porque ya me quería venir y allí llegan los carros de sitio. No, no había uno, me regresé. Estaban con la novedad en esa otra cervecería de que entró un señor vestido de negro. Un señor grande que se paró por allí en medio de la barra, por allí en el lugar donde bailaban. Y que se quedó viendo todas las mesas que estaban ocupadas. Y que le dijo a una muchacha:

—Todas las mesas que están ocupadas, sírvales. A los muchachos y a las muchachas. Y el que quiera. Aunque no tenga.

Pues que les sirvieron y pues sacó el dinero y sin contar puso el dinero en el mostrador. Y salió. La muchacha lo siguió, porque había dado mucho dinero. Digo, más de lo que había gastado. Y ya salió detrás de él y ya no lo halló. Preguntó:

—Oiga ¿Un señor vestido de negro?

—No aquí no ha salido nadie.

Pues, eso. Así quedó la historia. Lo vieron adentro de la cervecería y cuando salió ya no había nada. [¿Y? ¿No? ¿Nunca supieron...?] No. [¿No supieron quién fue?] Ese día que pasó eso yo andaba allí, pero a mí no me tocó verlo. [Y ¿quién decía la gente de quién era?] Bueno, pues ya ve siempre hay opiniones, pues que era el demonio. ¿Sería o no sería? El misterio así se quedó. Pues nadie lo vio para donde ganó, nada más pagó y se desapareció.

[El músico que tocó en el infierno]

Informó: Amalia Silva Aguiñaga. 50 años. Ama de casa. Sabe leer. El Novillo, Jalisco.
Zenaida Aguiñaga. 87 años. El Novillo, Jalisco. Juventino Ruiz Díaz, 57 años. El Novillo,
Jalisco.

Recopiló: MIRG. En Ojuelos, Jalisco. 21 de marzo de 2014.

Platicaba mi tía Sanjuana. Nada más que uno no sabe. Platicaba, bueno mi mamá también decía de un señor que había ido. Se le apareció. Tenía muchos hijos. Se iba a tocar y dijo que si al diablo encontraba pues que a ese mismo le iba a tocar. ¡Ándele! que se le apareció un señor, un charro negro en un caballo. Se arrimó el señor y que lo vio con la guitarra y que le dijo que [a] *ónde* iba a tocar y que le dijo:

—Pues yo dije esto y dije que si el diablo encontraba yo le iba a tocar.

Le dijo:

—Súbete a mi caballo y cierra los ojos.

Los cerró el señor y cuando acordó pues estaba [en] el infierno. Estaba ahí con todos los muertos. Allí conoció a compadres, conoció a toda la gente que se había muerto y decía él:

—Bueno, pues yo ando acá donde están ya todos los muertos.

Era el infierno. Y que sí tocó y que le daban de comer. Le dieron de comer, pero que él no comió nada, todo iba echando en su guitarra, los tacos. Decía que *pa'* su familia, porque estaba muy pobre. Decía:

—No, pues esto es *pa'* mi familia.

Estaba echando todo a la guitarra, así, por el hoyo de la guitarra. Y que luego entonces ya cuando tocó. Porque sí bailaban. Un señor que se llamaba Antonio, también ya estaba muerto y allá lo vio y le mandó un escritito, un papelito, se lo mandó a un hermano. Que por favor no fueran hacer lo que él hizo con la gente. Yo creo que mataba. Qué le dieran a la gente, pues que hicieran caridad porque él estaba en la pena eterna por todo lo que hizo.

Le mandó un papel escrito, se lo echaron en la guitarra también. Y ya cuando se acabó el baile, que tocó, le dijo:

—Ahora, sí. Cierra los ojos otra vez —y se subió. Cuando acordó ya estaba en su casa. ¡Ah! y que luego les dijo a la familia:

—Pues yo fui a tocarle. Pues yo dije que si el diablo me ocupaba iba yo a tocar y me ocupó. Pero ahí traigo comida para que coman —pues que era pura víbora en la comida, no era comida buena. Que eran puros animales. [Se murió] ¡De susto! porque fue al infierno.

[El arpa que tocaba sola]

Informó: Javier Calvillo Martínez. 41 años. Jornalero, tractorista. Estudió hasta secundaria.

Nació en Tlachiquera. Vive en Jesús María, Ocampo, Gto.

Recopiló: MIRG. 1 de febrero de 2013. Jesús María, Ocampo, Gto.

Era la troje del granero donde don Ezequiel tenía toda la cosecha, ahí hicieron una boda de un familiar mío. Había una persona de Santa Bárbara, un músico, en ese tiempo, entonces dice que empezaron a tomar y bailar y a gustar de la fiesta. Ese señor tocaba el arpa y que luego le dijo:

—Bueno pues me pagaron por venir a tocar a la boda, verdad.

—Pues sí.

—Y si me echo un vinito y una bailada ¿qué?

—¡Hombre! ¿Cómo va a usted a bailar si usted está tocando?

—No. —dijo— usted nada más dígame si me dan permiso.

—Pues ándele, entonces.

Dice que nada más le terció el tipo sarape o gabán al arpa y el arpa estaba echando melodías y él bailando, solita. Era muy ingrato ese señor, él andaba baile y baile. El arpa como si fuera un tocadiscos ya programado ahí, pero el arpa tocando y ellos gustando de la fiesta, todos ahí echando vino.

[Brujas]

Informó: José Luis Roque Lucio. San Pedro Almoloyán, San Felipe, Gto. Campesino, agricultor. 57 años. Estudió hasta sexto año.

Recopiló: MIRG. 2 de febrero de 2013. San Pedro Almoloyán, San Felipe, Gto.

Lo que se comentaba de aquí, de antes de que estuviera la edificación. Era lo de las brujas. De las brujas porque todavía que en la época de uno que empezó a tener conocimiento, amanecían niños muertos y que decían que se los chupó la bruja porque a veces hasta los sacaban del cuartito donde vivían con los papás. Los llevaban por allá fuera con mordiscos y pues que esa era la señal que ellos tenían y ya sin sangre, desangrados. Era lo que ellos comentaban, entonces había mucho, pues había precaución entre la gente grande con los niños había que dejar una lamparita de parafina prendida toda la noche por eso. Pues otros tenían que un santito de su devoción, una cosa de palma bendita, recuerdos de la casa. Eso era lo que hacían.

[Bruja]

Versión 1

Informó: Ana María Orta Guerra, 38 años. Comerciante. Estudió la secundaria abierta. Jesús María, Ocampo. Gto.

Recopiló: MIRG. 1 de febrero de 2013. Jesús María, Ocampo, Gto.

El abuelito de mi esposo dice que si agarró a una bruja. Que se llamaba Juan. Decía que los Juanes las agarraban y él dice que miraban unas luces en unas milpas. Dice que rezó el padre nuestro al revés. Que sí las agarró, que era una muchacha, creo, de México. Y que le dijo la muchacha:

—No me denuncie —dijo— ya no voy a—o sea, que no la reportara que ya no iba a hacer eso. Que hasta le dio el domicilio y que si vio donde vivía la muchacha y que sí era una muchacha muy bonita y que andaba de bruja.

Versión 2

Informó: Javier Calvillo Martínez. 41 años. Jornalero, tractorista. Estudió hasta secundaria. Nació en Tlachiquera. Vive en Jesús María, Ocampo, Gto.

Recopiló: MIRG. 1 de febrero de 2013. Jesús María, Ocampo, Gto.

Mi abuelito era el capataz de don Ezequiel. Él platicaba que él una vez, vieron, el otro señor ya viejito que vivía en la huerta, que todavía está ahí. Qué vieron unas luces, verdad, así volando y que dijeron:

—No sabe qué sería. ¿Una estrella? Quién sabe qué será.

Dice que supuestamente se pusieron a rezar un padre nuestro al revés o algo así, unas aves marías. Creo que esa luz se fue acercando. Conforme iba pasando iban haciendo nudo en un

hilo o algo así. Y dice que sí llegó la luz hacia ellos. Cuál fue la sorpresa que dice que era una señora, una joven. Entonces ella al verse, pues, sí atrapada, les pidió de mucho favor que no dijeran nada y que no le hicieran nada y que no dieran parte, porque supuestamente las quemaban en leña verde, creo, decían, a las brujas; y dice que le dio domicilio para que fueran a visitarla allá a Guadalajara. Que la persona esa era de Guadalajara y que, pero pues ellos nunca. No, dijeron, a poco allá les hace algo. Tenían miedo. Como decía que era bruja. Dijeron, no, pues eso nos dice ahorita porque está como tullida, no, sabe qué. Con el rezo eso, creo, sabe se tullen, como que no pueden hacer sus fechorías. Y que después les dijo que fueran que ella les daba mucho dinero, pero de favor la dejaran libre. Que no la molestaran. Ni dieran parte al gobierno para nada porque si no pues le iba mal a ella. Y dice que me decía mi abuelito que sí, o sea, porque muchos teníamos duda si existían las brujas, decíamos: “No existen las brujas”. No. Sí existen. Digo, él me platicó de mucha certeza de que existían esas personas. Pues andaba muy retirado de Guadalajara hasta acá pues sí está distante. Decía que la mujer se sintió muy *chiviada*,¹⁵⁶ pero muy amable con ellos. Y es que dijo:

—No, no. Suéntenme. Yo voy a gratificarlos, les voy a dar algo de compensación, pero guarden silencio. No den parte ni nada, nada más.

Bueno y yo le decía a mi abuelito:

—Bueno. ¿No tuvieron miedo?

Dice:

—Pues sí. Pero ya al último ya estábamos.

Que el señor ese de la huerta [y él] estaban, cuando le cortaron la alfalfa a don Ezequiel, allá abajo, en la huerta y dicen que ahí la habían agarrado. Quién sabe si sería, pero pues él me platicaba mucho eso.

¹⁵⁶ Avergonzada.

[Brujitas]

Informó: Eulogio Cibrián Martínez. Campesino y músico, pintor. 56 años. Ocampo, Gto. Terminó la primaria.

Recopiló: MIRG. Ojuelo, Jalisco. 1 de febrero de 2013.

En ese mismo tiempo había uno que cuidaba chivas. Un *waites*.¹⁵⁷ Estaba cuidando chivas en el pie del cerro y una vez encontraron dos de esas muchachitas. Eran dos muchachitas, hijas de esas señoras. Unas señoras pues de esas todas *despilfarradas* del pelo y de la ropa. Y mi papá les preguntó, ese día iba mi papá con nosotros, que les preguntó:

—Oigan. ¿Por qué andan así de rotas de su ropa?

Chiquitas, como de uno siete u ocho años. Y dicen las *morrillas*:

—Pues es que mi mamá y mi tía nos sacan a volar en la noche y pues como no podemos volar. Pues de a tiro pasamos arribita de los árboles. Y pues mire cómo andamos. Todas arañadas.

Entonces dijo mi papá:

—¿A poco entonces sus mamás son brujas? —dijo.

—Sí. Salen a ver qué hallan.

Y le dice mi papá:

—Y no vayan a chupar a mis hijos.

Y dice una de las niñas:

—No están *güenos*. Ya mi mamá nos trajo sangre de ellos y no están *güenos*.

¿Cómo ve? Entonces sí había brujas. Es lo que le digo. Entonces sí había brujas en ese tiempo. Y esas mujeres se desaparecieron. Eran *waistes*.¹⁵⁸ Los que tenían al pie del cerro aquel difunto Poncho Vázquez, se llamaba Polo, no sé de qué apellido. Ese tenía esa familia

¹⁵⁷ No tengo ninguna referencia sobre el significado de esa palabra.

¹⁵⁸ Desconozco el significado de esta palabra.

ahí. Se fue, haga de cuenta que se desapareció el marido y dejó a las señoras con dos chiquitas. Y ya esas eran las que sacaban a pasear a sus hijillas. A enseñarlas a volar pues como no podían volar, estaban chiquitas, pues se rompían toda su ropita.

[Aquelarre en El Fuerte]

Informó: Javier Calvillo Martínez. 41 años. Jornalero, tractorista. Estudió hasta secundaria. Nació en Tlachiquera. Vive en Jesús María, Ocampo, Gto.

Recopiló: MIRG. 1 de febrero de 2013. Jesús María, Ocampo, Gto.

Mi papá también me platica, también una historia de un ranchito, de El Fuerte. Que había unas muchachas muy vagas. También de esas brujas que les dicen. Entonces había una muchacha muy tímida que la invitaba también. Y decía:

—No —dice— Yo no.

Allá abajo del puente sobrepasa la carretera está un río y en tiempos de aguas pues ahí está feo. Hay unos árboles, unos olmos grandotes. Que la invitaron a la muchacha, la convencieron.

—Se ve bien bonito. Vamos a volar.

—No —dice— Yo no.

Pero la inquietud, siempre, la hizo caer y que fue. Le dijo:

—Pero va a llegar un animal

—¿Un animal?

—Sí. Pero cuando ese llega no invoques a Dios para nada. "Sin Dios y sin Santa María"

—Pues a ver si aguanto.

Platican que llegó un chivo enorme, con los ojos rojos echando lumbre. El animal gimiendo. Estaban en unos árboles y que dijo:

—Inclínense —dijo— el animal las va a lamer.

Y cuando ella estaba viendo que estaba lamiendo a las otras y cuando sintió a ella la iba a lamer dijo:

—¡Ave María, purísima!

Todo se desapareció, dicho animal y las otras cayeron al suelo y la regañaron:

—Te dijimos que no dijeras nada. Que no invocaras a Dios.

—No —dijo— ese animal está rehorrible, yo que iba a aguantar, no. ¡Ave María, purísima!

[Bruja en la torre de la iglesia]

Informó: Andrés Salas Puente. Campesino. 74 años. Gachupines, Ocampo, Gto.

Recopiló: MIRG. 27 de julio de 2012. Gachupines, Ocampo, Gto.

La señora [su esposa] tenía como unas tres o cuatro veces que me decía que se paraba una bruja aquí arriba de la iglesia y yo no le decía nada la juzgaba loca, vieja loca ¿a poco se va a parar ahí en la iglesia?, pensaba, nunca le dije, porque es muy grave, es muy corajuda, me gana. Me paré yo a la cocina a servirme un café, del cuarto donde está la televisión [inaudible] hay un jardín, y venía yo con el café me iba a sentar ahí en la silla, donde me siento se ve la torre de la iglesia. Mira ven a ver la luz. Y aquí había un baile, una fiesta y pues nadie la veía yo creo. Pues se me hizo raro la luz porque no era la luz de la iglesia. Y luego se subía como al campanario adentro donde están las campanas y se bajaba a la pared, arriba. Yo soy bribón, pero soy creyente, yo creo en Dios, en la Virgen, en los santos y todo. Yo no me sé la *Magnificat* de memoria, pero la tengo ahí, fui y la recé, adentro del cuarto. No le dije a la señora. Ya cuando regresé me fijé y ya no estaba. Desde ese día que

recé yo la *Magnificat*, le digo a la señora, ya no has visto nada, la bruja, no, me dijo, ya no. ¡Sepa Dios!

[La Llorona]

Versión 1

Informó: José Luis Roque Lucio. San Pedro Almoloyán, San Felipe, Gto. Campesino, agricultor. 57 años. Estudió hasta sexto año.

Recopiló: MIRG. 2 de febrero de 2013. San Pedro Almoloyán, San Felipe, Gto.

En ese tiempo lo que se comentaba era que cuando más se escuchaba era como en tiempos tenebrosos. En tiempos de lluvia, [en los] que había noches oscuras. Era [en esa época] cuando era muy frecuente que se oían esos ritos de la Llorona. Mayormente en las partes donde estaba más solo, [donde había] más oscuridades. Por ejemplo, en los arroyos. Aquí [se oye pues] como atraviesa un arroyo, el poblado. Era algo [que] se comentaba de esos estragos. Alguna gente se asustaba. Se ponía tensa porque no sabía el contenido ni por qué se oían cosas extrañas, pero era lo poco que oía uno. Pues a través de que uno se va haciendo de estudio en las escuelas, se hace uno a veces, se hacía uno [importante] y se interesa pues a saber la relación con la historia. Se comentaba, por ejemplo, que era de una señora que había abandonado a sus hijos. Eso era lo que comentaban ellos. Cada [vez] que llovía, que estaba tenebroso se aparecía. Lloraba, que los buscaba, que quería encontrarlos y que no los hallaba. Era la historia que se oía de la persona de la Llorona.

Versión 2

Informó: María del Consuelo de Jesús González Ayala. San Luis Potosí, S.L.P. 61 años. Profesora de educación especial. Pasó infancia en Santa Bárbara y Tlachiquera, Guanajuato.

Recopiló: MIRG. 10 de octubre de 2013.

En Santa Bárbara hay un río. Dicen que andaba por todo el río la Llorona. Nos decían que no nos fuéramos en las noches al río porque nos podía salir la Llorona. Que era una mujer que había perdido a sus hijos en el río y salía llorando todas las noches.

Versión 3

Informó: Amalia Silva Aguiñaga. 50 años. Ama de casa. Sabe leer. El Novillo, Jalisco. Zenaida Aguiñaga. 87 años. El Novillo, Jalisco. Juventino Ruiz Díaz, 57 años. El Novillo, Jalisco.

Recopiló: MIRG. En Ojuelos, Jalisco. 21 de marzo de 2014.

[Se aparece] porque dicen que ahogó a sus hijos y que por eso se aparece en los arroyos. Dicen que era una mujer que ahogó [a] los hijos en un arroyo y que ahorita los anda buscando porque Dios la mandó [a] que los buscara por todos los arroyos. Pero ¿Cuándo los halla? ¿Verdad? Anda penando todavía. ¿Cuándo los halla, sí? Pues, no. ¿Quién sabe cuántos años hará de eso? ¿Verdad? Yo nunca la he oído. Pues ¡no! Se muere uno. Dicen que se muere uno.

Versión 4

Informó: Antonia Martínez. Pinos, Zacatecas. 70 años. Nacida el 6 de junio de 1944.
Cocinera.

Recopiló: MIRG. Agosto 2014.

Antes decían porque, bueno, los abuelitos, decían que porque una señora mató sus niños y los echaba al arroyo. No los quería. Cuando murió le decía, bueno eso cuentan, que no se podía estar en paz hasta que no recogiera a sus niños. Entonces siempre se escucha en los ríos. Pero mire, sí es cierto, un grito. Un lamento largo que hasta se le pone a usted así la piel chinita de feo.

[La Llorona como remolino]

Informó: Antonia Martínez. Pinos, Zacatecas. 70 años. Nacida el 6 de junio de 1944.
Cocinera.

Recopiló: MIRG.

[En] una noche *silencia*, bonita, sin un aire, nada, nada y de ahí de un rinconcito de un callejón se empezó a formar un remolino, blanco. Se iba haciendo de aquí chiquito. Un remolino. ¡Ay! ¡No! yo no hallo como figurarle. Nada más se iba parando y se iba haciendo grande, blanco, blanco, parecía de harina sin hacer aire nada. En otra vez por ahí pasó como a las doce de la noche, se vino un aire muy fuerte. Nosotros tenemos las ventanas que caen al callejón y las cortinas empezaron a hacer un aire bien fuerte y ya le recorrimos la cortina para ver que era porque la cortina cerrada, la ventana cerrada. Y también haga de cuenta que llevaba unas sábanas como de una esquina, así. Es más, dijo mi señor:

—¡Ave María, purísima!

¡Quién sabe quién! la Llorona. Y cuando va a empezar aquí que quiere llover es la seña que ya se escucha el llanto.

[La maleta de huesos]

Versión 1

Informó: Amalia Silva Aguiñaga. 50 años. Ama de casa. Sabe leer. El Novillo, Jalisco.
Zenaida Aguiñaga. 87 años. El Novillo, Jalisco. Juventino Ruiz Díaz, 57 años. El Novillo,
Jalisco.

Recopiló: MIRG. En Ojuelos, Jalisco. 21 de marzo de 2014.

[Mi tía decía que] iban a San Juan [de los Lagos], que no iban puros vivos, iban también difuntos. ¿Verdad que así nos dijo? Iban también difuntos y que a ella le contaron que iba uno de otra [caravana]. [La mujer] levaba una maleta y que le dijo que si no le ayudaba a la señora. Ella pensaba que era una compañera. Le dijo que si no le ayudaba y le dijo que sí. Cuando llegaron a San Juan ya no miró a la amiga. Iban a un lado de ella y que ya no la volvió a ver. Cuando abrió la maleta eran puros huesos. Yo de eso me acuerdo, nada más. Eso contaba, mi tía.

—No pues eso contaba.

—Que debían manda yo creo en aquellos años y no la pagaron.

No la pagaron y era...que le dijo que le ayudara con la maleta y luego sí le ayudó y ya no la volvió a ver. Que [traía] una maleta de puros huesos. Pues era un difuntito que quiso que ella pagara la manda.

Versión 2

Informo: Néstor Zavala Cortés, 26 años, Los morenos, Mexquitic de Carmona, San Luis Potosí.

Recopilado: MIRG. Autopista federal 80. San Luis Potosí-Ojuelos. 20 de marzo de 2016.

Una ocasión me contaron estas personas [peregrinos a San Juan de los Lagos] que una señora le pidió de favor que le ayudara con una bolsa. El chavo este le dijo:

—Sí, claro, te ayudo.

Pero le dijo:

—Adelántate —dijo— y si no alcanzo a llegar yo la pones en los pies de la Virgen de San Juan, por favor, en el altar. El chavo pues se vino con la maleta agarrada. Caminaba y caminaba con la maleta y volteaba hacia atrás y pues no, no había ninguna persona. Ya la señora no se veía. Él llegó a la iglesia y que él dijo:

—Bueno, la señora me dijo que cuando llegara a la iglesia que la pusiera aquí, que aquí la dejara en los pies de la Virgen.

El señor llegó y la puso, el chavo este, y cuando la puso la bolsa en el altar que era una bolsa de puros huesos. Entonces que según esa persona que le dio la bolsa, él saca conclusiones que era esa persona la cual le pidió ese favor, o sea que llegara con su milagro.

[La muchacha y la muerta]

Informó: Amalia Silva Aguiñaga. 50 años. Ama de casa. Sabe leer. El Novillo, Jalisco.
Zenaida Aguiñaga. 87 años. El Novillo, Jalisco. Juventino Ruiz Díaz, 57 años. El Novillo, Jalisco.

Recopiló: MIRG. En Ojuelos, Jalisco. 21 de marzo de 2014.

También mi tía Sanjuana también platicaba de una muchacha que estaba en una ventana. Estaría esperando un novio o sabe qué. Y luego se arrimó pues una persona, pero era una muerta y también que le dijo que le ayudara [a barrer] que allí le dejaba una escoba, para que saliera a barrer. Que le dejaba su escoba y que le dijo:

—Toma tu escoba.

Y que le dijo:

—Ese va a ser tu castigo porque tú estás aquí en la ventana. Y tienes que salir a barrer.

Era un hueso. No era escoba. Que ya desde esa vez ya la muchacha no se paró en la ventana. Se asustó.

[El grupo de ánimas]

Informó: Amalia Silva Aguiñaga. 50 años. Ama de casa. Sabe leer. El Novillo, Jalisco. Zenaida Aguiñaga. 87 años. El Novillo, Jalisco. Juventino Ruiz Díaz, 57 años. El Novillo, Jalisco.

Recopiló: MIRG. En Ojuelos, Jalisco. 21 de marzo de 2014.

Era una señora que le gustaba planchar en la noche. Estaba planche y planche en la noche. A ella le gustaba planchar siempre de noche y que siempre llegaban las doce de la noche y ella planchando. Y que un día por la calle oyó que pasaba mucha gente. Se asomó por la ventana. Era pura gente vestida de negro y que venía por la calle del panteón. A ella no le gustaba, se asomó y se asustó. Decidió ya nunca planchar en la noche. Siempre planchaba de noche. Nada más vio a la gente vestida de negro. Eran las ánimas que a esas horas pasaban.

[La viejita de San Juan]

Informó: Rocío López Hipólito. La Escondida. Ama de casa. 31 años. Estudió hasta primaria.

Recopiló: MIRG. Ocampo, Gto. 1 de febrero de 2013.

Eran unos muchachos que iban a San Juan de los Lagos. De ahí mismo de La Escondida, iban a San Juan de los Lagos y estaban en la colonia, iban a agarrar un camión para ir a San Juan porque iban caminando. Según esto se les apareció una viejita. Se les apareció y ellos

se la llevaron a la camioneta a la señora y ya cuando llegaron allá y que la vieron en una foto que estaba ahí donde están las fotos de los que están en San Juan, con la Virgen de San Juan y la señora pues ya estaba muerta. Los muchachos ya la identificaron ahí y todo ya porque cuando llegaron se les desapareció así de la nada. Se les desapareció la señora, entonces pues que ya supieron que estaba muerta y ya se regresaron ellos y llegaron a un rancho que se llama Las Papas, parece que sí está una *crucita*, no sé qué. Y cada año como que le encomendaron ahí, no sé, algo así y como que ya ahorita cada año le festejan una fiesta ahí, lo que es en el rancho ese de Las Papas. Cada año van y le hacen su fiesta porque la encomendaron, a la señora, y la señora yo creo que los hizo que llegaran porque ya iban bien cansados. Y te digo son los muchachos de ahí de La Escondida.

[El que se volvió piedra]

Informó: Amalia Silva Aguiñaga. 50 años. Ama de casa. Sabe leer. El Novillo, Jalisco.
Zenaida Aguiñaga. 87 años. El Novillo, Jalisco. Juventino Ruiz Díaz, 57 años. El Novillo, Jalisco.

Recopiló: MIRG. En Ojuelos, Jalisco. 21 de marzo de 2014.

Una que se arrepintió de ir a San Juan, pero tuvo que llegar. Creo que la llevaban así con una piedra, le daban un empujón hasta que llegó a San Juan la piedra y cada quién le daba su empujón, cada quién le daba uno hasta que llegó a San Juan. Porque se arrepintió y se volvió piedra, pero que así llegó a San Juan, cada quién le daba un empujón. Yo creo que cada año la empujaban y llegó a San Juan. Ha de haber sido piedrita, ¿verdad? Pero el castigo ahí estuvo.

[La muchacha que se accidentó en la curva]

Informó: María Capuchino. Ama de casa.

Recopiló: MIRG. Coyonoxtle, Ojuelos, Jalisco. 08 de abril de 2014.

Supuestamente la muchacha fue un accidente. Pues ya cuando quedó ahí. Nadie se arrimó. Cuando pasa un accidente hay que arrimarse. Las personas que andamos mirando, hay que arrimarnos pues a auxiliar, verdad, de perdido a decir: “Ave María, purísima”. Y a ella no fue así, nadie. Porque en ese año que pasó ese accidente la curva estaba más sola. Entonces esa muchacha se quedó ahí hasta que llegó, no sé, serían los del ministerio. No sé a qué. A levantar. Entonces haga de cuenta que su espíritu ya, su cuerpo ahí estaba, pero su espíritu haga de cuenta que ganó. La muchacha se sigue apareciendo ahí porque nosotros veníamos de Aguascalientes a las doce de la noche. Y como a unos veinte metros yo la vi que venía de la orilla de la carretera, pero yo pensé que era una persona así normal como uno, todavía viva. Y yo le dije a Juan:

—Ahí va una señora. Párate para que le des un *raid* o algo. Se le hizo tarde. O sabe de dónde venga.

—No —me dijo— Hasta que nos emparejemos con ella me voy a parar, para que veas quién es.

Pero él no me decía que era ella. Ya cuando íbamos a emparejar con ella, ya se detuvo y se detuvo más y yo le buscaba la cara y nunca le pude ver la cara. Porque traía el pelo, así como lo trae usted, así igualito. Y así suelto y el pelo le tapaba así la cara. Y traía unos zapatos de *metedera*¹⁵⁹. Y traía, ustedes se deben de acordar cuando se empezaban a usar las faldas-*shores*, las falditas. Ella traía una falda de ese color. Con una blusa blanca. Y se miraba, hasta eso se le miraba bien y se le veía sus piernas muy blancas. Pero así uno la ve normal, como uno, pero ella ya no vive, ya no es. Lo que pasa es que ella se aparece, porque como le quiero decir, su espíritu se puede decir que el diablo se lo ganó. Porque nadie estuvo en esa hora [en que se murió]. Yo me di cuenta de ese accidente. Porque en ese entonces yo trabajaba en Aguascalientes, yo tenía catorce años. Y ahí donde trabajaba

¹⁵⁹ Zapatos sin talón.

había una señora que tenía un hijo, un yerno que se llamaba, bueno yo de nombre decía que *Baby*. Y el muchacho quedó así, poquillo, medio, porque él sí quedó vivo. Pero ya quedó así de todos modos. Y él fue quien me platicó de eso y me dijo:

—La muchacha que se mató en el accidente, junto conmigo —dice— era mi hermana. Pero ella sí se mató —dijo— Yo sí quedé vivo, pero ella no.

Pero él ya no quedó bien. Él fue quien me platicó de ese accidente. Pero fíjese, que fue en el setenta.

[La muchacha que se aparece en la curva]

Versión 1

Informó: María Capuchino. Ama de casa.

Recopiló: MIRG. Coyonoxtle, Ojuelos, Jalisco. 08 de abril de 2014.

[Un señor de San Felipe] Él nos platicó que venía de Aguascalientes, de allá de Villa Hidalgo, traía ropa para vender. Cuando ya venía, se le hizo tarde ya en el pueblito este y se vino. Dice que cuándo él venía, en la parada donde está la antena, había esa muchacha pidiendo *raid*. Y él pensó que a lo mejor alguien la había tirado, como era ya muy noche. A lo mejor un *trailero* la tiró y aquí todo para que le dé miedo. No sé. Y dice que él se paró:

—La subí y ya se acomodó. Pero yo me acuerdo que la vi normal, como cualquier muchacha. Pero ya al empezar a bajar la curva, ya para acá para abajo, ahí cuando veníamos como llegando al cruce de Ciénega o el rancho del señor que vive ahí. Volví a voltear y ya no era una persona viva. Ya la empecé a desconocer —me dijo— y ya me dio mucho miedo. Y este no supe ni a qué hora se me bajó. Y así llegué a San Felipe, llegué casi en la madrugada a San Felipe, pero yo ya muy mal. Sí se puso nervioso.

Versión 2

Informó: María Capuchino. Ama de casa.

Recopiló: MIRG. Coyonoxtle, Ojuelos, Jalisco. 08 de abril de 2014.

El señor que viene a vender el pan, de ahí de La Presa, dice que ahí se descompuso, ahí luego en el borde de La Presa, ya ve que ahí empieza la curva. Ahí se descompuso en la tarde, se le hizo noche y sacó una botella, que traía sola, la sacó y se arrimó al agua a llenarla para ponerle a la camioneta y dice:

—Cuando yo dejé mi camioneta abierta, pues qué tanto me iba a bajar. Nada más me iba a bajar para tomar tantita agua. Y agarré la botella y me fui para abajo y había una piedra y me agaché a llenar la botella de agua y cuando me agaché, haga de cuenta que oí que alguien me habló y el agua empezó a hacer, así como revuelta, así como muy recio, como un aire muy recio, pero yo oí que alguien me habló. Así como de atrás y que me querían aventar para el agua. Yo ya no quería llenar la botella porque yo luego pensé que era algo y me enderecé rápido. Quité mi pie de la piedra y [a] la botella no le entró nada de agua. Yo ya con el miedo ya no la llené. Y me enderecé y ya me quedé parado. Nada más así en frente de mí oí como un aire y me vine. Me vine y llegué a la camioneta y aquel aire yo lo oía que retumbaba, así, yo lo oía, pero solo Dios sabe qué era. ¿Verdad? Llegué a la camioneta y me metí, aventé la botella también así y ya aventé la botella para adentro y me subí a la camioneta y cuando me subí a la camioneta estaba esa muchacha sentada en el lado, pero ¿sabe qué hice? Ya no con la camioneta así, con lo poquito con que jalaba, me la [llevé] y me vine para acá para a La Presa. No supe ni por dónde se me bajó esa muchacha. ¿Si se me bajó aquí en el cruce de La Presa? No sé, pero de que venía aquí conmigo sí venía. Y llegué a La Presa y encargué la camioneta y tuve que agarrar un señor que me fuera a llevar hasta —¿De dónde es? de San Pancho ¿verdad?— San Pancho.

La currita de la curva de la m

Versión 3

Informó: Juan Antonio Escobar Hernández, conductor de camiones de carga, 36 años.

Recopiló: MIRG. En San Luis Potosí, San Luis Potosí. 31 de octubre de 2015.

Bueno es famosa [La curva de la carretera 70] porque dicen que se aparece una *currita* ahí, no sé en qué año, pero esa carretera es la que va a San Luis Potosí de Aguascalientes sale uno por el tercer anillo. Entonces, las malas lenguas, las historias de terror que cuentan dicen que un *trailerero* violó a una muchacha, la mató y la aventó a esas curvas. Por eso a todos los *trailereros*, camiones grandes y el que lo duda se le aparece la *currita*. Pero así se llama: la *currita* de la curva de la m. Porque aparece una muchacha muy guapa, obviamente pues todo el mundo la quiere subir, pero cuando la suben, ¡oh sorpresa!

[El mesón del conde]

Informó: Antonia Martínez. Pinos, Zacatecas. 70 años. Nacida el 6 de junio de 1944.
Cocinera.

Recopiló: MIRG.

Bueno, hay muchas, muchas historias. Aquí el mesón tiene su historia. Aquí vivía un conde, tenía una hija. Al parecer creo que se le quemó, de la cara, haciendo pues, por ejemplo, que ahorita que estoy haciendo esto [cocinando], que me brinca [aceite caliente]. Se quemó y luego tenían de asistente a un negro, un negrito. Y pues se enamoró de ella y se juntó con ella, pero el patrón, el papá pues no lo quería. Lo mando azotar, lo mandó matar y que la muchacha se murió de tristeza. Por eso tienen el mesón del conde.