

La bruja y la Llorona en relatos de tradición oral: versiones sobre un tema

La Bruja and La Llorona on stories of oral tradition: versions on a theme

Felipe Canuto Castillo*

Resumen: En este artículo se realiza una aproximación a lo que se cuenta acerca de la bruja y la Llorona, en relatos de tradición oral, con el objetivo de observar cuáles son los rasgos que se les atribuyen en las diferentes versiones, así como realizar una aproximación a sus significaciones culturales. El análisis se enfoca en las descripciones, las acciones de dichas figuras y en los conceptos y categorías valorativas que se les atribuyen para conocer su representación en el imaginario de cuatro localidades indígenas mexicanas. Los resultados muestran que se les recrea en la memoria colectiva de acuerdo con los contextos locales para cumplir una función social, lo cual permite reformular sus historias, pero conservando el núcleo, que tiene sus orígenes en la época prehispánica.

Palabras clave: tradición oral, pueblos indígenas, Bruja, Llorona, rasgos.

Abstract: *This article approaches what is said about La Bruja and La Llorona, based on stories of oral tradition, to observe what are the traits that identify them in different versions, as well as an approximation to their cultural significances. The analysis focused on the descriptions, the actions that are said to be carried out and the valuation concepts and categories to know their representation in the imaginary of Mexican indigenous peoples, mainly. The results obtained show that they are recreated in the collective memory according to local contexts to fulfill a social function, which allows them to recreate their stories, but retaining the “core” of the beliefs which have their origins in the pre-Hispanic era.*

Keywords: oral tradition, indigenous peoples, La Bruja, La Llorona, fundamental features.

* Universidad de Guanajuato, Departamento de Estudios Culturales, Campus León, México, felipe.canuto@ugto.mx

RECEPCIÓN: 16/01/2023

ACEPTACIÓN: 12/05/2023

Introducción

Se cuenta que existe un espacio más allá de los sentidos naturales, al que solo algunas personas elegidas, que poseen ciertos dones, acceden para mirar y escuchar a quienes allí habitan. La bruja y la Llorona son dos seres de ese mundo que ocupan un lugar destacado en el imaginario de la población mexicana y por esa razón aparecen en numerosos relatos de tradición oral, los cuales son vivenciales o con un referente cercano en la mayoría de los casos.

En este trabajo se realiza una aproximación a los relatos acerca de la bruja y la Llorona en cuatro localidades indígenas. Con ello se busca observar, por un lado, los rasgos que se mencionan en las diferentes versiones, la recurrencia de algunos rasgos que permitan conformar un patrón y si tienen relación con los atributos con que se les describió en las fuentes coloniales, que se basan en la época prehispánica. Por otro lado, se indaga en sus significaciones culturales con base en sus acciones y la manera como se les conceptúa.

Este artículo es el producto de un trabajo de campo de 2018 en San Ildefonso Cieneguilla, Guanajuato, con otomíes; en Nahuatzen, Michoacán, con purépechas; en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, con tzeltales y tzotziles; y finalmente, con mayas en Calkiní, Campeche. *En la investigación colaboraron cuarenta y cuatro personas en los cuatro lugares citados; a algunas de ellas se les visitó más de una ocasión, pues contaban con un repertorio más amplio o más detalles sobre el tema.*

Los datos se obtuvieron a través del diálogo con los habitantes de dichas poblaciones; el cual, de acuerdo con las circunstancias, se dirigía para indagar acerca de las creencias y conocimientos en relación con la bruja, la Llorona y otros seres afines. Se aclara que no se solicitó que se contaran relatos o historias de tradición oral, pues se buscaba que estas surgieran espontáneamente lo cual, en efecto, sucedió.

Durante las pláticas aparecieron narraciones de tradición oral que se identificaron por su diégesis y las frases formulicas contenidas en ellas; por ejemplo, las introducciones del tipo: “mi abuelo, mi papá me comentaron de que hay una historia...” y las conclusiones: “bueno, yo así es mi pensamiento, porque yo que me haiga llevado una bruja, nunca; nomás las he visto, pero no, siente uno miedo, pero no”.¹ Cuando las personas terminaban la narración, marcada por

¹ Las citas que aparecen entre comillas en el cuerpo del texto y en párrafos aparte corresponden a fragmentos de los relatos o datos recopilados de personas de diferentes edades y ocupaciones, entre ellos, artesanos, amas de casa, estudiantes y profesores de las comunidades que se apuntan.

una *coda* arquetípica como “[esta] es una [historia] antigua de mi mamá”, se les preguntaba acerca de ciertos pasajes de los textos con la intención de completar o aclarar la información que habían proporcionado.

Se considera que las variaciones y transformaciones en los textos de tradición oral acerca de la bruja y la Llorona se produjeron por el paso del tiempo y la resignificación, pero permanece el núcleo de la creencia indígena. En el caso de la bruja, en general, se conservan los rasgos que la diferencian de su homónima que llegó de Europa, aunque desde los inicios de la época colonial se originaran confusiones en torno a ellas (López Austin, 1998; Martínez, 2007).

La creencia en la bruja y su poder de dañar bebés cuando los chupa, masca o muerde (según se llame a esta acción en cada lugar), causándoles la muerte, como menciona Sahagún (1989), se encontraba tan arraigada en San Bernardino Contla, Tlaxcala, que en los libros del registro civil, a principios del siglo XX, se asentaba que los niños fallecían por *lesiones de la bruja*. Sin embargo, el sacerdote del pueblo no compartía esa opinión y anotaba en las partidas de los libros parroquiales que la causa de muerte era una enfermedad *común* de la infancia (Netzahualcoyotzi, 2015).

Como ya se mencionó, el trabajo se sustenta en una muestra de relatos y conocimientos acerca de la bruja y la Llorona recabados en cuatro localidades indígenas de diferente filiación lingüística, en lugares distantes en el territorio mexicano. Las unidades de análisis fueron las relacionadas con la apariencia y la aparición, sus acciones y su significación en la memoria colectiva. Con base en las versiones recopiladas se presentan las semejanzas y diferencias, los puntos de (des)encuentro, y la manera como se interpretan en la cotidianidad.

El análisis de los relatos, en cuanto a la caracterización de la bruja y la Llorona, consistió en conjuntar patrones acerca de su descripción física, lugares y modos de aparición, cómo identificar su presencia y los hechos que se les atribuyen. En los discursos se buscaron también las representaciones socialmente compartidas a partir del conocimiento y opiniones de quienes colaboraron con la investigación (Dijk, 2008).

Respecto de la significación, se partió de considerar que los textos (en el sentido amplio del término) son generadores de sentido y que se transforman de acuerdo con la dinámica de la cultura (Lotman, 1999). Además, los relatos de tradición oral se recrean según su tiempo y lugar lo cual permite que se actualicen, *modernicen*, para que continúen vigentes en la memoria

colectiva (Espino, 1999). Los conceptos y categorías valorativas en torno a la bruja y la Llorona, así como a sus acciones, permitieron un acercamiento a su representación en el imaginario de las poblaciones donde se investigó.

La bruja y la Llorona en las fuentes coloniales

Antes de presentar las descripciones de la bruja y la Llorona, se realiza una breve referencia a lo que se menciona acerca de estos dos seres a los que se les comenzó a llamar o identificar de dicha manera en los textos coloniales. Ello con el fin de observar si, a pesar de las reformulaciones a través del tiempo, conservan el *núcleo duro* de las creencias; es decir, si se encuentra presente “la estructura o matriz de pensamiento y el conjunto de reguladores de las concepciones” (López Austin, 2001: 58).

En la época prehispánica existían personas especializadas en el manejo y procedimientos de las fuerzas sobrenaturales, quienes recibían ese don por predestinación o elección, pero no cualquiera podía poseerlo. Entre ellas se encontraban los *nahualtin*, que podían transformarse y realizar acciones *buenas* o *malas*, y las mujeres *mometzcopinqui*, que se arrancaban las piernas en la noche y se ponían alas de petate para volar (López Austin, 1967). Los amuletos que usaban para conjurar sus poderes eran pedazos de navaja de obsidiana, tabaco y patas de venado, entre otros (Sepúlveda, 1995).

Algunos de los frailes que escribieron acerca de este asunto durante la Colonia mencionaron que las brujas podían convertirse en animales y lumbre que se veían en los montes (Mendieta, 1997); llevar a las personas por los aires con solo tomarlas de un cabello, gracias a la ayuda del demonio (Olmos, 1990); espantar en la noche a los hombres, y chupar la sangre a los niños; pero también *aprovechar y no dañar* (Sahagún, 1989). Los brujos maléficos vivían de contratos para hacer daño; sin embargo, eran pobres, infelices y carecían de un verdadero hogar; en cambio, los que beneficiaban llegaban a ser ricos, aún después de la conquista (López Austin, 1967: 90).

Por su parte, se menciona que la Llorona tiene origen prehispánico y que los atributos de los dioses mexicas perviven en los protagonistas de los *cuentos populares (folktale)* modernos (Horcasitas y Butterworth, 1963). También se apunta que tiene antecedentes en la tradición europea y comparte motivos folclóricos con las versiones americanas (Mañero, 2021).

En las versiones mexicanas, a la Llorona se le relaciona sobre todo con Cihuacóatl, de quien se dice que voceaba y bramaba en el aire, se le veía entre las mujeres en el *tianquistli* (mercado) con atavíos blancos y dejaba una cuna con un pedernal como hierro de lanzón que se utilizaba en los sacrificios (Sahagún, 1989). La aparición de esta diosa se consideraba de mal agüero y cuando se le oía llorar por las noches “lo mismo sentían los que la oían” (Torquemada, s/f).

Se ha considerado que la configuración del personaje de la Llorona parte de las Cihuapipiltin (Cihuantetéotl), mujeres que morían en el primer parto y a quienes canonizaban como diosas (Sahagún, 1989; Badillo, 2015a). Johansson (2006) refiere que se consideraba que estas mujeres aparecían en forma espectral en los caminos y encrucijadas y atemorizaban a quienes las veían; además, eran agresivas con los niños y los hombres, quizá como revancha.

La Llorona también guarda un parecido con Tenpecutli debido a su belleza y por expiar una pena por asesinar o desaparecer a sus hijos en el río, y con Mictlancihuatl porque seducía a los hombres (como también lo hace la Xtabay). De esta manera, se conjuntan la que pierde al hijo, la adúltera y la sinvergüenza (Portal y Salles, 1998).

Finalmente, se le suele ver en la mujer que “a grandes voces lloraba” la futura destrucción de Tenochtitlan y el fin de un modo de vida, según los supuestos presagios que anunciaban la llegada de los españoles a principios del siglo XVI. De acuerdo con el sexto *prodigio*, se escuchaba “muchas veces y muchas noches” una voz de mujer que, con grandes sollozos y suspiros, se lamentaba: “hijitos míos, ¿a dónde os llevaré?”, como señal de la perdición que sobrevendría a los mexicas (Sahagún, 1989; Mendieta, 1997; Muñoz Camargo, 1998).

En lo que toca a la descripción y lugar de apariciones de la Llorona, se menciona que desde la época colonial se dejaba ver en las noches, “a veces en la encrucijada de los caminos, con cabello largo y vestida de blanco, llamando con fuertes llantos y aterradores lamentos a sus hijos” (González, 2001: 108) y en la actualidad parece seguir dicho patrón. Quienes la han visto y escuchado recuerdan su figura y su voz gritando y lamentándose: “¡ay, mis hijos!”.

La bruja en la tradición oral

De acuerdo con los relatos de tradición oral recopilados, las brujas son personas como cualquier otra y no se les puede distinguir a simple vista o por alguna seña en particular: “no, pues [son] así [como cualquier otra persona], ni se notan [las diferencias]”. En cuanto a su aspecto físico, en Cieneguilla se cuenta que “están bien bonitas”, tanto las que son jóvenes como las mayores de edad.

Una de las *reglas* que parecen seguir las brujas en dicha población es que no actúan en su propio pueblo, sino que van a otros donde no las conocen, sean lejanos o cercanos. Por su parte, las que acuden a Cieneguilla a hacer *maldades* proceden de otros sitios: “mi abuelito sí nos contó una vez que agarraron una [bruja], pero que no era de por aquí, que era de Tolimán [Querétaro], un pueblo que está aquí cerca. Desde por allá venía, vienen de lejos; pero aquí, aquí que haiga brujas, gente de aquí, no”.

Por otra parte, tienen la capacidad de transformarse en animales, pero parece que prefieren los guajolotes, pues se cuenta que es la forma que más adoptan. A diferencia de otros lugares donde no se les puede ver o no todos tienen la capacidad para mirarlas, en Cieneguilla hasta se les puede corretear:

[Las brujas aparecen] en forma de una cocona [...]. Sí, así se transforman; bueno, así las vi aquella vez. Mi niño el que ahorita tiene ya sus veintidós años o veintitrés lo tenía allí chiquito y, entonces, las escuché y le dije a mi esposo que fuéramos a ver porque andaban aquí arriba del mezquite y eran unas como guajolotes grandotes. Y las corríamos y nos íbamos a verlas donde estaban paradas arriba de los mezquites y le corrían. Y ahí veníamos siguiéndolas.

En la comunidad mencionada se cuenta que las brujas pueden ser buenas o malas porque, aunque se transformen en animales y merodeen cerca de alguna casa, su fin no siempre es dañar: “las buenas no te espantan ni te llevan ni nada, pero las brujas [malas] sí te llevan lejos”. Suelen presentarse “cuando las milpas están en elote, ya el maíz; vienen seguido, seguido vienen así, pero no, no son traviesas; hay otras que sí, dicen, que se llevan a la gente”.

Los hechos de las *brujas malas* son semejantes a los que se mencionan desde la época colonial y a los de sus equivalentes de otros lugares en tiempos actuales: las “buenas no hacían nada porque nomás estaban allí [paradas] en el mezquite, [pero] las malas, o sea, se llevan a la gente, se llevan a la gente, se la llevan y la duermen”. En Cieneguilla se cuenta que chupan a adultos y niños, incluso matan a estos últimos:

[Las brujas] le chupan la sangre a uno, lo duermen en las noches, nos bajan el sueño y nos duermen bien; no puede uno despertar y es ahí donde ellas se aprovechan y nos chupan y amanece uno todo chupeteado. [A los niños] les chupa[n] todo el cuerpecito, los desangran; como son niños chiquitos, los matan. A los adultos casi no [los atacan o matan].

Como ya se mencionó, una bruja puede ser cualquier persona, ya que en la vida cotidiana no se diferencia de las demás en su aspecto físico; sin embargo, se le puede reconocer cuando se transforma en algún animal y se le puede atrapar o, cuando menos, espantar para que no haga daño. En algunos lugares se usa un sombrero para capturarla o espantarla y en otros se amarra un machete a un lazo y se le hace girar para producir un silbido que la ahuyente. En Cieneguilla se cuenta con el siguiente método para comprobar quién es bruja y atraparla:

Dicen que para saber si alguien es bruja o no es bruja pongas unas tijeras en forma de cruz y las pongas donde ella se va a sentar, abiertas: nada más las abres las tijeras. Ponlas. Por ejemplo, la haces que pase a tu casa y tú pones algo abajo [encima de las tijeras para] que no se vean y que ella se siente [...]. Las pones así y no se va a poder ir, y al final te va a decir: “sabes qué, ya quita eso, por favor”. No se va a poder ir, con eso la atrapas [...]. Bueno, eso cuentan algunos amigos que así lo han hecho. Hay muchos que dicen “ah, pues esa [es] bruja o que [es] esa otra”, pero jamás me meto en eso.

En los relatos recopilados en la región de San Cristóbal de las Casas, la bruja presenta ciertas similitudes y, desde luego, uno de sus rasgos distintivos es la capacidad de transformarse en animal; sin embargo, su objetivo es “salir a corretear a la gente”, a diferencia de Cieneguilla, donde se le persigue a ella cuando la gente nota su presencia.

Un relato prototípico es el de “La cocha enfrenada”: en una comunidad se sospechaba que una mujer era bruja y la vigilaron para comprobar si efectivamente lo era, pero no podían verle la cara “porque iba bien tapada”; sin embargo, lograron ubicar dónde dejaba su piel para convertirse en cerda. Cuando la atraparon en su forma animal (con el fin de reconocerla posteriormente), le cortaron una oreja para que fuera una señal. A la mañana siguiente, observaron que una señora, la peluquera del pueblo, mostraba las marcas de lo que le habían hecho y de esta manera la identificaron:

Entonces, en la madrugada, supuestamente empezaron a escuchar gritos, lamentos de una mujer que gritaba y era la cocha que estaba llorando, que le habían quemado su piel con sal. Ya, a los cinco días, no recuerdo la fecha exacta, después vieron que la señora no aparecía y no aparecía, hasta que se mostró vieron que estaba con quemaduras en su piel y, entonces, la agarraron y le dijeron que era la cocha. La enjuiciaron y ella decía que no y que no, y ellos tomaban en cuenta las evidencias: la oreja y la piel quemada. Entonces la amarraron para enjuiciarla y, supuestamente, la iban a matar, pero cuando la amarraron y la dejaron encerrada al momento de su juicio, por decirlo así, ya no la encontraron y jamás volvieron a saber más de ella.

La intención de la bruja que se quita la piel o los pies en esos rumbos chiapanecos no es hacer daño: “solo te perseguía; bueno, sí, te tumbaba; si te agarra, te tumbaba”. Esa bruja cuenta con un ayudante, El Sombrerón, con quien tiene pacto; este es un “hombre grande como charro” que siempre está sobre su caballo negro y tiene puesto su “sombrero grande de charro”; sin embargo, también se dice que es como una sombra que no se puede identificar. Existe una manera de protegerse de las brujas, según se cuenta:

A mí me han recomendado mis padres que yo siempre ande [con] ajo, [pues el] ajo es muy funcional también para todo mal, todo maligno, brujas, llorona, demonios y todo. Con tu ajo y tu pilico² estás bien protegido. Así es la historia de los pueblos, esa es su protección. A veces lo ve uno, ¿para qué lo quieres?, no, que es para protegerse. Y el pilico, generalmente, comenta[n] que donde va es como una luz, donde dejan tirado una de esas de tecomates con pilico, con tabaco, se refleja una luz.

En Nahuatzen se cuenta que, al estar cerca una bruja, se escuchan ruidos y voces de personas, pero cuando se les busca no se encuentran. En este lugar es posible entablar un diálogo con ellas:

[allí] estaban las dos personas [en forma de tecolote] y me hablaron y, pues, sí me asusté, [pero me dijeron que] no veni... no iban con él [a dañarlo].³ [Eran de] Jarácuaro, en el lago [...]. Que les preguntó: “qué andan haciendo”, no; [y las brujas respondieron] “no, es que venimos haciendo un trabajo”.

Aunque es este caso no se determina si las brujas eran mujeres, se considera que estas son las que más se dedican a dicha actividad “porque estaban más dentro del hogar y están, a lo mejor, tenían un poquito más de tiempo [para dedicarse a la brujería cuando] terminaban el quehacer”. El animal en el que prefieren transformarse para no ser vistas cuando viajan en la noche y hacer el trabajo que les piden es el tecolote; durante el día esto no sucede, pues “en el día nunca han hecho trabajos”. En Nahuatzen se puede distinguir a las brujas en su forma humana, “porque tienen la nariz ya más chata; [...] ya con el tiempo se van, van agarrando ese aspecto como de tecolote”.

² De acuerdo con el *Diccionario Enciclopédico de la Medicina Tradicional Mexicana*, el pilico es una mixtura de tabaco y cal que emplean los curanderos y autoridades tzotziles como protección cuando se encuentran en situaciones de peligro; “introducen una ración de esta mixtura en su boca provocando salivación, y con ella se frotan la nuca, sienes y coyunturas” (Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana, 2009).

³ El relato fue contado en tercera persona, pero, como se observa, alternan diálogos en primera, pues el narrador tomaba la voz de quien le contó la historia.

A semejanza de Cieneguilla, también en Nahuatzen existen dos clases de brujas: las primeras son las buenas que “no se podían convertir en tecolote, en nada, simplemente te podía[n] como ayudar, pues, en rechazar lo malo; [dicen] que buscan [las cosas con las que se hizo daño] y las encuentran a través de unas varitas y las sacan”. Las segundas son las malas, las que se convierten ellas y a otras personas en animales; las que a través de un ritual se entregan “al demonio, a lo malo”: “me decía mi abuela [que] en el lago [de Pátzcuaro] hay como... como una plantita que sirve para hacer petates. [Después de realizar un ritual] con el petate te podías poner las alas, eran tus alas, se convertían en tus alas”.

El trabajo de la bruja mala consiste en provocar que “te pase algo, no; o si tienes mucho que se te acabe, como esa parte de la envidia; a partir de allí se genera de que si una familia tiene mucho, bueno, algo, para que pierda o le roben”. De esta no se cuenta que *chupe niños*; las personas dicen que desconocen esta acción, pero saben de ella por el contacto con gente de otros pueblos: “allá [en Nahuatzen] nomás es como de hacer trabajos”; además, el daño es únicamente para personas adultas: “que piense que el niño se está muriendo por algo de brujería, nunca, tampoco, nunca lo he escuchado”.

La Llorona en la tradición oral

La tradición oral de Cieneguilla en torno a la Llorona se apega, de manera general, a la descripción que se ha hecho de ella desde tiempos pasados. Aunque los relatos contienen diferentes episodios narrativos o variaciones de estos, concuerdan en el lamento por sus hijos, su aparición en lugares con agua y su apariencia física: “es una muchacha de pelo largo hasta acá, con su pelo largo hasta acá a los pies; dice[n] que casi arrastraba el pelo [de] la muchacha”. Sin embargo, también se piensa en ella de otras maneras: “yo me imaginaba [a la Llorona] así como volando, no, así como sobre el suelo y no; dicen que era en los callejones [donde andaba] y, no sé, nunca pensé que andaba entre nosotros sino por esos lugares”. No todas las personas tienen la capacidad de ver a la Llorona, pero a quienes “no se encomiendan a Dios los espantan tantas cosas”.

La Llorona aparece por los arroyos y por los callejones; en Cieneguilla se deja ver cerca del río, en el puente para cruzarlo. Se oye que llora, que busca a sus hijos: “[dice] ‘mi hijo’, o inventaban no sé, pero decían ‘mi hijo’”. En otro relato se menciona que “nomás llora”. Aunque su objetivo no es asustar ni llevar a nadie, “espanta con el llorido”. Según se cuenta, la pena que aflige a la Llorona es de “las que abortan a sus hijos” por maldad y se arrepienten de su acción.

Cuando hace acto de presencia, primero se escucha un ruido, un aire, luego se ve una figura de mujer vestida de blanco, con una trenza que le arrastra, y enseguida se escucha su lamento. No le han visto la cara, pues “nomás ves [percibes] que pasa la Llorona”. Su *sonido* es como el de una persona que “chilla, pero bien finito”, como si fuera un niño, y se diferencia del de la Bruja porque esta “solo hace sonido como de un tecolote”, aunque a veces se les confunde. Se ha intentado seguir a la Llorona para ver quién es: “[una vez mi papá] quiso saludarla, pero no, mejor como que le dio miedo y se pasó del puente y se vino y volteó pa’trás para ver si la muchacha iba atrás de él ya”.

Por su parte, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, se dice que la Llorona se aparece cuando hay neblina, en temporadas de lluvia, en lugares ocultos, distantes, donde existe mucho silencio: “mi abuelito dice [que] no, no conviene caminar mucho en tiempo de neblina, en tiempos de lluvia y más cuando ya se acerca[n] las cinco o seis de la tarde, entradita la noche, que justo es cuando más se da que sale [la Llorona]”. Como ya se señaló, esta mujer suele aparecerse en lugares con agua; se cuenta que en el río que corre en medio de Petalcingo:

el día que [alguien] pasó por ahí estaba muy nublado en la orilla del río y que, de repente, se le aparece, se le asoma una, una persona; [...] la persona que me dijo, dice que se forma primero como [una] mujer hermosa, [una] mujer bonita, incluso se pudiese pasar como familiar; como que te quiere abrazar, te quiere llevar; [...] nos comenta que él sintió que su cuerpo, su cabeza, se agrandó, por el mismo temor y miedo. [...] ya cuando se acerca más, ya te das cuenta con quién estás, pues ya es justo la Llorona porque su ropa, su vestimenta [es] todo fea, su greña, así vivida en persona.

De acuerdo con la tradición oral, la intención de la Llorona es confundir y engañar a los borrachos, haciéndose pasar por una mujer hermosa. Se menciona que es la más bonita en el pueblo, pero después aparece con el pelo enmarañado “y ya es cuando te tiene en otros lados, ¿y qué pasa ahí?, pues es para espantarlo”. Según un relato, el equivalente de *bruja* en tzotzil (traducido al español) es ‘la que está disfrazada de una melena’.

La Llorona no quiere matar, solo engañar, distraer, molestar o llevar: “solo te distrae y te pierde”. Como su atención se centra en los borrachos, cuando nota que el *bolo* (borracho) reacciona, se enfada “y lo suelta a medio camino a veces o si no hasta llegar hasta su cueva”. También le gusta jugar una mala pasada a quien se lleva: “una vez la Llorona le dijo a una persona ‘hazme el amor, hazme el amor’ [...] y resulta que su parte masculina estaba con un trozo de árbol [que] en primer momento figuraba como una mujer”.

Llama la atención que en los relatos de tzeltales y tzotziles recopilados para esta investigación no se menciona el llanto de la Llorona, que lamente su pena por los callejones y cuerpos de agua, ni que espante a la gente, en especial a los borrachos, con el temido “¡ay, mis hijos!”, como sucede con la Llorona *clásica*. Sin embargo, la existencia de un ser al que se le llama *llorona*, pero no es plañidera, sucede también en Calkiní; en este caso, se escucha un sonido “parecido a un grito”, que no se sabe de dónde proviene, aunque las personas pueden escucharlo sobre ellas. En sí, es un “aire malo”, no una mujer, lo que produce ese grito y se le llama Xchi’ awat, en idioma maya, que se traduce como “grito con la boca”.

Quienes lo escuchan deben apartarse del lugar porque no saben qué sucederá, pero se espera algo terrorífico; si la persona no se aleja, al día siguiente puede enfermar y morir. Los abuelos recomiendan dos recursos para protegerse del mal que puede causar el *grito*: llevar consigo tabaco o un objeto de metal que corte (cuchillo, navaja). De esta manera, cuando la gente escucha que se acerca el Xchi’ awat, si no puede retirarse del lugar, se debe tirar al suelo, boca abajo, prender el tabaco o morder el metal para que no se desmaye; de esta manera, *el aire* pasa y no la ve.

Se ha intentado encontrar una explicación al Xchi’ awat, incluso, se corrió la voz de que una mosca grande producía el grito, “pero eso nadie lo vio” y tampoco lo creyeron. Al Xchi’ awat se le empezó a llamar Llorona a partir del proceso de castellanización en este lugar, por el hecho del grito, pero “no tiene qué ver nada con la Llorona del centro de México [...]: para los abuelos eso [el grito] era [lo que ahora se llama] La Llorona”.

Seres con nombres/atributos iguales/diferentes

Como se vio en el caso de la Llorona en Chiapas y en Calkiní (el Xchi' awat), otros seres presentan características diferentes, pero llevan el mismo nombre o se les llama de manera diferente y poseen atributos semejantes. Uno de estos es el Ik'al. Según los relatos recopilados en la región de San Cristóbal de las Casas, se dice que es como un niño, al que le calculan, de acuerdo con su estatura, siete años y lo consideran malo en cierta forma. En algunos relatos se menciona que lo han visto, que “es negrito”, pero en otros se apunta: “podríamos decir que nunca lo hemos visto, pero, ora sí, viene las... de tradición en tradición, de familia en familia”.

Es una creencia “de nuestros abuelitos” y en ella se cuenta que el Ik'al se traslada a medio día o en la noche: llega entre nueve o diez de la noche en adelante “y donde ve un solitario, una persona que nadie lo pueda salvar o proteger lo lleva y se lo roba”. La maldad consiste en llevarlo a otro lugar, pero, a veces, lo deja allí mismo. Se recomienda que los niños no salgan después de las seis de la tarde y se les dice: “ya no salgas, ahí va a venir el Ik'al y te va a llevar”.

Como se observa, el Ik'al presenta cierto parecido con la Llorona chiapaneca: suele aparecer cuando hay mucha neblina y cuando empieza a lloviznar, porque el paisaje “se pone todo negro”. A veces, cuando la gente va por leña o a la milpa, lo encuentran y sienten escalofríos en el cuerpo: “sientes como que alguien te persigue o alguien te acompaña en donde tú estás caminando, pero comentan que también, que [es] así como un niño negro, negro, negro”. Se dice que lleva personas a donde se realiza la construcción de una obra grande: “siempre quiere niños, personas, mujeres de protección”, como se cuenta en este relato:

Que antes en el mercado de allá, que antes cuando estaban haciendo la construcción... no sé cómo se digan esas... [los tubos], pero es que como eso no se podían parar bien y tenía peligro de que se cayera, y por eso alguna noche buscaron a un hombre y lo robaron y luego, supuestamente, que lo pusieron allí y lo... [metieron] vivo y ya. Y, supuestamente, que ahí sigue estando el hombre, pero está agarrando, está sosteniendo el tubo. Y una vez hecho eso, pero el peligro es que seguía moviendo las cosas del mercado y se sonaban extraños ruidos.

Por su parte, como ya se mencionó, en Nahuatzen, la bruja tampoco se lleva a la gente; ese trabajo lo hace el Xikuami, que es como un espíritu; se dice que busca personas a quienes matar y “sobre todo se aparece siempre a los borrachos”. Existen dos versiones en cuanto a la manera de identificarlo: la primera menciona que se convierte en un animal (venado, vaca o gallo) que es “lo más bonito, algo increíble; algo tiene en especial y que te hace que, pues, que sí te llame la atención”. La segunda dice que es una persona, mujer u hombre, que solo la víctima

puede mirar, a quien invita a su casa *a tomar*, incluso ve las botellas con las bebidas alcohólicas. Se cuenta que la persona, a quien se lleva el Xikuami, va caminando y platicando con otras y, de repente, en su realidad ve que se le acerca un desconocido que lo invita a beber y “ya tu mente se va como a otro mundo”. La gente mira que la persona habla sola y piensan que se debe a la embriaguez, “pero en realidad a la mejor estás ya platicando con el espíritu”, transitando por un “camino hermoso y, así, bien padre, como el paraíso, digamos; y ya, en lo que estás caminando, pues no ves realmente por dónde vas”.

El objetivo del Xikuami es llevar a los borrachos a la barranca con el fin de matarlos. De acuerdo con los que han sobrevivido, el espíritu los mete dentro de las raíces de los árboles: “haz de cuenta que lo metió, no sé cómo, pero lo encontraron en la barranca, ya muerto y entre las raíces”. Cabe mencionar que estos hechos no les pasan a los hombres que “toman cada, en cada vez que hay una fiesta o boda” ni a las mujeres porque “no toman mucho [...], a lo mejor unas dos, tres [copas], pero ya hasta allí; lo más normal es de los hombres [...] que están tomando continuamente”.

Una protección contra el Xikuami es el sombrero, porque tiene una connotación religiosa: “no solo sirve para [proteger d]el calor, para el sol, todo eso, sino que sí tenía un significado: que era la corona [que tiene Dios]”. La manera de emplearlo es girarlo para que dé, al menos, una vuelta, que forme un círculo y que al final quede en el centro. De esta manera, el espíritu se alejará y dejará en paz a la persona.

Así como el Xikuami se parece a la bruja y el Ik'al a la Llorona, esta última también presenta rasgos en común con la Xtabay: es una mujer muy bella, de cabellera larga, va vestida con huipil y se aparece a los hombres en la proximidad de una ceiba con el fin de seducirlos y, a la postre, arrojarlos en una caverna o un cenote, convertirlos en piedra o ahorcarlos, por lo que se le caracteriza como perdedora de hombres (Cuéllar, 2013; Granados, 2013). López Austin señala que la existencia de una cosmovisión compartida permite que se generen relatos de igual sentido profundo donde los personajes y aventuras son los mismos o que en los mitos aparezcan personajes y aventuras diferentes con poca relación, “aunque conserven un profundo significado común” (López Austin, 2001: 58).

Puntos de (des)encuentro de las brujas y las lloronas

¿Qué más se dice de la bruja y la Llorona? De acuerdo con la bibliografía consultada, de la primera existen versiones encontradas alrededor de su aspecto físico. Mientras que en algunos lugares las describen como mujeres viejas, solitarias, *feas*, que visten ropa desaliñada y no se bañan, en otros se menciona que son bonitas y no se les puede distinguir por alguna señal particular.

Las personas que se dedican a la brujería suelen ser ajenas al pueblo donde llevan a cabo sus acciones en unos casos y, en otros, son de la misma comunidad; se transforman en animales (en ocasiones es necesario que se quiten los pies para lograrlo) y en bolas de fuego, pero también se cuenta que, más bien, son lechuzas que se convierten en mujeres (Bernal, 2004; Badillo, 2015b; Álvarez, 2017; Canuto, 2017).

En general, la bruja suele ser mala, chupa, lleva lejos a las personas y mata a los infantes que aún no han sido bautizados en la Iglesia Católica, para beber su sangre dulce. Para ello suelen hacer que los progenitores caigan en un sueño profundo para que no sientan su presencia; cuando se dan cuenta, los bebés están muertos y amoratados en la espalda o en los dedos de pies y manos (Netzahualcoyotzi, 2015; Badillo, 2015b; Álvarez, 2017; Canuto, 2017).

El ataque de la bruja se puede conjurar con diversos recursos que, en algunos casos, remiten a la época prehispánica. Uno es el caso de la navaja de obsidiana que se ponía en una escudilla con agua en el patio o detrás de la puerta de la casa (Sahagún, 1989) y que con el paso del tiempo se sustituyó por un cuchillo, agujas o alfileres y una cubeta con agua o un espejo, pero en ambos casos el objetivo es la protección de los niños (Netzahualcoyotzi, 2015). Otros utensilios que se mencionan en los relatos de tradición oral son las tijeras en forma de cruz, la palma y el agua benditas, imágenes religiosas, así como rezos y maldiciones (Portal y Salles, 1998; Álvarez, 2017; Canuto, 2017).

Por su parte, de la Llorona se cuenta que es una mujer joven, indígena en ocasiones, alta, hermosa, de pelo largo, que también se aparece a los niños, aunque lo común es “que invita a los trasnochadores a noches de placeres” y al final puede causarles la muerte. En este caso, se le atribuyen poderes maléficos con los que seduce a los incautos; además, la belleza inicial con la

que atrae, desaparece y su rostro se convierte en el de un burro o una mula que provoca un espanto tal que la persona atrapada enmudece y luego muere. Su presencia se anuncia por un viento y luego emite un llanto lastimero cuando va tras hombres mujeriegos, borrachos o trasnochados para desbarrancarlos (Portal y Salles, 1998; Valdés, 2002; Campos, 2008; Badillo, 2015a).

Las versiones del relato de la Llorona mencionan que sus amantes la embarazaron y luego ella ahogó a sus hijos en el río; que cometió filicidio por vanidad, porque quería seguir siendo bonita; que ella no los mató, sino el padre de los niños; que ella sí los amaba, pero por un descuido suyo murieron. Como castigo, en los casos cuando es culpable, se le impone la pena de vagar cerca de cuerpos de agua y, según alguna versión, de tanto llorar sus lágrimas forman un río; en otra, se suicida. Los métodos para librarse de ella consisten en lavarse la cara con orines propios o mostrarle el pene (Badillo, 2015a, Mañero, 2021).

A continuación, se presentan dos cuadros donde se muestran las características de la bruja y la Llorona, según los relatos obtenidos para esta investigación y los mencionados en la bibliografía citada, con el fin de observar los rasgos que han permanecido a través del tiempo y, a partir de estos, deducir un patrón. En el cuadro 1, las letras corresponden a los rasgos con que se definió a la bruja en la época colonial: A: se transforma en animal o bola de fuego; B: espanta, lleva, chupa la sangre, maleficia, ayuda, cura; C: se quita los pies, se pone alas (de petate); D: es buena o mala; E: se puede hacer uso de amuletos para defenderse de ella. Una x indica que esos atributos se mencionan en la tradición oral de las localidades que se citan.

Los dos primeros rasgos se encuentran en todos los relatos de tradición oral citados: la transformación (A) y espantar, chupar y maleficar o ayudar a las personas (B) son distintivos de la bruja; la excepción es la bruja buena de Nahuatzen, que no se transforma, pero sí ayuda a rechazar lo malo (*). Lo relativo a quitarse los pies y ponerse alas (C), y emplear amuletos (E) se indica en más de la mitad de las localidades. En lo que toca a ser buena o mala (D), los tzeltales y tzotziles no dijeron que sea mala o que quiera dañar, simplemente le da por *corretear* a la gente (*); sin embargo, sí hacen diferencia entre los brujos que “se dedican a hacer daño, a hacer mal a través del espíritu del nahual del alma” y los iloles o rezadores que “son los que protegen y salvan de ese mal de los brujos”.

Cuadro 1. *Atributos de la bruja*⁴

		A	B	C	D	E
1	Tierra Blanca	x	x		x	x
2	San Cristóbal de las Casas	x	x	x	*	x
3	Nahuatzen	x*	x	x	x	
4	Cholula	x	x	x		x
5	Molcaxac, Ayotempan y Huatlatlauca, Puebla	x	x	x		
6	Valle de San Francisco, San Luis Potosí	x	x			x
7	Santiago Mexquititlán, Querétaro	x	x			x

Por su parte, en el cuadro 2, los atributos de la Llorona señalados desde la época colonial son los siguientes: A: llora por sus hijos, B: su apariencia es la de una mujer hermosa, de cabello largo, con vestido blanco, pero su rostro se vuelve de animal, C: aparece en sitios de agua, en tiempos de lluvia, D: seduce a los hombres (borrachos) y los mata, lesiona, espanta o lleva a su cueva. De igual manera, las marcas con x indican la presencia del rasgo en los estudios citados.

Cuadro 2. *Atributos de la Llorona*⁵

		A	B	C	D
1	Tierra Blanca	x	x	x	
2	San Cristóbal de las Casas		x	x	x
3	Calkiní				
4	120 versiones de la Llorona	x	x	x	x
5	Xochimilco, Ciudad de México	x	x	x	x
6	Molcaxac, Santa Cruz y Huautlatlahuca, Puebla	x	x	x	x

⁴ Los datos que se presentan se obtuvieron de: 1. Tierra Blanca, Guanajuato; 2. San Cristóbal de las Casas, Chiapas; 3. Nahuatzen, Michoacán; 4. Cholula, Puebla (Rivera, 2000); 5. Molcaxac, Santa Cruz y Huautlatlahuca, Puebla (Badillo, 2015a); 6. Valle de San Francisco, San Luis Potosí (Álvarez, 2017); 7. Santiago Mexquititlán, Querétaro (Canuto, 2017).

⁵ Estos datos se recopilaron de: 1. Tierra Blanca, Guanajuato; 2. San Cristóbal de las Casas, Chiapas; 3. Calkiní, Campeche; 4. "120 versiones de la Llorona" (Hercasitas y Butterworth, 1963); 5. Xochimilco, Ciudad de México (Campos, 2008); 6. Molcaxac, Santa Cruz y Huautlatlahuca, Puebla (Badillo, 2015b).

De manera semejante a lo que sucede con la bruja, los rasgos con que describieron a la Llorona en la época colonial se encuentran en los relatos de tradición oral. El caso notorio donde no aparece ninguno es el de Calkiní, pero como ya se mencionó, esta situación se debe a una asociación por un *rasgo aparente* que permitió denominar *Llorona* al ser que produce un grito, no un llanto, el cual tampoco aparece en los relatos recopilados con los tzeltales y tzotziles. Cabe señalar que la ausencia o presencia de algunos rasgos en las narraciones son relativos al *corpus* aquí mencionado, el cual es una muestra que no abarca todas las posibilidades de representación en la memoria colectiva.

Respecto a la significación de la bruja y la Llorona, destaca el factor de *control* con el que —se considera— se regula el comportamiento en la colectividad. Portal y Salles (1998) señalan que el nahualismo es uno de estos mecanismos, pues funciona para regir ciertas conductas y justificar algunos hechos. Por su parte, Valdés (2002) señala que estos textos poseen un carácter de historias ejemplares, debido a que se trata de los castigos que reciben aquellos que no cumplen las reglas morales y sociales establecidas.

En los relatos recopilados para este trabajo se presenta la función de *control*. En San Cristóbal de las Casas la regulación parece girar, por un lado, en torno a la embriaguez, pues se cuenta que la Llorona se aparece a los borrachos; por otro lado, se recomienda no salir a determinadas horas o andar en ciertos lugares porque en ambos casos podría aparecer la Llorona o el Ik'al y extraviar a la persona o llevarla a otro sitio. En Nahuatzen el Xikuami también se encarga de llevar a los ebrios a la barranca y matarlos. Por su parte, en Cieneguilla se dice que espantan a los que no se encomiendan a Dios; además, se menciona que las mujeres que abortan son Lloronas que posteriormente vagan y gimen porque su conciencia les remuerde por haber matado a sus hijos. De esta manera, se persuade a evitar dichos actos.

Desde la época colonial se ha condenado la borrachera por sus consecuencias negativas y este discurso llegó, tal vez, a textos del tipo *exemplum*, que formaron parte de los sermones y, posteriormente, fueron incorporados a los relatos de la bruja y la Llorona que ya circulaban en la oralidad. Según Corcuera (1991), a los indios se les prohibió el consumo de vino y se les dejó como bebida el pulque, misma que los textos pastorales del siglo XVI identificaron como la bebida embriagante propia de la cultura indígena y, probablemente, por ser hábito de un pueblo vencido, contribuyó a rechazar al mismo bebedor.

Breves reflexiones finales

En los textos de tradición oral es notorio que los relatos en torno a la bruja y la Llorona cuentan con un porcentaje importante. Entre sus cualidades están el ser intangibles e invisibles, en unas ocasiones, ya que en otras sí dejan ver y sentir su presencia; sin embargo, de una forma u otra son parte de una realidad cotidiana que permite observar el sistema de representaciones simbólicas de un grupo determinado (Portal y Salles, 1998).

De acuerdo con el análisis, en los relatos de tradición oral acerca de la bruja y la Llorona se observa la continuidad de los rasgos fundamentales de origen prehispánico o, cuando menos, a partir de la Colonia. Los relatos recreados por cada narrador acerca de los hechos y significaciones de una y otra remarcan el referente cultural y los atributos que desde entonces se les otorgaron a ambas figuras.

La permanencia del pensamiento prehispánico se observa, según Badillo (2015a), en ciertos relatos acerca de la Llorona que evidencian, además de paralelismos con lo que escribió Sahagún (1989), una relación con las Cihuantetéotl: son Lloronas, mujeres que murieron al dar a luz; aunque en español la llaman Llorona, en náhuatl son Cihuantetéotl (en plural). En otro texto se menciona que Cihuacóatl era una diosa y madre de los xochimilcas, que predijo la destrucción por la llegada de los españoles y debido a eso lloraba entre las calles y canales; como los invasores no podían pronunciar su nombre le pusieron Llorona (Campos, 2008).

La Llorona “deambula por los relatos y consejas, amoldándose a la visión y al oído de los narradores” (Valdés, 2002: 155) y lo mismo sucede con la bruja y demás seres afines: se les recrea en cada texto según el narrador y su tiempo. Aunque los relatos forman parte de una tradición de larga data y por eso en ellos se encuentran fórmulas del tipo “lo que contaron mis abuelitos [lo] siguieron contando mis padres”, que remiten a un saber colectivo heredado, se recrean y resignifican; por eso, en ciertos casos solo se les da “un 80% de credibilidad de lo que dicen”, como mencionó un narrador.

Los relatos de tradición oral resguardan y transmiten el conocimiento acumulado a través de las generaciones. Las historias que se cuentan en ellos se consideran verosímiles y su fin no es divertir, sino enseñar un determinado saber en torno a una realidad; de ahí que permanezca el núcleo de creencias como las de la bruja y la Llorona: si no se desea vagar como alma en pena por la eternidad o ser sujeto de una maldad de estos seres, se debe cumplir con lo que establecen las normas de comportamiento sociocultural.

Referencias

- Álvarez Ávalos, L. C. (2017). "Percepción, poderes y medios para repeler y combatir a las brujas en leyendas del Valle de San Francisco, S. L. P.". En Rocha, C. y C. Carranza (coords.), *Del inframundo al ámbito celestial. Entidades sobrenaturales de la literatura tradicional hispanoamericana* (pp. 253-281). San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- Badillo Gámez, G. S. (2015a). "La mujer que busca a sus hijos; la mujer que desbarranca a los hombres: caracterización del personaje de la Llorona en algunas comunidades del centro sur del Estado de Puebla". En Rocha, C. y C. Carranza (coords.), *Los habitantes del encanto. Seres extraordinarios en comunidades indígenas de América* (pp. 91-105), San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- Badillo Gámez, G. S. (2015b). "La transformación de la bruja: correspondencias con la figura del nahual en relatos de tradición oral de Puebla". En Carranza C. y M. Zavala (eds.), *Los personajes en formas narrativas de la literatura de tradición oral de México* (pp. 261-282). San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- Bernal, F. (2004). *Di b'ahuua, di b'uhu ne di ñāhu. Ra m'ui hñāñhu. Estamos aquí, vivimos y hablamos. Vida hñāñhu*. México: Dirección General de Culturas Populares, Indígenas y Urbanas .
- Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana (2009). *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*. Recuperado el 5 de enero de 2023, de: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/demtm/index.html>.
- Campos, A. (2008). "Diez relatos de seres fantásticos en la tradición oral mexicana". *Revista de Literaturas Populares*, año 8, núm. 1, enero-junio, México, pp. 67-74.
- Canuto Castillo, F. (2017). "En Santiago se cuenta que hay brujas...". En Rocha, C. y C. Carranza (coords.), *Del inframundo al ámbito celestial. Entidades sobrenaturales de la literatura tradicional hispanoamericana* (pp. 235-252). San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- Corcuera, S. (1991). *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*. México: FCE.
- Cuéllar Escamilla, D. (2013). "Variantes regionales en textos narrativos sobre las Xtabay: Chiapas, Yucatán y Quintana Roo". En González, A., N. Rodríguez y M. Zavala (eds.), *Variación regional en la narrativa tradicional de México* (pp. 123-132). México: El Colegio de México / El Colegio de San Luis.

- Dijk, T. van (2008). *El discurso como estructura y proceso 1. Estudios del discurso: introducción multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- Espino Relucé, G. (1999). *La literatura oral o la literatura de tradición oral*. Quito: Abya-Yala.
- González, Y. (2001). *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. México: Larousse.
- Granados, B. (2013). "Xtabay y la Llorona: vestigios de entidades *k'uyel* mesoamericanas en la narrativa de tradición oral". En González, A., N. Rodríguez y M. Zavala (eds.), *Variación regional en la narrativa tradicional de México* (pp.133-142). México: El Colegio de México / El Colegio de San Luis.
- Horcasitas, F. y D. Butterworth (1963). "La Llorona". *Tlalocan*, vol. 4, núm. 3, México, pp. 204-224.
- Johansson, P. (2006). "Mocihuaquetzqueh: **¿Mujeres divinas o mujeres siniestras?**". *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 37, México, pp. 193-230.
- Lotman, I. (1999). *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Barcelona: Gedisa.
- López Austin, A. (1967). "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl". *Estudios de Cultural Náhuatl*, vol. 7, México, pp. 87-118.
- López Austin, A. (1998). *Cuerpo humano e ideología*. México: UNAM.
- López Austin, A. (2001). "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana". En Broda, J. y F. Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 47-65). México: Conaculta / FCE.
- Mañero Lozano, D. (2021). "La Llorona, la Cigunaba y otros espectros femeninos. Configuración tipológica y motivos legendarios". *Revista chilena de literatura*, núm. 104, pp. 671-695.
- Martínez González, R. (2007). "Los enredos del diablo: o de cómo los nahuales se hicieron brujos". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. 28, núm. 111, Zamora, pp. 189-216.
- Mendieta, J. de (1997). *Historia eclesiástica indiana*. México: Conaculta.
- Muñoz Camargo, D. (1998). *Historia de Tlaxcala*. Tlaxcala: Gobierno de Tlaxcala.
- Netzahualcoyotzi Méndez, M. (2015). "¿Mordida de bruja o enfermedad? Las muertes de niños en un pueblo tlaxcalteca (México), 1917-1922". *Historelo. Revista de historia regional y local*, vol. 7, núm. 13, Medellín, pp. 112-144.

- Olmos, A. de (1990). *Tratado de hechicerías y sortilegios*. México: UNAM.
- Portal Ariosa, M. A. y V. Salles (1998). "La tradición oral y la construcción de una figura moderna del mundo en Tlalpan y Xochimilco". *Alteridades*, vol. 8, núm. 15, México, pp. 57-65.
- Rivera Domínguez, L. (2000). "La bruja Mometzcopinqui, reina de la noche". *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, núm. 22, julio-diciembre, Puebla, pp. 53-94.
- Sahagún, B. de (1989). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Conaculta / Alianza.
- Sepúlveda, M. T. (1995). "La brujería en el México antiguo: comentario crítico". *Dimensión Antropológica*, vol. 4, pp. 7-36.
- Torquemada, J. de (s/f). *Monarquía indiana*. México: UNAM. Edición disponible en <https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/index.html>
- Valdés, M. (2002). "En la mirada, en el oído. Narraciones tradicionales de la Llorona". *Revista de literaturas populares*, año II, núm. 2, julio-diciembre, México, pp. 139-157.

Felipe Canuto Castillo: Doctor en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es profesor investigador en la Universidad de Guanajuato, campus León, con perfil deseable para profesores de tiempo completo de la SEP y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) Nivel I, del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). Sus líneas de investigación son la sociolingüística indomexicana, literaturas en lenguas indígenas y tierras y nobleza otomíes en la época colonial. Entre sus publicaciones destacan "Los otomíes y su lengua según textos de religiosos del siglo XIX", en *Revista de lenguas y literaturas indoamericanas* (2021); y "Perspectivas en torno al otomí de Santiago Mexquititlán, Querétaro", en *Protagonismo y estrategias de sobrevivencia. Los otomíes en la historia de México* (2022).