



DIVISIÓN  
DE ESTUDIOS  
DE POSGRADO  
FACULTAD DE LETRAS



MAestrÍA EN ESTUDIOS  
DEL DISCURSO

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE LETRAS  
Maestría en Estudios del Discurso

***Nava'a ini. Seres sobrenaturales en la tradición oral  
de las comunidades de Jicayán,  
Mixteca de la Costa oaxaqueña***

**TESIS**

Que para obtener el grado de

Maestro en Estudios del Discurso

Presenta

**Dagoberto López Castro**

Director de tesis:

**Dr. Raúl Eduardo González Hernández**

Lectoras:

**Dra. Berenice Araceli Granados Vázquez**

**Dra. Lorena Ojeda Dávila**

Morelia, Michoacán, agosto de 2021

## **Resumen**

En la cosmovisión y en la tradición oral de la región de la Mixteca de la Costa oaxaqueña, existe una variedad de seres sobrenaturales que han enriquecido la literatura de tradición oral en dicha región. Seres que presentan elementos de la antigua raigambre de la tradición mesoamericana y la que introdujeron los españoles a su llegada a este continente.

El presente estudio parte de un corpus seleccionado que se obtuvo mediante el trabajo de campo, particularmente en las comunidades del municipio de Jicayán. El objetivo central es caracterizar cada uno de los seres o personajes mixtecos que se vinculan con *lo sobrenatural*; entre los más recurrentes: *lasukuyu'u*, *tay*, *nduvi*, *ña'a ku'u* y *kui'na*. Más allá de la conformación de un corpus, este trabajo se enfoca en el estudio de dichos seres, desde una propuesta teórico-metodológica interdisciplinaria, en la que se involucra la literatura, la antropología, la historia, entre otras disciplinas.

**Palabras claves:** Cosmovisión, tradición, oralidad, literatura, personajes

## **Abstract**

In the worldview and oral tradition of the Mixtec region of the Oaxacan Coast, there is a variety of supernatural beings that have enriched the literature of oral tradition in that region. These beings present elements of the ancient roots of the Mesoamerican tradition and the one introduced by the Spaniards upon their arrival to this continent.

The present study is based on a selected corpus obtained through field work, particularly in the communities of the municipality of Jicayán. The main objective is to characterize each of the Mixtec beings or characters that are linked to the supernatural, among the most recurrent: *lasukuyu'u*, *tay*, *nduvi*, *ña'a ku'u* and *kui'na*. Beyond the conformation of a corpus, this work focuses on the study of these beings, from an interdisciplinary theoretical-methodological proposal, which involves literature, anthropology, history, among other disciplines.

**Keywords:** Worldview, tradition, orality, literature, characters

*A mi familia. A mi gente de Santiago y a San Juan Jicayán,  
por mantener viva la tradición oral.*

*Gracias a ello, de niño, siempre creí habitar en un mundo  
sobrenatural, en donde se convivía con hombres nahuales,  
hombres lluvia, hombres bolas de fuego, mujeres del encanto,  
duendes, entre muchos otros dueños de lugar.*



Ilustración de Alfonso Flores M. (2021)  
Inspirado en el relato *Ña'a ku'u. La mujer misteriosa del pozo*

## Agradecimientos

Mis agradecimientos a todas aquellas personas que intervinieron en la realización de esta tesis, especialmente a mi director, el doctor Raúl Eduardo González, quien me guio durante todo el proceso. Gracias por su apoyo, por su enfoque crítico y, sobre todo, por su paciencia. A la doctora Berenice Granados y a la doctora Lorena Ojeda, gracias por sus lecturas, sus sabios consejos, y también por ser mis guías.

A la doctora Mercedes Zavala, por encauzarme al análisis de mis personajes.

Al doctor Hermenegildo López, por su constante apoyo y orientación en cuanto a la cosmovisión mixteca.

A cada uno de mis profesores de la Maestría en Estudios del Discurso, por trasmitirme sus conocimientos.

A Margarita Salazar por ser mi mentora y mi amiga, gracias por acompañarme en todo momento y por impulsarme a seguir creciendo.

A mis padres, por brindarme la oportunidad y el apoyo para emprender el proyecto.

A mis compañeros y amigos de la Maestría en Estudios del Discurso de la cuarta generación, Xóchitl, Alejandra, Raquel, Héctor y Juan, gracias por su compañía, su apoyo y por hacer amena mi estancia en Morelia.

A mis amigos de Santiago y San Juan Jicayán, Pablo, Abigail, Aurea y Feliciano, por sus aportaciones y por aclararme las dudas que se me presentaban durante el trabajo de campo.

A las diferentes instituciones que me brindaron el apoyo para realizar este proyecto: al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) y a la Facultad de Letras, Maestría en Estudios del Discurso, de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Al Laboratorio Nacional de Materiales Orales (LANMO) de la ENES-UNAM campus Morelia, por abrirme sus puertas a cursos y seminarios sobre estudios de *materiales orales*.

Muchas gracias a la gente de mi comunidad en Santiago Jicayán, a la de San Juan Jicayán y a la región de la Costa Chica de Oaxaca en general, por mantener viva la tradición oral. A cada uno de mis informantes, gracias por haberme permitido recordar tantas historias que de niño solía escuchar. En fin, quisiera agradecer a tantas otras personas, pero la lista sería interminable, mi gratitud hacia cada una de ellas.

*Tia 'vintioo xaan chindo*  
Gracias totales

## ÍNDICE

Introducción.....	8
Una experiencia compartida.....	16
Antecedentes.....	21
Investigaciones y estudios sobre las tradiciones en la región de la Mixteca de la Costa...	21
<b>I.    LOS MIXTECOS DE LA COSTA OAXAQUEÑA: HISTORIA Y UBICACIÓN GEOGRÁFICA.....</b>	<b>26</b>
1.1. Época prehispánica.....	26
1.1.1. La Mixteca de la Costa.....	30
1.2. Época colonial.....	34
1.2.1. Una nueva religión, una nueva visión del mundo.....	36
1.3. Del México independiente a la actualidad.....	40
1.3.1. El municipio de San Pedro Jicayán y sus agencias: Santiago y San Juan Jicayán.....	45
1.3.2. La vida comunitaria y la cosmovisión.....	48
1.3.3. Los rituales: principales festividades.....	52
<b>II.    EL ACERVO COMUNITARIO: NARRATIVA DE TRADICIÓN ORAL.....</b>	<b>63</b>
2.1. Literatura de tradición oral y su función social.....	63
2.2. Personajes en la narrativa de tradición oral: reconstrucciones simbólicas.....	66
2.3. Géneros tradicionales de la narrativa oral.....	71
2.3.1. La leyenda.....	75
2.3.2. El <i>memorat</i> y el <i>fabulat</i> .....	78
2.3.3. El cuento.....	80
2.4. La hibridación: el problema del género de los relatos del corpus.....	83
<b>III.    TRABAJO DE CAMPO: RECOPIACIÓN DE RELATOS ORALES.....</b>	<b>85</b>
3.1. La recopilación (metodología).....	85
3.2. Criterios de transcripción y edición.....	88
3.3. Presentación del corpus.....	91
3.4. Informantes: depositarios del saber comunitario.....	97
<b>IV.    LA CONFIGURACIÓN DE LOS PERSONAJES EN LA NARRATIVA ORAL.....</b>	<b>114</b>
4.1. Lasukuyu'u 'seres chupasangre'.....	115
4.2. Tay 'seres meteorológicos'.....	129
4.3. Nduvi-Tasi 'los nahuales'.....	141
4.4. Ña'a ku'u 'mujeres del encanto' o encantadoras.....	158
4.5. Kui'na 'el diablo'.....	171
Conclusiones.....	185
Bibliografía.....	191
Corpus.....	203
Acervo Jicayán.....	203
<b><i>Lasukuyu'u</i> "seres chupasangre".....</b>	<b>203</b>

1. [La mujer <i>lasukuyu 'u</i> ]	203
2. [ <i>Lasukuyu 'u</i> , el aire malo]	205
3. [El hombre que tenía como esposa a <i>lasukuyu 'u</i> ]	205
4. [La mujer <i>Lasukuyu 'u</i> de Atoyac]	206
5. [La mujer <i>lasukuyu 'u</i> que perdió la cabeza]	207
6. <i>El lasukuyu 'u</i>	208
7. <i>Las mujeres lasukuyu 'u</i>	208
8. [El hombre <i>lasukuyu 'u</i> de Atoyac]	209
<b>Los Tay “seres meteorológicos”</b>	210
9. [El <i>tay savi</i> ]	210
10. [Pedro, un hombre <i>ndoso</i> ]	211
11. [Los hombres <i>Tay</i> ]	212
12. [El dios de la lluvia]	213
13. [Un bebé cometa]	214
14. [Serpiente <i>ndoso</i> ]	219
<b>Nduvi-Tasi, “los nahuales”</b>	220
15. [Los señores que tenían de nahual un león y una onza]	220
16. <i>El señor mayor que tenía de nahual un tigre remolino</i>	220
17. <i>El yerno que tenía de nahual una iguana</i>	222
18. <i>Los hombres nduvi</i> (nahuales)	224
19. [El ermitaño que tenía de nahual un león]	225
20. <i>El señor que tenía de nahual un marrano</i>	225
21. [Los nahuales que espantaban a la gente]	226
22. [Nahuales malos]	226
23. [Mi animal compañero cayó enfermo un día]	227
24. [El animal compañero]	228
25. [El acecho de los nahuales]	229
<b>Ña'a ku'u, “mujer del encanto”</b>	232
26. [Ña'a ku'u]	232
27. [Ña'a kui'na. La mujer que se convertía en vaca]	233
28. [La mujer encantada del cerro Yuku Laku]	234
29. [Ña'a ku'u que se columpiaba en el árbol]	235
30. Ña'a ku'u. [La mujer misteriosa del pozo]	236
31. [Ña'a ku'u. La mujer con patas de guajolote]	237
<b>Kui'na. “El diablo”</b>	238
32. <i>Xu'un kui'na</i> . [El dinero del diablo]	238
33. [El diablo y las monedas de oro]	240
34. [El diablo que vive en Yuku Kuañu]	240
35. <i>Juan Jugador y el diablo</i>	241
36. [La caja mágica y el diablo]	241
37. [El charro negro]	248
38. <i>Kui'na</i> . [El Charro]	249

39. [To 'o. El catrín].....	249
40. <i>Kui'na kuka</i> . (El diablo rico).....	250
<b>Otros relatos</b> .....	251
41. [El señor sin cabeza].....	251
42. [La serpiente emplumada].....	251
43. [El cerro encantado].....	252
44. [El señor misterioso del tambor].....	252
45. [Bola de algodón].....	253
46. [Bola de algodón y aparecidos].....	254
<b>Acervo Pinotepa Nacional</b> .....	255
47. <i>La Poza Encantada</i> .....	255
48. <i>La piedra del ndoso</i> .....	256
49. <i>Cueva encantada</i> .....	257
50. [La mujer del monte].....	258
51. [El aire malo].....	259
52. [El hombre que tenía de nahual un tigre].....	260
53. <i>Ndoso</i> .....	261
54. [La mujer <i>sukuyu'u</i> que llevó a su marido a pescar].....	262
55. [Doña Juana era un <i>sukuyu'u</i> ].....	263
56. <i>La piedra encantada</i> .....	264
57. <i>La chaneca</i> .....	266
58. <i>El dinero del diablo</i> .....	266
59. [Pelea de nahuales].....	268
60. <i>Nahuales y el lagarto</i> .....	269
61. <i>Las chanecas</i> .....	269
62. [El burro que se estira el lomo].....	270
63. [La chaneca].....	270
<b>Acervo San Juan Colorado</b> .....	271
64. [El <i>ndoso</i> de Huaxpaltepec].....	271
65. [La esposa <i>lasukuyu'u</i> ].....	273
66. [ <i>Tindu'u</i> ].....	275
67. [La hija del granjero que los nahuales mataron].....	278
<b>Anexo A. Vocabulario</b> .....	281
<b>Anexo B. Dossier cartográfico</b> .....	283
<b>Anexo C. Dossier fotográfico</b> .....	288

## INTRODUCCIÓN

Esta tesis retoma el concepto en el idioma mixteco *nava'a ini*, de la variante de las comunidades del municipio de Jicayán, que significa ‘no está bien de su corazón o de su espíritu’; los mixtecos de la Costa, utilizan este término para referirse a los seres sobrenaturales, en general; a los hombres que tienen el poder de convertirse en nahuales; a los *Tay* que se manifiestan en fenómenos climáticos como la lluvia, el rayo, el remolino o las bolas de fuego; a los *ndichi ini*, que son una especie de videntes. El término se emplea también para nombrar a la gente de malos sentimientos, por ejemplo, las personas egoístas o los *tasis* ‘nahuales malos’, entre otros aspectos negativos. Este vocablo mixteco se compone de dos elementos: *nava'a* ‘no está bien’; *ini* ‘su ser, su corazón o su espíritu’. Según López Castro, para los actuales mixtecos de Pinotepa Nacional, *Ña va'a ini* significa “no está bien su entraña”, y así se designa a los hombres que tienen tono (animal compañero), sobre todo, los que tienen conciencia a qué animal les pertenece (2019: 76).

Cabe recalcar que el término *na va'a ini* adquiere múltiples significados, dependiendo el contexto en el que se utiliza; en la cosmovisión y en la narrativa de tradición oral se emplea para nombrar generalmente a seres sobrenaturales y a hombres que tienen poderes sobrenaturales; en cambio, en el habla cotidiana se utiliza para aludir a una persona conflictiva, usurera, envidiosa o no confiable; así, por ejemplo, es común escuchar en mixteco *nava'a ini nu ña'a* ‘esa señora no está bien de su corazón’, cuando una mujer inventa un embuste o hace pasar un mal rato a la persona. De la persona que hace brujería, en mixteco se suele decir *nava'a ini nu, tasi nu* ‘no está bien de su corazón, hace brujería’.

De hecho, el vocablo *yni*, en el mixteco clásico, De los Reyes lo traduce como “corazón” (1593: 82), y fray Francisco de Alvarado, como “corazón” y “espíritu lo que da vida” (Jansen y Pérez Jiménez, 2009b: 45). Hoy en día, *ini* es un término polisémico y es muy recurrente entre los mixtecos de la Costa Chica, sobre todo en las comunidades del municipio de Jicayán en donde se conserva más el idioma mixteco. Así, por ejemplo, en las conversaciones en mixteco suelen emplear *ini* como en *iyo ini* ‘tener corazón’, cuando se hace referencia a una persona solidaria; *vita ini* o *kui'ia ini* ‘espíritu débil’, generalmente a la persona que es muy sensible; *ni'i ini* ‘espíritu fuerte’; *ndio ini* ‘codiciar algo’; *ndaka ini* o *chika ini* ‘tener antojo o desear algo’; *chitu ini* ‘saciada’; cuando la persona comió mucho, suele decir *chitu ini yu* ‘quedé satisfecha’; *tiin ini* ‘empacho’; *ndi'i ini* ‘corajuda/o’; *iti ini* ‘creída/o’, etc. Cabe señalar que dichas expresiones aluden

generalmente a la interioridad de una persona, no obstante, la otra expresión que es muy común entre los pobladores de Santiago y San Juan Jicayán es *cha ini* ‘atardecer’, para hacer referencia a la hora del día.

Para el caso que me ocupa, retomé el concepto *nava’a ini* para designar a los seres o personajes sobrenaturales y personas con poderes sobrenaturales en la narrativa de tradición oral de los mixtecos de la costa oaxaqueña, particularmente, en las comunidades de Santiago Jicayán (de donde soy nativo) y San Juan Jicayán, pues los *nava’a ini* son seres no comunes entre el resto de los pobladores, como podemos notar a lo largo del trabajo.

Por otro lado, cabe señalar que la Mixteca de la Costa o Costa Chica de Oaxaca se caracteriza por una gran diversidad cultural, dada por la convivencia de diferentes grupos étnicos; asimismo, es geográficamente diversa: resguardada por el Océano Pacífico, grandes montes, montañas, cuevas, lagunas, entre otros ecosistemas, han propiciado el escenario idóneo para el hábitat de una variedad de seres sobrenaturales y lugares del encanto, pues se cree que en algunos de estos espacios moran los dueños de lugar que los protege. Asimismo, es una región altamente sísmica, con climas muy variados, lluvias intensas anuales; elementos que animan la conservación de una literatura básicamente oral para la explicación de ciertos fenómenos naturales o sobrenaturales que atañen a la población, como, por ejemplo, que los constantes temblores se deben a las gigantescas serpientes que transitan debajo de la tierra. También se dice que cuando llueve mucho o deja de llover se debe a que los dioses de la lluvia están enojados con los pobladores; por ello, es muy común que se lleve a cabo cada año el ritual del pedimento de la lluvia en lugares sagrados como algunos cerros o cuevas; por algo toda la región mixteca se conoce como *Ñuu Savi* ‘Pueblo de la Lluvia’, desde tiempos remotos. En el pedimento de la lluvia, se adora a los dioses antiguos, pero también se invoca a los judeocristianos, ya que santos y vírgenes encabezan la peregrinación hasta llegar a la morada del dios mixteco de la lluvia. Pues bien, los rituales que aún sobreviven conservan parte de la cultura prehispánica, donde resaltan elementos que simbolizan los orígenes de sus ancestros, pero también se nutren de la cultura occidental, por lo que emergen en la narrativa tradicional personajes híbridos, con caracterizaciones desde el ámbito religioso judeocristiano

Habría que decir también que, dependiendo del lugar en el que está asentado una comunidad —esto es, si está alejado de la cabecera municipal, si está cerca del mar, de alguna laguna, o si se encuentra entre los cerros, en este caso, las comunidades del municipio de Jicayán—

, se conserva más la narrativa de tradición oral, sobre todo, relatos de seres sobrenaturales que se aparecen en los montes, en los cruces de caminos, en los ojos de agua o en cuevas; seres nocturnos como los *lasukuyu'u* ‘seres chupasangre’ o los *nudvi-tasi* ‘nahuales’, que se aparecen en ciertas horas en las comunidades. Sin embargo, dado que varias de las historias sobre seres sobrenaturales se transmiten en mixteco, se ha perdido el interés de conservarlas y transmitir las entre las nuevas generaciones, en particular, por los niños y jóvenes que ya no hablan la lengua.

En este sentido, me centro en las recopilaciones que recogí tanto del español como del mixteco, y que yo mismo traduje al español, ya que, al ser nativo de la Mixteca de la Costa, mi segundo idioma es, precisamente, el mixteco, cuya escritura he mejorado gracias a la ayuda de los jóvenes y maestros bilingües de mi región, quienes me han brindado su apoyo. Cabe señalar que muchos hablantes del mixteco no dominan su escritura; en mi caso particular, aunque cursé una escuela primaria bilingüe en mi comunidad, las clases en la lengua mixteca fueron escuetas, y recuerdo que a partir de cuarto y hasta sexto grado todas las clases eran en español; incluso, que en algunas ocasiones se nos prohibía hablar en mixteco, de modo que poco a poco me había olvidado de mejorar la escritura.

Volviendo al tema de la traducción, consideré los elementos lingüísticos del español de las comunidades de la región; sobre todo, traté de traducir lo más cercano al lenguaje oral, y, de hecho, algunas personas bilingües de mi comunidad —que hablan como primera lengua el mixteco y el español como la segunda— también me apoyaron. Cabe señalar que por límites de tiempo me fue imposible presentar una versión mixteco-español; no obstante, recorro a varios términos en mixteco del habla cotidiana, particularmente de la variante de Santiago y San Juan Jicayán, con sus respectivas traducciones, así como los nombres de los personajes en mixteco, para presentar un pequeño esbozo de la forma en que se nombran en la lengua autóctona.

Asimismo, me enfoco en las comunidades de Santiago y San Juan Jicayán, en donde la vida comunitaria aún se rige por las antiguas tradiciones; por ejemplo: algunas personas se basan en el movimiento del sol para indicar la hora del día, o los fenómenos de la luna para plantar algunos árboles frutales; reconocen las señales de las aves de mal agüero cuando un vecino o algún familiar va a fallecer. También tienen muy presentes la hora de transición en la que se manifiestan ciertos seres sobrenaturales, ya sea en *ora i'ni kuiti* ‘la hora en que el calor está en su punto’ (mediodía), *ora ndo'oyo ñandii* ‘la hora que se oculta el sol’ (crepúsculo) u *ora ñuu* ‘medianoche’”, por lo que recomiendan no pasar por “lugares pesados” durante dichas horas. Son

considerados como lugares pesados aquellos donde hubo un asesinato, ya que se manifiesta el ánimo en pena de algún difunto, sobre todo si su muerte fue violenta; el cementerio también se convierte en un lugar pesado por excelencia a la media noche, pues es ahí en donde se reúnen todas las almas de los difuntos, y porque es un lugar en donde recurren algunos *tasis* ‘brujos’ para hacer sus maleficios, o los *lasukuyu’u*, pues es ahí donde llevan a cabo su transformación en seres chupasangre para atacar a sus víctimas por las noches. Ciertos lugares del monte y alguna cueva en donde se cree que vive el diablo se consideran también como lugares pesados; de hecho, dicen los pobladores que ahí existe el *tati vee* ‘aire pesado’, que son espíritus, generalmente malignos.

Hay que mencionar además que los mixtecos de la costa tienen una relación muy cercana con los seres sobrenaturales, ya que conviven de manera directa o indirecta con ellos; es más, algunos tienen los poderes para convertirse en seres sobrenaturales; saben que existen los dueños de lugar, que en mixteco llaman *chito’o yuku*, y que hay que tener cuidado con ellos: de hecho, la *ña’a ku’u* ‘la mujer del encanto’ que pierde a los hombres, o el *kui’na* ‘diablo’, son algunos de los personajes recurrentes en su plática. Es necesario recalcar que desde la perspectiva de la literatura se les designan como personajes sobrenaturales; sin embargo, para los pobladores de la región no son simples personajes, sino seres que forman parte de la vida cotidiana, y dependiendo de sus funciones se consideran como seres protectores o perjudiciales; más aún, son seres ambivalentes y habitantes no comunes en el universo mixteco.

Todavía cabe señalar que existen muy pocos trabajos sobre esta región cultural, en cuanto a la temática que propongo; por ello en esta investigación mi foco de atención se centra en el estudio de los personajes sobrenaturales, mismos que, por lo anteriormente dicho, aún siguen vigentes en la tradición oral de las comunidades de la Mixteca de la Costa. Conviene subrayar que no abarco toda la región, sino que me concentro en uno de sus “micro regiones” (Zavala, 2013: 30),<sup>1</sup> es decir, las agencias del municipio de Jicayán, donde se concentra un buen número de relatos. Jicayán, ahora San Pedro Jicayán, la cabecera municipal, es un pueblo de origen prehispánico donde casi no se han recopilado historias de tradición oral, porque de alguna manera los pobladores no quieren dar a conocer su acervo comunitario; es más, en algunas ocasiones he escuchado que se debe mantener sólo en el seno de la comunidad. De hecho, durante el trabajo de campo muchos se negaron a darme una entrevista, de modo que privilegié las dos localidades que

---

<sup>1</sup> Zavala señala que una región cultural se compone de micro regiones que a su vez se constituye de alguna comunidad o rancherías ligadas a una cabecera municipal (2013: 30).

pertenecen a la cabecera municipal; además, esta delimitación me sirvió no sólo para acotar mi corpus sobre los personajes sobrenaturales, sino asimismo para comprender los elementos particulares que presentan en el imaginario colectivo de cada comunidad.

El objetivo central de esta investigación es caracterizar a cada uno de los seres o personajes que se relacionan con lo *sobrenatural*,<sup>2</sup> a partir de sus funciones, y el impacto que tienen en la tradición oral. Para ello, este trabajo parte de un corpus seleccionado que se obtuvo mediante el trabajo de campo en la región; como he mencionado, elegí comunidades del municipio de Jicayán donde la tradición oral está muy presente en la formación de los pobladores, aunque realicé entrevistas en otros municipios cercanos. Los relatos que obtuve me sirvieron para comparar las diversas versiones que existen sobre un mismo personaje, pues estas se configuran a partir del entorno con que se relacionan los mixtecos.

Los seres o personajes que se analizan en este trabajo, y los más recurrentes en el corpus, son cinco: *Lasukuyu'u*, *Tay*, *Nduvi-tasi*, *Ña'a ku'u* y *Kui'ina*. Los llamados *Lasukuyu'u* ‘seres chupasangre’ son seres nocturnos que sorben sangre humana; generalmente se trata de personas de la comunidad que tienen el poder de convertirse en dichos seres. Para llevar a cabo su transformación salen de noche en lugares como el cementerio: se quitan la cabeza y la dejan en la cruz para convertirse en diferentes animales. Los *Tay* ‘seres meteorológicos’ son considerados como hombres con poderes meteorológicos, ya que se manifiestan en lluvia, en rayo, en remolino o bolas de fuego —estos últimos, llamados *Ndoso*. Los *Nduvi-tasi* ‘hombres-nahuales’ son personas que tienen el don de convertirse en animales o crear fenómenos en formas de animales para hacer daño a los demás, o bien, protegerlos ante cualquier peligro. El *Ña'a ku'u* ‘mujer del encanto’, que en algunas versiones se conoce también como *ña'a kui'na*, *tindu'u*, etc., es un personaje femenino con una belleza deslumbrante, con pies de aves y de otros animales, que seduce a los hombres y se los lleva a su guarida. Por último, se encuentra el *Kui'ina*, que, como lo he señalado, es considerado el diablo para los mixtecos.

Más allá de la recopilación, este trabajo es un análisis de la configuración de los personajes en la narrativa de tradición oral de las comunidades del municipio de Jicayán. Partiendo de lo que señala Mercedes Zavala acerca de que “para analizar la configuración de los personajes es necesario analizar las acciones que llevan a cabo (qué hacen, dónde, a qué, para qué, cómo) y por

---

<sup>2</sup> Entiendo por sobrenatural todo aquello que excede los límites de la naturaleza. No obstante, esta resulta una noción muy simplista, pues ¿hasta qué punto nos encontramos en un mundo natural y no en el sobrenatural?

eso resulta muy útil estudiar los motivos (unidad mínima narrativa)” (comunicación personal). Asimismo, mi trabajo representa un primer acercamiento para generar investigaciones futuras en toda la región, pues la presencia de los seres sobrenaturales no sólo pertenece al ámbito de una literatura oral en donde adquieren ciertos matices, sino que se trata de algo más complejo en la creencia de los mixtecos.

En este sentido, este estudio es una propuesta teórico-metodológica interdisciplinaria en la que se involucra la literatura y la antropología principalmente, pero también otras disciplinas, como la historia, la lingüística o la etnografía, pues al estudiar los personajes sobrenaturales de la narrativa oral de una región cultural como la Mixteca resulta imposible no tomar en cuenta las creencias de una comunidad y el contexto especial en el que surgen. Considero que en este tipo de estudio no sólo hay que tratar a los personajes como simples reproducciones de un imaginario colectivo, más aún, no sólo hay que resaltar los elementos literarios con los que se conforman, sino también tomar en cuenta la reconstrucción simbólica que representan en la vida comunitaria.

Los seres sobrenaturales y los lugares del encanto han formado parte de la cosmovisión de los mixtecos desde la época prehispánica. En sus códices (como se presenta en el capítulo uno) aparecen historias pictóricas que describen lugares simbólicos donde moraban sus dioses, como la entrada al inframundo o la vía para ascender a los cielos, así como el origen de sus ancestros; las hazañas de sus guerreros divinos o semidivinos, o de los hombres nahuales que se transformaban en animales; es decir, de personajes que tenían un vínculo con lo sobrenatural y que formaban parte de su vida cotidiana. Asimismo, la relación que tienen los mixtecos hasta hoy en día con el ámbito de lo sobrenatural ha alimentado una literatura básicamente oral para la explicación de ciertos acontecimientos extraordinarios.

En este estudio, para analizar a los personajes sobrenaturales de la literatura de tradición oral en una región en donde se conservan muchos de los elementos de la cultura prehispánica, como lo es la Mixteca de la Costa oaxaqueña, fue necesario un acercamiento desde la perspectiva de la cosmovisión, partiendo de dos aspectos fundamentales: la configuración del espacio en el que el hombre interactúa y la creencia colectiva. Para ello, nos basamos en dos propuestas que nos acercan a estos elementos: por una parte, la de Johanna Broda, quien precisamente alude la relación que tiene el hombre con el medio ambiente en el que interactúa, y define la cosmovisión como “la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que se situaba la vida del

hombre” (1991: 462). Por otra parte, he considerado la propuesta de Alfredo López Austin, quien parte de una idea central: una red colectiva de actos mentales que permite al hombre relacionarse con sus semejantes y con su medio. De este modo, el autor define la cosmovisión como:

Hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística (2015: 44).

López Austin señala varios rasgos que constituyen la cosmovisión: tiempo y espacio; un proceso que implica una larga duración; ser producto de una interacción social; su presencia en un momento histórico dado, por lo que se va transformando constantemente. Aunque la cosmovisión consiste en un producto histórico que se va gestando poco a poco, puesto que es variable, aun así, conserva antiguas tradiciones, un núcleo duro<sup>3</sup> que se va adaptando a un tiempo y espacio específicos.

Ahora bien, situándonos en el contexto general en el que surgen los personajes sobrenaturales, es decir, a partir de la configuración de un espacio y de la creencia colectiva, podemos comprender mejor los elementos que caracterizan a cada uno, y por qué son recurrentes en el imaginario de cierta comunidad, pues al tomar en cuenta los elementos de la cosmovisión se enriquece aún más el análisis de los personajes desde la perspectiva de la literatura tradicional.

Es importante señalar el trabajo realizado por Berenice Granados, particularmente *El encanto de la sirena. Artes verbales y cosmovisión en torno al Lago de Zirahuén* (2019), una investigación teórico-metodológica interdisciplinaria que parte de dos propuestas: desde las *artes verbales* y la *cosmovisión mesoamericana*, que significó para mí un modelo para proponer una propuesta interdisciplinaria para el análisis de los seres sobrenaturales de la narrativa de tradición oral. La autora considera que para este tipo de trabajo, es decir, el de los materiales orales, es importante “primero entenderlos como formas de realización de la cosmovisión y, segundo, complementarlos con el estudio de otro tipo de realizaciones culturales similares y que sean comparables, como aquellos materiales prehispánicos y coloniales [...], información arqueológica,

---

<sup>3</sup> López Austin señala que una de las características generales del núcleo duro consiste: “sus elementos son muy resistentes al cambio pero no inmunes a él”. Además, el autor agrega que “el núcleo duro mesoamericano es una entidad de extraordinaria antigüedad: fue formado por las sociedades igualitarias aldeanas del Preclásico Temprano, y muchos de sus elementos perduran en las comunidades indígenas de hoy pese al tremendo impacto de la conquista española” (2001:59).

observación de rituales, materiales etnográficos provenientes de otras comunidades” (Granados, 2019: 34).

Así, en el primer capítulo de la tesis esbozo brevemente tres épocas importantes que marcaron los momentos históricos del México actual: la época prehispánica, la época colonial y el México independiente. Me enfoco en la región de la Mixteca de la Costa oaxaqueña, particularmente, en las comunidades del municipio de Jicayán, y detallo algunos elementos sobre sus cosmovisiones contemporáneas, es decir, sus creencias, sus fiestas, sus rituales, entre otros aspectos que conservan parte de la antigua tradición mesoamericana y de la que introdujeron los españoles durante el proceso de colonización.

En el segundo capítulo reviso de manera general algunas nociones teóricas sobre la literatura de tradición oral, para el análisis de los personajes de mi corpus. Parto de la función social de la literatura de tradición oral, la reconstrucción simbólica de los personajes, la clasificación de los géneros narrativos tradicionales y el problema de la clasificación de los géneros de mi corpus. Mientras que en el tercer capítulo presento la metodología que desarrollé para la recopilación de los relatos orales en mi área de estudio. Expongo cuáles fueron los criterios de transcripción y edición de los materiales que obtuve para conformar mi corpus. Asimismo, incluyo un breve esbozo de cada uno de los informantes.

En el cuarto capítulo me enfoco en la configuración de los personajes en la narrativa de tradición oral de las comunidades del municipio de Jicayán. Analizo cada uno de los personajes sobrenaturales más recurrentes que forman parte del corpus, y las diferentes formas narrativas en las que aparecen: leyenda, *memorat*, *fabulat* o cuento.

Finalmente, incluyo el corpus completo, organizado por acervos municipales. Clasifiqué los relatos por personajes, y no por géneros, ya que dicha categoría implica problemas al momento de especificar la conformación narrativa —trato esto en el segundo capítulo. Así, clasifiqué los relatos por cinco personajes recurrentes: el primero, *Lasukuyu'u* ‘seres chupasangre’; el segundo, *Tay* ‘seres meteorológicos’; el tercero, *Nduvi-tasi* ‘nahuales’; el cuarto, *Ña'a ku'u* ‘mujeres del encanto’; el quinto, *Kui'na* ‘el diablo’. También hay una sección que titulé “Otros relatos”, un apartado misceláneo sobre diferentes personajes no tan recurrentes. De estas secciones, elegí para el estudio los cinco personajes referidos y sus respectivas versiones sólo del acervo del municipio de Jicayán. Los acervos de otros municipios me sirvieron para comparar las distintas versiones que existen sobre un mismo personaje.

## Una experiencia compartida

De niño crecí escuchando historias sobre personas que tenían un animal compañero de campo, o sobre gente que se trasmataba en animales, mujeres del encanto que perdían a los hombres; sobre el diablo y los espíritus del monte, entre otros muchos relatos que hasta hoy día se siguen contando en los pueblos de la Costa Chica de Oaxaca, sea en los tequios, en las reuniones o en algunas fiestas. Asimismo, escuchaba de los lugares donde la magia encarna, ya sea el bien o el mal, donde ciertas entidades moran y protegen, como los túneles bajo la tierra, árboles frondosos, cuevas, entre otros espacios en donde estos seres habitan.

En las famosas mayordomías,<sup>4</sup> donde las personas mayores se reunían, pasaban toda la noche contando sus vivencias con algunos seres sobrenaturales,<sup>5</sup> o relatando lo que les transmitieron sus familiares y amigos acerca de aquellos, junto a una fogata; historias que aterraban, y otras que sacaban una que otra carcajada. Además, era muy común que las cocineras tradicionales<sup>6</sup> se quedaran toda la noche a preparar las bebidas como el café o el chocolate; por otro lado, los hombres, quienes eran comisionados a matar las reses (los matanceros) también se quedaban con ellas, y cada cual se volvía un transmisor idóneo de estas historias, porque estos acontecimientos congregaban personas de diferentes comunidades.

Desde temprana edad, siempre me llamaron la atención todo tipo de relatos que contaban las personas mayores, y cuando algún familiar era mayordomo, incluso, en algún novenario o cabo de año,<sup>7</sup> yo aprovechaba el momento para quedarme con los matanceros y escuchar sus historias al calor de la fogata, aunque siempre me decían las cocineras que fuera con ellas, porque tenían más historias que contarme; para no pelear el reparto, se juntaban tanto los señores como las cocineras, y aquello parecía un cuento de nunca acabar.

---

<sup>4</sup> En las comunidades de la Costa Chica de Oaxaca, durante todo el año se llevan a cabo las mayordomías para celebrar algún santo o alguna virgen; sin embargo, donde más gente se congrega es en las grandes o principales mayordomías, que en mixteco llaman *matoma ka'anu* 'mayordomía grande'.

<sup>5</sup> "Personajes sobrenaturales" para los estudiosos de la literatura tradicional.

<sup>6</sup> Elegidas por las autoridades de la comunidad para ejercer dicho cargo.

<sup>7</sup> En el novenario y cabo de año de un difunto, los familiares ofrecen comida a la gente que llega a acompañarlos en los rezos o rosario. Los rezanderos pasan toda la noche rezando acompañados de músicos que los familiares contratan. Para este ritual se preparan unos días antes, ya que es una tradición que la gente de la comunidad y también gente cercana a los familiares llegue con dinero, pollo, maíz, azúcar, cajas de cerveza, etc., como una forma de ayuda o trueque, ya que se anota en una libreta las cosas que compartieron, y a cambio los familiares les ofrecen comida. Para ello, es muy común ofrecer mole de pollo y de cerdo, café y memelas para toda la gente que acude al rosario.

Como nativo de la región, en mi comunidad (Santiago Jicayán) de niño veía a los abuelos sentarse bajo un frondoso árbol en su patio a contar *semplu*<sup>8</sup> a sus nietos. Los famosos *semplu* eran narraciones fantásticas, como algún cuento, o bien, una leyenda con un fin moralizante; los abuelos hacían una diferencia cuando se trataba de algo verídico o algo ficticio, solían decir en mixteco, *chandaa* ‘verídico’, una historia verdadera y, *kuentu* o *semplu ni kui* ‘sólo es una historia’, cuando se trataba de un cuento.

De hecho, en mi infancia, no entendía muy bien qué contaban las personas mayores, porque los *semplu* se narraban en mixteco.<sup>9</sup> Así nació mi interés por aprender dicho idioma, no sólo para comprender los *semplu* que las personas contaban, sino también para comunicarme con ellos; es decir, desde mi infancia ya tenía curiosidad de conocer más sobre ese mundo maravilloso al cual se referían los ancianos. Sin darme cuenta, estaba dando mis primeros pasos para investigar a mi propia gente, para comprender ese universo del cual también yo formaba parte. Como he mencionado, desde temprana edad se me despertó el interés en la narrativa de tradición oral de mi región, y, al no crecer en un ambiente donde los abuelos solían contar todo tipo de historias a sus nietos, yo trataba de involucrarme o preguntaba a los niños qué les contaban sus abuelos. Cabe señalar que en la familia mixteca los abuelos juegan un papel muy importante, sobre todo si viven bajo el mismo techo que los nietos, ya que unos y otros se reúnen por las tardes y aquellos cuentan todo tipo de historias; desafortunadamente, yo no crecí con mis abuelos, ya que vivíamos en una casa aparte y como primogénito tampoco tenía hermanos mayores que me contaran historias, así que me refugié en los libros; claro, sin dejar a un lado la tradición oral, pues esa condición me llevó a conservar el gusto de escuchar historias de viva voz, quizá por la melancolía de no vivir en un ambiente que otros niños mixtecos y en una familia inmensa.

Por cierto, cuando apenas era un niño, un día, llegó un señor de Jicayán<sup>10</sup> a visitar a mis abuelos paternos; casualmente yo estaba en el patio y él se me quedó mirando fijamente; después sonrió. No entendí lo que platicaron, pero después mi abuela nos contó que el señor tenía un animal compañero, que en mixteco llaman *kiti ndaanu*<sup>11</sup> ‘el animal que es su doble’, muy poderoso, igual

---

<sup>8</sup> *Semplu* es un préstamo del español *ejemplo* o *exemplum*, ya que los relatos tienen un fin didáctico o terminan con una moraleja. Respecto al *exemplum*, véase Bravo, 2000.

<sup>9</sup> La mayoría de los ancianos eran monolingües, aunque también algunos entendían el español pero no lo hablaban, y otros eran bilingües, es decir, hablaban el mixteco y el español.

<sup>10</sup> San Pedro Jicayán, la cabecera municipal.

<sup>11</sup> *kiti* ‘animal’, *ndaanu* ‘el lugar que pertenece’; a veces, en mixteco también se refieren a los animales anímicos como *tuni ndaanu* ‘el sello que le pertenece’. Esta categoría se diferencia del animal al que se transforma un brujo o

que mi abuelo; ellos conformaban una manada y se cuidaban mutuamente ante cualquier ataque de otros animales egoístas, que en mixteco llaman *kiti nduvi*<sup>12</sup> o *tasi* ‘brujo o nahual malo’. Lo asombroso fue que el señor dijo que yo pertenecía al mismo clan, y que ellos me protegerían de los malos —me imagino que con solo verme se le reveló mi animal compañero. Las personas que en mixteco llaman *nu ndichi ini*<sup>13</sup> ‘una especie de vidente’, con solo mirar a las personas descubren qué animal compañero poseen; quizá el señor que visitó a mis abuelos era uno de ellos. Pues bien, en ese momento quedé estupefacto, no podía creer que yo pertenecía algún animal, mucho menos que un grupo de animales me cuidara. No obstante, como cualquier niño, pregunté a mi abuela qué animal me pertenecía; me dijo que era un secreto, que sólo los *nava’a ini* podían saberlo, porque las personas comunes no estaban preparadas para conocer su animal anímico, ya que podrían enfermarse e incluso fallecer; si era mi destino, conforme fuera creciendo yo me iba a dar cuenta de ello.

Cabe señalar que para la gente de mi comunidad, como para la de muchas otras de la región, anteriormente —porque ahora ya no tanto— era muy importante cuidar a sus hijos en temporadas de milpa, porque era cuando sus animales compañeros corrían mucho peligro de ser envenenados por entrar a las parcelas de los campesinos a comer los elotes tiernos. De hecho, mi mamá o las tías tenían que darnos los elotes tiernos de la primera cosecha para que nuestro animal no entrara a la milpa y cayera en la trampa de ser envenenado por echar a perder la cosecha. Mientras mis hermanos y primos se atascaban de elotes, yo solamente los veía, y de tanta insistencia comía más que uno, mi mamá decía que para que mi animalito de campo no entrara a la milpa. En el fondo, creo que me rehusaba en creer que pertenecía a algún animal; sin embargo, conforme iba creciendo comprendí que compartíamos un mismo espíritu, suerte y destino. Un día, una prima de mi papá estando embarazada murió repentinamente y la causa fue que su animal de campo fue herido cerca de la milpa. Decían que el pobre animalito era una hembra preñada porque la persona con quien compartía suerte y destino lo estaba también. Aun así, no me gustaban los elotes.

---

curandero, que en español llamamos *nahual*. No obstante, el animal al que pertenece es un *tuni* ‘sello’ de nacimiento, que en español se conoce como *tono*, lo cual se abordará con más profundidad en el capítulo cuatro.

<sup>12</sup> *kiti* ‘animal’, *nduvinu* ‘el que se transforma’ (*nahual*, término que explicaremos más adelante). Cabe señalar que, dependiendo de la variante del mixteco, o de las comunidades, estos seres son nombrados de diferentes formas: a algunos los nombran *tasi* ‘brujo’ o *nava’a ininu* ‘no está bien de su ser’; de igual forma, se ahondará sobre esto en el capítulo cuatro.

<sup>13</sup> *Nu* ‘el’ (artículo determinado), *ndichi* ‘claridad, algo que sale a luz’, *ini* ‘ser’; literalmente, ‘el que ve claro o el que ve a través de la luz, pero detrás de esa persona hay un poder sobrenatural’, como explicó una profesora del pueblo. Yo lo traduciría como ‘el que ve claro nuestro ser’.

En mi comunidad es muy común hablar de animales con quienes las personas comparten suerte y destino, o de seres que habitan en los cerros o en las casas abandonadas, o de lugares pesados —como lo he señalado, sitios donde hubo un asesinato o simplemente un cruce de caminos donde se manifiestan a ciertas horas los espíritus malignos. Asimismo, se habla de ciertas personas que poseen el don convertirse en bolas de fuego, en lluvia, en rayo, en remolino o en los temibles seres chupasangre que atacan a sus víctimas en las noches. Por ejemplo, de niño, conocí un señor al que decían que se transformaba en *koo kota i'na*<sup>14</sup> ‘serpiente arcoíris’, pero algunos decían que también se convertía en remolino, que en mixteco llaman *tiati*,<sup>15</sup> pues, el señor tenía una apariencia muy peculiar; su semblante asimilaba la cara de un conejo, era muy delgado (parecía muy frágil y tambaleaba al caminar), tenía esclerosis en los ojos (decían que era ciego, pero veía muy bien, porque transitaba sin problema alguno); además, tenía seis dedos de las manos y pies, era todo un personaje en la comunidad. Cuando los niños decían “ahí viene *Xiku Lari nduvi*”, todos corríamos al verlo. Por cierto, algunos niños y jóvenes nos decían que nos cuidáramos de ciertas personas porque eran *nava 'a ini*, que de noche se transformaban en *lasukuyu'u*; me imagino que escuchaban esas historias de los adultos, ya que este personaje, hasta la fecha, está muy presente en la creencia de la gente de mi comunidad.

De hecho, hoy en día, en las mayordomías o en los cabos de año, los rezanderos, cuando se toman un descanso, cuentan todo tipo de historias, sobre todo, sus experiencias con seres sobrenaturales, mientras se fuman un puro de tabaco para alejar el aire pesado, es decir, todo tipo de apariciones nocturnas, como los *lasukuyu'u*, nahuales malos, o el mismo diablo. Los rezanderos suelen decir que el humo de tabaco aleja cualquier espíritu maligno; por ello, tanto en las mayordomías como en el cabo de año o en alguna reunión, siempre se regala tabaco a la gente.

Volviendo al tema de los animales compañeros de campo, recuerdo que estaba en la secundaria cuando en la comunidad nos visitó un animal misterioso, que una noche trepaba por los tejados de casa en casa, hasta que en la mañana unos vecinos se dieron cuenta de que estaba en su azotea; el animal se espantó y tuvo que salir huyendo de ahí. La gente decía que parecía un gato montés, pero que no era porque tenía las pezuñas muy grandes. Otras personas decían que no era un animal común, y que se trataba de un nahual, porque era muy raro y no habitaba en los montes cercanos.

---

<sup>14</sup> *Koo* ‘serpiente’, *kota i'na* ‘arcoíris’.

<sup>15</sup> *Tiati* ‘remolino’; cuando se dice en mixteco *tiati nduvi nu*, significa ‘el que se transforma en remolino’.

El pobre animal trataba de escapar del pueblo porque mucha gente intentaba perseguirlo, ya por curiosidad o porque querían atraparlo; cuando por fin alcanzó las afueras del pueblo, se trepó en un árbol lleno de hormigas y ahí se quedó porque había mucha gente a su alrededor. Yo quería ver de cerca a ese animal misterioso, así que logré pasar hasta al frente de la multitud; algunos decían que era una especie de marta que quizá se había perdido huyendo de algún cazador; otros decían que era un nahual, y que su presencia significaba alguna epidemia en el pueblo; otros, que era el animal compañero de alguien; en fin, cada quien tenía su hipótesis. Mientras, el pobre animalito estaba sucumbiendo por las hormigas. Afortunadamente, una señora supo actuar muy bien: empezó hablarle con palabras agradables, para que se dejara ayudar, porque, le decía, no le iban hacer ningún daño, sólo querían ayudarlo; yo vi que sus penetrantes ojos azabache escurrían lágrimas, y, de tanto insistir la señora, el animal se dejó caer ya casi agonizando. En efecto, parecía una especie de marta con unas largas pezuñas que podían herir gravemente a una persona; su pelaje era de un color entre marrón oscuro y claro, que a simple vista parecía el de un gato.

La señora no dejó de hablarle mientras le quitaba las hormigas del cuerpo; finalmente, se recuperó y lo llevaron en una jaula a la agencia; luego, comisionaron a alguien para que lo fuera liberar lejos del pueblo. Fue un gesto muy noble; yo pensaba que lo iban a matar o algo así, pero finalmente coincidieron en que podría tratarse del animal compañero de alguien del pueblo o de otro cercano, de modo que lo mejor era liberarlo en el monte.

En suma, como ya lo hice notar, crecí en ese mundo donde la gente convive no sólo con los animales compañeros (los dobles de las personas), sino con muchas otras creencias que forman parte de su cosmovisión. Asimismo, esta experiencia de ser parte de una antigua tradición donde el discurso oral influye en la cosmovisión de los habitantes de la comunidad ha sembrado en mí el deseo de seguir conservando la narrativa oral de la región de la Costa Chica de Oaxaca, al estudiar y analizar un corpus, y, más allá de esto, al explorar y comprender la relación del hombre con el espacio en el que interactúa. Cabe recalcar que ser nativo de la región y, sobre todo, involucrarme en la vida comunitaria y su cosmovisión no implica que mi estudio sea menos objetivo, pues conocer los elementos de mi propia cultura que desde temprana edad he cuestionado serán las bases para entablar una relación con el mundo académico, es decir, desde una mirada externa. En este sentido, tomo distancia para analizar los elementos que desde el punto de vista de un miembro de la comunidad no lograría vislumbrar, pues al estar inmerso en nuestra propia cultura, no vemos

lo que otros suelen distinguir.<sup>16</sup> En concreto, he reunido algunos relatos que cuentan sobre los seres sobrenaturales más recurrentes en la memoria colectiva, al conformar un primer corpus del municipio al cual pertenezco, con la intención de desarrollar posteriormente investigaciones en otros municipios para conformar un corpus más amplio que abarque toda la región de la Costa Chica de Oaxaca

## **Antecedentes**

### **Investigaciones y estudios sobre las tradiciones en la región de la Mixteca de la Costa**

Los orígenes de la Mixteca de la Costa, también llamada Costa Chica de Oaxaca, están ligados a la Mixteca Alta, de donde se conservan varios manuscritos o antiguos códices que hacen referencia a la fundación del imperio mixteco. No obstante, la región donde se estableció el reino de Tututepec (el más poderoso del litoral, en el actual estado de Oaxaca, según algunas fuentes que citaremos más adelante) cuenta con muy escasos estudios. De hecho, con las primeras investigaciones de Manuel Martínez Gracida (1883) relativas a cada región de Oaxaca se ha despertado el interés en algunos estudiosos, y se han sumado varios especialistas en el campo de la antropología y la arqueología para investigar la zona. Desde los años cincuenta del siglo XX, algunos arqueólogos comenzaron poco a poco a explorar algunos sitios (Joyce y Forde, 2014: 13-14).

Sin embargo, hay muchos lugares en la región que aún no han sido explorados o estudiados a fondo, sobre todo el municipio de Jicayán, donde se conservan algunos vestigios –en la explanada del palacio municipal se levantan algunos monolitos antiguos; dentro de la iglesia católica se encuentra una estela de piedra con la imagen de un hombre-jaguar–, que parecen haber quedado en el olvido.

Las aportaciones de Gutierre Tibón, quien recogió en la década de los cincuenta del siglo XX algunas de las tradiciones conservadas en la Costa Chica, contribuyeron de alguna manera a revalorar la cultura que se encontraba en decadencia, pues muchas de sus tradiciones estaban en el olvido. Tibón rescató varias historias provenientes de la tradición oral, y los rituales que aún existían en la región; a manera de diálogo, describe los sucesos más notables en la vida de los mixtecos. En su investigación nos presenta una parte de la riqueza cultural que existe en la Costa Chica, los mitos, las leyendas y los datos históricos que obtuvo a través de sus informantes en

---

<sup>16</sup> Cabe recordar las categorías *emic* (actor) o *etic* (observador) que algunas disciplinas emplean para designar hasta qué punto una investigación es científica o intersubjetiva. Véase, por ejemplo, Marvin Harris (1996).

algunas comunidades de la región, en *Pinotepa Nacional. Mixtecos, negros y triques* (2014). Asimismo, en los años setenta, la antropóloga Veronique Flanet, en su estudio sobre la violencia en la Costa Chica, *Viviré si dios quiere: un estudio de la violencia en la Mixteca de la Costa* (1977), nos presenta un panorama general de las diferencias que existían entre los diversos grupos de la región, es decir, mestizos, indígenas y negros, sus tradiciones, y la forma en que concebían el mundo. Estas aportaciones, realizadas desde el enfoque de la antropología, incitaron a otros estudiosos, especialmente arqueólogos, para seguir investigando la región.

En las últimas décadas, la región de la Costa Chica se ha estudiado desde diferentes enfoques o disciplinas; recientemente, se han llevado a cabo recopilaciones de mitos, leyendas, cuentos y creencias sobre una variedad de personajes que cohabitan en la memoria colectiva de los pobladores. Así, contamos con los trabajos de recopilación de Alejandra Cruz Ortiz en *Yakua Kuia. El nudo del tiempo. Mitos y leyendas de la tradición oral mixteca* (1998), quien nos presenta una variedad de personajes, como los nahuales, los duendes, la mujer del diablo; lugares encantados, como el pozo de la novia, el árbol del dinero, etc., que se recopilaron en algunas comunidades de la región.

Las compilaciones de Alejandra Cruz Ortiz rescatan las historias en lengua mixteca y son traducidas al español; relatos que tienen que ver con los orígenes de los mixtecos, sus mitos, sus leyendas, entre otros saberes. Así, por ejemplo, hay historias sobre la siembra, la lluvia, los dioses antiguos, que nos cuentan de la vinculación del hombre con la naturaleza y con lo sobrenatural en la explicación de ciertos fenómenos. No obstante, Cruz Ortiz sólo se enfocó en recopilar relatos de tres comunidades de la Costa Chica: Pinotepa Nacional, Jicaltepec y San Andrés Huaxpaltepec; mi trabajo pretende recopilar la tradición oral de otros pueblos que no abarcó la autora. Sin embargo, el trabajo de Cruz Ortiz nos incita a seguir investigando más sobre la cultura mixteca, particularmente la Costa Chica, desde la perspectiva de otra disciplina; en este caso, de la literatura, y con una metodología apropiada, centrada en la literatura de tradición oral.

Por otro lado, tenemos las investigaciones de Hermenegildo López Castro, quien ha trabajado considerablemente sobre la cosmovisión de los mixtecos de Pinotepa Nacional. Son de mucha importancia el estudio y las recopilaciones de López Castro para el trabajo que pretendo desarrollar. De la misma forma que Cruz Ortiz, presenta los relatos tanto en la lengua mixteca como en español, en *Tutu ñuu oko. Libro del pueblo veinte. Relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca* (2010). El autor presenta una variedad de relatos en lengua mixteca

y español, sobre mitos, leyendas, cuentos, rituales, etc. De igual modo, en otro trabajo, López Castro nos muestra un panorama general de los personajes sobrenaturales que existen en la narrativa oral de los mixtecos de la costa, *Los seres sobrenaturales, en la narrativa mixteca de Pinotepa Nacional (Oaxaca). Un acercamiento a la cosmovisión de los Mixtecos de la Costa* (2015a), donde expone una variedad de personajes, entre ellos, los *Tay* y el nahual, que son recurrentes en los relatos de la Costa Chica. En cuanto a *El culto a los dioses de la lluvia entre los mixtecos de Pinotepa Nacional. Mitos y rituales* (2015b), el autor expone la importancia del culto de la lluvia entre los mixtecos, y su relación con los diferentes rituales, a partir de un contexto mitológico e histórico de la región. Su investigación más reciente es la tesis doctoral *Nahuales, tonos y curanderos entre los mixtecos de Pinotepa Nacional (Oaxaca)* (2019), donde López Castro muestra la diferencia y las funciones de cada uno de los personajes antes mencionados en la cosmovisión de los mixtecos de la costa. Asimismo, a partir de los relatos que se conservan en la tradición oral de la comunidad, analiza la estrecha relación que tienen el nahual, el tono y el curandero entre los mixtecos actuales de Pinotepa Nacional, Oaxaca.

Estos trabajos, realizados con enfoques antropológicos y etnohistóricos, nos dan cuenta de la riqueza cultural en la narrativa oral en algunas comunidades de la Costa Chica; sin embargo, los estudios con un enfoque literario representan un campo menos explorado en dicha región. Mi propia tesis de licenciatura, “La representación del águila en la tradición oral de los mixtecos de la Costa: el rapto de Xamilli en la leyenda Casandoo” (2018), me ha servido como base para comprender lo vasto que es el campo de la tradición oral y seguir investigando sobre esta región.

Entre los trabajos que se han enfocado en parte de la región Costa, y como uno de los primeros estudios a partir de la literatura, está la tesis doctoral de Grissel Gómez Estrada, “Estructura y recursos poéticos de la chilena: lírica popular de la mixteca” (2012). El objetivo de su investigación es analizar, como el título lo indica, los recursos poéticos de la chilena en general; aunado a ello, destacan otros artículos suyos, como “La región mixteca: el caso de la Chilena” (2013), donde aborda la complejidad de una región folclórica y se enfoca al estudio del género de la canción tradicional, la chilena, tanto de la Costa Chica de Guerrero como de Oaxaca. En otro artículo suyo sobre el mismo género, “Coplas de la tierra en la chilena, lírica tradicional de la Mixteca” (2015), Gómez Estrada menciona: “aunque la chilena se ha convertido en el género característico del estado de Oaxaca, ha sido poco estudiada” (2015: 103).

Otro de los trabajos que se han realizado sobre la región Costa Chica de Oaxaca es el artículo de Magdalena Altamirano, “Que si yo hubiera sabido: el arquetipo de la mujer valiente en un corrido de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca” (2013). La autora también hace énfasis en que este género es poco estudiado, y se enfoca en estudiar un elemento sobre las representaciones femeninas en el corrido: “a pesar de su importancia, el corrido costeño ha recibido escasa atención desde el punto de vista de la literatura” (2013: 225). También se encuentra el trabajo de Carlos Ruiz Rodríguez, *Versos, música y baile de la artesa de la Costa Chica. San Nicolás, Guerrero, y el Ciruelo, Oaxaca* (2004), donde el autor realiza un estudio sobre el contexto en el que surge el baile de artesa, una antigua tradición de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero; también incluye dos grabaciones de campo, una de San Nicolás, Guerrero, y la otra de El Ciruelo, Oaxaca.

Sin embargo, estas investigaciones apenas hacen un breve esbozo de la región Costa Chica de Oaxaca, y se concentran sobre todo en los géneros de la chilena, el corrido y el baile de artesa; la narrativa oral aún no se explora para estudiar sus elementos literarios. De esta manera, este proyecto de investigación, centrado en la narrativa de tradición oral del municipio de Jicayán, en la región de la Costa Chica de Oaxaca, pretende presentar un esquema y caracterizar a los diversos personajes sobrenaturales en los relatos de la región, para acercarnos a una zona poco estudiada, y contribuir así al desarrollo de investigaciones futuras.

Cabe mencionar que los trabajos realizados por diferentes especialistas en el campo de la tradición oral, entre ellos las publicaciones de El Colegio de México y de El Colegio de San Luis, han sido la base o el impulso para llevar a cabo esta investigación. En *Variación regional en la narrativa tradicional de México* (González, Rodríguez Valle y Zavala Gómez del Campo, 2013), se reúnen estudios de varios especialistas, como Aurelio González, Mercedes Zavala, Claudia Carranza y Raúl Eduardo González, entre otros, quienes trabajan géneros como corridos, romances, leyendas y cuentos de distintas regiones de México; cada uno de los autores destaca su conocimiento sobre los géneros que estudia. El mencionado volumen, *Los habitantes del encanto. Seres extraordinarios en comunidades indígenas de América* (Rocha y Carranza, 2015), reúne también varios trabajos que se enfocan en el estudio de personajes, entre los que destacan el diablo y el nahual.

Asimismo, en el volumen *Los personajes en formas narrativas de la literatura de tradición oral de México* (Carranza Vera y Zavala, 2015), se presenta la configuración del personaje en la narrativa de tradición oral mexicana en diferentes contextos culturales, entre los que destacan

algunos personajes históricos, desde bandoleros y Adelitas, hasta los pertenecientes al núcleo familiar, como la madre o el hermano; así como el Dios judeocristiano, el diablo y la bruja; no obstante, muchos de estos trabajos que se han enfocado en la narrativa tradicional provienen de relatos del norte o el centro del país. También por ello destaco la necesidad de aportar y presentar un panorama de los géneros narrativos del sur de México; en este caso, la Costa Chica de Oaxaca, una región donde todavía no se ha estudiado la riqueza de la narrativa oral. Como ya mencioné, algunos especialistas se han acercado a esta región por el impacto cultural que tienen la chilena o el corrido desde la perspectiva de la literatura; sin duda, esto ha despertado también mi interés en abarcar otros géneros y aportar al estudio de una región étnicamente diversa, como lo es la Costa Chica de Oaxaca.

Todavía cabe señalar los trabajos en campo realizados en diferentes regiones de Michoacán por el Laboratorio Nacional de Materiales Orales (LANMO), coordinado por Berenice Granados y Santiago Cortés, quienes trabajan en la documentación, el almacenamiento y estudio de materiales orales provenientes de diferentes partes de dicho estado y del país. Sus investigaciones me han aportado elementos muy importantes en cuanto al trabajo de campo, pues, no sólo se concentran en la recopilación de textos para ser transcritos y editados, sino también el contexto en el que surge el discurso oral, esto es, la parte sonora del discurso a través de videos, documentales, fotografías, etc., que muestran el panorama general de las diferentes manifestaciones culturales. Dichos materiales se pueden consultar en su página principal [www.lanmo.unam.mx](http://www.lanmo.unam.mx).

En suma, como lo he señalado, los pueblos de la costa poseen un raudal de relatos que dan cuenta de sus orígenes, de sus dioses, de sus héroes y de una variedad de seres sobrenaturales con quienes tienen o tuvieron un vínculo. Sin embargo, los estudiosos de la literatura no se han enfocado en investigar los elementos que contienen los relatos que provienen de esta región, de modo que esta parte del sur de México está un tanto abandonada en los estudios de la narrativa de tradición oral. Las aportaciones que existen pertenecen a los campos de la antropología, la historia o la lingüística; esto refuerza, asimismo, mi interés en trabajar la literatura de tradición oral, enfocándome en los personajes sobrenaturales que existen en la memoria colectiva de los mixtecos de las agencias de Jicayán, especialmente, en este municipio tan poco estudiado.

## I. LOS MIXTECOS DE LA COSTA OAXAQUEÑA: HISTORIA Y UBICACIÓN GEOGRÁFICA

En este primer capítulo, esbozo brevemente tres épocas importantes que marcaron los momentos históricos del México actual: la época prehispánica, la época colonial y el México independiente. Me enfoco en la región de la Mixteca de la Costa oaxaqueña, particularmente las comunidades del municipio de Jicayán que forman parte de dicha región. Cabe señalar que por los escasos documentos históricos que existen sobre este municipio, se alude frecuentemente a los de la Mixteca Alta; incluso, a algunos documentos del antiguo reino de Tututepec, de la Mixteca de la Costa, ya que tuvieron un mismo origen histórico. Asimismo, se detalla sobre las cosmovisiones contemporáneas de las comunidades de Jicayán cuyas creencias, fiestas y rituales, entre otras prácticas conservan algunos elementos de la antigua raigambre de la religión prehispánica y la cristiana que introdujeron los españoles a su llegada al “Nuevo Mundo”.

### 1.1. Época prehispánica

La Mixteca es una de las áreas más extensas del territorio mexicano, cuyos linderos ocupan parte de los actuales estados de Oaxaca, Guerrero y Puebla; además, ha sido considerada como una de las más antiguas de Mesoamérica (Flanet, 1977: 36; Spores, 2007: 5; Lejarazu, 2008: 7). El nombre de la Mixteca proviene del vocablo náhuatl que significa “gente del lugar de las nubes” (Terraciano, 2013: 15), en mixteco, *Ñuñu ma* “Tierra de humo” (Caso, 1977: 43). No obstante, Kevin Terraciano, hace hincapié en que los antiguos mixtecos en su lengua se identificaban como *tay ñudzahui* “gente del lugar de la lluvia” o “gente del lugar de Dzahui”, el dios de la lluvia (2013: 15).

Tradicionalmente la Mixteca se ha dividido en tres grandes regiones cuyos nombres en mixteco son: la Mixteca Baja, *Nuiñe* o “Tierra cálida”, la Mixteca Alta, *Ñudzavuiñuhu* “Tierra de dios o estimada” y la Mixteca de la Costa, *Ñunama* o *Ñundaa* “Tierra llana” o *Ñundeui* “de horizonte”. Antes de la invasión española, cada una de estas regiones tenía marcadas sus límites territoriales y sus principales ciudades mixtecas (Caso, 1977: 43).<sup>17</sup> Con respecto a la división de estas tres regiones Michael Lind refiere:

---

<sup>17</sup> “La Mixteca baja [...], según Reyes, que iba desde los límites con los popoloca de Puebla hasta los de Oaxaca y bajaba por el sur hasta la región de Silacayoapan, comprendía ciudades de Puebla y Oaxaca, como Acatlán, Huajuapán,

La Mixteca está geográficamente dividida en tres partes: 1) la Mixteca Baja, una región cálida y seca que ocupa la parte norte de Oaxaca y el sur de Puebla, con elevaciones de alrededor de 1 200 m; 2) la Mixteca Alta, una región templada y montañosa en el oeste de Oaxaca con elevaciones de más de 2 000 m; y 3) la Mixteca de la Costa, una región tropical que se extiende a lo largo de la costa del Pacífico de Oaxaca. Las tres regiones fueron ocupadas por mixtecos antes de la llegada de los españoles, pero también habitaron en ella popolocas, chochos, ixcatecos, triquis y amuzgos (2008: 14).

Hay que mencionar además que los antiguos mixtecos mantenían una historia mítica de su origen, como lo demuestran los códices<sup>18</sup> y la tradición oral que se conservan hasta nuestros días. Dichas tradiciones evocan el origen divino de los primeros hombres, quienes nacieron para gobernar la tierra; dioses que bajaban a la tierra, reyes que nacían de algún árbol o de la tierra misma, príncipes o guerreros que descendían al inframundo a través de sus nahuales, como el caso del famoso guerrero 8 Venado Garra de Jaguar, fundador del imperio de Tututepec, en la Mixteca de la Costa (en los apartados siguientes se proporcionará más información acerca de este personaje). En fin, estos son algunos de los elementos que hoy en día siguen vigentes en su narrativa y que han alimentado asimismo la identidad mixteca. Así, por ejemplo, en el códice *Viena* (*Vindobonensis*) se representa el nacimiento de los reyes mixtecos en Apoala, que ha sido reconocido como “Río de Linajes” (Caso, 1977: 49), como se describe en los siguientes pasajes:

El Anverso comienza en la página 52 y va hacia la página 1. Es un discurso florido, un verdadero texto literario en imágenes, que relata el origen divino de los señoríos mixtecos. En un “Prólogo en el Cielo” describe el principio de la vida en el cosmos, la pareja primordial y sus descendientes, los primeros seres, el nacimiento del Señor 9 Viento “Quetzalcóatl” y su llegada a la tierra para iniciar el ciclo agrario-ritual fundando los señoríos y dándoles sus fechas sagradas. De la Sagrada Madre

---

Tequiztepec, Chazunba, Tezoatlán y Tonalá. La Mixteca alta [...] comprendía la mayor parte de la Mixteca oaxaqueña, desde la zona anterior, hasta la región de Putla hacia el sur y se localizaban en ella ciudades tan importantes como las de Yanhuitlán, Nochitzlán, Tezoacoalco, Apoala, Tilantongo, Tepozcolula, los Achiutlas, Tlaxiaco, Atlatlaucha y Yolotepec [...] Por último, la Mixteca de la Costa [...] iba desde Putla hasta el mar, con Tututepec como principal ciudad, los Pinotepas [actualmente, Pinotepa Nacional y Pinotepa de Don Luis], Jamiltepec, etc.; quedan un poco fuera Zacatepec y Ticayán [actualmente, San Pedro Jicayán]” (Caso, 1977: 43).

<sup>18</sup> “La mayor parte de la información de los códices es genealógica, pues rastrea las líneas de ascendencia biológica de los gobernantes desde el pasado remoto (comenzando, a menudo, con un antepasado sobrenatural) hasta el ‘presente’ (aproximadamente, la época en que fue pintado el manuscrito) o hasta algún punto intermedio. A su vez, estas genealogías surgen de episodios históricos y se acompañan de ellos para explicar las fuentes y seguir el hilo del poder de las familias, ya sea que éste tenga orígenes divinos o se derive de las actividades militares y diplomáticas de gobernantes individuales. Combinando ese material genealógico e histórico, las pinturas explican las antiguas relaciones entre las familias mixtecas” (Boone, 2010: 104). Elizabeth Hill Boone señala que, actualmente, existen cuatro códices anteriores a la conquista que narran las históricas pictográficas de la dinastía mixteca: los códices *Bodley*, *Colombino-Becker*, *Zouche-Nuttall* y de *Viena* (2010: 104).

Ceiba nacen los primeros Señores de Yuta Tnoho (hoy Santiago Apoala), que son los ancestros divinos de las dinastías de Ñuu Dzauí (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a: 37).

Allí en la página 37b, un árbol que se eleva desde una llanura de humeante bolas de copal [...] es abierto por los sacerdotes pintados de negro (7 Águila y 7 Lluvia). De una hendidura entre sus miembros abiertos surgen un varón, una hembra y otras 51 figuras, de tres de las cuales se sabe que son antepasados de su linaje (Boone, 2010: 111). [Ver figura1.]

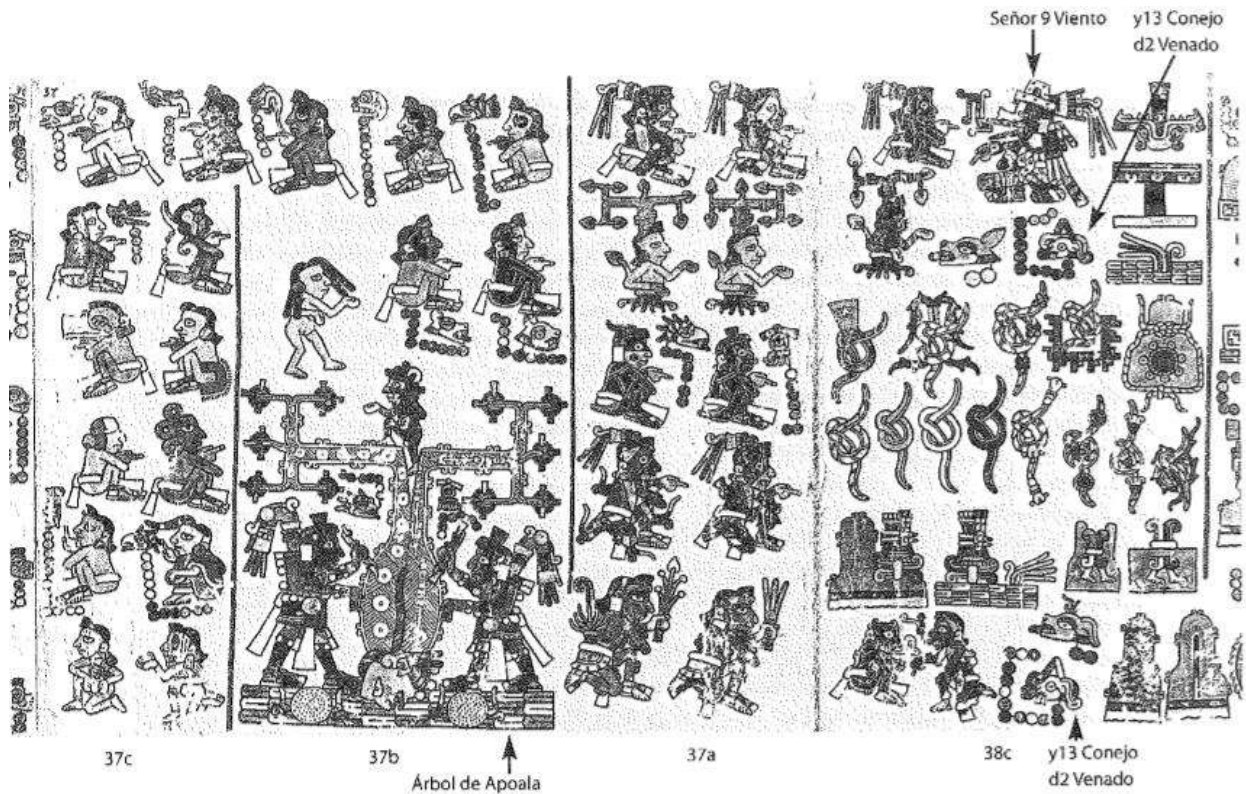


Figura1. Anverso del *Códice de Viena* 37b. El nacimiento de los ancestros de la dinastía mixteca del árbol de Apoala. (Tomado de Boone, 2010: 112).

Entre las tradiciones que se recogieron durante la colonia a través de la memoria colectiva, y que también remontan a un origen divino de los mixtecos, están la del fray Antonio de los Reyes (1593) y la del fray Francisco de Burgoa (1672);<sup>19</sup> ambas señalan que los mixtecos descendían de Apoala, que es el pueblo más antiguo de la Mixteca. Según De los Reyes, “el origen y principios de sus falsos Dioses y señores, auia sido en Apuala”, de donde los gobernantes mixtecos nacieron

<sup>19</sup> A pesar de que ambos frailes relacionan este origen divino como “falsas y ridículas opiniones” (De los Reyes, 1593) o “ridícula fabula” (Burgoa, 1672), como señalan Jansen y Pérez Jiménez, “es hasta hoy día, un poderoso icono de la cultura e identidad de Ñuu Dzauí” (2009a: 53).

de unos árboles cerca de un río, que en mixteco llaman *Yuta tnuhu* ‘Río de linajes’. Dichos señores se decía que habían salido de Apoala y se dividieron en cuatro partes para gobernar a los mixtecos en la tierra (1593: I).

Por su parte, Burgoa señala que de los hombres que nacieron de los árboles (en Apoala)<sup>20</sup> sólo el más valiente llegó a Tilantongo, hoy Mixteca Alta; entabló un combate con el Sol al creer que era dueño de aquellas tierras. Disparó incesantemente sus flechas, hasta que al caer la tarde el astro herido se rindió y se escondió tras una montaña; acto seguido, el guerrero reafirmó su poder en la tierra al salir victorioso, y fundó ahí el más estimado de los reinos (Tilantongo) de donde los principales caciques, quienes se distribuyeron en cuatro partes, alegaban su origen.<sup>21</sup> Estas dos leyendas son las más conocidas en cuanto al origen mítico del pueblo mixteco; ambas señalan que los primeros reyes se distribuyeron en cuatro partes: Mixteca Alta y Baja, de Oriente y Ocaso, Norte y Sur (Burgoa, 1672: 249); de ahí que su origen se relacione con lo divino, porque nacieron de unos árboles<sup>22</sup> y el fundador de todo el imperio mixteco fue el guerrero mitológico “Flechador del Sol”.<sup>23</sup>

Ahora bien, antes del periodo de colonización española, la Mixteca tenía una forma de organización política-territorial<sup>24</sup> o “ciudades-estados” conformadas por grandes y pequeñas ciudades capitales llamadas también “reinos” o “señoríos” (Bartolomé, 1999; Spores, 2008; Jansen y Pérez Jiménez, 2009a). Maarten Jansen y Aurora Pérez Jiménez señalan que, en la lengua mixteca, la designación de estos reinos se daba por medio de un difrasismo: *yavui tayu* ‘petate, asiento’ (2009a: 40). Según varios estudiosos, alude a la “alianza matrimonial” de la pareja real, o bien, al trono que ocupaban los reyes (Bartolomé, 1999: 136; Lind, 2008: 19; Jansen y Pérez Jiménez, 2009a: 41; Terraciano, 2013: 248). Asimismo, los títulos que ostentaba el gobernante eran *Iya* ‘Señor divino’ y *toniñe* ‘rey’ (Jansen, 1997b: 75; Jansen y Pérez Jiménez, 2009a: 34-35);

---

<sup>20</sup> “con las venas de este río crecieron los árboles, que produjeron los primeros caciques, varón, y hembra, que fingen sus ilusorios sueños, y de aquí por generación se aumentaron, y extendieron poblando un dilatado reino” (Burgoa, 1672: 183).

<sup>21</sup> Véase fray Francisco de Burgoa (1672), Tomo I, Cap. XXXIII, 249.

<sup>22</sup> “El simbolismo del árbol –omnipresente en Mesoamérica– es amplio y profundo: es una metáfora de lo arraigado de la dinastía y de su conexión con la tierra natal, así como de la continuidad, unidad y prosperidad del linaje. A la vez, su sombra benéfica simboliza la protección y el poder que el rey ejerce sobre la comunidad, y su aspecto vertical conecta la tierra con el cielo como eje cósmico (*axis mundi*)” (Jansen y Pérez Jiménez, 2009: 80).

<sup>23</sup> Véase Alfonso Caso (1977), Tomo I, 49.

<sup>24</sup> “Los elementos más importantes de la cultura mixteca son: la organización política; el sistema de estratificación en tres grandes clases sociales: reyes (*yya tnuhu* o *yya toniñe*), nobles (*tay toho*) y gente común (*tay ñuu* o *tay yucu*, incluidos terrazgueros o *tay situndayu*)” (Spores, 2008: 30).

es decir, los dos títulos conformados como *iya toniñe*, aludían a un estatus divino del rey. Del mismo modo, la esposa del soberano ostentaba los títulos de *iya* o *yya dzehe toniñe* ‘señora gobernante’ (Terraciano, 2013: 249); dicho de otra manera, era la *esposa real* que con la asignación de *iya* también le concedía un estatus divino.<sup>25</sup>

Todo esto parece confirmar que la nobleza mixteca relacionaba su ascendencia con un origen divino, que los gobernantes fueron elegidos por seres sobrenaturales, quienes le dieron el poder para gobernar, y, aunque no eran hijos directos de dioses, compartían los títulos divinos *iya* ‘señor’ e *iyadzehé* ‘señora’. Además, el poder se heredaba de padres a hijos, principalmente al primogénito; por ello, aludían ser hijos de reyes y reinas (Boone, 2010: 104-105), quienes a su vez heredaron los cargos hereditarios de generación en generación; recordemos que los primeros reyes nacieron de un origen divino, lo que “siempre ha sido un buen argumento para consolidar el poder, sostener que quien manda lo hace por ser hijo de los dioses o haber recibido de ellos el mandato para gobernar” (Caso, 1977: 45), como lo relatan varios de los códices mixtecos.

Como se ha dicho, antes de la llegada de los españoles, los *yavui tayu* que los colonizadores denominaron después como cacicazgos –término que tomaron del caribe– y ahora llamados reinos o señoríos, tenían un sistema de estratificación social muy bien definido; además, empleaban el tributo y la reciprocidad (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a: 35; Terraciano, 2013: 249), es decir, sobre los pueblos que estaban sujetos a su jurisdicción.

### 1.1.1 La Mixteca de la Costa

En cuanto a la región de la Mixteca de la Costa, también llamada por los mixtecos durante la invasión española como *Ñundeui* ‘Tierra del Cielo’, en esta área se habría desarrollado uno de los más poderosos imperios de Mesoamérica, cuya capital se concentraba en Tututepec<sup>26</sup> o *Yucu Dzaa*<sup>27</sup> en lengua mixteca. Según los datos arqueológicos, el imperio de Yucu Dzaa surgió en el periodo conocido como el “Posclásico Tardío” (1100-1521 d.C.), y su esplendor culminó cuando

---

<sup>25</sup> “Los *yya* y las *yya dzehe ñudzahui* mantenían relaciones de reciprocidad con sus ancestros sagrados. Los códices mixtecos recapitulaban la genealogía del *yuhuitayu* desde una pareja creadora primordial hasta la pareja gobernante que había comisionado la pictografía” (Terraciano, 2013: 393). De hecho, “los reyes y las reinas de los diferentes señoríos fueron respetados como Ancestros Divinos, a la par de las deidades con las que compartían los títulos de *Iya*, “Señor divino” y *Ñuhu*, “Dios” (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a: 52).

<sup>26</sup> “El imperio azteca, que se desarrolló en el centro de México durante los años 1400 d.C. y tomó el control de muchos gobiernos oaxaqueños prehispánicos, nunca pudo conquistar Tututepec” (Joyce y Forde, 2014: 97).

<sup>27</sup> ‘Cerro del Pájaro’ o Tutuepec en náhuatl.

Pedro de Alvarado junto con su ejército invadió el territorio en 1522 (Spores, 2007; Joyce y Forde, 2014).

Como se ha dicho, las antiguas fuentes históricas sitúan el origen de los mixtecos de la costa en la Mixteca Alta; asimismo, en las tres grandes regiones que hemos citado anteriormente existían muchos reinos o señoríos; los cuatro principales que se mencionan en las crónicas son: Tilantongo, Coixtlahuaca, Tlaxiaco y Tututepec (Cordero Avendaño de Durand, 1992: 30).

Por una parte, la fundación del reino de Tututepec en la costa, según la *Reseña histórica del antiguo reino de Tututepec*, de Manuel Martínez Gracida (1907), se dio en el año 357 de la “era vulgar”, cuando el rey de Tilantongo envió al príncipe Mazatzin a poblar y gobernar las tierras que se extendían en el litoral del Pacífico. Al arribar a las orillas del mar, el príncipe quedó encantado con una tierra tan rica en vegetación, y la declaró como la capital de su reino; acto seguido, en la cima de una montaña se presentó una parvada de pájaros marinos reverenciando su llegada. El príncipe de Tilantongo junto a su comitiva acuden a la montaña y los pájaros emprenden su vuelo; en ese lugar funda su ciudad el 12 de abril del año 357, y la bautiza como *Yukudzaa* en honor a los pájaros que anunciaban su llegada (Martínez Gracida, 1907).

Es necesario recalcar que hay muy poca información sobre la Mixteca de la Costa; el manuscrito de Martínez Gracida, si bien nos describe la fundación del reino de Tututepec en la costa y de los demás pueblos que se establecieron, entre ellos Jicayán (San Pedro Jicayán, que citaremos más adelante), alude a una época casi desconocida por otras fuentes históricas. Al respecto, Ronald Spores señala que hay muy poca información sobre la región, y que la reconstrucción histórica del reino de Tututepec desde que inicia su apogeo durante periodo Posclásico Tardío se basa en cuatro códices: “Bodley, Colombino-Becker, Zouche-Nutall y de Viena”, además de la existencias de varios archivos de la época colonial, así como el de las “Relaciones Geográficas de 1579-1580”, entre otros documentos (2007: 141).

Los cuatro códices que se mencionaron líneas arriba destacan la vida del gobernante 8 Venado Garra de Jaguar (1063-1115 d. C.), fundador del imperio de Tututepec en la Mixteca de la Costa. Hijo de quien fuera sumo Sacerdote, llamado 5 Lagarto Lluvia-Sol<sup>28</sup> y de la Señora 11 Agua Pájaro Precioso de Tututepec (Jansen, 1997a: 215; Jansen, 1997b: 73; Spores, 2007: 144).

---

<sup>28</sup> Llamado también por Elizabeth Hill Boone como “5 Cocodrilo Sol del Dios de la Lluvia” (2010: 127). Jansen menciona que el Sumo Sacerdote servía en el “Templo del Cielo” (Tilantongo); asimismo, menciona que su padre pertenecía a un linaje noble, y su madre a la dinastía real de Tilantongo (Jansen, 1997a: 215).

El gobernante 8 Venado es el personaje más famoso de las historias pictográficas en los códices mixtecos, a pesar de que no formaba parte del linaje real como heredero al trono de Tilantongo, puesto que sólo era hijo de un gran sacerdote: “pero con el apoyo de los dioses, primero llegó a ser cacique de Tututepec en la Costa del Pacífico, luego, haciendo alianza con los Toltecas, se apoderó del trono de Tilantongo mismo y llegó a controlar gran parte de la Mixteca Alta” (Jansen, 1997b: 73).

Hemos dicho que los reyes mantenían un estatus divino, pues recibían de manos de los seres sobrenaturales el derecho de gobernar; en el caso de 8 Venado, según Jansen, siendo ya un gran guerrero, a los veinte años, decidió visitar el “Templo de la Muerte”; al untarse con una “pomada negra alucinógena” que usaban los sacerdotes, se transformó en un gran nahual y bajó al inframundo para entrevistarse con aquella deidad, la “Señora 9 Hierba Guardiana de los Muertos y de las Semillas”. En dicho viaje, fue guiado por el sacerdote en trance “3 Lagartija Cuerda con Cuchillos”; asimismo, los acompañó también la princesa “6 Mono de Jaltepec”, que pertenecía al linaje real de Tilantongo, según la prometida del guerrero 8 Venado (Jansen, 1997a: 220-221). [Ver códice en fig. 2.]

No obstante, parece ser que el destino de los comprometidos tomó diferentes rumbos, según Jansen: por órdenes de la guardiana del inframundo, la Princesa 6 Mono, debía casarse con el Señor 11 Viento Jaguar Sangriento, emparentado con la casa real de Tilantongo. En el caso de 8 Venado, la Señora 9 Hierba lo envió a la Mixteca de la Costa obsequiándole las insignias reales para reinar en aquella región. Después de este encuentro, Jansen señala que: “el señor 8 Venado se presentó ante los gobernantes de Juquila. Después de varias actividades rituales y militares, y de un victorioso juego de pelota contra los toltecas, que ganó gracias a los amuletos que le otorgaron durante su retiro en la cueva [el Templo de la Señora 9 Hierba], fue instalado como rey de Tututepec” (1997a: 221- 222).



Figura 2. *Códice Nuttall*, lámina 44. El viaje de 8 Venado Garra de Jaguar (b) al Templo de la Muerte de la Señora 9 Hierba (a), ubicada en Chalcatongo, Mixteca Alta. Tomado de A. Joyce y N. M. Levine (2008: 44).

Después de su arribo a la Mixteca de la Costa, 8 Venado tomó control de varios pueblos, que pasaron a ser tributarios del reino, aprovechándose también de la diversidad natural que recorría el litoral del Pacífico (Jansen, 1997a: 223; Joyce y Levine, 2008: 45). Jansen señala que en Tututepec 8 Venado mandó construir un Templo del Cielo, igual que en Tilantongo, como agradecimiento a las divinidades del Templo de la Muerte y del Templo del Cielo, donde también realizó ofrendas (1997a: 223). Por su parte, Spores menciona que también “formó cinco alianzas matrimoniales y engendró 10 niños”. Agrega que después de la muerte de 8 Venado, en 1115, los códices, se enfocan solamente en los reinos de la Mixteca Alta, y parece ser que el reino de Tututepec desaparece en sus registros (2007: 144 -145).

Por su parte, Joyce y Forde señalan que, a partir de la llegada de 8 Venado a la región, Tututepec se convirtió en un poderoso imperio y un gran centro tributario de Mesoamérica. Además, durante la conquista española varios estados (pequeños señoríos) indicaron a los españoles que estaban sujetos al reino de Tututepec (2014: 127). Pueblos como Pochutla y Huatulco fueron conquistados, y, aunque los gobernantes mantenían su puesto, el imperio instalaba a su propios administradores y su ejército para asegurar su control en el territorio conquistado (Spores, 2007; Joyce y Forde, 2014). Hay que agregar que

Era un Estado expansionista, de conquista, étnicamente diverso con presencia de mixtecos, chatinos, zapotecos, chontales y hablantes del náhuatl [...]. La ideología expansionista fue apoyada por un ejército con fuerza y organización suficientes para conquistar comunidades cercanas y distantes, defender y extender límites contra los culhua-mexicas y otros. Tenía la organización administrativa necesaria para permitir y facilitar la centralización del gobierno, para hacer eficaz el control directo de los territorios conquistados y para nombrar a los gobernadores que representaban a la autoridad central (Spores, 2007: 151-152).

Como podemos darnos cuenta, el imperio de Tututepec tenía una organización sociopolítica muy bien definida, y para extender su territorio y sus dominios comerciales sostenía frecuentes batallas con otros reinos. Se cuenta que las relaciones diplomáticas entre el reino de Tututepec y el imperio mexica eran tensas, ya que ambos reinos buscaban extender sus dominios; los pueblos limítrofes subyugados a veces recurrían al emperador mexica para solicitar su protección contra el soberano de Tututepec (Joyce y Forde, 2014: 128).

## 1.2. Época colonial

Todo parece indicar que la región de la Mixteca de la Costa, cuya capital se concentraba en Tututepec; abarcaba una extensa área de la costa oaxaqueña hacia la frontera con el actual estado de Guerrero (Spores, 2007; Joyce y Forde, 2014), “alcanzó el Istmo de Tehuantepec, en el sur llegó hasta el océano Pacífico, y en el norte penetró 80 km aproximadamente (en los alrededores de comunidades como Jicayán, Zacatepec, Ixtayutla, Amoltepec, Juchatengo, Coatlán, Suchixtepec y Ocelotepec)” (Spores, 2007: 139) [véase el dossier cartográfico]. Además, el imperio se desarrolló en la misma época de los toltecas y los mexicas y, según algunos datos apuntan que Tututepec era políticamente independiente del imperio mexica, hasta la llegada de los españoles (Spores, 2007: 139).

Cabe señalar que los tututepecanos tenían fama de ser diestros guerreros; el rey *Coaxintecutli* ‘Venerable Señor Serpiente’<sup>29</sup> era conocido por ser un gran adversario, pues se sabe que combatió contra el rey zapoteco Cosijoeza y su hijo Cosijopii. Al enterarse los otros reinos mixtecos de que los monarcas zapotecos había cedido el poder a los españoles, decidieron escarmentar tanto al padre como al hijo, en una incesante lucha (Tibón, 2014; Salazar Canseco,

---

<sup>29</sup> Llamado también *Casandoo* por Martínez Gracida; véase Margarita V. Salazar Canseco (2016), *Manuel Martínez Gracida. El rey Cosijoeza y su familia. Reseña histórica y legendaria de los últimos soberanos de Zaachila* (ed. facsimilar, 1888). Oaxaca: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (col. Las Quince Letras).

2016). Asimismo, después de la caída del imperio mexica y de muchos reinos de la Mixteca, los tututepecanos decidieron combatir contra los invasores españoles (Spores, 2007: 160):

La resistencia en esta región, aunque inicialmente feroz, fue contenida rápidamente por los españoles bajo el mando de Pedro de Alvarado. Después de la relativa victoria de los colonizadores, el cacique de Tututepec, Coaxintecuhtli, su hijo, Ixtac Quiautzin (después bautizado como Pedro de Alvarado), y los habitantes de Tututepec se sublevaron [...].

Tututepec fue saqueado, el equivalente a miles de pesos en oro y en otros géneros fueron extraídos por un grupo de encomenderos (Pedro de Alvarado, Hernando Cortés, Gonzalo de Salazar, Luis de Castilla y Tristán de Arellano, entre otros); el cacique gobernante fue asesinado, y se explotó y abusó de la población (Spores, 2007: 160-161).

Finalmente, el imperio de Tututepec cayó ante el ejército de Alvarado el 4 de marzo de 1522; los españoles, impresionados por la gran riqueza que les informaron que poseía el reino, fundaron un pueblo cerca de la capital, y lo nombraron Villa Segura de la Frontera. No obstante, parece ser que no encontraron las suficientes cantidades de oro que buscaban,<sup>30</sup> y, por los extremos cambios climáticos y las enfermedades, entre otros percances, algunos abandonaron la villa y se establecieron en Antequera, actual ciudad de Oaxaca (Spores, 2007: 161; Joyce y Forde, 2014: 129).

Después del derrocamiento del imperio de Tututepec y poco después de la muerte del rey Coaxintecuhtli, el señorío pasó a manos de su hijo Ixtaccuautzin ‘Venerable Águila Blanca’ (Tibón, 2014: 82),<sup>31</sup> quien sería bautizado como Pedro de Alvarado. Posteriormente, siguió una incesante lucha pero entre los propios nativos, por una parte, querían liberarse del yugo opresor del pueblo al que estaban sujetos; por otra, querían recuperar sus límites territoriales, así como la continuación de sus cacicazgos. Cabe recalcar que a pesar de que algunos gobernantes conservaron aparentemente su estatus de linaje real, todos los asuntos del estado eran supervisados por las autoridades españolas (Spores, 2007: 162; Joyce y Forde, 2014: 129-130). De hecho “en 1560 la mixteca de la costa era conocida de dos maneras: como provincia de Jicayán y [como] provincia de Tututepec” (Fabila Montes de Oca, 2010: 222).

---

<sup>30</sup> Cabe apuntar que “los rumores de estas riquezas eran probablemente exagerados por los gobernantes rivales que esperaban ver Tututepec vencido” (Joyce y Forde, 2014: 129).

<sup>31</sup> Según otra versión, el nombre del príncipe tututepecano era *Ixtac Quiautzin* “Venerable Lluvia Blanca” (Aguirre Beltrán, 1989: 34).

La colonización produjo, entre otros efectos, la supresión de los niveles superiores (estatales) de decisión e impuso otras instancias con el fin de desarticular la organización anterior y reducirla a un conglomerado disperso de comunidades locales entre sí únicamente a través del gobierno colonial. Y aun en los casos en que el gobierno local quedó en manos de miembros del propio grupo étnico, se impusieron medidas que restringían el ámbito de sus decisiones y sujetaban éstas a códigos y principios ajenos (Bonfil, 1991: 181).

La instauración de un nuevo régimen en la región por los conquistadores, con la llegada de los europeos y de esclavos negros por la demanda de mano de obra, ocasionó un cambio radical en la vida de los mixtecos de la costa. Aquellos que eran dueños de sus propias tierras pasaron a ser simplemente “indios”, una de las múltiples categorías en la época colonial, y a estar al servicio de los nuevos dueños, quienes no sólo se apropiaron de sus tierras, sino que les demandaron excesivos tributos (Bonfil, 1991; Campos, 1999; Martínez Montiel, 2004; Joyce y Forde, 2014; Tibón, 2014). Ahora bien, en el siguiente apartado veamos, que los españoles no sólo despojaron a los nativos de sus pertenencias sino que impusieron una nueva religión cambiando todo un sistema de pensamientos de los pueblos prehispánicos.

### 1.2.1 Una nueva religión, una nueva visión del mundo

Antes de la llegada de los españoles, los mixtecos conformaban una nación politeísta: cada pueblo tenía a su dios principal, y diversas deidades para cada oficio, a las que acudían según sus penurias. Los dioses eran adorados tanto en templos especiales como en cuevas o cumbres cercanas al pueblo; asimismo, cada deidad estaba a cargo de un sacerdote que se encargaba de las ofrendas y los sacrificios cuando la ocasión lo ameritaba. Los dioses en su mayoría eran materializados en figuras antropomorfas y zoomorfas talladas en madera, oro y, de preferencia, en piedra verde, con la intención de rendirles culto en la tierra (Dahlgren, 1990: 209-213).

Jansen y Pérez Jiménez señalan que en Mesoamérica no existía la noción del mal o la figura del *diablo* en términos cristianos; los dioses ejercían un poder tanto positivo como negativo, según las circunstancias. Por ejemplo: el dios de la Lluvia concede fertilidad y abundancia en los campos de cultivo, “pero en exceso es una fuerza destructiva”. Los autores agregan: “Lo que más se acercaba a un ser espantoso y temido era la deidad de la muerte. De ahí que los frailes equipararan

el infierno de los cristianos con el Lugar de la Muerte de la civilización mesoamericana (*Andaya* en dzaha dzauí, *Mictlan* en náhuatl)” (2009a: 246).<sup>32</sup>

De igual forma, para los mesoamericanos no existían conceptos análogos a los del infierno o el cielo cristianos (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a: 270). No obstante, cuando los españoles impusieron la nueva religión, recurrieron a términos como “demonios, diablos y dioses para referirse a los númenes indígenas, agregando, en general, el calificativo de falsos al último de estos términos” (Terraciano, 2013: 402). Terraciano señala que la expresión que usaban los mixtecos para un ser sagrado era *ñuhu*; además, la gente nombraba también *ñuhu* a las figuras sagradas hechas de oro y piedras preciosas –según el autor, la mayoría medían entre 30 y 60 cm– a las que los españoles se referían como “ídolos” (2013: 403). En la cultura mesoamericana, la gente adoraba a los *nuhu* porque representaban las fuerzas de la naturaleza, “como la lluvia, el viento y el sol, pero estas fuerzas eran imaginadas también como hombres y mujeres con distintos rasgos, vestidos, nombres calendáricos, orígenes e historias personales”. De ahí que los *iya* ‘rey’ e *iya dzehe* ‘reina’ fueran adorados también, porque no sólo descendía de los ancestros divinos, sino que los representaban en la tierra (Terraciano, 2013: 409).<sup>33</sup>

Terraciano y Dahlgren mencionan que, según las *relaciones geográficas*, las personas asociaban las deidades con algunos oficios: “los guerreros estaban dedicados al sol, mientras que los labradores se encomendaban al dios de la lluvia” (2013: 410). En la *Relación de Justlahuaca*, los cazadores, tratantes y labradores, entre otros oficios, adoraba cada cual a un dios especial (Dahlgren, 1990: 211; Terraciano, 2013: 410). No obstante, Dzahui, el dios de la lluvia y el agua, era la deidad más poderosa en la Mixteca, como en toda Mesoamérica. Como se ha dicho, los españoles denominaron ídolos o demonios a los *ñuhu*; el Dzahui era para ellos el “diablo del agua y del pan” (Terraciano, 2013: 410).

En el conocido proceso inquisitorial de los señores de Yanhuitlán,<sup>34</sup> en los años de 1540, se denunciaron todo tipo de idolatrías, es decir, la adoración al demonio por parte de los nativos;

---

<sup>32</sup> Parece ser que el “el hombre búho (*tlacatecolotl* en náhuatl, *teñumiñaha* en dzaha dzauí)”, acompañante del dios de la Muerte, era un espíritu maligno que anunciaba desgracias (Jansen y Pérez Jiménez, 2009a: 247). De igual forma, Terraciano señala que “en la tradición nahua, la persona-tecolote era una criatura malévolamente nocturna que poseía la habilidad de cambiar de forma y traía enfermedades y muerte” (2013: 462).

<sup>33</sup> “Los caciques además comían como los Dioses. Mientras que el pueblo común se alimentaba con tortillas, frijoles, chile, nopales, calabazas, hierbas y a veces con lagartijas y culebras, los señores gozaron codornices, perros venados y carne humana, comida que a la vez era tabú para sus súbditos y el sacrificio favorito de los Dioses” (Jansen, 1982: 291). Para ahondar sobre el tema, véase Maarten E. R. G. N. Jansen, *Huisi tacu. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex vindobonensis mexicanus I* (1982).

<sup>34</sup> Perteneciente a la Mixteca Alta.

es interesante que durante este juicio, tanto los frailes como los caciques de diferentes señoríos o lo que quedaba de ellos, se delataban entre ellos mismos, todo por el control de un poder político, religioso y territorial. Aunque los nativos aparentemente aceptaron al Dios de los españoles, no dejaron de adorar a sus sagrados *nuhu*; pruebas de ello fueron expuestas antes las autoridades inquisitoriales, en casos como el de don Francisco, cacique de Yanhuitlán (Terraciano, 2013: 411-441).<sup>35</sup> Terraciano cita un caso muy interesante durante el proceso de Yanhuitlán: un gobernador de Chachuapa denunció en 1545 que los nativos de dicha comunidad ofrecían sacrificios a las imágenes de sus ancestros, como también al “dios de castilla”. El autor cita un fragmento de dicha acusación, misma que está registrada en el AGN-INQ: “dizen que tienen dos corazones e que con el uno sirven al diablo y con el otro no entienden las cosas de dios”. Terraciano señala también que esta ideología “de dos corazones era una respuesta comprensible frente al cristianismo en la etapa temprana” (2013: 432-433). Cabe señalar que hasta hoy en día sigue prevaleciendo el pensamiento de “dos corazones”; los mixtecos contemporáneos, sobre todo de la Costa Chica de Oaxaca, aluden metafóricamente que una persona puede tener “dos corazones”,<sup>36</sup> en el sentido de poseer un carácter ambivalente y de que puede ser bueno o malo; especialmente, las personas que

---

<sup>35</sup> “El gobernador ñudzahui de Yanhuitlán, un hombre de más de 70 años, fue el primer acusado en declarar ante el gran inquisidor del Santo Oficio en la Ciudad de México. Con la asistencia de dos traductores, don Francisco esquivó o negó cada una de las acusaciones que se habían formulado en su contra. Dijo no tener nada que ver con los banquetes de embriaguez, y que su uso del tabaco y otras hierbas durante la misa no tenía otro objeto que el darle fuerza a su avanzada edad [...]. Don Francisco tenía una respuesta para cada acusación [...]. En su defensa, don Francisco expuso la amarga disputa entre el encomendero local y la orden dominica” (Terraciano, 2013: 427-428).

<sup>36</sup> Una informante bilingüe de Pinotepa Nacional me comentó que los nahuales tenían “dos corazones”, podían curar a la persona pero también la podían matar, dependiendo de las circunstancias.

tienen un animal anímico o se convierten en nahual, que en mixteco llaman *nava'a ini* (*ñava'a ini*, para los mixtecos de Pinotepa Nacional)<sup>37</sup> ‘no está bien de su ser o de su corazón’.<sup>38</sup>

En fin, la llegada de los españoles ocasionó un fuerte cambio en la estructura del pensamiento mesoamericano; durante la Colonia sus dioses pasaron a la categoría de demonios; sus lugares sagrados fueron desacralizados y sus principales rituales reprimidos. Los representantes de la religión católica, en su afán de transformar a los nativos para que desistieran de sus *falsos dioses*, destruyeron y quemaron todos sus *ñuhu*, así como muchos de sus manuscritos, al ser considerados como parte de un culto pagano. Asimismo, construyeron nuevos templos, introdujeron imágenes cristianas, reemplazaron las antiguas ceremonias por las nuevas, establecieron un nuevo calendario y, sobre todo, la idea del bien y del mal y la existencia del infierno (Terraciano, 2013: 393; Bartolomé y Barabas, 2013: 31).

Asimismo, los grandes sacerdotes o los gobernantes nativos, quienes tenían la facultad de transformarse en nahuales, es decir, “su *alter ego* o animal compañero” (ya sea para legitimar su poder político o defender a su pueblo), fueron perseguidos y catalogados como “hechiceros o nigrománticos” (Jansen, 1997b; Bartolomé y Barabas, 2013: 30-31). Así, tenemos nahuales, como

---

<sup>37</sup> *Nava'a* ‘negación, algo que está mal’, *ini* ‘corazón’. En otras variantes del mixteco se dice *ñava'a ini*. Cabe señalar que en el mixteco actual *anima* o *janima* también hace referencia al corazón. Respecto a dicho término, Terraciano señala algo muy interesante al analizar el pasaje de un juramento de 1622: que la palabra *anima* es un préstamo del español *ánima*, es decir, *alma*. “La referencia al corazón como metáfora del alma tenía que causar confusión, puesto que la voz *ini*, ‘corazón’, se empleaba en muchas expresiones relacionadas con la emoción y la voluntad. Los frailes habían logrado encontrar algunos equivalentes aproximados para las nociones de ‘infierno’ y ‘diablo’, a partir de conceptos preexistentes, pero había poco en el vocabulario indígena que permitiera aproximarse al significado cristiano de ‘alma’ [...]. Sabemos que las concepciones sobre el alma y el pecado eran componentes fundamentales de la ideología cristiana” (2013:461-464).

Recordemos también que para la cultura mesoamericana no existía el concepto de infierno o cielo cristiano, como ya lo han señalado Jansen y Pérez Jiménez. Por ejemplo, en la fiesta de Todosantos, es decir, la fiesta del día de muertos, tanto las personas adultas como los niños acostumbra en esas fechas pedir ofrendas en mixteco *janima* o *anima naa*, literalmente ‘corazón señora’. Algunos chicos de la comunidad solían en tono de broma traducir como ‘me da mi corazón señora’ porque asocian la palabra *anima* con corazón. Si analizamos con detenimiento la frase *anima naa*, probablemente hace referencia al alma de los difuntos quienes regresan al mundo de los vivos a través de las personas que piden ofrendas. Es decir, la persona al pronunciar dicha frase, se transforma en el alma o espíritu de algún difunto, lo que nos lleva a imaginar una dicotomía: cuerpo y alma que nos conecta tanto al mundo tangible como al intangible; algo muy similar sucede con los personajes sobrenaturales que analizaremos en este trabajo. Después de pronunciar *anima naa*, la persona agrega una frase más: *cachi janima kuni nuu na* ‘el alma quiere comer señora’ o también puede recurrir a la frase *janima cho naa* ‘el alma está presente señora’. Con dichos pronunciamientos, la gente debe ofrecer la comida que tiene en su altar, porque existe la creencia de que podría ser el alma de un ser querido quien lo está visitando. Este tema merece ser tratado en otro trabajo y desde otras disciplinas que arrojen luz para comprender este universo poco explorable en la tradición de los mixtecos de la costa oaxaqueña.

<sup>38</sup> En el vocabulario de fray Francisco de Alvarado de 1593, el término *ini* se traduce como “corazón; lo que da vida”. Véase Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, 2009b. *Voces del Dzaha Dzavui (mixteco clásico). Análisis y Conversión del Vocabulario de fray Francisco de Alvarado (1593)*. Leiden (Países Bajos): Universidad de Leiden.

*Yahui*,<sup>39</sup> la serpiente de fuego que se aparece en los códices, que “originalmente era nahual poderoso de los Reyes Mixtecos. La colonización y los curas católicos lo satanizaron, de modo que lo calificaron como brujo y chupasangre” (Gabina Aurora Pérez J., comunicación personal).

### 1.3. Del México independiente a la actualidad

Como hemos mencionado, la invasión española implicó un cambio radical en los pueblos mesoamericanos desde el siglo XVI. Durante el régimen colonialista, se impuso una nueva religión, se explotó a los nativos, se introdujeron nuevos animales y plantas venidos de Europa y África, surgió el mestizaje de la unión entre indígenas, españoles y africanos. El gobierno colonial favoreció a los españoles segregando a criollos, indígenas y mestizos. Con el inicio de la independencia, en 1810, y el surgimiento del México como nación independiente, el mestizo pasó de ser dominado a dominante, emergiendo como un grupo que representaba la mezcla entre lo indígena y lo español (Navarrete, 2004: 10; Martínez Montiel, 2004: 45). De hecho, como mestizos, “encarnaban todas las virtudes de México: por su raíz indígena eran orgullosos herederos de la milenaria tradición cultural indígena prehispánica, mientras que su raíz española los hacía partícipes de la cultura occidental y por ende de la modernidad en la que México debía participar” (Navarrete, 2004: 10-11).

Para los mixtecos, la independencia significó una lucha entre “mestizos y criollos”, pues tuvieron muy poca participación. Asimismo, el grupo mestizo al resurgir como dominante sustituyó al poder colonial para dominar nuevamente al sector indígena. De hecho, durante el siglo XIX, después de proclamarse México como nación independiente, se mantuvo una lucha interétnica; así, por ejemplo, una vez sosegada la rebelión chatina de 1896, y temiendo un nuevo levantamiento, se prohibió que se usara la indumentaria indígena en aquel distrito y la Mixteca de la Costa. Bartolomé menciona que en 1976 entrevistaron en Tututepec a una anciana de más de noventa años, quien recordaba el atropello contra hombres y mujeres encarcelados por usar su propia vestimenta (1999: 140-141). En este sentido, Jansen y Pérez Jiménez señalan que “la Independencia significó para los pueblos indígenas el cambio de un régimen colonialista externo a una estructura social de colonización interna” (2009a: 399).

---

<sup>39</sup> “Llamada *xiuhcoatl* en nahuatl y *yahui* en mixteco [...] Hasta hoy día existe en la Mixteca ese concepto de un nahual peligroso de gran poder, que es la Bola de Lumbre que vuela por el aire” (Jansen, 1997b: 76).

Aunado a ello, los diferentes idiomas que se hablaban en México perdieron su valor y no fueron tomados en cuenta, pues las constituciones y las leyes fueron escritas en español, que era el dominante. Además, el nuevo Estado mexicano veía con prejuicios a las lenguas auctóctonas, pues se creía que impedían el progreso y la modernidad entre la nueva sociedad mexicana, de modo que se obligó a la mayoría del país a aprender el español para intervenir en la política y defender sus derechos. No obstante, los indígenas fueron despojados de sus tierras, en un proceso continuado, desde 1840 hasta la primera década del siglo xx, con el inicio de la Revolución mexicana (Navarrete, 2004: 71-73).

En este tenor, en 1911 surge una lucha agraria entre los mixtecos de la costa oaxaqueña, particularmente, entre los de Pinotepa Nacional, quienes pretendían unirse a las causas maderistas para recuperar sus tierras; sin embargo, sus sueños se vieron truncados por los rancheros locales. Con el liderazgo de Domingo Ortíz, los indígenas pinotepenses instauraron el nuevo imperio mixteco para unificar tanto la Mixteca Alta como la Baja, designando a María Benita Mejía<sup>40</sup> como la nueva reina, pues se decía que ella provenía del antiguo linaje real mixteca. También se nombró un “consejo de ancianos”: Ortíz fue designado como “Consul, Primer Ministro”, quien a su vez nombró a otras autoridades. Para la residencia real y su corte, se eligió una propiedad en el centro de la población; Pinotepa de Don Luis y Huazolotitlán fueron los pueblos que apoyaron a este nuevo reino. Sin embargo, este nuevo imperio mixteco sólo duró once días; los “revolucionarios”, encabezados por José Baños, destruyeron esta fugaz ilusión (Chassen y Martínez, 1993: 38-40).

Hoy en día, en la región de Mixteca de la Costa aún existe esta ideología dominante por parte de los mestizos, pues son ellos los que están a la cabeza del gobierno local: “en Pinotepa de Don Luis, Pinotepa Nacional y Huazolotitlán existe en los ayuntamientos la figura del *alcalde segundo*, que representa a la población indígena local y que es elegido en el seno de la misma propuesta de los consejos de ancianos” (Bartolomé, 1999: 169-170). Por otro lado, todavía persiste una fuerte discriminación hacia las personas que hablan la lengua mixteca; a raíz de ello, los padres ya no la enseñan a sus hijos. Es más, los tres grupos que existen en la región, indígena, mestizo y afromestizo, cada uno trata de sobresalir del resto, al grado de que entre ellos mismos se

---

<sup>40</sup> Tibón transcribe uno de los diálogos de su informante, quien alude a la personalidad de la efímera reina: “necesitábamos una reina de verdad: y elegimos a María Benita Mejía, la india de más respeto en Pinotepa, de la cual sabíamos que descendía de una familia de reyes mixtecos. Era una mujer ya madura, de rasgos finos, más bien recatada; aceptó su encumbramiento con simplicidad; no se mareó ni un instante, como si hubiese preparado toda la vida para desempeñar el papel de reina” (2014: 47).

discriminan. La antropóloga Veronique Flanet señalaba ya en los setenta del siglo pasado la distinción entre estos tres grupos haciendo énfasis en que los mestizos se creían superiores a los indígenas (Flanet, 1977).

Así las cosas, hasta hoy día algunos siguen con esa absurda idea (sobre todo, los que se consideran “mestizos” y “afromestizos”): que los hablantes del mixteco o de alguna otra lengua vernácula son simplemente “inditos” (despectivamente), porque los que hablan castellano, según ellos, son “personas de razón”; dicho con otras palabras, ¿los que hablan las lenguas indígenas son personas *sin razón*?, ¿acaso salvajes? Aunado a esto, la diversidad<sup>41</sup> étnica en la región de la Costa Chica de Oaxaca se debe, como hemos señalado líneas arriba, a la presencia de “indígenas”, “afromestizos” y mestizos”,<sup>42</sup> que defienden un sistema de autonomía e identidad colectiva, lo que Guillermo Bonfil Batalla llama “control cultural”, y que define como “el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales” (1991: 171). Respecto a los estos culturales, el autor explica:

Los elementos culturales son todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales; mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones [...].

Los elementos culturales pueden ser propios o ajenos. Son propios los que la unidad social considerada ha recibido como patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores y los produce, reproduce, mantiene o transmite [...] Son elementos culturales ajenos aquellos que forman parte de una cultura que vive el grupo, pero que éste no ha producido ni reproducido. En situaciones de contacto interétnico, particularmente cuando las relaciones entre los grupos son asimétricas, de dominación/sujeción (1991: 171).

En la región de la Costa Chica de Oaxaca, cada grupo, sobre todo, el indígena y el mestizo, impone o trata de conservar en su colectividad los elementos culturales, ya sean propios o ajenos,

---

<sup>41</sup> “La diversidad es el concepto portador de lo que se quiere expresar cuando se está en una convergencia de etnias y religiones; en su suma, de una situación pluricultural” (Martínez Montiel, 2004: 24).

<sup>42</sup> Deberíamos, reflexionar y cuestionarnos ¿cuántos tipos de mexicanos existen y quiénes son los que representan mejor al país? El indígena que vive en la periferia, con sus usos y costumbres; el mestizo que se adapta y se rige por las instituciones convencionales; el afromestizo que se distingue por su color de piel. ¿Qué es ser un mexicano? ¿Qué es ser un indígena? ¿El mexicano, acaso no es el ser híbrido producto de una cultura mesoamericana, como mexicana, maya, mixteca, zapoteca, etc., con africanos y españoles, sin mencionar a las otras culturas que también se fusionaron después de la conquista? ¿No sería mejor hablar de un mexicano con sus diversas raíces culturales, sin encasillarlo forzadamente en una categoría? Los seres humanos tenemos la necesidad de nombrar siempre las cosas, es decir, *poner etiquetas*, pero esas etiquetas, en el caso de la *diversidad cultural*, no hacen más que dividir a las poblaciones o en casos más concretos, generar un estatus de superioridad (mestizos) e inferioridad (indígenas). No se trata de negar las raíces *indígenas*, como seguimos llamando a las antiguas civilizaciones prehispánicas, pero *indígena* no es más que un concepto político que muchos líderes usan para sus propios intereses y, peor aún, eso genera más discriminación.

lo cual ha alimentado esta lucha de pertenecer a un grupo étnico particular.<sup>43</sup> Pues bien, cada uno manifiesta pertenecer a cierta cultura diferente; por un lado, los nativos, y por el otro, los que invadieron. Como es sabido, durante la invasión europea la región donde se extendía el reino de Tututepec fue sede de importantes eventos que marcaron la vida de los costeños, no solamente por conquistas territoriales, sino por una nueva forma de vida a la que se adaptaron: enfrentamientos, enfermedades, un nuevo régimen de gobierno y, sobre todo, un gran impacto en su cosmovisión (Joyce y Forde, 2014).

Sin embargo, “negros, indios y españoles” se mezclaron biológicamente (Martínez Montiel, 2004),<sup>44</sup> lo cual originó una gran diversidad en la región. A pesar de la mezcla que se dio durante la colonización, actualmente, se sigue encasillando racialmente a las personas, como indígena, negro o mestizo, más aún, afromestizo, afromexicano o “afromixteco”, como lo menciona Tibón (2014: 59-76). Por otro parte, algunos nativos siguen autodenominándose no sólo como pertenecientes a la “raza india”, sino también como “los verdaderos mixtecos” frente a los otros grupos. Por si fuera poco, es muy común escuchar el término *raza* en la región: por ejemplo, algunos mixtecos, para deslindarse de los mestizos o negros, dicen: “Nosotros somos gente de raza”. Paralela a esta idea de lo propio, también hay personas que dicen que “hay que mejorar la raza”, sobre todo, proviene de los más jóvenes. Hay en el fondo, no sólo cierta antipatía recíproca entre los tres grupos derivado del colonialismo sino una sociedad que aspira ser la dominante, como señala Martínez Montiel, “el encuentro entre civilizaciones implica opresión, explotación y dominación” (2004: 15).

En la actualidad, en algunas comunidades que se consideran mixtecas se niegan hablar el español (sobre todo, las personas de avanzada edad); los que se consideran mestizos, se niegan hablar “el dialecto”,<sup>45</sup> y los que se consideran como “afromestizos” o “negros” no sólo se niegan hablar el “dialecto”, sino que se consideran una cultura aparte. Hay que mencionar además que

---

<sup>43</sup> Según Guillermo Bonfil, “un grupo étnico es aquel que posee un ámbito de cultura autónoma, a partir del cual define su identidad colectiva y hace posible la reproducción de sus límites en tanto sociedad diferenciada [...]. El grupo étnico puede generar un espacio de cultura apropiada. La relación significativa, pues, no es con la cultura etnográfica en su totalidad, sino con los campos de ella en los que el grupo ejerce el control cultural” (1991: 177).

<sup>44</sup> Martínez Montiel menciona que “buscando la libertad para sus hijos, las negras procuraban la unión con el amo blanco, ateniéndose a que aun como concubinas podían ser redimidas. La unión de indios y negros y su contacto inevitable conllevó una asimilación mutua. En la transformación de sus valores, es natural que haya sido el mundo indígena el dominante, por estar en su ambiente original y por ser el menos desintegrado –pese a la acción destructora de la dominación europea– de los dos” (2004: 37- 38).

<sup>45</sup> El idioma para algunos es “dialecto”, pero es una forma despectiva para señalar a las personas que hablan alguna lengua ancestral.

esto ha alimentado el surgimiento de los estereotipos<sup>46</sup> en la región de la Costa Chica de Oaxaca, que se ven reflejados en los tres grupos: “indígena, mestizo y negro”. Indígena, por su “dialecto”,<sup>47</sup> su forma de vestir, sus bailes y los rituales ancestrales que aún conservan. Mestizo, por ser un grupo que no forma parte de los mixtecos ni comparte su lengua. Negro o afromestizo, por su color de piel, su forma tan peculiar de hablar el español (la *s* pronunciada como *j*), por cierto, son considerados por los otros grupos como muy licenciosos. Ya hemos hablado de que en la región de la costa se produjo una serie de cambios culturales durante el gobierno colonial; ahora bien, catalogar estos tres grupos por su ascendencia resulta un poco ambiguo, porque la mayoría no tiene un solo origen étnico específico; históricamente, los costeños de Oaxaca, como el resto de los mexicanos, son el resultado de una mezcla tanto biológica y de “fenómenos de aculturación”, que no sólo se dio entre el español y el “indio”, sino también entre el africano (Martínez Montiel, 2004: 44; Aguirre Beltrán, 1989: 8).<sup>48</sup>

Lo cierto es que, a pesar de esta mezcla de culturas, en la región de la Costa Chica, sobre todo los pueblos mixtecos han preservado algunas de las tradiciones de sus ancestros, lo que se ve reflejada en la medicina tradicional, la comida, la vestimenta, los bailes, la creencia de ciertas entidades sobrenaturales o de antiguas divinidades, en otros rituales; es decir, en la forma en que los pobladores conciben el mundo. Habría que decir también que algunas personas que entrevisté y que no se consideran indígenas solían decir que la fe en la medicina tradicional y las enfermedades raras ocasionadas por los nahuales o por brujería son solamente creencia de los indígenas, porque los mestizos ya no creen en ello. Por otra parte, ciertos afromestizos reconocen que recurren a algunos de los remedios de los “inditos” (en la región suelen emplear mucho este término como una forma despectiva) para hacer curaciones,<sup>49</sup> pues los consideran personas sabias—por fortuna—, y han aprendido de los mixtecos el uso de hierbas. Así, lo curioso es que, a pesar de la resistencia, la imposición de una cultura u otra en la vida comunitaria, los costeños, cuando

---

<sup>46</sup> Para ahondar un poco más sobre el tema de estereotipos de los tres grupos mencionados, indígenas, mestizos y afromestizos en la región de la Costa Chica de Oaxaca, véase el artículo de Castillo Gómez (2003). DOI: <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2003.188-9.42423>

<sup>47</sup> El idioma para algunos es “dialecto”, pero es una forma despectiva para señalar a las personas que hablan alguna lengua ancestral.

<sup>48</sup> “Aun los grupos que hoy pudieran ser considerados como negros, aquellos que, en virtud de su aislamiento y conservatismo, lograron retener características somáticas predominantemente negroides y rasgos africanos, no son, en realidad, sino mestizos, productos de una mezcla biológica y resultantes de la dinámica de la aculturación” (Aguirre Beltrán, 1989: 8).

<sup>49</sup> Por ejemplo, para curar el “mal de ojo” y “los empachos”, entre otros malestares comunes.

presentan sus danzas tradicionales en espacios públicos, sea a nivel regional, estatal o nacional, dicen con mucho orgullo pertenecer a “las tres raíces: india, negra y española”.

### 1.3.1. El municipio de San Pedro Jicayán y sus agencias: Santiago y San Juan Jicayán

El actual municipio de San Pedro Jicayán, cuyo origen se remonta a la época prehispánica, fue un pueblo que se estableció al suroeste del país y que hoy pertenece a la región de la costa oaxaqueña. Al norte colinda con los municipios de San Antonio Tepetlapa y San Pedro Atoyac; al sur, con el municipio de Santiago Pinotepa Nacional; al oeste, con el municipio de San Miguel Tlacamama; al este, con los municipios de Pinotepa de Don Luis y San Juan Colorado [véase *dossier cartográfico*].<sup>50</sup> Cabe señalar que la fecha de su fundación no está muy bien determinada en los documentos históricos; es más, casi no se conoce la historia del municipio, sólo que pertenecía a uno de los pueblos limítrofes del reino de Tututepec, según Alfonso Caso (1977: 137).

Por otro lado, su origen está ligado al reino de Tututepec, según algunas leyendas locales de la región y otras fuentes, como el manuscrito de Manuel Martínez Gracida, quien describe que después de la fundación de la ciudad principal del reino (Tututepec), el asentamiento de otros pueblos, fue por órdenes de Muuticodo ‘Cara de Mono’, quien subió al trono después de la muerte del rey de Tututepec, y mandó a seis de sus capitanes a fundar varios pueblos que existen hoy en día; entre ellos, el actual distrito de Jamiltepec, por el primer capitán. En cuanto a la fundación de Jicayán por el segundo capitán, Martínez Gracida menciona:

El capitán Nuuyuyuchi, que quiere decir “Cara de Pedernal” y en mexicano “Tecpatzin”, salió el ocho de abril de 373 y pasando por Jamiltepec [...] fundó el 20 del mismo mes de abril la población de Ñuusijcuaha, que quiere decir “tierra de las jícaras coloradas”. Etimología: “Ñuu”, tierra o pueblo, “sidj”, de “yajsi”, jícara y “cuaha”, colorado. Los mexicanos le dieron el nombre de Xicayán (1907: 2).

Como podemos darnos cuenta, según Martínez Gracida Jicayán se fundó el 20 de abril del año 373; el resto de los capitanes fundaron los demás pueblos, entre ellos, Pinotepa de Don Luis, Zacatepec y Putla (1907: 2-3). En cuanto a la etimología de Jicayán, Martínez Gracida menciona en otro documento: “Xicayán significa en mexicano: Lugar de Jícaras. Etimología; Xicalli, jícara; yan, lugar de. En mixteco lleva el nombre de Ñuchicuá, que quiere decir: Tierra del mamey. Etimología; Ñuhu, tierra; chicuá, zapote, mamey” (1883: 261).

---

<sup>50</sup> <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM20oaxaca/municipios/20312a.html>

Por su parte, Alfonso Caso discrepa en cuanto al origen etimológico de Jicayán, en mixteco *Ñu sii quaa*, que los pobladores del actual municipio de San Pedro Jicayán tradujeron como ‘Pueblo del abuelo rojo’ a Mary Smith en los años sesenta del siglo XX (1977: 141). Caso señala que el término puede tener varios significados en mixteco, y sugiere varias traducciones, como: *Ñu* significa ‘pueblo’; *sij* ‘perla’; *sijndi* ‘abuelo’; *sijin* ‘cernir’. *Quaa* podría ser ‘amarillo’; *quaha* ‘rojo, grade o venado’. *Sichi* ‘zanja’, entre otras traducciones (1977: 142).

Cabe señalar que uno de mis informantes también indicó que la traducción de *Ñu chikua’a* (en otra variante del mixteco, sobre todo las agencias del municipio de Jicayán) significaba ‘el pueblo del abuelo rojo’, pues se dice que hubo un rey o cacique del pueblo con ese tono de piel (rojo), aunque en lo personal no me convence dicha traducción. El propio Martínez Gracida ofrece diferentes traducciones: en náhuatl el nombre del pueblo es Xicayán, que significa ‘en el lugar de la jícaras’ y que en mixteco *Ñuchicuá* significa ‘tierra del mamey’. Según Caso, el pueblo de Jicayán se encontraba en los límites del reino de Tututepec, y luchaba por mantener su autonomía, tanto del imperio mexica como del mismo Tututepec (1977: 137).

Retomando lo que menciona Caso, Xicayán también era un señorío y muy probablemente tenía a su propio rey –aunque estaba sujeto al imperio de Tututepec–, que habría combatido por mantener su autonomía, como explicó una informante; a raíz de ello muchos fenecieron, por lo que recibieron el nombre de *Ñuu chi’i kua’a*: *Ñu* ‘pueblo’; *chi’i* ‘muerte o matanza’; *kua’a* ‘mucho’, es decir, podría ser el ‘El pueblo de la gran matanza’. Aunque, *chi’i* también significa ‘hongos’ o ‘que bebe’; *kua’a* también significa ‘rojo’; por lo tanto, podría ser el ‘El pueblo de los hongos rojos’, ‘El pueblo que bebe mucho’; incluso, ‘El pueblo rojo’. Podríamos conjeturar muchas cosas, no obstante, serían traducciones del mixteco contemporáneo; en cambio, si nos apegamos al mixteco clásico encontramos que en el *Vocabulario* de Alvarado, de 1593, *chihi quaha*, se traduce como “coral” (2009b: 10). ¿Podría ser este ‘El pueblo de coral’?

Existe una leyenda local donde se menciona la fundación de Jicayán entre otros pueblos de la costa que recogió la antropóloga Veronique Flanet en los años sesenta del siglo pasado, en Jamiltepec; se trata del legendario guerrero Casando’o (fundador del actual distrito de Jamiltepec), quien estaba al mando del rey de Tututepec. Según la leyenda, Casando’o, después de numerosas batallas, fundó el primer pueblo de Jicayán; no obstante, los pueblos vecinos eran muy belicosos, por lo que dos grupos se dividieron para peregrinar a otros sitios donde posteriormente fundaron los actuales pueblos de Zacatepec e Ixtlayutla. Los seguidores de Casando’o estaban inconformes

con la vida que llevaban en aquel lugar, por lo que decidieron volver a la capital del reino cuando una enfermedad los atacó: esta provocaba hinchazón en los pies y poco a poco la piel se caía a pedazos. Casando'ó partió con su gente, y sólo un pequeño grupo se quedó en Jicayán; después eligieron asentarse en la cima de una montaña, cerca del mar, porque pensaban que las brisas marinas podrían ser una cura para la enfermedad. Después del distanciamiento con el rey de Tututepec, Casando'ó se convirtió en rey en aquellas tierras, pero se suscitó un trágico acontecimiento cuando un águila real raptó a su primogénito Jamilli, dejando sólo unos huesos y su cráneo en el sitio donde hoy se levanta el pueblo de Jamiltepec, en honor al pequeño príncipe desaparecido (Flanet, 1977: 29-31).

Existen varias versiones de la leyenda, pero todas reconocen que Casando'ó fundó Jicayán; cabe mencionar que la leyenda sobre dicho guerrero se asemeja mucho a la versión de Martínez Gracida; ambas leyendas coinciden en que la fundación de los pueblos costeros se debe a los guerreros o capitanes del reino de Tututepec.

El actual municipio de San Pedro Jicayán, cuyas coordenadas: "longitud 98°06'32.40" W a 97°58'00.12" W"; "latitud 16°24'52.20" N a 16°30'51.12" N", según el censo de 2020 cuenta con una población total de 11, 279 habitantes.<sup>51</sup> Las dos agencias que pertenecen al municipio y en dónde se sitúa la presente investigación son:

### **Santiago Jicayán**

Según el censo de 2020, la población cuenta con 1,303 habitantes.<sup>52</sup> Es una comunidad de menor población, asentada en un llano entre cerros; no se sabe con exactitud el año de su fundación; no obstante, se dice que es un pueblo muy antiguo. Santiago Jicayán y San Juan Jicayán son dos pueblos divididos por una calle, sus pobladores poseen un gran acervo de leyendas y cuentos, entre otros muchos saberes comunitarios, pues en el seno de la comunidad está muy vigente la tradición oral, de modo que muchos de los saberes se pasan de boca en boca constantemente, de ahí su vigencia. De hecho, sobre los primeros pobladores de Santiago Jicayán se cuenta una leyenda muy interesante sobre la maldición de un cura católico. Tanto el pueblo de Santiago como de San Juan Jicayán tienen su propia versión; en el primero se cuenta que unas personas fueron culpadas de robar el diezmo del padre, y este hizo una misa pidiendo que una enfermedad cayera sobre el

---

<sup>51</sup> Véase: <https://inegi.org.mx/app/buscador/default.html?q=san+pedro+jicay%C3%A1n#tabMCcollapse-Indicadores>

<sup>52</sup> Véase: <https://www.inegi.org.mx/app/mapa/espacioydatos/default.aspx?ag=203120004>

pueblo. Entonces, a toda la gente le dio diarrea; muchas personas fallecieron por la enfermedad porque antes no había cura sobre dicho mal. Sin embargo, la culpable había sido la propia sirvienta del cura y no los pobladores. En San Juan Jicayán se cuenta que unas personas del pueblo de Santiago estaban cansadas de que el cura que venía a dar misa desde San Pedro Amusgo pedía un diezmo muy alto. Como sabían su recorrido, antes de llegar al pueblo fueron a su encuentro al cerro y ahí lo asesinaron. El párroco, al enterarse del asesinato, hizo una misa en la que maldijo a todo el pueblo, para que no se propagara nunca más, porque era un pueblo de ladrones y asesinos. Murió mucha gente; algunas personas lograron salir y emigraron a otro lugar, y la comunidad parecía un pueblo fantasma; apenas unos jóvenes lograron salvarse de la maldición. Poco después, pidieron como esposas a unas mujeres de San Juan Jicayán, y así Santiago habría vuelto a poblarse; aunque algunos cuentan que por esa maldición el pueblo no ha logrado crecer mucho. (Cabe recalcar que se cuentan muchas versiones sobre este suceso legendario; sin embargo, en el presente trabajo nos ocuparemos de los seres sobrenaturales que abundan en la memoria colectiva tanto de Santiago como de San Juan Jicayán.)

### **San Juan Jicayán**

Cuenta con una población de 2,154 habitantes, según el censo de 2020.<sup>53</sup> Es una comunidad con más habitantes que la de Santiago Jicayán, no obstante, se dice que no es un pueblo antiguo, pues sus antepasados vivían cerca de un peñasco, hoy llamado Cerro del Gavilán, que se situó cerca del actual pueblo. Pues bien, cuenta la leyenda que cerca del peñasco vivía una serpiente emplumada que devoraba a la gente, por eso el pueblo no crecía, pues la serpiente atraía a su presa con su hermoso canto y su apariencia tan brillante, para después devorarla. Las pocas personas que quedaban, temerosas del ataque constante del animal, decidieron abandonar el lugar y asentarse en lo que hoy es el pueblo de San Juan Jicayán (cfr. el Texto, núm. 40, *La serpiente emplumada*). Cabe señalar que existen muchas versiones de este suceso, sin embargo, habría sido a causa del ataque de la serpiente emplumada que se decidiera emigrar a otro sitio. En el siguiente apartado se ahondará más sobre la vida comunitaria de las dos comunidades.

#### 1.3.2. La vida comunitaria y la cosmovisión

---

<sup>53</sup> Véase: <https://www.inegi.org.mx/app/mapa/espacioydatos/default.aspx?ag=203120004>

En la cosmovisión actual de los mixtecos de la costa oaxaqueña existe una serie de elementos que dan cuenta de cómo el hombre concibe el universo en el que habita, mismos que se ven reflejados en algunos de los rituales que aún se conservan, como lo detallaremos más adelante. Por otro lado, también existe un vínculo muy cercano con el mundo espiritual; pues bien, para los mixtecos de la costa existe la creencia que cada persona está consignada a un animal compañero, llamado también *tono*, un animal de campo que nace el mismo día y hora que ella y con quien compartirá su suerte y destino, es decir, mantendrán una relación anímica recíproca. De hecho, en las comunidades de Santiago y San Juan Jicayán, suelen decir al animal compañero de la persona en mixteco *cha ndaa*, “lo que está adherido”, un lenguaje metafórico que alude con lo que se nace y se mantendrá hasta la muerte. Al respecto, la informante Sofía Hernández nos explica sobre el animal compañero; el siguiente relato fue narrado en mixteco:

No sabemos cuál es nuestro animal compañero; si bien tenemos animal compañero, que son serpientes, ardillas, hay personas que su animal compañero es un león, tigrillo, dice; así cuenta la gente, pero quién sabe si sea cierto, porque no sabemos cuál es nuestro animal [...].

Nacemos con eso, es nuestro *sello de origen*;<sup>54</sup> mira, pues a veces decimos que no tenemos ni un animal compañero, pero los que viven en otros pueblos saben cuáles son nuestros animales, dice, así es, ya sean los de Jicayán, de San Juan Colorado, saben cuál es nuestro animal compañero, dice. Pertenece a un animal compañero, aunque no sabemos qué animal sea, pues nacemos con eso, es nuestro sello con lo que vamos a vivir, aunque hay personas que se convierte, en animales, como los nagueles [en mixteco es el animal al que se transforma un *nduvi*]; ellos son los brujos, son malos [“El animal compañero”, núm. 24 del corpus].

Por cierto, las personas monolingües (hablantes de mixteco) no utilizan el término *tono* para designar la presencia de este ser; no obstante, la gente que es bilingüe (hablante de mixteco y español) o que solamente habla el español, recurre a este término para explicar sobre los animales compañeros. Dicho esto, algunos mixtecos, al menos en el municipio de Jicayán, desconocen el término *tono*; más bien, señalan que los que utilizan este término son los de Pinotepa Nacional, o los negros, aunque sí suelen ocupar el término *nagual* para designar a las personas que tienen algún animal anímico. Pues bien, en la lengua mixteca –sobre todo en las agencias de Santiago y San Juan Jicayán– hay una diferencia muy marcada para designar a cada entidad; una cosa es *nu ndaa*

---

<sup>54</sup> La informante menciona *tuni*, en mixteco; en español sería algo como ‘sello’ o algo que nos pertenece, como una propiedad; también se puede interpretar como una marca.

*ra* ‘donde él pertenece’ o *cha ndaa ra* ‘lo que está adherido a él’, y otra *cha nduvi ra* ‘lo que él se transforma’.

En las comunidades de Jicayán y en otras aledañas, es muy común todavía que la gente señale en mixteco *nduvi*<sup>55</sup> o *nava’a ini*<sup>56</sup> a las personas que tienen algún poder sobrenatural o vínculo con algún animal anímico a partir de sus atributos físicos o su forma de ser. Por ejemplo: “dicen que el nagual de ese señor es un zorro porque es muy egoísta” o “dicen que el nagual de esa señora es una gran serpiente por su forma de caminar y su mirada tan penetrante”, suelen decir algunos mixtecos. Lo cierto es que los nativos que son monolingües no utilizan el término *nagual* (en los capítulos siguientes se expondrá este concepto), que se emplea en español para designar de forma general a las personas que tienen una estrecha relación con algún animal.

Es necesario recalcar que en mixteco hay una diferencia de los *nava’a ini* ‘el que no está bien de su ser’, aquellos que nacen con una ‘marca’, que en mixteco llaman *tuni*,<sup>57</sup> es decir, el animal compañero que le fue designado al recién nacido y que lo acompañará hasta el último día de su existencia. Aquellos que se transmutan en animales en mixteco se conocen como *nduvi* o también como *kiti nduvinu* ‘el animal al que se transforma’; los *nduvi* generalmente tienen una connotación negativa, y a veces los llaman *ra tasi* “hombre brujo o el que se transforma en nahual” o *tasinu* ‘es brujo’ –aunque no siempre–; algunos *nduvi* fungen como el nahual protector de las personas, incluso, protegen a toda la comunidad ante las amenazas de los *tasi* de otras comunidades. Con respecto al *tasi*, Hermenegildo López Castro coincide en que tiene una carga negativa para los mixtecos de Pinotepa Nacional:

Los nahuales son conocidos en mixteco con el nombre de *Tasi*, término que se traduce como el que hace daño en lengua vernácula. Los nahuales también se llaman: *Ra Tasi*, “hombre nahual” (*ra*, “afijo masculino”; *tasi*, “brujo”) o *Ñi Tasi*, “mujer nahual” (*ñi*, “afijo femenino”; *tasi*, “bruja”). Se conocen en español local como “brujos”...

También pueden ser nahuales de sueño y hacer dormir a la gente. Pueden fungir como *ñatatas*,<sup>58</sup> “curanderos”, en algunas ocasiones, pero normalmente los *Tasi* son nahuales malos, hacen maldad a la gente (2015a: 58).

---

<sup>55</sup> *nduvi* ‘el que se transforma’.

<sup>56</sup> *nava’a* ‘algo que no está bien’, *ini* ‘ser o esencia’; *nava’a ini nu* ‘no está bien de su ser’. Hermenegildo López Castro también coincide en que dicho término, en la variante del mixteco de Pinotepa Nacional, que es *ña va’a* significa que “no está bien”; *ini*, “su esencia, su naturaleza, su ser, su corazón” (2015a: 60). Agrega: “en realidad hacen uso del término *Ñava’a ini* en la lengua mixteca para designar a todos sus seres sobrenaturales” (2015a: 61).

<sup>57</sup> Sello, marca de origen como lo explica la informante Sofía Hernández (texto núm. 24 del corpus).

<sup>58</sup> En las agencias de Jicayán, los nombran como *ñivi tata* ‘gente que cura’; *ñivi* ‘gente’, *tata* ‘remedio’. De manera análoga, en la Mixteca Alta también hay una diferencia entre un curandero y un brujo, como lo señala Héctor Adrián Reyes García: los *chaa tatna*, ‘el que sabe curar’, y los *chaa tasi*, ‘el que puede embrujar’” (2016: 103). Asimismo,

Según la creencia de las comunidades de Jicayán, la persona no debe conocer su animal compañero (su doble), porque si se llegara a enterar qué animal es, moriría. No obstante, parece ser que algunas personas sí saben a qué animal pertenecen y no les pasa nada; de hecho, en algunas ocasiones las personas suelen revelar su animal compañero, sobre todo cuando están alcoholizados o en pugna con alguien; así, es común escuchar: “Cuidado, porque yo soy un tigre”, entre otras alusiones a diferentes animales. No todos tienen, sin embargo, el don de conocer a su animal compañero; dicen los de Santiago y San Juan Jicayán que algunos que son *ndichi ini* ‘vidente’ o los *ñivi tata* ‘curanderos’;<sup>59</sup> son los que tienen el poder de conocer su animal compañero y el de otras personas.

Al entrevistarla, Carmen Damián Silva nos compartió una historia personal: precisamente, su animal compañero se enfermó un día, de modo que ella también cayó enferma;<sup>60</sup> es decir, los dos sufrieron los mismos achaques, hasta que unos chicos (aunque no eran *ndichi ini* ni *nduvi*) encontraron al animal y lo curaron; así, ella también se curó en persona; dijo: “que no es bueno que te revelen el nombre de tu animal compañero, según” (texto núm. 23 del corpus). Probablemente que estos chicos encontraron por casualidad al animal compañero de doña Carmen y percibieron que se trataba no de un animal común sino el equivalente de una persona.

En la cosmovisión de los mixtecos, los *nduvi* no siempre son animales, también se revelan en fenómenos climáticos, como lluvias, remolinos, rayos o bolas de fuego, como el caso de los *Tay Savi* ‘hombre lluvia’ o los *Tay Ndosó* ‘hombre cometa o bola de fuego’; más adelante se ahondará sobre dichos seres. Hay que mencionar que además los *nduvi* también se manifiestan en otros seres que estudiaremos más adelante; se trata de los *lasukuyu’u* ‘seres chupasangre’, que, al igual que los nahuales, se transforman en algún animal, pero la diferencia es que llevan a cabo un ritual a media noche a los pies de una cruz, ya sea en el panteón o en la iglesia; la persona

---

en las agencias del municipio de Jicayán las personas suelen emplear *chitasi* o *chataasi* para designar fantasmas, brujas o algunas apariciones nocturnas.

<sup>59</sup> aunque no todos los curanderos tienen el don de videntes, porque sólo curan a través de hierbas o preparan ciertas pocimas para alejar el mal; es más, algunos dicen que sólo curan pero hay otros que son *nduvi*, son los *ndichi ini*.

<sup>60</sup> De igual modo, para los tzotziles el animal compañero está muy ligado a la persona. “Para el tzotzil los tres elementos básicos del ser humano son la carne, los huesos y el espíritu. Cuando nace una persona, un compañero animal (*wayijel*) nace en el monte al mismo tiempo y su vida y destino están mágicamente ligados con los de su dueño humano. Ambos tienen el mismo espíritu (*ch’ulel*), de manera que existe una relación recíproca entre ellos por toda la vida. Todo lo que ocurre a la persona ocurre también a su compañero animal al mismo tiempo, y viceversa” (Holland R., W., 1961: 169).

*lasukuyu'u* se arranca la cabeza y al reposarla en los regazos de la cruz<sup>61</sup> se transforma en algún animal o bola de fuego y vuela al espacio en busca de su elixir: sangre humana.

Como se ha dicho, a veces las personas son señaladas como *nduvi* o *nava'a ini* por sus rasgos físicos o su forma de ser; de la misma forma, los *lasukuyu'u* son conocidos por la comunidad. Según la creencia de la gente, no hace falta ser vidente para descubrirlos, ellos mismos se delatan en el sueño, al ser combatidos con alguna pócima especial. Por ello, las madres cuidan a sus hijos cuando son recién nacidos, porque algunos *lasukuyu'u* van en busca de su sangre;<sup>62</sup> para ahuyentarlos, se cuelgan manojos de ajos en la puerta, se humea tabaco de noche o se manda a preparar algún brebaje con los *ñivi tata* 'curanderos'. Precisamente, a los niños suelen decirles que se cuiden de ciertas personas porque algunos son *nava'a ini*, que de noche se transforman en *lasukuyu'u*. Más aún, los pobladores recomiendan a la gente no pelearse con ellos, porque al caer la noche atacan. Por otro lado, a los jóvenes se les recomienda cuidarse de las mujeres del encanto que pierden a los hombres en los montes; del diablo, que se aparece vestido como charro o como extranjero; de los *chito'o ndixi* 'dueños del licor', que pierden a los borrachos, entre otros *chito'o yuku* 'dueños del monte'.

Como podemos darnos cuenta, los mixtecos de la Costa conviven no sólo con los animales compañeros (los dobles de las personas), sino con muchas otras entidades sobrenaturales inmersas en las creencias colectivas, muchas de las cuales, cabe recalcar, están resguardadas en la lengua ancestral del pueblo mixteco, que con el paso de los años se ha ido difuminando poco a poco por el desinterés de preservar la lengua nativa.

### 1.3.3. Los rituales: principales festividades

---

<sup>61</sup> En los relatos que se recopilaron sobre los *lasukuyu'u* nunca se menciona cómo era el proceso del ritual de arrancar la cabeza, es decir, si se pronunciaban algunas palabras mágicas para desprenderse de ella; no obstante, sólo se menciona que tenían que llegar a los pies de una cruz para transformarse en dicho ser.

<sup>62</sup> En las culturas mesoamericanas, la sangre de los niños ha sido el elixir preferido de las divinidades: Guilhem Olivier menciona el caso de Tlantepuzilama o de los *yahui* o *yawui* en la Mixteca, quienes tenían preferencia por los infantes (2005). "Las fuentes antiguas nos hablan del peligro que corrían los niños en determinadas fechas del calendario ritual cuando bajaban las Cihuateteo o Cihuapipiltin sobre la tierra. También se mencionan a mujeres llamadas *mometzcopinuj*, 'las que se quitan las piernas', capaces de desprenderse de sus piernas para dañar a la gente. Numerosos testimonios etnográficos insisten sobre los peligros que corren los niños dormidos, ya que seres alados sin piernas pueden ingresar en las casas y chuparles la sangre. Entre estos seres peligrosos aparecen guajolotes y zopilotes usando a veces alas de petates y cargando ollitas de barro con lumbre para poder volar" (Olivier, 2005: 260). Véase también el apartado sobre *tlahuipuchtili* los seres chupasangre en el libro de Roberto González Martínez, *Nahualismo* (2019).

Los rituales que aún sobreviven en los pueblos mixtecos de la costa oaxaqueña conservan parte de una cultura invadida, donde resaltan elementos que simbolizan los orígenes de sus ancestros, pero también se nutren de una cultura ajena impuesta durante la colonia por los españoles, por lo que emergen en sus tradiciones nuevos elementos culturales resultado de un proceso de *apropiación*.<sup>63</sup> Por mencionar algunos ejemplos, tenemos a los santos y las vírgenes que se fusionaron con algunas divinidades prehispánicas y dieron lugar a nuevos rituales en la región. Más aún, en la narrativa tradicional también surgieron personajes híbridos, con caracterizaciones desde el ámbito religioso judeocristiano. Al respecto, Johanna Broda señala:

En el siglo XVI los españoles introdujeron la religión católica cuya herencia de la Reconquista ibérica también enfatizaba las formas públicas del culto como fiestas, procesiones, dramas rituales y danzas. Se produjo un sincretismo complejo que desencadenó diferentes procesos de aculturación que han variado enormemente de región en región en su intensidad y en sus formas. Pasado prehispánico, colonial o más reciente, la tradición cultural ha mantenido sus raíces remotas y ha recreado constantemente sus formas de expresión (2003: 14).

Precisamente, esta nueva doctrina judeocristiana que se impuso durante la colonia transformó completamente la visión de los mixtecos y de otros pueblos mesoamericanos. Prueba de ello es que cada comunidad tiene un santo patrono tutelar que se venera y se festeja en cierta fecha del año. Así, por ejemplo, el municipio de Jicayán tiene a su santo patrón san Pedro Apóstol, que se celebra el día 6 de julio, por lo que la cabecera municipal es conocida como San Pedro Jicayán. Asimismo, las dos agencias principales del municipio tienen su santo patrón: Santiago Jicayán (Santiago Apóstol), cuya fiesta se celebra el 24 y 25 de julio; San Juan Jicayán (san Juan Bautista), cuya fiesta se lleva a cabo el 24 de junio. Cada comunidad vive bajo la tutela de diferentes santos, que se festejan en fechas determinadas. Hay que mencionar, además de la protección de los santos patronos, que algunos pobladores tienen la creencia de que heredaron los atributos de sus santos tutelares. Por ejemplo, en las comunidades de Santiago y San Juan Jicayán dicen que en la cabecera municipal (San Pedro Jicayán) la gente es “brava y conflictiva”, porque su santo patrón es un dios conflictivo,<sup>64</sup> mientras que ellos se consideran gente pacífica, porque sus dioses al menos los consideran serenos. No obstante, cada comunidad se defiende con su *ndio*

---

<sup>63</sup> Bonfil menciona varios procesos que se generan dentro de un grupo étnico; uno de ellos es la apropiación, “proceso mediante el cual el grupo adquiere capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos. Cuando el grupo no sólo puede decidir sobre el uso de tales elementos, sino que es capaz de producirlos, el proceso de apropiación culmina y los elementos correspondientes pasan a ser elementos propios” (1991: 185).

<sup>64</sup> En mixteco se considera a los santos como *ndio* ‘dios’.

‘dios’; los de Santiago<sup>65</sup> dicen que su dios es pacífico, pero que es más poderoso que el de los San Juan, incluso más que el de la cabecera municipal; por ejemplo, dicen los santiagueños que, cuando invocan la lluvia por medio del santo patrón, caen torrentes de agua. Lo dicho hasta aquí supone que los habitantes se identifican con el santo patrón que les fue asignado; a raíz de ello, han surgido muchas historias en las comunidades, de las que cada quien tiene su versión.

Habría que decir también que las fiestas de los diversos santos y vírgenes se celebran durante todo el año, por lo que es común que en todos los municipios de la costa oaxaqueña se lleven a cabo mayordomías en honor a cada santo. La principal mayordomía es la del santo patrón del pueblo,<sup>66</sup> que en mixteco se llama *matoma ka’anu* ‘mayordomía grande’, y se lleva a cabo tanto en la cabecera municipal como en sus agencias. Los mayordomos encargados de dicha celebración convidan abundante comida, y hay un platillo típico de la región que sólo se ofrece en una mayordomía, llamado “el caldo de cavío”;<sup>67</sup> además, se reparten licores en abundancia a los invitados; la fiesta puede durar hasta una semana.

No obstante, esta celebración ha sido criticada en la región,<sup>68</sup> porque una mayordomía de esa magnitud (la del santo patrón y de otros santos menores) requiere una buena inversión que ronda los cien mil pesos (cinco mil dólares), aproximadamente. A pesar de que las agencias del municipio de Jicayán no tienen grandes ingresos –puesto que son comunidades pequeñas–, esto no ha sido impedimento para llevar a cabo estas festividades; los pobladores tienen la creencia de que Dios proveerá, y no escatiman en gastos, aunque los mayordomos también reciben ayuda de las personas del pueblo, económica y de productos como maíz, frijol, etc., y en este sentido la celebración depende de toda la comunidad (como una especie de *contrato diádico* que consiste en

---

<sup>65</sup> En la tradición española el santo tenía fama de belicoso y combatía junto a los cristianos españoles contra los moros infieles, por lo que se consideraba como el “matamoros”. Durante la invasión española en el continente americano, el Apóstol Santiago se apareció a Hernán Cortés y combatió junto a él contra los naturales tabasqueños; de matamoros pasó a ser considerado como mataindios, ya que en otros combates, como los sostenidos en algunos lugares del norte de Jalisco, se dice que, junto a san Miguel vencieron a quince mil indios. Al principio, los naturales temían al Apóstol Santiago por el poder que concedía a los españoles, pero después recurrieron a él y le rindieron culto para pedir su amparo (Cardaillac, 2004: 111-114).

<sup>66</sup> Dependiendo de las agencias, se organizan ferias anuales, bailes, jaripeos, y se presentan diferentes danzas de la región en honor al santo patrono.

<sup>67</sup> Caldo de res que en mixteco llaman *kalu yu’ma* ‘caldo ahumado’; es un caldo típico de la región de la Costa de Oaxaca, un platillo especial que se ofrece sólo en las mayordomías; su preparación requiere de dos días, ya que los *comisionados* (matanceros) tienen que matar tres o hasta cinco reses, dependiendo de si es una mayordomía grande; asan las carnes con mucho esmero, porque deben estar al punto para después integrarlas al caldo, preparado ya con chiles costeños rojos, sal, y sazonado con un ingrediente especial que le da un sabor exquisito: las hojas de hierba santa, también conocida como *hoja santa*.

<sup>68</sup> Sobre todo, de otra religión como la de los protestantes o aquellos que simplemente no creen en los santos católicos.

un principio de reciprocidad, según G. Foster).<sup>69</sup> En efecto, como se dice en mixteco *viko ndio jaka'anu yo* ‘festejamos a Dios’; significa que las fiestas son en honor a sus dioses, tal como lo señala López Castro: “las fiestas católicas son fiestas de los dioses y no tienen por qué desairarlas, dicen los mixtecos, de lo contrario pueden venir consecuencias fatales para los que no aceptan celebrar la fiesta” (2015a: 52). Es decir, para los mixtecos es muy importante mantener el orden cósmico, ya que no celebrar a los “dioses”<sup>70</sup> como se requiere puede provocar grandes calamidades para la comunidad.

Con respecto a las fiestas patronales, en el municipio de Jicayán como en sus agencias, y parece ser que en toda la región, la figura de los *tatamandones*<sup>71</sup> es muy importante en estas celebraciones. En las agencias de Santiago y San Juan Jicayán, los tata mandones de otras agencias y de otros municipios son recibidos en la entrada del pueblo por una comitiva elegida por las autoridades organizadoras; vuelan cohetes en el cielo anunciando la llegada de cada séquito encabezado por los *tata mandones* y su comitiva,<sup>72</sup> quienes son conducidos luego hacia la iglesia con música de orquesta; además, cada séquito se presenta con algunas regalías, como el *torito de petate* (pirotecnia) que se quemará durante la noche.<sup>73</sup> Esto, en cuanto a las fiestas patronales donde se congregan diferentes procesiones de *mandones* de otras agencias y municipios; López Castro también menciona este recibimiento cuando los *mandones* de Pinotepa Nacional arriban a las mayordomías, cuando también son recibidos con música y cohetes (2015a: 50).

En esos días de fiesta la comunidad se viste de colores, porque los tata mandones de comunidades cercanas desfilan por las calles con sus velas y con un ramo de flores, que en mixteco

---

<sup>69</sup> Para ahondar más sobre el tema, véase el libro de George Foster, quien llevó a cabo un estudio de la vida tradicional de Tzintzuntzan, Michoacán, entre 1944 y 1946. El autor señala que un *contrato diádico* consiste en un principio de reciprocidad que mantiene unida a una sociedad, especialmente a cada miembro con otro o con algún ser sobrenatural (como el caso de los santos, a quienes el mayordomo festeja para recibir abundancias), con quienes crean vínculos o mantienen un intercambio mutuo (1972: 209-238).

<sup>70</sup> López Castro menciona que los mixtecos se refieren a los santos católicos “como dioses pequeños” (2015a). En efecto, los pobladores del municipio de Jicayán y sus agencias llaman *ndio* ‘dios’ a los diferentes santos.

<sup>71</sup> *tata mandones*: se designa así a un cuerpo de ancianos que fungen como los consejeros de las autoridades y del pueblo en general. Llegan a tener este cargo las personas respetadas en la comunidad, que pueden ser hombres o mujeres. Los tata mandones tienen el poder para aprobar las decisiones que debe tomar el agente, en el caso de las agencias, o el presidente, en el caso del municipio.

<sup>72</sup> La comitiva consta de rezanderos, regidores, alcalde y topiles, que fueron asignados por las autoridades para acompañar el séquito de los *tata mandones*.

<sup>73</sup> Se trata de la tradicional danza del toro de petate, que nunca falta en una mayordomía; el torito tiene una base elaborada con carrizos y forrada con petate, simulando la figura del toro; sobre esa base se levantan cuatro varas como de un metro aproximadamente, adornadas también con carrizos, donde se colocan los juegos artificiales; tiene cuatro patas, donde el danzante se sostiene para ejecutar la danza, acompañada con música de tambor y armónica o flauta.

llaman *ndi i'*<sup>74</sup> o *ita ndatu* ‘flor de petición’, ya que acuden a la iglesia para hacer algunas peticiones para la protección de su pueblo. Al respecto, López Castro señala: “vemos en las narraciones de los mixtecos las costumbres de los *mandones* que vienen desde tiempos inmemoriales, y recuerdan la sociedad prehispánica cuando caminaba en hilera para acudir a las ceremonias religiosas. Asistían a una fiesta ceremonial con su ceñidor de barba púrpura a la cintura” (2015a: 49-50).

Otras de las mayordomías principales, además de las del santo patrón, son las de Semana Santa, cuando se realizan procesiones en las principales calles de la comunidad y se adornan con flores especiales las cruces instaladas en los diferentes puntos, que fungen como una protección para el pueblo; en domingo de ramos, se les adorna con hojas de palmas en forma de cruz. Es importante también la mayordomía de Todos Santos; los pobladores festejan a los muertos y en cada casa se erige un altar de comidas y bebidas para los seres queridos (desde el 31 de octubre para esperar las almas de los niños y el 1 de noviembre para esperar a los muertos adultos) que emprendieron el viaje al más allá; a veces la fiesta de Todos Santos puede durar hasta ocho días, y durante ese tiempo, los *topiles*<sup>75</sup> y los niños pasan casa por casa a recolectar comidas para compartir con los otros niños y mandones que se encuentran tocando las campanas en la iglesia.<sup>76</sup> En este tenor, también es muy conocida la mayordomía de la Virgen de Juquila, que se celebra los días 6 y 7 de diciembre en la agencia de San Juan Jicayán; se organizan ferias y bailes. Cabe señalar también la mayordomía de la Virgen de Guadalupe y la del Niño Dios (en navidad), que no sólo se festejan en la región de la Costa, sino por todo el país.

Ahora bien, aparte de las mayordomías también existe otra celebración muy peculiar en el municipio de Jicayán, en sus agencias y en toda la región de la Costa Chica: el carnaval. Esta festividad se lleva a cabo un día antes de la cuaresma, cuando los danzantes de la comunidad

---

<sup>74</sup> Es un tipo de plantas colgantes que nacen en las orillas de los ríos en los lugares húmedos; se usan especialmente para adornar las cruces o alguna corona de flores para el difunto.

<sup>75</sup> *topil*: autoridad local menor que en mixteco llaman *tatu*. En las agencias de Santiago y San Juan Jicayán existen los *tatu cha'anu* ‘topiles viejos’ y los *tatu kuati* ‘topiles jóvenes’; estos últimos son los jóvenes de la comunidad elegidos al cumplir la mayoría de edad.

<sup>76</sup> Estos eventos se dan más en las agencias de Santiago y San Juan Jicayán, donde la fiesta se prolonga un poco más de lo habitual. Asimismo durante la celebración de Todos Santos, algunos señores de la cabecera municipal bajan para pedir su ofrenda ya que las dos agencias tienen fama de proveer mucha comida en esas fechas.

presentan diferentes danzas, como la de los tejorones,<sup>77</sup> las mascaritas<sup>78</sup> y los diablos,<sup>79</sup> entre otras. Los personajes que integran cada danza en el carnaval satirizan a los políticos y religiosos, tanto locales como federales; asimismo, caricaturizan al mestizo y al negro. En el caso de la cabecera municipal, San Pedro Jicayán, las diferentes danzas se presentan por barrios.

La fiesta del carnaval es una tradición más que llegó con los españoles y se fusionó con algunos elementos culturales de la región; tanto así que se puede presenciar la danza de los animales como el toro, el tigre, el conejo y el perro. Las calles se llenan de colores y algarabía con el desfile de los excéntricos diablos portando monstruosas máscaras, ropas desgarradas (en la

---

<sup>77</sup> Los tejorones se llaman en mixteco *ta'nu tumi*, que probablemente puede tener varios significados, ya que *ta'nu* significa 'fracturado' y *tumi* 'pluma', pero depende mucho de la variante del mixteco y el tono que se le asignen. Generalmente, se llama así a los danzantes que usan un penacho en forma de cono (especialmente de plumas de gallo). Precisamente, en cada comunidad de la Costa Chica de Oaxaca los tejorones son caracterizados con diferentes vestuarios y, sobre todo, música y coreografía. En el municipio de Jicayán y sus agencias, los diferentes personajes que integran la danza de los tejorones se visten de forma muy peculiar; si son tejorones, llevan en la cabeza un penacho en forma de cono, debajo se cubren el rostro con varios paliacates rojos; en el cuello llevan una mascada de colores o una corbata (cada barrio o comunidad le pone un distintivo a su vestimenta) y portan pequeñas máscaras con facciones europeas; usan traje de gala (saco y pantalones negros), pero con calcetines o tobimedias fuera de los pantalones, "simulando los pantalones utilizados en Europa durante el siglo XVI" (Hernández-Díaz y Ángeles Carreño, 2005: 58) y zapatos negros; en una mano llevan un paliacate rojo o una mascada de colores, en la otra, una sonaja que hacen resonar al compás de la música de violín. Si son bufones o viejos, portan un sombrero maltratado, máscara rústica con rasgos mestizos y con cuernos, también usan máscaras con rasgos afroides, además llevan machetes, rifles o cuerdas y tienen un vocabulario jocoso. El otro personaje es María Candelaria o Catalienda, un hombre que se viste de mujer con la indumentaria mixteca; porta un sombrero, huipil blanco de Jamiltepec y posahuanco; se le considera la mujer de los viejos, y, dependiendo de la comunidad, puede presentar hasta dos cataliendas. Se dice que esta danza satiriza a los españoles y negros que llegaron en la época de la conquista. Quizá el término *ta'nu*, que también significa 'quebrado, descompuesto, destrozado', alude al cruce entre estas tres culturas, y a que entre ellos mismos se satirizan.

<sup>78</sup> Las mascaritas son llamadas en mixteco *ta'anu siin* 'danzantes mestizos o danza de los mestizos'; a diferencia de los tejorones, ellos no usan penachos, sino sombreros; también portan máscaras con rasgos europeos. Los personajes que integran esta danza son: el hombre y su mujer (pueden ser varias parejas), el viejo y la vieja (pueden ser varios viejos pero sólo hay una vieja; esto dependerá de cada comunidad o barrio). Los hombres portan máscaras, se visten con ropa normal y sombrero, aunque a veces llevan puestos, chaleco y corbata. Las mujeres también portan máscaras, y generalmente son representadas por hombres; ellas se visten como las mujeres del pueblo o de la ciudad, a veces usan vestido de gala o muy extravagante. Los viejos usan máscaras, tanto con facciones europeas como afroides; además, las máscaras llevan cuernos; portan sombrero de charro, chaparreras de piel y látigo, simulando al caporal de la época colonial. La vieja, pareja del viejo, lleva una máscara de anciana, a veces con facciones europeas pintadas de blanco o rosa, pero también a veces con rasgos afroides; usa falda floreada larga y blusón; muestra busto y glúteos exagerados, con rellenos de globos. Actualmente, se ha modificado mucho la presentación de los personajes, sobre todo con la participación de la comunidad gay, quienes ya no usan máscaras con facciones europeas, sino simplemente se maquillan o usan gafas; usan vestidos de gala, pelucas, zapatillas, bolsa de mano, entre otros accesorios. "Para algunos, la danza de Mascaritas significa una mofa a la forma de vestir y bailar de los españoles, de la gente adinerada o de cualquier miembro de la comunidad; en su imitación, las Mascaritas acentúan o exageran un defecto físico o un acontecimiento vergonzoso" (Hernández-Díaz y Ángeles Carreño, 2005: 47). Según las investigaciones de Jorge Hernández-Díaz y Graciela Ángeles Carreño, la danza de las mascaritas nació como una parodia hacia a los franceses, en la época de la Intervención (2005).

<sup>79</sup> Los diablos, que en mixteco llaman *kui'ina*, sólo se presentan en carnaval, portan monstruosas máscaras y enormes falos, como los *kui'ina* de Santiago y San Juan Jicayán; además, se pintan la piel con color rojo y negro y portan látigos.

cabecera municipal los diablos portan una capa con la imagen de la Virgen de Guadalupe), la piel pintada de color rojo y negro; además, portan enormes falos y látigos; todo el tiempo bailan en forma de círculo. En las agencias de San Juan y Santiago Jicayán, curiosamente el alcalde personifica a Jesucristo cargando una cruz y recibiendo latigazos de los diablos durante todo el desfile. Una vez terminado el desfile, todos se concentran en el palacio y, de acuerdo con el orden del programa, cada danza presenta sus diferentes números. En el caso de las mascaritas, presentan una boda; los hijos de los viejos se casan y se simula todo el ritual que se lleva a cabo en un casamiento.

Otro rasgo de esta festividad es que todos los que participaron en diferentes danzas, sobre todo los que representaron a los diablos, tienen que cumplir una penitencia en las procesiones de semana santa, como cargar las cruces de madera o a Jesucristo durante la procesión de cada viernes. En las comunidades de Santiago y San Juan Jicayán se tiene la creencia que los jóvenes que participaron en esas danzas satíricas tienen que ser purificados, y para ello tienen que cargar la imagen de cristo; de no ser así, estarán expuestos a encontrarse con el diablo o con otros seres malignos que viven en los montes.

Cabe agregar a este panorama festivo que en algunos municipios de la costa oaxaqueña aún sigue prevaleciendo el culto a las antiguas divinidades, como *Savi* ‘el dios de la lluvia’.<sup>80</sup> Ejemplo de ello tenemos el *ndatu savi* ‘petición de la lluvia’,<sup>81</sup> uno de los rituales que se llevan a cabo cada año; por algo toda la región mixteca es conocida como el “pueblo de la lluvia” desde tiempos remotos.

En Pinotepa Nacional, uno de los municipios de la región de la Costa Chica estudiados por Hermenegildo López Castro, en cuanto al culto a los dioses de la lluvia señala que son tres los lugares sagrados donde los mixtecos acuden al *ndatu savi*: *Yuku Tundúti*, “cerro de cacahuananche”; *Ve’e Ma’a Cha’nu*, “casa de la señora anciana”, y *Yuku Chakuaa*, “cerro del señor de la Oscuridad” (2015b: 76). Respecto a dicho ritual, Johanna Broda, quien hace alusión a la parte central de México, señala:

---

<sup>80</sup> Johanna Broda menciona diferentes nombres de estas deidades: “en todas las zonas de Mesoamérica el culto del dios de la lluvia se pierde en la más remota antigüedad. Los mayas de Yucatán le adoraban con el nombre de Chac, los zapotecas con el nombre de Cocijo, los mixtecos como Tzahui y los totonacas como Tajín” (1971: 248).

<sup>81</sup> Véase el libro de Hermenegildo López Castro, *El culto a los dioses de la lluvia entre los mixtecos de Pinotepa Nacional. Mitos y rituales* (2015).

La asociación íntima entre la lluvia y las montañas resulta lógicamente de las condiciones climáticas. En las cumbres de las montañas que dominan la altiplanicie se acumulan en la época húmeda las nubes que traen la lluvia. Por otra parte, la lluvia está muy a menudo asociada con la tormenta. Son los rayos y truenos los que anuncian la lluvia. Así pues, los fenómenos naturales explican por qué en el pensamiento religioso la lluvia se ha asociado con las montañas, las nubes y la tempestad, y se ha concebido un dios, que era el dueño, o la personificación de estos fenómenos (1971: 252).

Es decir, en los cerros es donde moran las divinidades de la lluvia; en el caso de la Costa Chica de Oaxaca, son los cerros y las cuevas donde los guardianes custodian este líquido vital para la humanidad, y que fueron elegidos por los dioses mixtecos, como la cueva de la señora *Tay Ma'a Cha'nu* y el cerro del señor *Yuku Chakua*,<sup>82</sup> que son los esposos primordiales, según Hermenegildo López Castro: “es la pareja *Tay* sagrada sobre la tierra encomendados desde el inicio de los tiempos por los dioses del *Antivi*,<sup>83</sup> ‘parte superior del cosmos’. Es decir, son los representantes de los señores de la lluvia en la tierra con la categoría de *Tay*, ‘sagrado’” (2015b: 65).

Los *Tay* han jugado un papel muy importante en la cosmovisión de la cultura mixteca desde sus orígenes; como lo señala López Castro los *Tay* en la cosmovisión de la mixteca de la costa son considerados “hombres sagrados o “los hijos de los dioses de la lluvia” (2015b:41). López Castro expone el relato de *Ma'a Cha'nu*, “señora anciana”, una mujer “*Tay* primigenia” (2015b: 63) quien después de haber desaparecido en el mar, se convirtió en una doncella con una larga cabellera negra y prometió a sus hijos y al pueblo mixteco que cuando les faltara agua acudieran a orillas del mar, es decir a su morada (2015a; 2015b).

En cada comunidad de la Costa Chica de Oaxaca existe un sincretismo religioso<sup>84</sup> resultado del contacto de dos ideologías disímiles a la llegada de los españoles, que perdura hasta hoy día, pues, como bien lo señala Broda, “las comunidades indígenas han adoptado diferentes estrategias frente a las imposiciones de la jerarquía eclesiástica colonial” (2003: 17). En efecto, los pobladores tienen de intermediarios a santos y vírgenes para llevar a cabo el ritual del pedimento de la lluvia ante los dioses mixtecos; López Castro señala que en Pinotepa Nacional, entre los santos y vírgenes,

---

<sup>82</sup> Los mixtecos de Pinotepa “peregrinan hacia un cerro, es el cerro de *Yuku Chakuaa*, ‘cerro de la Oscuridad’ (*yuku*, ‘cerro’, *chakuaa*, ‘obscuridad’)” (López Castro, 2015b: 63).

<sup>83</sup> *Antivi*: ‘el Cielo’.

<sup>84</sup> “El sincretismo religiosos que surge a partir del siglo XVI retoma ciertas formas del culto prehispánico que antes habían formado parte de la religión estatal. Entre ellas el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza” (Broda, 2003: 17).

solo cinco imágenes cumplen con la función de mediadores de agua entre los mixtecos y los dioses de la lluvia, la virgen del Rosario, como la principal, la imagen de Jesús de Nazaret, San Pedro, la Santa Cruz y San Nicolás. Los mayordomos de los respectivos santos se encargan de exhibir también procesiones por las calles para rogarles a los dioses de la lluvia por el agua. [...] De hecho, dicen los mixtecos que algunas otras comunidades de negros también venían a Pinotepa por la imagen de San Nicolás para llevarlo en peregrinación, sin embargo, ya no se practica mucho este ritual con San Nicolás porque en alguna ocasión dicen los mixtecos que uno de estos pueblos, Santo Domingo, robaron la imagen de San Nicolás y ya no lo quisieron devolver a los ancianos de Pinotepa. La imagen que está en la actualidad en Pinotepa fue sustituida por una imagen más reciente de San Nicolás, que es la que se ha utilizado para la celebración de la mayordomía (2015b: 70).

Podemos notar que este culto también ha repercutido en los afromestizos, como lo expone López castro; habría que decir también que el ritual del pedimento de la lluvia a las antiguas divinidades mixtecas en donde los santos católicos son intermediarios ha derrumbado los muros entre las tres culturas, indígenas, mestizos y afromestizos. Actualmente, a pesar de los elementos culturales que cada grupo defiende como propios, se unen a una sola causa, implorar a los dioses mixtecos para proveer buena lluvia, a través de los santos y vírgenes con quienes peregrinan hacia lugares sagrados como la cueva y el cerro.

Respecto a la agencia de Santiago Jicayán, el patrono del pueblo es Santiago Apóstol, considerado por la comunidad como el portador del rayo y de la lluvia. En tiempos de sequía, cuando no llueve lo suficiente, la gente acostumbra bajar al santo de su nicho para hacer una procesión en la comunidad; en el transcurso, arrojan agua con una jícara al cielo, simulando gotas de lluvia que caen a la tierra; eso sí, con mucha cautela, porque, si es mucha agua, el santo podría provocar vientos muy fuertes, incluso una gran tormenta. Precisamente, los que se encargan de este ritual son niños, ya que dicen los mixtecos que son almas inocentes y sin pecados; mientras que los cantores o rezanderos son los comisionados de cantar las alabanzas en toda la procesión

hasta volver a la iglesia.<sup>85</sup> Una vez terminado el recorrido, lo dejan afuera de la iglesia por un rato, colocado de manera que su vista permanezca hacia el mar, de donde él había llegado.<sup>86</sup>

En cuanto al pueblo vecino, San Juan Jicayán, los pobladores no sacan en procesión al santo patrón, san Juan Bautista; al igual que en el municipio de Pinotepa Nacional, ellos llevan a cabo el ritual del pedimento de la lluvia, desde los primeros días del mes de mayo, incluso, a mediados o finales del mismo mes, es decir, antes de las primeras lluvias. La gente del pueblo acude a un cerro que ellos llaman en mixteco *Yuku Koy*,<sup>87</sup> para llevar a cabo el ritual; en su procesión llevan a san José.

A diferencia del pueblo de Santiago Jicayán, la gente no lleva a cabo el ritual de la petición de la lluvia; ellos confían que el santo patrón del pueblo proveerá buena lluvia y no habrá sequía; si por alguna razón esto llegara a pasar y hubiera sequía, se saca al santo patrón en procesión, como se explicó líneas arriba. De igual manera, en la cabecera municipal, San Pedro Jicayán, sólo sacan en procesión a los santos por las calles o los bañan afuera de la iglesia (especialmente niños); asimismo, se bañan las cruces, instaladas tanto en la iglesia como en los puntos principales de la comunidad.

Como se ha mencionado, los personajes del mundo judeocristiano ahora son parte de rituales como la petición de la lluvia, donde se adora a los dioses antiguos en montañas y cuevas,<sup>88</sup> pero también se invoca al Dios judeocristiano a través de los santos católicos como intermediarios. Broda menciona que “la petición de lluvias constituye un momento clave del ciclo anual de ritos agrícolas” (2003: 19). Anudado a ello, la autora hace hincapié en que

se trata de rituales íntimamente vinculados con los fenómenos de la naturaleza: el cultivo del maíz como alimento básico; la lluvia necesaria para su crecimiento; el paisaje mismo en el que los cerros,

---

<sup>85</sup> Quizá esta condición del ritual de que sólo los niños pueden mojar o bañar al santo para la petición de lluvia tenga relación con los sacrificios de niños en los lugares sagrados para los dioses de la lluvia que menciona Johanna Broda: “Adornaban a los niños con tocados de plumas de quetzal y collares y brazaletes de chalchiuitl. Les pintaban las caras con úlli líquido y con pasta de bledos. Llevaban unas alas de papel pegadas a los hombros. Además de estas insignias comunes —que eran todas típicas de los dioses de la lluvia—, cada niño iba vestido con atavíos de papel en colores y dibujos diferentes. Los niños eran llevados en unas andas cubiertas de plumas de quetzal. Los niños pasaban la noche antes del sacrificio en vela en el ayauhcalli, mientras que los sacerdotes (tlamacazqui y quaquacuiltin) cantaban himnos a los dioses” (1971: 272).

<sup>86</sup> Cuenta la leyenda que Santiago Apóstol vino del mar, llegó desde lejos caminado sobre las olas para asentarse en lo que el actual pueblo de Santiago Jicayán. Incluso, hay versiones que refieren la disputa de varios pueblos por mantener al santo en sus comunidades, pero que él eligió quedarse en Santiago Jicayán. Quizá aquella leyenda de que el santo vino del mar sea una explicación de que los españoles que desembarcaron en la costa de Oaxaca le entregaron su efigie a los señores principales del pueblo.

<sup>87</sup> *yuku* ‘cerro’, *koy* (no tiene traducción).

<sup>88</sup> Los ancianos acuden a estos lugares sagrados para pedir buena lluvia al dios mixteco Savi (‘lluvia’).

las cuevas, las rocas, los manantiales, etc. juegan un papel preponderante. El culto a los santos que introdujeron los españoles en los siglos XVI y XVII, se han fundido íntimamente con estas manifestaciones rituales. El marco de referencia del culto público lo constituye hoy en día, el calendario civil y las fiestas católicas (2003: 18).

En suma, la integración de diversos elementos culturales y religiosos provenientes de otras culturas en los pueblos mixtecos trajo una nueva forma de percibir el mundo y, por ende, dio entrada a nuevos rituales; es decir, en la forma de recrear sus cultos, como fiestas, bailes y sobre todo, su narrativa oral, que es el tema a tratar en este trabajo. Precisamente, este breve esbozo de la vida comunitaria y de algunas festividades presentadas procura mostrar un panorama general de las tradiciones que aún se conservan en la región. Considero que descripciones más detalladas merecen ser abordadas y analizadas desde otras disciplinas, ya que este estudio se enfoca sobre todo en la literatura de tradición oral, específicamente, a los seres sobrenaturales en la memoria colectiva de las comunidades. No obstante, el contexto en el que habitan estos seres tiene una estrecha relación con la comunidad y su cosmovisión; de ahí la importancia de vislumbrar su existencia.

## II. EL ACERVO COMUNITARIO: NARRATIVA DE TRADICIÓN ORAL

En el presente capítulo reviso de manera general algunas nociones teóricas sobre la literatura de tradición oral, para realizar un acercamiento al análisis de los personajes del corpus. Como punto de partida, menciono algunos elementos de la función social de la literatura de tradición oral. Posteriormente, me concentro en la reconstrucción simbólica de los personajes en la narrativa de tradición oral y en el impacto que esta tiene en la creencia colectiva. Incluyo un apartado sobre los géneros narrativos tradicionales y la problematización al momento de clasificarlos en corpus de determinada cultura y regiones. También destaco los géneros con más presencia en los relatos de mi corpus: la leyenda, el *memorat*, el *fabulat* y el cuento, desde la concepción de los especialistas, y cómo convergen en la narrativa de tradición oral de los mixtecos de la costa oaxaqueña. Por último, cierro el capítulo sobre el aspecto de la hibridación de los géneros en los relatos del corpus.

### 2.1. Literatura de tradición oral y su función social

Desde tiempos inmemoriales, el acto de narrar siempre ha sido y sigue siendo una parte fundamental en la comunicación humana. El hombre ha creado y recreado diversas formas de transmitir las historias sobre sus orígenes, sus creencias, sus hazañas y, sobre todo, ha procurado comunicar muchos otros conocimientos acerca del universo del cual forma parte. Así, por ejemplo, muchas de las historias que se conservan en antiguos jeroglíficos, pinturas, monumentos colosales, música, literatura, etc., dan cuenta de la inquietud del hombre por transmitir sus tradiciones en diferentes soportes para la posteridad.

Hoy en día, quién no ha escuchado alguna leyenda sobre personajes históricos, sobre seres sobrenaturales, como los nahuales, la mujer encantada que pierde a los hombres, el charro negro, la llorona, sobre lugares del encanto, entre otros muchos relatos que se cuentan al calor de la fogata, en reuniones familiares o en fiestas.<sup>89</sup> Más aún, estos relatos pertenecen a un acervo comunitario y han sido transmitidos de generación en generación, de manera oral, y ahora, con la tecnología, se han difundido en diferentes plataformas digitales.

---

<sup>89</sup> Arnold van Gennep decía que “el recitado de los cuentos, fabulas o leyendas no se hace en cualquier momento del día. Bien es uno de toda una serie de actos propios para distraer de las fatigas cotidianas; bien sirve para intensificar la acción (marcha por el desierto, en la selva) o preparar para la acción (para la caza, la batalla, etc.)” (1982: 15).

En este tenor, Berenice Granados señala que, tanto la leyenda como el cuento, entre otros géneros narrativos, son discursos que surgen en un determinado contexto, además de que adquieren una estética propia, que no sólo involucra el lenguaje oral, sino “gesto y memoria” (2012: 289). La autora indica que estos discursos tienen una finalidad: “transmitir de manera eficaz un sistema de conocimientos, valores, normas y creencias compartidas por un grupo social, para configurar el mundo que habita. Pertenecen a la serie de manifestaciones culturales conocida como “literatura oral” o como “artes verbales” (2012: 289).

Por su parte, José Manuel Pedrosa señala que la literatura oral consiste en un repertorio literario que se transmite de viva voz por una colectividad. Agrega que “cualquier tipo de discurso o de mensaje oral que esté organizado de forma más o menos estética, y que no cumpla únicamente una función comunicativa puede ser considerado literatura oral” (2005a: 2). Tanto Granados como Pedrosa coinciden en que la literatura oral maneja en su discurso un tinte estético que la distingue del habla cotidiana. No obstante, Pedrosa hace hincapié en que la literatura oral es un término muy general y ambiguo.

Sus fronteras pueden confundirse, a veces, con las de *literatura popular*, otro término sumamente ambiguo, que engloba el conjunto de las obras literarias producidas por el pueblo, transmitidas por el pueblo o destinadas a su consumo por el pueblo, ya sean orales (como puede serlo una canción folclórica) o escritas (como un pliego deiego, un folletín por entregas o una fotonovela).

El término de *literatura oral* puede solaparse también con el de *literatura folclórica*, que resulta ser un anglicismo bastante menos utilizado, sinónimo más o menos absoluto, de la popular.

Además, *la literatura oral* suele englobar a la *literatura tradicional*, que identifica todo el conjunto de obras literarias cuya transmisión, por lo general oral, es aceptada de tal forma por una comunidad que, al ser memorizada y transmitida de boca en boca entre sus gentes, comienza a adquirir variantes distintivas en cada ejecución y a atomizarse en versiones siempre diferentes de su prototipo (2005a: 5).

Asimismo, Pedrosa señala que la literatura oral tiene un estilo que la distingue de la literatura escrita, y que su variabilidad es producto, precisamente, de un carácter colectivo (2005b: 3-4). En este sentido, Aurelio González también indica:

Desde hace casi cien años tenemos el término “tradicional” que recoge un aspecto a mi parecer fundamental para la literatura que es patrimonio comunitario y se transmite oralmente: la variación, esto es, la transformación que es creación literaria. En este sentido, Menéndez Pidal dijo que el texto tradicional vive en variantes y que es obra de un autor legión y desde entonces todos hemos citado de una u otra forma (2013: 145).

Ahora bien, al hablar de “literatura oral” o literatura de tradición oral como un concepto unívoco –para muchos, paradójico–, surgen problemas en cuanto a su concepción como tal, ya que algunos aluden a que son conceptos diferentes: Walter Ong tacha de monstruosidad el término *literatura oral*; hace hincapié en que la *literatura* etimológicamente significa ‘letras’, mientras que lo oral o la tradición oral tiene que ver con las culturas orales primarias, donde la escritura no tiene presencia, lo que él llama un sistema secundario (1987: 19-24). Por otro lado, Berenice Granados cita a Paul Zumthor, quien señala que el término *literatura oral* fue acuñado por Paul Sebillot a finales del siglo XIX, y que sirvió como base a etnólogos e historiadores de la literatura para designar toda clase de enunciados metafóricos: cuentos, canciones infantiles, chistes y otros discursos tradicionales (2012: 291).

A pesar de la carga etimológica, si la literatura oral es un término pertinente o no para referirse a la narrativa oral de una cultura determinada, muchos estudiosos en este campo consideran que su origen etimológico evolucionó y ahora forma parte, como diría Aurelio González, “de una memoria colectiva, que es el depositario del saber comunitario” (2019: 18). En este sentido, Berenice Granados y Santiago Cortés señalan: “esta literatura cumple, además, una serie de funciones sociales: sanar, festejar, recordar, entretener, enseñar, reforzar la identidad de una comunidad, etc. Se genera en actos comunicativos en los que siempre están presentes un emisor y un receptor, aunque a veces sólo de forma simbólica, como en el caso de las oraciones, los conjuros las maldiciones”.<sup>90</sup>

Como podemos notar, los autores señalan varias funciones de la literatura oral en la sociedad; en este tenor, para los mixtecos de la Costa los relatos que cuentan al calor de la fogata, en las mayordomías, en los tequios o en alguna reunión familiar procuran explicar ciertos acontecimientos que se relacionan con la vida comunitaria. Por ejemplo, por medio de las leyendas explican la genealogía de sus pueblos, las formaciones de los cerros (peñascos, cañadas, etc.), ríos, lagunas, o ciertos fenómenos climáticos provocados por alguna divinidad o por seres malignos, como los nahuales,<sup>91</sup> entre otras entidades sobrenaturales (seres que no pueden ser explicados cabalmente por la ciencia). Asimismo, es muy común que se cuenten relatos de ciertos personajes

---

<sup>90</sup> Véase Berenice Granados y Santiago Cortés, “Literatura oral”. En: *Enciclopedia de la Literatura en México*. México: Fundación para las Letras Mexicanas / Secretaría de Cultura. Disponible en línea: [http://www.elem.mx/literatura\\_oral](http://www.elem.mx/literatura_oral)

<sup>91</sup> Aunque, los nahuales no son vistos siempre como seres malignos; algunos con sus buenas acciones se ganan el respeto de los pobladores, como benefactores frente a las adversidades.

sobrenaturales (que describiremos en el siguiente apartado) que acechan a sus víctimas en determinados espacios y a ciertas horas del día o de la noche. Pongamos otro caso, el cuento, que es más que un divertimento o ficción –como lo definen algunos autores que citaremos más adelante–: su difusión también implica una enseñanza; por ejemplo, los cuentos del conejo y el coyote, en sus diferentes versiones (muy difundidos también en algunas comunidades rurales), tienen un fin moralizante, al demostrar las buenas o malas acciones de ciertos personajes y las consecuencias de sus actos. En fin, son narraciones que se transmiten en el seno de una comunidad, y refuerzan, precisamente, no sólo la identidad mixteca, sino asimismo una forma de transmitir los saberes heredados de generación en generación a través de la oralidad.

Como se ha dicho, este tipo de literatura que se transmite oralmente forma parte de un acervo comunitario; sin embargo, su persistencia se debe a lo que Herrejón Peredo llama el “ciclo de tradición”. El autor señala que un ciclo inicia cuando una acción se transmite por un sujeto y es recibida por un destinatario, quien a su vez asimila, adapta, selecciona y extiende la cadena de entregas (1994: 136). De ahí que la variabilidad de la literatura oral se debe a que pasa de boca en boca, y en el proceso se recrea constantemente, aun cuando posee un sustrato que se mantiene aun a pesar del paso del tiempo.

## 2.2. Personajes en la narrativa de tradición oral: reconstrucciones simbólicas

En la literatura de tradición oral solemos encontrar una cantidad de personajes provenientes de ciertas culturas, seres dotados de cualidades extraordinarias, quienes ejercen diversos oficios, ya sea para un bien común o para hostigar a sus víctimas. Su caracterización adquiere diferentes matices dentro de la vida comunitaria, con el fin de entretener o reforzar las normas establecidas; como lo señalan Berenice Granados y Santiago Cortés, son personajes que “forman parte del sistema de pensamiento y códigos comunes de un grupo social”.<sup>92</sup> De manera análoga, Claudia Carranza y Mercedes Zavala señalan que “la configuración de un personaje en la literatura tradicional responde a un sistema de referencias y de valores culturales que se conforman de elementos estéticos, códigos lingüísticos y recursos poéticos varios” (2015: 11).

Pues bien, teniendo en cuenta el “sistema de pensamiento” que mencionan los autores citados, podemos agregar que la caracterización del personaje en la tradición oral –que el

---

<sup>92</sup> Berenice Granados y Santiago Cortés “Literatura oral”. En: *Enciclopedia de la Literatura en México*. México: Fundación para las Letras Mexicanas / Secretaría de Cultura. Disponible en línea: [http://www.elem.mx/literatura\\_oral](http://www.elem.mx/literatura_oral)

transmisor recrea constantemente— también es una forma de configurar el universo con un tiempo y espacio indefinidos en un entorno habitual. Es decir, a través de los personajes, sean reales o ficticios, se reconstruye todo un sistema de creencias y conocimientos que el ser humano posee acerca del mundo en el que habita y de su vínculo con otras dimensiones.

Así pues, en la creencia de las comunidades de la Mixteca de la Costa existe una cantidad de seres que transitan en universos paralelos y que podemos rastrear, por un lado, en la antigua raigambre de la tradición mesoamericana; por otro, en diversas tradiciones que se integraron a raíz de la llegada de los españoles; así, se habla de personas que se transmutan en animales (animal-nahual), quienes atacan o protegen a otras criaturas en los sueños; además, no sólo pueden transitar en el mundo onírico sino en el terrenal para llevar a cabo sus buenas o malas acciones. Se trata de personas que se convierten en seres portadores de la lluvia, del rayo y del viento (seres muy poderosos, ya que pueden usar dichos elementos para atacar a sus adversarios),<sup>93</sup> o de mujeres que se convierten en chupadoras de sangre por la noche (quienes también atacan en los sueños), etc. Desde una perspectiva ajena —de la literatura misma—, han sido catalogados como personajes “sobrenaturales”, “fantásticos” o “maravillosos”,<sup>94</sup> entre otras designaciones; no obstante, algunos de estos seres han formado y siguen siendo parte de la vida cotidiana de los mixtecos; tan es así que hasta hoy en día, algunos conservan el vínculo con ese universo que muchos hemos llamado *sobrenatural*.

---

<sup>93</sup> Cuando se forma una tormenta eléctrica, se cree que los seres portadores del rayo se enfrentan entre ellos; incluso, que pueden ser nahuales de diferentes pueblos que luchan por el dominio territorial, como explicó una señora del pueblo de Santa María Huazolotitlán, Oaxaca. Asimismo, las intensas lluvias con fuertes vientos son ocasionadas por la ira de dichos seres, de modo que las personas tratan de apaciguarlos o enfrentarlos. En el caso del viento, cuando es muy fuerte, colocan un machete en medio del patio para cortarlo; queman copal o los ramos (palmas) que se utilizaron en la procesión de semana santa, para implorar a los dioses que calmen su ira; si no da resultado, queman chile seco para alejar los malos vientos y lluvias del pueblo, ya que pueden ser algunos seres que quiere provocar daño a la comunidad.

<sup>94</sup> Por ejemplo, Tzvetan Todorov señala que *lo fantástico* se da en “un mundo que es el nuestro” donde se suscitan algunos acontecimientos que no pueden ser explicados cabalmente por la leyes conocidas. Asimismo, el que experimenta el acontecimiento debe optar por dos probabilidades: “o bien se trata de una ilusión de los sentidos, de un producto de imaginación, y las leyes del mundo siguen siendo lo que son, o bien el acontecimiento se produjo realmente, es parte integrante de la realidad, y entonces esta realidad está regida por leyes que desconocemos [...]. Lo fantástico ocupa el tiempo de esta incertidumbre”. El autor agrega que “lo fantástico es la vacilación experimentada por un ser que no conoce más que las leyes naturales, frente a un acontecimiento aparentemente sobrenatural” (1981: 18-19). El autor señala también que lo fantástico no parece ser un género autónomo, y que se lo puede situar entre dos géneros más: *lo extraño* y *maravilloso*; en el primero, las leyes del mundo conocido pueden explicar ciertos tipos de fenómenos, mientras que el en segundo, se puede acceder a nuevas leyes que permitan explicar un determinado fenómeno. “Se acostumbra a relacionar el género de lo maravilloso con el del cuento de hadas; en realidad, el cuento de hadas no es más que una de las variedades de lo maravilloso y los acontecimientos sobrenaturales no provocan en él sorpresa alguna: ni el sueño que dura cien años, ni el lobo que habla, ni los dones mágicos de las hadas” (1981: 31-40).

Los mixtecos actuales de la costa tienen la creencia de que ciertos seres –llamémosles sobrenaturales– mantienen una estrecha relación con los pobladores. Como se ha dicho, los costeños creen que cada persona nace con un animal compañero que lo custodiará hasta la muerte; asimismo, que existen personas que se transfiguran en seres como los *ndoso* ‘cometa o bolas de fuego’,<sup>95</sup> considerados como seres sagrados que viajan desde diferentes latitudes, un don conferido por los dioses desde el nacimiento, por lo que no conciben que sean simples entidades sobrenaturales, sino que forman parte de su esencia.<sup>96</sup> Así las cosas, los habitantes de esta región saben que no son los únicos humanos que habitan en este mundo, ya que otros seres sobrenaturales (o “imágenes numinosas”, como las llama Félix Báez-Jorge),<sup>97</sup> pertenecientes a otras dimensiones, también residen en su entorno; además, con algunos mantienen una estrecha relación.

Por otro lado, en su entorno cohabitan entidades con quienes no mantienen un vínculo estrecho, sino que son guardianes de umbrales (quizá antiguas deidades o patronos de algún espacio en particular) que los transporta a otro tiempo y a otro espacio, como la *Ña’a ku’u*, mujer seductora que se aparece en los caminos solitarios, en los ríos o en algún lugar del monte, y que pierde a los hombres (sobre todo a los infieles); el *kui’ina* ‘diablo’, quien seduce a las mujeres (en ocasiones ha procreado hijos con algunas de ellas pero a los pocos días de nacer fallecen) o hace pacto con los hombres a cambio de riquezas;<sup>98</sup> los *tindu’u*, una especie de ‘duendes’<sup>99</sup> que habitan en casas abandonadas, o los *tindu’u* del monte, quienes provocan enfermedad, incluso la muerte a

<sup>95</sup> Cabe señalar que en el imaginario popular las bolas de fuego se relacionan con las brujas. No obstante, para los mixtecos de la costa representan a grandes nahuales o seres sagrados, como veremos más adelante.

<sup>96</sup> En mixteco suelen decir: *iin ñivi kumanu* ‘es un tipo de persona’; *taka vachimanu ja’an ndio* ‘así llegó por obra de dios’, o también se emplea el término *tay* para referirse a alguien que se transforma en nahual y controla los fenómenos climáticos. Es decir, una persona que nació con un don especial para transfigurar en otros seres, ya sea para hacer una buena obra o para provocar un daño, dependiendo las circunstancias. Al respecto, López Austin menciona que cada individuo está dotado de “esencias” que transitan de un ser a otro: “el primer tránsito es el que se produce al nacer el individuo en el mundo, pues adquiere su calidad individual en el momento en que se llena de las esencias divinas que han de caracterizarlo” (1994: 33).

<sup>97</sup> En *Las seductoras macabras (Imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica)*, Báez-Jorge (1990) señala que “son imágenes numinosas en tanto aprehenden y conmueven el ánimo”. Véase también el artículo de Raúl Dorra, “¿Qué es, entonces, lo sagrado?”, donde el autor explica el origen de lo *numinoso*, término empleado por Rudolf Otto: “Lo numinoso sería, pues, un momento de iluminación negativa, una inscripción que se realiza como una borradura en la que la criatura humana advierte que *es* en la medida en que *no es* porque se encuentra reducida a un puro sentimiento de dependencia o negación [...]. Si lo numinoso es lo extraño, lo espantable y anonadante o lo horrendo, también podemos suponer una asociación con lo siniestro (2009: 28-34).

<sup>98</sup> Según las creencias, la persona que llega a pactar con el *kui’na* obtiene muchas riquezas, pero a cambio este se lleva algunos de sus familiares. A veces suelen decir que un hombre rico que se junta con muchas mujeres, pero que todas fallecen porque tiene dinero del diablo, por eso siempre se queda viudo.

<sup>99</sup> La pobladores describen a este ser en mixteco como *ñivi ndi’i* ‘persona chiquita’; en términos occidentales, se le puede designar como duende, por las funciones que ejerce: se apropia de las casas abandonadas o simplemente de un cuarto no es muy recurrido por la familia. Los *tindu’u* pueden ser seres amigables o realizar fechorías a las personas.

la persona que tiene un encuentro con ellos (véase, por ejemplo, el relato *Tindu'u*, texto núm. 66 del corpus), entre muchos otros dueños del monte que en mixteco llaman *chito'o yuku*.<sup>100</sup>

La presencia de estos seres *sobrenaturales* en la tradición oral de los mixtecos, ha reforzado lo que Alfredo López Austin llama “el núcleo duro de la cosmovisión”;<sup>101</sup> este autor explica que este *núcleo duro* pertenece a un antiguo sistema de pensamiento cuyos elementos culturales “son muy resistentes al cambio pero no inmunes a él”, ya que permite que otros nuevos se integren al acervo tradicional; el autor agrega que “funciona como un gran ordenador: ubica elementos adquiridos en la gran armazón tradicional; produce las concertaciones eliminando los puntos de contradicción y da sentido a lo novedoso” (2001: 58-61).

Por otro lado, Félix Báez-Jorge, en su estudio sobre *X-Tabai* (la seductora macabra maya que pierde a los hombres), señala que su presencia en la tradición oral de los actuales mayas indica una reelaboración de “elementos simbólicos desarticulados de las antiguas religiones mesoamericanas para responder a requerimientos de interacción social e identidad étnica” (1990: 24). En otro artículo, el autor agrega que la imagen numinosa de la *X-Tabai* cumple “funciones de control social en la regulación del comportamiento sexual: infidelidad, límites étnicos para la relación de parejas, circunstancias y momentos de ciclo vital en los que el apareamiento se prescribe” (1993: 23).

En este sentido, los seres sobrenaturales en la tradición de los mixtecos de la costa cumplen también aquellas funciones de control social que señala Báez-Jorge; por ejemplo, la *Ñaa ku'u* y el *kui'ina* son entidades ambivalentes que no sólo pervierten a los humanos o yacen con ellos, sino que regulan ciertos comportamientos. Así, los infieles que caen en la tentación de estos seres sufren consecuencias fatales: el mujeriego es engañado, seducido y llevado a otra dimensión por la *Ñaa ku'u*; mientras, las mujeres que yacen con el *kui'ina* pierden a los hijos que concibieron de esa relación; o bien, los hombres que pactaron con él a cambio de riquezas pierden algún familiar, etc.

---

<sup>100</sup> El término *chito'o* generalmente alude a santos y vírgenes, sobre todo los santos patronos del pueblo; *yuku* ‘cerro’, por lo que *chito'o yuku* significa ‘dueño o patrono del cerro o del monte’. También existen los *chito'o ndixi* ‘aguardiente’, es decir, ‘patronos de la bebida’, quienes pierden a los borrachos; según la creencia, los transportan a otras dimensiones porque cuando recuperan la conciencia –si bien les va y dependiendo de cuánto tiempo estuvieron en dicho lugar–, al regresar a su realidad ya habían pasados varios días, meses o, incluso, muchos años.

<sup>101</sup> “El núcleo duro mesoamericano es una entidad de extraordinaria antigüedad: fue formado por las sociedades igualitarias aldeanas del Preclásico Temprano, y muchos de sus elementos perduran en las comunidades indígenas de hoy pese al tremendo impacto de la Conquista española [...]. La cosmovisión y su núcleo duro están presentes en los múltiples procesos de confrontación de los sistemas [...]. Forman modos de ser y de pensar, prejuicios en la percepción del mundo exterior, pautas de solución que se aplican a los más disímiles problemas; van en las tendencias, en los gustos, en las preferencias” (López Austin, 2001: 59-64).

Por su parte, los *nduvi* ‘nahuales’ o seres meteorológicos que hemos mencionado cumplen también ciertas funciones sociales, sobre todo para el bien comunitario o para ocasionar un gran perjuicio, ya que tienen la capacidad de transitar en diferentes espacios-temporales, por lo tanto, pueden utilizar sus poderes para el bien o para el mal.

Precisamente, las diferentes latitudes o temporalidades por las que viajan dichos seres, y que Alfredo López Austin llama *anecúmeno*<sup>102</sup> (el espacio divino) y *ecúmeno*<sup>103</sup> (el espacio mundano), provienen de la antigua tradición mesoamericana, según la cual el universo está compuesto por estos dos ámbitos coexistentes y en comunicación constante a través de umbrales (2015: 26). Aunado a ello, los seres están conformados por dos tipos de sustancias de calidad opuesta: el primero, como “materia sutil e indestructible”, de la cual están formados los dioses; el segundo, como “materia pesada y perecedera”, que el hombre puede percibir a través de los sentidos. No obstante, las criaturas mundanas están compuestas por ambas materias: lo sutil y lo pesado se manifiesta con la esencia de un “alma” (López Austin, 1994: 23; 2015: 27).

En cuanto a la calidad de ambos tipos de sustancia, es notable el valor de la idea de los opuestos complementarios, que marcan dos campos en la comprensión del cosmos: por una parte lo frío, femenino, húmedo, bajo, oscuro, etc., frente a lo caliente, masculino, seco, alto, luminoso, etc. [...] La oposición de los contrarios es de tal naturaleza que la existencia de un campo se explica por la del otro, y el dinamismo que produce su encuentro da lugar al tiempo, a los ciclos, a la posibilidad misma de la existencia del cosmos, que está basada en el movimiento (López Austin, 2015: 27-28).

López Austin menciona la importancia de los opuestos complementarios en la tradición mesoamericana ya que a partir de esta lucha constante se mantiene el orden cósmico, aunque señala que para los antiguos mesoamericanos no existía la oposición del bien y el mal (2008: 35). Recordemos que la noción del pecado, así como la existencia del infierno y del paraíso fueron inculcadas por los religiosos a la llegada de los españoles, de modo que muchos de los seres que tenían la función de mantener el orden cósmico y dar continuidad a los ciclos eran ya vistos como algo negativo (demonios para algunas religiones). No obstante, los mixtecos de la costa creen que

---

<sup>102</sup> “El tiempo-espacio divino sólo está ocupado por dioses y fuerzas” (López Austin, 2015: 26).

<sup>103</sup> “El mundano es el propio de las criaturas. Sin embargo, los dioses y las fuerzas también ocupan el ámbito ecuménico, ya sea en forma permanente o cruzándolo en su tránsito” (López Austin, 2015: 26).

dichos seres con poderes sobrenaturales siguen guiando a su pueblo, o regulando sus comportamientos ante la sociedad, aunque, saben que también existe algo negativo en ellos.<sup>104</sup>

Así las cosas, los diversos personajes sobrenaturales que están presentes en la narrativa de tradición oral de los mixtecos de la Costa mantienen algunos elementos de seres de la antigua tradición mesoamericana, los cuales pasaron por la censura inquisitorial, fueron juzgados y condenados como demonios por los representantes de un dios occidental, como sostienen algunos estudiosos como Báez-Jorge. A decir verdad, en la narrativa de tradición oral, a través de los personajes sobrenaturales se explican ciertos acontecimientos que perjudican o favorecen la vida comunitaria, como la desecación de un manantial, el derrumbe de algún cerro, las epidemias, o incluso fenómenos climáticos, como tormentas y huracanes. En este sentido, los personajes se han recreados con diversas funciones: para fortalecer una creencia, explicar fenómenos sobrenaturales, regular los comportamientos, mantener la identidad, ocasionar miedo o simplemente para un divertimento, cuando las historias se comparten al calor de la fogata, en labores del campo o en algunas reuniones familiares.

### 2.3. Géneros tradicionales de la narrativa oral

En vías de una clasificación, Arnold van Gennep señala diferentes clases de narraciones: aquellas que tienen valor estético y las que tienen valor utilitario. Sin embargo, estas se pueden clasificar asimismo según su contenido, es decir, según los temas, las creencias y la cualidad de los personajes. El autor definía también las diferentes categorías de narraciones: la fábula, el cuento, la leyenda y el mito, aunque al parecer los límites entre unas y otras no estaban totalmente determinadas (1982: 20-21).<sup>105</sup>

Los estudiosos en el campo de la literatura tradicional, generalmente suelen reconocer dos géneros fundamentales, “el lírico y el narrativo, divididos a su vez en subgéneros: brindis, pregón, albur, trabalenguas, décimas, paremias, oraciones, ensalmos, conjuros, adivinanzas y canción

---

<sup>104</sup> Existe la creencia que el encuentro con algunos seres sobrenaturales, sobre todo los dueños del monte, provoca enfermedad o muerte. Asimismo, no es bueno contar las experiencias vividas, según eso puede provocar la muerte.

<sup>105</sup> Van Gennep distingue por fábula “una narración en verso, de personajes animales dotados de cualidades humanas”, aunque también señala que “en prosa se llama a esta narración *cuentos de animales*”. Mientras que al cuento lo define como “una maravillosa y novelesca narración”; a la leyenda, como algo “histórico y de cualidad heroica”, y al mito, como “una leyenda localizada en regiones y tiempos fuera del alcance humano, y de personajes divinos” (1982: 20-21).

folclórica en el caso de lírica, y mito, leyenda, cuento, chiste, ejemplo, mentira, fábula, corrido en el de narrativa” (Granados, 2012: 294).

Cabe señalar que resulta problemático clasificar las narraciones orales que se recopilaban para esta investigación en un género específico, ya que los contextos en los que surgen tienen mucho que ver con la cosmovisión de la comunidad y con la información que el propio transmisor nos ofrece. Por otra parte, los mixtecos del municipio de Jicayán y sus agencias llaman *semplu* ‘relatos’ a todo tipo de narraciones cuyo contenido lo clasifican en *chandaa* ‘verdad’ y *kuentu* (cuento) ‘ficción’. No obstante, cuando los transmisores no proporcionan información de lo que van a narrar, es decir, cuando no aclaran si pertenece a lo verdadero o a lo ficticio, recurrimos a los géneros narrativos reconocidos por los estudios especializados, para encontrar una similitud y clasificar los relatos en cierta categoría. Asimismo, aunque los transmisores recurren a la terminología señalada, esto no determina necesariamente si los hechos son verdaderos o falsos, ya que *chandaa* tiene elementos de una leyenda, mientras que el *memorat* (vivencias personales) o el *fabulat* y el *kuentu* también pueden hacer referencia a una leyenda, o, incluso, a un mito.

En este tenor, las funciones realizadas por ciertos personajes –en términos de Vladimir Propp<sup>106</sup> nos ayudan a vislumbrar cómo el narrador –sobre todo, el que cuenta con un amplio repertorio del acervo comunitario– configura un tipo de narración a través de las acciones de un personaje. Cabe señalar que, dependiendo del objetivo del transmisor y de la estructura narrativa, se pueden fijar los relatos en ciertas categorías, es decir, si el personaje pertenece a una leyenda a un cuento u otras narraciones.<sup>107</sup>

Sólo por citar algunos ejemplos, la figura del diablo, considerado como un ser maligno, seductor de mujeres, como se describe en *El catrín* (texto núm. 39), o el que castiga a quien le entrega su alma a cambio de riqueza, como en *El dinero del diablo* (texto núm. 58), que no siempre se distingue por su crueldad y su porte de charro; en algunos casos, el diablo se caracteriza por ser un tanto amigable, como en *Juan Jugador y el diablo* (texto núm. 35), cuando pierde en el juego frente a su contrincante, “Juan el Jugador”, y a cambio le concede un saco de dinero. Paralelo a ello, en *El burro que se estira el lomo* (texto núm. 62), el diablo pierde sus dotes de charro,

---

<sup>106</sup> Vladimir Propp, 2008. *Morfología del cuento*. México: Colofón.

<sup>107</sup> Por ejemplo, en un estudio de Nieves Rodríguez Valle, se analiza la figura del coyote en la memoria colectiva mexicana, donde es caracterizado de diversas formas, según el género en el que se inserta el personaje; es decir, no es el mismo el coyote de las leyendas, un ser con orígenes divinos y con poderes sobrenaturales, que el coyote del cuento, donde lo tratan como un personaje ridiculizado por sus presas (2005).

seductor, cruel, y adquiere una característica zoomorfa y burlesca, pues los niños juegan con él, y además le causan daño, al tratar de prenderle fuego; es decir, el papel del diablo como victimario se invierte y pasa a ser víctima (en el cuarto capítulo se profundizará sobre este personaje).

Precisamente, la literatura de tradición oral es producto de una colectividad y de una cultura determinada, y cumple además con diversas funciones sociales, de ahí que resulte problemático clasificar sus narraciones por un género específico.<sup>108</sup> En el caso de la figura del diablo citada en el párrafo anterior, no siempre los relatos aluden a *chandaa* ‘verdad’ o *kuentu* ‘cuento’, ya que los narradores en el momento de la performance pueden variar las funciones del personaje. Aunque parten de un diablo arquetípico, relacionado con lo maligno, en el relato mismo se incrusta lo cómico, y así adquiere otras connotaciones. Cabe mencionar que algunos narradores, cuando se refieren a ciertos seres que no pertenecen a la ficción –en el momento de contar las historias sobre ellos–, lo hacen en voz baja y con una seriedad (como miedo o reverencia, dependiendo del tipo de personaje al que se refieren); en cambio, cuando realzan la voz y narran con un temple más relajado, esto indica que lo que están narrando puede que sea real o ficticio, como el caso del *El burro que se estira el lomo*, un diablo caricaturesco.

Santiago Cortés Hernández cuestiona si el concepto de *género* que se aplica para catalogar las obras literarias escritas pueda utilizarse también para clasificar la literatura oral “como actos comunicativos” (2014), pues, como hemos señalado, la literatura oral no sólo se transmite de viva voz, sino también a través del lenguaje corporal que en el momento de la performance adquiere diversos significados (Granados, 2012; Cortés Hernández, 2014). En este sentido, Cortés señala: “cualquier clasificación genérica de la literatura oral que no tome en cuenta la performance adolecerá gravemente de congruencia con la realidad, pues estará basada sólo en la observación de recurrencias en las transcripciones (textos) y dejará de lado aquéllas que se dan en su existencia como acto comunicativo (procesos)” (2014: 186).

Asimismo, el autor señala que los primeros folcloristas, al recopilar los materiales orales, los clasificaron bajo un criterio que ellos determinaron como “corpus de canciones, cuentos, sagas épicas, etcétera, y propugnaron por una clasificación genérica basada en la trama y el contenido

---

<sup>108</sup> Como señala Luis Díaz, “lo que tiene un género le falta al otro y al revés. Un mismo argumento puede atravesar todas estas fases o estados: del mito al rumor, pasando por la leyenda; o, justamente, recorrer el camino en el sentido contrario. Que el rumor se convierte –muchas veces– en leyenda es, al menos, un hecho comprobado. El mito, sin embargo, suele estar al principio más que al final de estos procesos y es por ello por lo que se le concede una antigüedad mayor que a los otros géneros; porque se encuentran los mitos –en efecto– en la raíz de toda literatura” (2008: 144).

de los textos, que en gran medida reflejaba aquélla de la literatura escrita” (Cortés Hernández, 2014: 187). En este sentido, Mercedes Montes de Oca Vega señala que “el trabajo de clasificación tiene que surgir de los propios materiales identificados como categoría natural de los hablantes” (2005: 555).

Ahora bien, tanto la leyenda como el cuento son dos formas narrativas fundamentales que han sido tratadas por diversos estudiosos de la tradición oral, quienes las han definido de acuerdo con ciertos elementos estilísticos a los que recurre el transmisor, o bien, con determinada función narrativa, con base en el valor de verdad que se puede reconocer en el texto. Como se ha dicho, resulta problemático definir con precisión en este estudio un tipo de género, aun hablando de los dos géneros cardinales mencionados, pues ¿cómo identificar los elementos que hacen que un texto pueda ser clasificado como una leyenda, como un cuento o como otra forma narrativa, cuando los informantes no tienen idea de que existen los géneros, ni mucho menos a qué categoría pertenecen? Ellos dan por hecho que muchas historias que narran parten de acontecimientos verídicos, y algunos transmisores distinguen, incluso, cuando se trata de una ficción o de un hecho real, cuando aluden a que “esto no es puro cuento, pasó realmente”. Sin embargo, esta aseveración no determina que el relato pertenezca a un género específico, y es precisamente por las particularidades que los textos presentan en su estructura narrativa, y, asimismo, de cada contexto en el que surgen, “de ahí que muchas veces nos sea posible aplicar los mismos criterios de definición y clasificación elaborados sobre corpus de leyendas de una cultura y región determinadas a otras” (Zavala, 2006: 240).

Desde la perspectiva de la lingüística, particularmente en la teoría de registro y género, se explica la diferencia de un discurso o un texto por el lenguaje al que se recurre. Con respecto a los elementos que caracteriza un tipo de texto, Suzanne Eggins y J.R. Martin señalan que “todo texto parece llevar consigo algunas influencias del contexto en el cual se produjo. Podríamos decir que el contexto se introduce en el texto debido a que influye sobre las palabras y estructuras que sus autores utilizan” (2000: 338). Agregan:

Diferentes géneros corresponden a distintas maneras de usar el lenguaje para cumplir con diversas tareas culturalmente definidas, y los textos de distintos géneros son aquellos que realizan diferentes propósitos en la cultura [...]. También reconocemos el género de un texto por la secuencia de las etapas o pasos funcionalmente distintos a través de los cuales se desarrolla (2000: 342-343).

Los autores sostienen que un género se puede clasificar por la intencionalidad que tienen en el proceso comunicativo, es decir, un patrón de códigos lingüísticos que tienen que ver con las marcas, fórmulas o la temática que presentan en su contenido. En el caso de los textos procedentes de la tradición oral, estos tienen una intención comunicativa: contar una historia a partir de un hecho real, o por divertimento; los relatos suelen estar asociados por una cadena de recuerdos, como lo señala Granados (2012: 292). No obstante, esta división se complica cuando el narrador alude a varias referencias dentro de una misma historia.

### 2.3.1. La leyenda

Mercedes Zavala señala que toda manifestación artística tradicional mantiene una relación con la realidad del mundo que representa; en la literatura oral existen géneros que poseen el “valor de verdad”, como es el caso de la leyenda; cuando pierde el valor de verdad, o bien, cuando tiende a desaparecer o se convierte en otro género como el cuento (2006: 4).

Para Zavala, la leyenda es: “una forma narrativa en prosa con valor de verdad. Se refiere a la relación del hombre con lo sobrenatural; sus temas pueden ser religiosos o profanos. El narrador la ubica en un tiempo más o menos reciente y en lugar conocido por la comunidad [...] El valor de verdad es uno de los rasgos definitorios de la leyenda” (2006: 240-241).

Por su parte, José Manuel Pedrosa define a la leyenda como:

Una narración por lo general breve, no compleja, y formada por uno o varios motivos o peripecias narrativas. Su contenido tiene elementos sorprendentes, sobrenaturales o difícilmente explicables desde puntos de vista empíricos, pero se percibe como posible [...] por el narrador y por el oyente. Sus personajes suelen ser conocidos, antepasados o vecinos más o menos próximos, o tienen por lo menos alguna relación con la historia del entorno local del narrador (2005d: 3).

Por otra parte, Linda Déhg señala que la leyenda “está construida sobre hechos del mundo real y enfoca cuestiones concernientes a problemas existenciales de la gente real. La propuesta del cuento es relatar un embuste, para fantasear; la [de la] leyenda es interpretar la experiencia observada” (1999: 35-36). De manera análoga, Arnold van Gennep expone que “en la leyenda, el lugar se indica con precisión; los personajes son individuos determinados, tienen sus actos un fundamento que parece histórico y son de cualidad heroica” (1982: 21). Agrega que tanto las leyendas como los mitos “son objeto de fe; cuentos y fábulas, las que no lo son” (1982: 26).

Los autores coinciden en que la leyenda surge en un determinado espacio y se percibe como algo real; por una parte, van Gennep indica que es un “objeto de fe”; por otra, Pedrosa señala que se “percibe como posible”, es decir, parte de un hecho que puede ser real. En cambio, para Mercedes Zavala, la leyenda tiene un rasgo definitorio, y es precisamente el valor de verdad que la distingue de otras narraciones como el cuento; no obstante, la relaciona con el mito: cuando este pierda su valor fehaciente, puede que origine una leyenda (2006: 240-241). Agrega:

El valor de verdad de la leyenda es reconocido tanto por la comunidad como por el propio narrador-transmisor. La forma del relato y varios de los recursos empleados para su narración manifiestan y enfatizan dicho valor, por ejemplo: la frecuente alusión a las fuentes [...]. Considero que cuando el narrador alude a fuentes aparentemente ambiguas como “dicen que”, “cuentan que”, “todos dicen que”, etc., se refiere a fuentes fidedignas; a miembros de la comunidad que forman parte de la cadena de transmisión oral y que poseen cierta autoridad, bien porque sean viejos o porque son transmisores privilegiados que guardan en su memoria el acervo tradicional de toda la comunidad y, por lo tanto, su información es fiable (2006: 241).

Tanto Pedrosa como Zavala coinciden en que la leyenda tiene una estrecha relación con el espacio en que se originó la historia; señalan además que los personajes son determinados, y, asimismo, que tiene que ver con elementos sobrenaturales, sobre todo, expresa la vinculación del hombre con lo sobrenatural.<sup>109</sup>

En efecto, la leyenda es un tipo de narración que representa un determinado espacio, sea este tangible o intangible; de hecho, Aurelio González menciona que una leyenda narra tanto sucesos naturales como sobrenaturales. El autor señala también el valor de verdad de la leyenda: aunque narre acontecimientos sobrenaturales, la comunidad, reconoce tanto el tiempo como el espacio en los que tienen lugar. Asimismo, como se trata de un relato tradicional, este varía según las intenciones de la propia comunidad, puede que tenga una base histórica, aunque después se transforme hacia lo maravilloso o fantástico (González, 2019: 227-228). González agrega: “la leyenda no es una anécdota que simplemente le sucedió a alguien, lo que se cuenta tiene trascendencia por lo extraordinario del acontecimiento” (2019: 228). Hay que mencionar, además, que las leyendas han sido clasificadas de diversas formas por los estudiosos; Aurelio González presenta la siguiente clasificación general:

---

<sup>109</sup> Luis Díaz señala que “la leyenda constituye un género entre géneros, a menudo fronterizo y arduo de definir” (2008: 145).

Leyendas explicativas: aclaran el origen de los elementos de la naturaleza, como los ríos, lagos y montañas.

Leyendas escatológicas: acerca de las creencias y doctrinas referentes al más allá y con personajes de ultratumba.

Leyendas religiosas: historias de premios y castigos a justos y pecadores, pactos con el diablo, episodios de la vida de santos.

Leyendas de personajes: ya sean históricos o novelescos en episodios extraordinarios (2019: 229).

Por su parte, Mercedes Zavala, para su estudio del corpus del noreste de México, ofrece una clasificación temática de las leyendas en: “a) Ánimas, ánimas en pena y espíritus; b) Brujas; c) Diablo, y d) Tesoros escondidos” (2006: 254). Cabe mencionar que las clasificaciones varían de acuerdo con el tipo de corpus que se pretende estudiar; además, pueden ser clasificadas también por los contextos en los que surgen, sea del ámbito rural o urbano.

En el ámbito rural y en comunidades indígenas, la leyenda es un espacio narrativo propicio para que se conserven elementos de antiguas tradiciones o incluso pervivencias de relatos míticos desfuncionalizados, pero conservados por la memoria colectiva ya que corresponden a valores aceptados por la comunidad. Esta forma narrativa también permite la explicación de los accidentes naturales, como cuevas, cerros o lugares peligrosos, dándoles un origen extraordinario. Así en la leyenda se da fácilmente un sincretismo cultural, en el cual muchas veces se transforman seres o personajes venidos de Europa y adquieren características locales (González, 2019: 229-230).

En este sentido, a propósito del sincretismo que menciona González, Pedrosa, señala que otro rasgo de la leyenda es precisamente su carácter migratorio. El autor indica que, como la leyenda se ha transmitido de forma tradicional de pueblo en pueblo durante siglos, por ende se ha mezclado o contaminado (2005d: 5). Aparte de su carácter migratorio,

La leyenda se distingue también por su capacidad de actualización y de adaptación a épocas, lugares y personajes diferentes [...]. Y hasta puede afirmarse que en ocasiones han sido los modernos medios de cultura y comunicación de masas (el cine, la televisión, etc.) quienes han contribuido de manera decisiva a su revitalización (Pedrosa, 2005d: 5).

Además, Pedrosa señala también que las que se denominan como leyenda urbana o contemporánea son en realidad “un tipo de leyenda que mantiene, actualizando algunos de sus elementos, muchos de los rasgos característicos de la leyenda tradicional” (2005d: 6). Así, por ejemplo, se habla de leyendas urbanas que tratan sobre apariciones en carreteras, sobre todo, las famosas leyendas de mujeres fantasmas que piden *raite* a los choferes, o de los edificios abandonados donde moran algunas ánimas o seres malignos.

A continuación presentamos el ejemplo de un relato del corpus que la comunidad confiere el valor de verdad o *chandaa*, como se dice en mixteco; se trata de una leyenda que explica el asentamiento del pueblo de San Juan Jicayán:

*La serpiente emplumada*

Este pueblo estaba asentado en otro lugar, allá en el cerro, pero cerca había una cueva donde vivía una serpiente emplumada en la cima de una montaña que se llama Cerro de Gavilán; ahí salía la serpiente bajo un arcoíris; con su hermoso canto y su brillo atraía a las personas para ser devoradas. Desde la cima podía atraer como un imán a los animales o personas, por eso el pueblo no creció; es más, ya estaban construyendo una iglesia, porque ya tenían un terreno, pero con el ataque constante de la serpiente emigraron a otro lugar; por eso el pueblo se estableció aquí.

Quedaron como cinco o seis personas, y como el pueblo no creció más, se vinieron aquí para formar otro. Como ya estaba creciendo la población, la serpiente se fue de ese lugar, a lo mejor al mar o a otra parte. Así se fundó nuevamente el pueblo; les dieron al santo patrón san Juan y otros santos: virgen del Rosario, virgen de Juquila, virgen de Guadalupe, virgen de la Soledad...

La serpiente emplumada estaba muy hermosa, parecía de oro, su cuerpo brillaba como un rayo de luz, y su canto también era bello. Por eso el pueblo no se quedó en ese lugar y se instalaron aquí, esa es la historia (texto núm. 42).

El relato tiene como trasfondo un hecho histórico, pues trata sobre la migración y el asentamiento de la comunidad a causa del ataque de una gran serpiente que devorada a los pobladores. Asimismo, encontramos en ella varios de los elementos que los estudiosos han mencionado que forman parte de una leyenda, que en este caso bien puede clasificarse como explicativa o de personaje. Vemos, en primer lugar, que en el relato existe un espacio determinado donde ocurrieron los hechos; en segundo, que se habla de un animal, quizá sobrenatural por su descripción como una serpiente emplumada que con su belleza y canto atraía a las personas para ser devoradas, lo que nos lleva a pensar que se trata de un animal fabuloso de gran magnitud.

### 2.3.2. El *memorat* y el *fabulat*

Como se ha dicho, lo que caracteriza a la leyenda es el valor de verdad, cuyo contenido abarca tanto el mundo terrenal como mundos posibles; no obstante, hoy en día los estudiosos del tema, aún siguen clasificando la leyenda de acuerdo con su contenido, origen y su función comunicativa. Mercedes Zavala señala que desde hace algún tiempo se han distinguido dos tipos de leyendas “a partir de su estructura: el *fabulat* y *memorat*” (2006: 247). En cambio, Rosa Alicia Ramos señala que dentro de la leyenda “se aíslan tres grupos de narraciones distintas en contenido, procedencia o fuente y actitud” (1988: 32). La autora distingue entre el *fabulat*, el *memorat* y la anti-leyenda,

este último como el relato que alude encuentros con seres sobrenaturales pero que se plantea una explicación racional de dichos sucesos (1988: 32-33). Ramos define el *fabulat* como el relato de:

un incidente acerca de un ser sobrenatural o ajeno a la vida cotidiana; el suceso no es observado directamente por el narrador, sino que es conocido de oídas [...]. Los informantes no han sido testigos de estos hechos insólitos [...] pero confían en la palabra de aquéllos que se los contaron. Junto con el mito, las leyendas tienen la función de edificar, elucidar, amonestar y convencer al oyente, pero al contener elementos cercanos a la ficción [...], el *fabulat* sirve también de entretenimiento (1988: 32-33).

En cuanto al *memorat*, Ramos lo define como un relato que versa sobre:

un incidente insólito, pero supuestamente verídico por boca de un testigo, de un participante en la acción o de un allegado. El narrador recuenta el episodio según lo ha visto o se lo ha contado una fuente fidedigna. Los oyentes también pueden intervenir como testigos con comentarios pertinentes, o como críticos con refutaciones. El *memorat* puede referir encuentros con seres o agentes misteriosos o no-humanos, o casos de enfermedades causadas o curadas por magia o por medios no prescritos por la medicina convencional (1988: 33).

Por su parte, Zavala considera que, más que dos géneros, “se trata de dos etapas de uno solo: el *memorat* viene a ser un primer registro de una experiencia individual que, con el paso del tiempo y la aceptación de la comunidad, sufre las suficientes modificaciones para transformarse en *fabulat*” (2006: 248). La autora señala que habría que analizar si se adscriben a la forma tradicional por su contenido y su forma de difusión, y agrega:

primero, para que un texto sea tradicional, necesita que la comunidad lo reconozca como tal y que se haya apropiado de él, aun cuando no todos los miembros lo sepan cantar o relatar. En el caso del *memorat*, ¿hasta qué punto pertenece a la comunidad si lo importante del relato es que se trata de una experiencia personal? Y si la comunidad se ha apropiado del relato, lo ha hecho suyo reduciendo al carácter individual de la narración (aunque presente referencias precisas a las fuentes), ¿no habrá dejado de ser *memorat*? (2006: 249).

Cabe recalcar que muchos de los relatos del corpus versan sobre experiencias personales de los informantes con alguna entidad sobrenatural, lo cual le otorga una veracidad, ya que ellos dicen que presenciaron directamente algún suceso, o que vivieron en carne propia algunas fechorías de los seres sobrenaturales que habitan en la comunidad. Asimismo, los informantes destacan experiencias de otras personas que pasaron también por una situación similar; es decir, refuerzan la autenticidad de sus vivencias, al señalar las de los otros.

En este sentido –como lo señala Zavala–, el *memorat* es un primer registro de las experiencias personales de los informantes, pero al momento de contarlas a un tercero este las adapta para seguir la cadena de transmisión, y así sucesivamente. Es decir, entre el *memorat* y el *fabulat* se establece un vaivén –“yo te cuento”, “tú me cuentas” y “lo contamos a otros”–, que en ese mismo orden se va repitiendo continuamente hasta transformarse con el paso de los años en una leyenda por el valor de verdad que se le asigna.

### 2.3.3. El cuento

Los mixtecos actuales del municipio de Jicayán y sus agencias consideran como *kuentu* ‘cuento’ –término adaptado del español– narraciones que no son, precisamente, verídicas. Para ellos una historia “verdadera” es *chandaa* en mixteco; sin embargo, como hemos mencionado líneas arriba, no todo *kuentu* es ficción ni todo *chandaa* resulta la narración de algo verídico. Es decir, dependerá de cuáles sean los objetivos del narrador, si lo que quiere es entretener, enseñar o recordar un suceso importante que atañe a la comunidad, y a qué auditorio se dirige; esto es, si habla a niños o a personas adultas.<sup>110</sup>

En este tenor, los narradores son los que dotan de sentido a las historias; si son transmisores privilegiados, como los llama Mercedes Zavala (retomaremos este punto más adelante) pueden tener la habilidad de narrar mundos posibles para su audiencia, ya sea para otorgarle el valor de verdad o simplemente como una forma de entretenimiento, bajo los criterios tradicionales que ya conoce. Es decir, el trasmisor privilegiado no crea de la nada una historia, sino que sigue una estructura consolidada de una tradición que heredó de otros transmisores, rehaciéndola constantemente, de ahí que siga vigente en la memoria colectiva. Hecha esta salvedad, definiremos el cuento a partir de las aportaciones de estudiosos como Mercedes Zavala, quien distingue dos tipos de narraciones: una con valor de verdad (leyenda), la otra como ficción, es decir, el cuento, que no tiene ese valor de verdad (2009: 235).

Por su parte, José Manuel Pedrosa define el cuento de forma general como una narración breve en prosa, ya sea transmitida oralmente o por escrito, cuya manifestación es totalmente

---

<sup>110</sup> Como nativo de la región, de niño crecí escuchando todo tipo historias orales; a veces los abuelos, los padres o algún familiar, para disuadirnos de visitar ciertos lugares en la comunidad, nos contaban *kuentu* que causaban miedo. Por ejemplo, había casas abandonadas que supuestamente habitaban “duendes” o *tindu’u*, como se dice en mixteco, y que no debíamos frecuentar. Por otro lado, nos advertían que cuando fuéramos al campo no debíamos de gritar o reír a carcajadas, porque algunos dueños del monte podrían robar nuestras voces, y para dar credibilidad nos contaban historias de ciertas personas que habían tenido esas experiencias.

ficticia; además, distingue dos modalidades: el cuento artístico y el cuento tradicional o folclórico; el primero, como obra de creación de un solo autor, conocido, se transmite generalmente por medio de la escritura; el segundo es obra de creación de un autor o de una colectividad de forma anónima y se transmite oralmente (2005c: 2). Aurelio González también indica que el cuento en general, divulgado desde tiempos remotos, se ha caracterizado por su valor de ficción y de entretenimiento (2019: 33). Además, el cuento se puede clasificar en diferentes tipos, como los que agrupa Aurelio González:

Cuentos de animales:

- animales humanizados que actúan como el hombre.
- animales semihumanizados, de inteligencia limitada.
- animales zoológicos, que actúan como tales, por lo general en narraciones que tienen otros elementos.

Cuentos maravillosos: tienen siempre un elemento que habla de poderes o propiedades mágicas.

Cuentos disparatados (*nonsense*): relatos en que lo incoherente, absurdo o inverosímil preside las actitudes y las acciones.

Cuentos de costumbres: contados por lo general como sucedidos realmente y con intención básicamente humorística.

Cuentos humorísticos: formados por escenas divertidas en la frontera con el chiste, por ejemplo las “charras” mexicanas.

Cuentos religiosos: narran básicamente historias fronterizas con leyendas devotas (2019: 33-34).

González señala también que en los relatos maravillosos o de encantamientos destacan algunos personajes o algún suceso sobrenatural, como en los cuentos de hadas o relatos mitológicos; no obstante, agrega que “la magia en estos relatos no sobrepasa el mundo de lo natural. Lo que ocurre es aceptado y no se cuestiona su veracidad. Puesto que el personaje se encuentra alejado del tiempo y del espacio real todo es posible” (2019: 34). Otro de los elementos que distinguen a los cuentos maravillosos reside en que “tienen lugar por lo general en espacios identificados por el escucha como propios para la maravilla o la sorpresa como castillos, ruinas, mansiones, cementerios, bosques o selvas mágicos, islas, etc.” (González, 2019: 35-36).

Por su parte, Pedrosa menciona que han sido numerosas las clasificaciones asignadas al cuento tradicional; no obstante, “ninguna ha probado jamás una validez universal e intemporal” (2005: 4). Asimismo, ofrece su propia clasificación: 1) el cuento de animales, 2) la fábula de animales; el primero proviene de la oralidad y es protagonizado por animales, el segundo, también está protagonizado por animales aunque de manera artificiosa y libresca llamada también como “esópica” (por su autor, Esopo); 3) el cuento maravilloso, 4) el cuento fantástico; el primero lo

define como totalmente ficticio y de origen tradicional, mientras que el segundo es de origen artificioso y libresco, aunque comparte algunos elementos de lo maravilloso, es aceptado como viable; 5) el cuento de mentiras, también de origen tradicional cuyo contenido es totalmente falso, y su función es sólo el divertimento y la risa, sin ningún tipo de aprendizaje; 6) el cuento etiológico, cuya fuente puede ser tradicional o libresca, y generalmente explica los orígenes de un pueblo o de una familia; 7) el cuento novelesco o de aventuras de amor y de misterio, puede ser también de origen tradicional o libresco; 8) el cuento didáctico y moral, que proviene tanto de la oralidad y a veces es libresco, generalmente expresa modelos de conducta; 9) el cuento religioso, que puede ser parte de la oralidad o libresco; 10) el cuento cómico o chiste, de extensión breve, también proviene de la oralidad o es libresco; 11) el cuento formulístico o seriado, de corte tradicional, establece un orden enumerativo y entrelaza elementos que producen relaciones de casualidad (Pedrosa, 2005c: 6-7).

Como podemos darnos cuenta, existen diversas clasificaciones para el cuento tradicional; conviene subrayar también que, depende el tipo de corpus que se pretende trabajar, las categorías pueden cambiar. Para Mercedes Zavala, quien ha llevado a cabo estudios del cuento tradicional del noreste de México, a partir de su corpus distingue sólo tres tipos de cuentos: maravillosos, de costumbres y de animales (2009: 236):

Agrupo como maravillosos todos aquellos cuentos sobre un héroe y en cuyo desarrollo es imprescindible la intervención de un ser mágico o la posesión de un objeto mágico que le permita librar exitosamente los obstáculos o las carencias. Considero cuentos de costumbres los que versan sobre héroes o personajes de la vida cotidiana y no presentan un objeto o ser mágico; y, como cuentos de animales, incluyo los relatos cuyos protagonistas son animales (casi siempre presentados con características humanas); su desarrollo suele ser más breve que el de los cuentos maravillosos y de costumbres, y se distinguen de las fábulas porque no incluyen una moraleja explícita (Zavala, 2009: 236).

Zavala hace hincapié en que el cuento tradicional vive en variantes y, por lo tanto, ciertas comunidades pueden apropiarse ya sea del tema o del personaje y presentar una nueva versión, pues todo género tradicional se somete a un proceso de conservación y variación (2009: 236-237). Refiriéndose a los acervos tradicionales de México, la autora indica que están compuestos por una confluencia de diferentes tradiciones, como es el caso de la cultura autóctona con la tradición hispánica (2009: 237). En este sentido, Pedrosa también menciona que una de las características del cuento tradicional es la “migratoriedad”, es decir, los cuentos –especialmente los de tradición

oral— se han difundido desde tiempos remotos de generación en generación y de pueblo en pueblo, rehaciéndose continuamente por el contacto con otras culturas (2005c: 3). Así, por ejemplo, en el caso de las culturas mesoamericanas, la llegada de los españoles ocasionó un cambio en las tradiciones autóctonas, y como resultado emergieron personajes híbridos, alimentados por las tradiciones prehispánicas y judeocristianas, que hoy en día, han enriquecido la narrativa oral de cada comunidad.

#### 2.4. La hibridación: el problema del género de los relatos del corpus

Dentro de la literatura de tradición oral, como se mencionó en el apartado anterior, existen relatos que resultan difícil de clasificar en un género específico, ya sea por su estructura narrativa, por el tema, la cosmovisión de una comunidad, por cuestiones lingüísticas o culturales; asimismo, por una intencionalidad comunicativa; en este caso, lo que el narrador quiere proyectar a su escucha. Así, pues, algunos elementos pueden estar imbricados en un género o en otro, es decir, contiene elementos híbridos. En el caso de la leyenda, tanto van Gennep como Pedrosa, Zavala y González coinciden en que su carácter tiene que ver con el valor de verdad; los personajes son conocidos por la comunidad, y se suele hacer referencia a espacios determinados, elementos diferentes a los del cuento tradicional, que se trata solamente de ficción.

Ahora bien, desde la perspectiva de la lingüística, Johannes Kabatek, en su estudio sobre *Tradiciones discursivas y cambio lingüístico* (2005), señala la importancia de los actos de habla y su finalidad en el ámbito comunicativo. El autor menciona que, desde un saludo simple hasta un discurso complejo, pueden pertenecer a un determinado género. “Entendemos por tradición discursiva (TD) la repetición de un texto o de una forma textual o de una manera particular de escribir o de hablar que adquiere valor de signo propio (por lo tanto es significable)” (Kabatek, 2005: 159). En cuanto a la hibridación de los géneros, el autor señala:

Una TD no es siempre un texto repetido constantemente de la misma manera, puede ser también una forma textual o una combinación particular de elementos. Un texto puede, p. ej., pertenecer al mismo tiempo a la TD “soneto” y “poema de amor” y contener incluso hasta más elementos tradicionales separables, p. ej. en el empleo particular del material lingüístico (2005: 161).

Además, el texto puede presentar elementos mixtos; Kabatek define esta mezcla como “composicionalidad paradigmática, por la confluencia de referencias a diferentes TD en un mismo fragmento del texto”, y “composicionalidad sintagmática, en la sucesión de elementos (o de

subtextos) a lo largo de un texto: muchos textos no son homogéneos, contienen una serie de textos diferenciados y diferenciables” (2005: 161). El autor explica también que la “composicionalidad” de los textos se debe a que estos se van adaptando con el tiempo, por lo tanto, pueden cambiar totalmente su forma original. Kabatek concluye que el caso de transformación de un texto original, suelen presentarse algunos de los elementos del texto inicial (2005: 161-162).

Retomando las ideas de Kabatek, la transformación de un texto se va dando a través del tiempo; si bien puede conservar algunos de sus elementos iniciales, esto no significa que sea un texto homogéneo por las diversas referencias que contiene. De la misma forma, los relatos de la narrativa oral, al ser transmitidos de boca en boca, conservan elementos de varias tradiciones, los cuales se van apropiando de acuerdo con el espacio y el tiempo; aunque conserven elementos de su modelo original, en la memoria colectiva adquieren otros significados, según la intención comunicativa de cada transmisor (como lo hemos anotado al hablar de los géneros narrativos).

En el corpus, muchos relatos contienen elementos híbridos, es decir, el narrador empieza a contar desde una experiencia personal (*memorat*); de pronto puede referir algunos sucesos sobrenaturales de las experiencias de otras personas (*fabulat*), y en esa misma narración empieza a contar de cierto personaje conocido por la comunidad (leyenda), pero que está vinculado tanto con su experiencia personal como con la de un tercero y la de toda una comunidad. Es decir, es como una cadena: “a mí me pasó”, “le pasó a otra persona” (compadre, vecino o algún familiar) y toda la comunidad cree en ello, y se cuentan otras versiones de tal o cual personaje. Por ejemplo, el caso del personaje *lasukuyu'u* ‘chupasangre’, transita tanto por las experiencias personales de los narradores como por las de personas de otras comunidades, y en un contexto totalmente diferente.

Ocurre lo mismo cuando el transmisor alude a hechos verídicos (leyenda) o ficticios (cuento), que son las dos formas más comunes de dar o no credibilidad a un relato. En las entrevistas, algunos de los informantes al momento de terminar una historia decían en mixteco *chanda* ‘verdad’, pero cuando decían *chaanda o kuentu, nachitoyoo, tu'un chana'a kui* ‘verdad o mentira, no sabemos, son relatos o palabras antiguas’, nos encontramos ante elementos híbridos de una narración, que bien pueden pertenecer a un mito, a una leyenda o a un cuento.

### III. TRABAJO DE CAMPO: RECOPIACIÓN DE RELATOS ORALES

Este capítulo se centra en el trabajo de campo que realicé en las comunidades de la región de la Costa Chica de Oaxaca. Presento la metodología que seguí para recopilar relatos sobre los seres sobrenaturales en dicha región. Asimismo, expongo cuáles fueron los criterios de transcripción y edición de los materiales que obtuve para conformar el corpus. Durante el trabajo de campo obtuve mucha información acerca de los seres sobrenaturales de los que se cuenta en las agencias del municipio de San Pedro Jicayán y sus alrededores; sin embargo, me enfoco solamente en los más recurrentes, como un primer acercamiento, para, así, analizar cada uno. Por último, presento una breve semblanza de los informantes ya que considero que como depositarios de un saber comunitario, cada uno tiene una forma de configurar cierto personaje.

#### 3.1. La recopilación (metodología)

Para la recolección de los relatos que presento en esta investigación, llevé a cabo el trabajo de campo en las agencias del municipio de San Pedro Jicayán, en la Costa Chica del estado de Oaxaca; particularmente, en las comunidades de Santiago Jicayán, San Juan Jicayán y Hierba Santa Jicayán. Asimismo, entrevisté algunas personas de Pinotepa Nacional, Oaxaca, otro municipio más de la región, y también realicé entrevistas en algunas comunidades, como Jicaltepec, que pertenece a dicho municipio. Sin embargo, para delimitar mi investigación, me enfoco en un solo municipio, San Pedro Jicayán, y sus respectivas agencias.

Entrevisté a 19 informantes: 6 mujeres y 13 hombres, quienes tenían entre 41 a 80 años. La mayoría de las entrevistas se realizaron en sus casas; antes de entablar una plática con ellos, les expliqué el motivo de mi visita; si bien algunos fueron muy accesibles, otros mostraron un poco de desconfianza: me preguntaron qué finalidad tenía mi investigación y en qué beneficiaría al pueblo. No obstante, mostraron un poco de timidez, por lo que opté porque la entrevista fuera una conversación cotidiana, más que una serie de preguntas, con el fin de crear un ambiente en el que ellos se sintieran con plena libertad para contar las historias que tantas veces yo escuchaba de niño.

Algunas entrevistas se realizaron en lengua mixteca, porque los informantes eran monolingües. De igual forma, para que ellos se sintieran en confianza, traté de mantener conversaciones en mixteco, y eso les permitió explayarse en algunos relatos. Precisamente, para la grabación –de las que podríamos llamar conversaciones, más que entrevistas– utilicé solamente una grabadora digital Olympus Voice Recorder WS-100. Antes de grabar, pedí permiso a los

informantes para registrar la conversación con la herramienta que llevaba; afortunadamente, todos accedieron a la petición. Traté de mantener la grabadora a cierta distancia, de manera que no se sintieran inseguros por su presencia; así, por ejemplo, algunos me decían: “¿te vas a grabar de memoria todo lo que te cuento?”. Es decir, funcionó mi estrategia de no llegar con ellos con un cuestionario esquemático y grabadora en mano; algunos estaban tan emocionados con la plática que se les olvidaba la presencia de la grabadora.

Conviene subrayar que algunos informantes eran personas de la comunidad donde nací, lo que significó una ventaja, porque me conocían muy bien, aunque esto implicaba también largas horas de conversación, desde una anécdota personal que se volvía muy extensa y en ocasiones yo terminaba siendo el entrevistado.<sup>111</sup> Sin embargo, no podía desairarlos; trataba de seguir con la conversación y en un momento adecuado intervenía con algunas preguntas, como, por ejemplo, qué más se contaba de ciertos personajes que todos conocíamos en el pueblo; esta mediación o entrevista semidirigida<sup>112</sup> permitía que ellos se enfocaran en narrar diferentes historias sobre tales personajes. Fue una experiencia muy enriquecedora, porque no solamente me contaron historias que les transmitieron otras personas, sino también sus vivencias o encuentros con algunos seres sobrenaturales, con la certeza de que realmente sucedieron; algunos me decían: “esto es verídico, no es mentira”, “por diosito, m’hijo, no te miento”.

Como lo he señalado, las comunidades donde recopilé la mayoría de los relatos fueron, principalmente, Santiago Jicayán y San Juan Jicayán, pueblos que viven de la agricultura y la ganadería; por lo tanto, las personas cuentan muchas historias relacionadas con el contexto en el que interactúan. Las dos comunidades están divididas por una calle; prácticamente conforman un solo pueblo, pero cada una tiene su propia historia, lo que hace aún más interesante investigar sus orígenes, ya que a veces entre ellos discuten sobre qué pueblo es más antiguo; además, hay una

---

<sup>111</sup> Es muy habitual en las personas cuando alguien se ausenta mucho tiempo de la comunidad o que saben que está estudiando en alguna ciudad –como es mi caso–, que tengan curiosidad de conocer cómo es la vida en dicho lugar. Más aún, si se trata de personas cercanas, vecinos, compadres, etc., hacen preguntas de todo tipo. Así, por ejemplo, me suelen decir cosas como: “Qué bueno que ya estás en la comunidad después de mucho tiempo, ¿cómo te ha ido en la ciudad, hijo? ¿De visita a la familia, hijo? Seguramente ya te olvidaste del pueblo”.

<sup>112</sup> Berenice Granados señala que “dependiendo del grado de intervención del investigador-entrevistador durante la charla, una entrevista puede presentarse como artefacto dirigido, semidirigido o libre. Cuando se aborda a una persona con preguntas elaboradas, se pierde información, en ocasiones la persona termina por intimidarse [...] El extremo contrario, según Joutard, es dejar que el narrador se exprese libremente, interviniendo pocas veces. Algunos aseguran que este tipo de entrevista libre termina por crear una atmósfera confusa en la que el informante tiende a angustiarse. También se dice que la mejor manera de acercarse al entrevistado es la entrevista semidirigida” (2012: 302).

leyenda fundacional sobre los asentamientos de cada cual. Esto es, la explicación de sus orígenes, que tiene una connotación de carácter local o barrial, aunque cohabiten en el mismo espacio.

En lo que respecta a la comunidad de San Juan Jicayán, entrevisté personas que me habían recomendado; al llegar a la casa de unos informantes, por ejemplo, lo primero que hice fue saludar; el señor, su esposa y otra mujer se encontraban limpiando los chiles que habían recogido del huerto. Al principio, el hombre me miró con desconfianza, y su mirada penetrante me puso nervioso; por un momento pensé que no me iba a recibir, y que probablemente creía que yo era una persona ajena al pueblo. No obstante, su esposa fue muy amable y me ofreció una silla, así que, sin mucha experiencia en trabajo de campo, y sin dejarme vencer por la actitud del esposo, traté de empezar una conversación al contar que era del pueblo vecino, nieto e hijo de tales personas, y que me encontraba de vacaciones en mi comunidad natal.

Resultó que conocían muy bien a mi abuela y a mi madre, sobre todo la esposa, que no era del pueblo sino de Corralero Pinotepa Nacional, que se encuentra cerca de la playa, a una hora de la comunidad. La señora me contó que cuando eran adolescentes ella y mi madre se llevaban muy bien, de modo que usé ese antecedente para preguntarle cómo se conocieron, y para que la conversación pudiera seguir su curso, es decir, para romper un poco con la barrera de las preguntas sistemáticas de una entrevista formal; así, hasta me contó una anécdota de ellas. Sin darme cuenta, estábamos entre risas, tanto ella como su esposo y yo; fue el momento idóneo para explicarles el motivo de mi visita. Ya en confianza, ellos me contaron historias extraordinarias; la esposa me ofreció una conserva de calabaza que ella misma preparó; obviamente, no rechacé la invitación, porque para los costeños es muy importante compartir los alimentos con las visitas, como una forma de bienvenida, y para mostrar que están disponibles para entablar una plática.

Esta experiencia de no fenecer con la primera impresión de los informantes y generar confianza en ellos me sirvió mucho para las demás entrevistas, es decir, mostrar mucha seguridad, respeto y, sobre todo, paciencia. Para esos casos, traté de hacer visitas en un horario en que ellos estuvieran disponibles, porque la mayoría de los hombres se van a trabajar al campo y llegan al atardecer para descansar; los que tienen cargo en el palacio municipal, en la iglesia o los *tata mandones*<sup>113</sup> del pueblo se reúnen en la tarde para alguna reunión, y hay que preguntar cuándo es

---

<sup>113</sup> *Tata mandones*: se designa así a un cuerpo de ancianos que fungen como los consejeros de las autoridades y del pueblo en general. Llegan a tener este cargo las personas respetadas en la comunidad, que pueden ser hombres o mujeres. Los *tata mandones* tienen el poder para aprobar las decisiones que debe tomar el agente, en el caso de las agencias, o el presidente, en el caso del municipio.

posible encontrarlos en casa. En el caso de los tata mandones, como son personas de avanzada edad, algunos ya no van al campo, pero cuando hay mayordomías, bodas o fiesta en el pueblo donde sean requeridos, no se encuentran todo el día en casa.

En la cabecera municipal, no pude recolectar mucha información, porque pensaron que yo no era del municipio, y se mostraron muy desconfiados; sentí que resguardaban con mucho recelo sus tradiciones, y más ante las personas desconocidas. Durante mi visita a una iglesia que se encuentra en el municipio de Jicayán, descubrí que, entre los santos y vírgenes, había un nicho que me llamó mucho la atención. Se trata de una estela de piedra, de aproximadamente un metro de altura, con la imagen de un hombre-jaguar [véase el dossier fotográfico]. Aproveché que unas señoras habían ido a dejar sus veladoras a la imagen, y les pregunté quién era el dios que adoraban; una de ellas me contestó: “Joven, esta imagen que adoramos fue un rey, el más antiguo”. Otra de las señoras me informó que se contaban muchas historias sobre este personaje, lo cual alimentó mis deseos de conocer más sobre el pueblo.

Fue raro encontrar un ídolo prehispánico dentro de la iglesia católica, sobre todo porque tiene su propio nicho, donde los pobladores acuden para realizar algún pedimento. Recordemos que el Santo Oficio, durante la colonia, castigó a todo aquel impío que adorara una imagen que no fuera cristiana. No obstante, al ver la imagen del rey u hombre-jaguar, pensé en uno de los personajes de los códices más conocidos de toda la Mixteca, el guerrero que fundó prácticamente el imperio de Tututepec y gobernó gran parte de la región, denominado 8 Venado Garra de Jaguar. Sin embargo, esta es sólo una teoría mía para vincular al personaje con el hombre jaguar de los códices; quizá detrás de esta imagen exista un sinfín de historias extraordinarias que los pobladores aún resguardan con recelo.

### 3.2. Criterios de transcripción y edición

“En una transcripción se fija y se materializa parcialmente un fenómeno abstracto y efímero: las palabras dichas se transforman en tinta sobre papel” (Granados, 2012: 309). En efecto, al plasmar los materiales orales a la escritura, sufren una transmutación al emigrar a un nuevo universo de caracteres; es decir, al salir de su hábitat, pierden ciertos elementos que los determinan como una forma viva de transmitir la palabra. Además, se convertirán en algo visualmente solidificado y sólo se mantendrán algunas de sus propiedades, ya que su traslado conlleva un proceso de adaptación e interpretación. Estudios de disciplinas como la Lingüística, la Literatura, la Antropología y la

Sociología, entre otras, insisten en que al momento de transcribir se pierden ciertos elementos fundamentales de la oralidad. Al respecto, Mercedes Montes de Oca Vega, quien concibe la diferencia entre lo oral y lo escrito, señala:

Una de las preocupaciones, al recalcar la disparidad, es respecto al momento en el que la literatura oral queda plasmada de manera escrita, ya que es ahí donde se pierden rasgos específicos que son característicos de la tradición oral. Así podemos hablar de elementos paralingüísticos como: gestos, expresiones, ademanes, cambios de voz, manipulación en la cualidad de la voz, pausas; además de la estrecha relación establecida entre el narrador y su audiencia, nexo posible gracias a que ambos comparten los mismos marcos lingüísticos y socioculturales (2005: 550).

Por su parte, Berenice Granados, una de las coordinadoras del Laboratorio Nacional de Materiales Orales (LANMO),<sup>114</sup> quien ha llevado a cabo varios proyectos relacionados con los materiales orales en campo y sus respectivos estudios, señala que “desde las distintas disciplinas se elaboran diferentes transcripciones” (2012: 309), es decir, dependiendo del objetivo del investigador, conservará o borrará ciertas marcas lingüísticas. Sin embargo, muchas veces, no se toman en cuenta algunos elementos que forman parte esencial del discurso oral y son excluidos, y con ello, se pierde la esencia de las palabras. Al respecto Granados señala:

Expresiones como el “mmm”, el “eh...”, “este”, “dice”, “entonces” tienen un significado y forman parte de la estructura narrativa oral. En el entramado del discurso oral todo aporta significado: las faltas de coordinación, de concordancia entre género y número, las expresiones no acabadas constituyen parte del funcionamiento de la memoria de una persona, indicios de bilingüismo, pautas rítmicas, influencias del contexto, etcétera (2012: 314).

Ahora bien, en cuanto a los criterios de edición, se ha considerado en principio los establecidos en la *Revista de Literaturas Populares* de la UNAM, adaptado a las peculiaridades del corpus de estudio (términos y préstamos del mixteco o del español, según el caso; notas léxicas y de contexto, para aclarar el sentido del texto). Asimismo, se utilizaron algunos criterios de transcripción empleados por el equipo de producción del LANMO, coordinado por Berenice Granados y Santiago Cortés Hernández, como los siguientes lineamientos:

- Intentar conservar todas las palabras o expresiones generadas por los interlocutores durante la conversación.

---

<sup>114</sup> Con sede en la Escuela Nacional de Estudios Superiores, UNAM, Unidad Morelia.

- Registrar los nombres de los distintos interlocutores que participan en la conversación antes de sus respectivas intervenciones, como en una obra dramática.
- Omitir las interacciones semipasivas del entrevistador con el entrevistado, siempre que no sean necesarias para la comprensión del relato.
- Señalar con guiones largos los diálogos en discurso directo.
- Transcribir las apócope sin utilizar comilla simple, a menos que sea necesaria para entender lo que el interlocutor quiere decir: pa (para), pus (pues), ta (está), mijo (mi hijo), pa ca (para acá), pal la (para allá).
- Los apodos se transcriben con mayúscula inicial en el sustantivo y el artículo en baja.
- Los sustantivos genéricos de lugares se escriben con minúscula, sólo se escribe el nombre propio de un sitio con mayúscula.
- La puntuación se establece según las pausas que hace el interlocutor cuando habla, sin cancelar la puntuación gramatical.
- Se utilizan minúsculas para los tratamientos como “don”, “doña”, “fray”, etcétera.
- Todos los relatos presentan una numeración consecutiva.
- Los gestos de los narradores se anotan cuando son imprescindibles para la comprensión del texto. La nota incluye una descripción física del gesto y una breve interpretación.<sup>115</sup>

Por el carácter del corpus, consideré además los siguientes criterios:

- Señalar entre corchetes los títulos que fueron asignados por el entrevistador, y en cursivas los que fueron empleados por el entrevistado.
- Utilizar cursivas para señalar todos los términos en mixteco.
- Para marcar pausas muy prolongadas, utilizar tres puntos.
- Indico cuando los relatos se recogieron en mixteco, y presentar la traducción al español.
- Al final de cada texto, consignar el lugar y la fecha de la entrevista, así como datos del informante.

---

<sup>115</sup>Algunos de estos lineamientos se utilizaron en la transcripción y edición de los textos que forman parte de los libros *El lago era mujer... Relatos de Zirahuén* (Granados y Cortés, 2015) y *El rey que se ahogó. Relatos de Yunuén* (Cortés y Granados, 2019). Dichos materiales presentan un corpus de relatos que forma parte de la tradición oral de cada zona; el primero, de la región del Lago de Zirahuén, Michoacán; el segundo, del Lago de Pátzcuaro, Michoacán, específicamente, la Isla de Yunuén.

### 3.3. Presentación del corpus

Los textos que conforman el corpus corpus fueron recopilados mediante el trabajo de campo que se llevó a cabo en algunos municipios de la región de la Costa Chica de Oaxaca. No obstante, la mayoría de los textos provienen de las agencias del municipio de Jicayán, comunidades cuyos habitantes aún conservan la antigua tradición de narrar ciertos acontecimientos históricos, anécdotas o vivencias personales, en sus reuniones, fiestas o en algún otro espacio donde se reúnen. En este tenor, encontramos narradores hábiles que conservan un gran acervo comunitario de narrativa oral.

Cabe señalar que la mayoría de las comunidades de la Costa Chica de Oaxaca, a pesar de que están divididas por municipios, comparten elementos culturales que identifican a los pobladores mixtecos respecto de otros grupos de la región; por lo mismo, también se conoce a la región como la Mixteca de la Costa. Cada municipio o comunidad mixteca conserva en la memoria colectiva mitos, leyendas, cuentos, creencias y rituales que dan cuenta de todo un universo en el que habitan. No obstante, este corpus presenta sólo una parte de ese universo tan complejo de los pueblos mixtecos, especialmente de las comunidades del municipio de Jicayán.

El corpus en general está conformado por 67 textos, que clasifiqué por municipio: 46 pertenecen al “acervo Jicayán”, la zona determinada para esta investigación; 17 pertenecen al “acervo Pinotepa Nacional”; 4 al “acervo San Juan Colorado”.

Respecto a la organización de los acervos por municipio, los relatos los clasifiqué en cinco secciones, no por géneros ya que dicha categoría implica serios problemas al momento de especificar la conformación narrativa –traté estos problemas en el segundo capítulo. Así, clasifiqué los relatos por personajes: el primero, *Lasukuyu’u* ‘seres chupasangre’; el segundo, *Tay* ‘seres meteorológicos’; el tercero, *Nduvi-tasi* ‘nahuales’; el cuarto, *Ña’a ku’u* ‘mujeres del encanto’; el quinto, *Kui’na* ‘el diablo’; por último, hay una sección que titulé “Otros relatos”, un apartado misceláneo sobre diversos personajes no tan recurrentes. De estas secciones, elegí para el estudio los cinco personajes referidos y sus respectivas versiones (cuadro 2).

Personajes	Versiones
<i>Lasukuyu’u</i>	-La mujer lasukuyu’u -Lasukuyu’u, el aire malo -El hombre que tenía como esposa a lasukuyu’u -La mujer lasukuyu’u de Atoyac

	<ul style="list-style-type: none"> <li>-La mujer lasukuyu'u que perdió la cabeza</li> <li>-El lasukuyu'u</li> <li>-Las mujeres lasukuyu'u</li> <li>-El hombre lasukuyu'u de Atoyac</li> </ul>
<i>Tay</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-El tay savi</li> <li>-Pedro, un hombre ndoso</li> <li>-Los hombres tay</li> <li>-El dios de la lluvia</li> <li>-Un bebé cometa</li> <li>-Serpiente ndoso</li> </ul>
<i>Nu nduvi o tasi</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Los señores que tenían de nahual un león y una onza</li> <li>-El señor mayor que tenía de nahual un tigre remolino</li> <li>-El yerno que tenía de nahual una iguana</li> <li>-Los hombres nduvi. Nahuales</li> <li>-El ermitaño que tenía de nahual un león</li> <li>-El señor que tenía de nahual un marrano</li> <li>-Los nahuales que espantaban a la gente</li> <li>-Nahuales malos</li> <li>-Mi animal compañero cayó enfermo un día</li> <li>-El animal compañero</li> <li>-El acecho de los nahuales</li> </ul>
<i>Ña'a ku'u</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Ña'a ku'u</li> <li>-Ña'a kui'naa. La mujer que se convertía en vaca</li> <li>-La mujer del cerro Yuku laku</li> <li>- Ña'a ku'u que se columpiaba en el árbol</li> <li>- Ña'a ku'u. La mujer misteriosa del pozo</li> <li>- Ña'a ku'u. La mujer con patas de guajolote</li> </ul>
<i>Kui'na</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Xu'un kui'na. El dinero del diablo</li> <li>-El diablo y las monedas de oro</li> <li>-El diablo que vive en Yuku kuañu</li> <li>-Juan Jugador y el diablo</li> <li>-La caja mágica y el diablo</li> <li>-El charro negro</li> <li>-Kui'na. El charro</li> <li>-To'o. El catrín</li> <li>-Kui'na kuka. El diablo rico</li> </ul>

Cuadro 2. Personajes recurrentes en las agencias del municipio de Jicayán.

En la siguiente tabla de información que presento (cuadro 1), incluyo datos sobre los informantes, como su edad, ocupación y lugar de procedencia. También consigno la fecha de la entrevista, los títulos que algunos informantes asignaron a los relatos, así como aquellos que yo asenté –considerando el nombre del personaje al que se referían–; hice esto con el fin de identificar los personajes más recurrentes y poder delimitar la investigación. En la tabla de información también se presentan los relatos con su número de clasificación por personajes y por acervo en el corpus.

Nombre del informante	Edad	Lugar de procedencia	Ocupación	Fecha de entrevista	Título de relatos enumerados en el corpus
Julián Castro	65	Santiago Jicayán	Campesino	15 de nov. 2018	<i>Lasukuyu'u el aire malo (T2)</i> <i>El hombre que tenía como esposa a lasukuyu'u (T3)</i> <i>Los señores que tenían de nahual un león y una onza (T15)</i> <i>Xu'un Kui'ina. El dinero del diablo (T32)</i>
Sofía Hernández Gómez	77	San Juan Jicayán	Ama de casa y cocinera tradicional	15 nov. 2018	<i>El lasukuyu'u (T6)</i> <i>El animal compañero (T24)</i> <i>Bola de algodón y aparecidos (T46)</i>
Petrona García Jiménez	66	Santiago Jicayán	Ama de casa	15 nov. 2018	<i>La mujer lasukuyu'u que perdió la cabeza (T5)</i>
Carmen Damián Silva	76	Santiago Jicayán	Ama de casa	15 nov. 2018  22 feb. 2020	<i>La mujer lasukuyu'u (T1)</i> <i>El Tay savi (T9)</i> <i>Pedro un hombre ndoso (T10)</i> <i>Los hombres Tay (T11)</i> <i>Mi animal compañero cayó enfermo un día (T23)</i> <i>El señor sin cabeza (T41)</i>  <i>El acecho de los nahuales (T25)</i> <i>Ña'a ku'u que se columpiaba en el árbol (T29)</i>
Manuel Enrique Jiménez	78	San Juan Jicayán	Campesino	15 nov. 2018	<i>Los nahuales que espantaban a la gente (T21)</i>

					<i>Los nahuales malos (T22)</i>
Gualberto Hernández López	69	San Juan Jicayán	Campesino	21 nov. 2018	<i>El señor que tenía de nahual un marrano (T20)</i> <i>El diablo y las monedas de oro (T33)</i>
Evencio Castro García	76	San Juan Jicayán	Tatamandón	22 nov. 2018	<i>El señor mayor que tenía de nahual un tigre remolino (T16)</i> <i>Juan Jugador y el diablo (T35)</i> <i>La caja mágica y el diablo (T36)</i> <i>La serpiente emplumada (T42)</i>
Godofreda Mesa Arellanes	48	Corralero Pinotepa Nacional	Comerciante	23 nov. 2018	<i>Un bebé cometa (T13)</i>
Maximiliano Celio Jiménez	41	Santiago Jicayán	Profesor de Educación Primaria	25 nov. 2018	<i>La mujer lasukuyu'u de Atoyac (T4)</i> <i>El dios de la lluvia (T12)</i> <i>El yerno que tenía de nahual una iguana (T17)</i> <i>El charro negro (T37)</i> <i>El cerro encantado (T43)</i> <i>El señor misterioso del tambor (T44)</i> <i>Bola de algodón (T45)</i>
Luis Castro Reyes	57	Santiago Jicayán	Campesino	25 nov. 2018	<i>Los hombres nduvi. Nahuales (T18)</i> <i>El ermitaño que tenía de nahual un león (T19)</i> <i>Ña'a ku'u (T26)</i> <i>El diablo que vive en Yuku Kuañu (T34)</i>
Tomás García Mendoza	54	Jicaltepec Pinotepa Nacional	Profesor de Educación Primaria	27 nov. 2018	<i>La poza encantada (T47)</i> <i>La piedra del ndoso (T48)</i> <i>Cueva encantada (T49)</i>
José Jerónimo Francisco Baños	74	Pinotepa Nacional	Alcalde Segundo Indígena	5 feb. 2019	<i>La mujer sukuyu'u que llevó a su marido a pescar (T54)</i> <i>Doña Juana era Sukuyu'u (T55)</i>
Heladio Mateos Gómez	72	San Juan Jicayán	Tata mandón	28 en.2019	<i>Las mujeres lasukuyu'u (T7)</i> <i>El hombre lasukuyu'u de Atoyac (T8)</i> <i>Ña'a kui'naa. La mujer que se convertía en vaca (T27)</i>

				24 feb. 2020	<i>Ña'a ku'u. La mujer misteriosa del pozo (T30)</i> <i>Kui'na. El charro (T38)</i> <i>To'o. El catrín (T39)</i>
Julia Baños	80	Pinotepa Nacional	Ama de casa	2 feb. 2019	<i>Mujer del monte (T50)</i> <i>El aire malo (51)</i> <i>El hombre que tenía de nagual un tigre (T52)</i> <i>Ndoso (T53)</i>
Pedro López López		Pinotepa Nacional	Enlace con los Pueblos Indígenas (Casa de la Cultura)	11 feb. 2019	<i>La piedra encantada (T56)</i> <i>La chaneca (T57)</i> <i>El dinero del diablo (T58)</i>
Dagoberto Mariche García	62	Collantes Pinotepa Nacional	Campesino	7 feb. 2019	<i>Pelea de nahuales (T59)</i> <i>Nahuales y lagarto (T60)</i> <i>Las chanecas (T61)</i> <i>El burro que se estira el lomo (62)</i> <i>La chaneca (T63)</i>
Azucena García Mendoza	40	San Juan Colorado	Profesora de Educación Primaria	16 abr. 2019	<i>El ndoso de Huaxpaltepec (T64)</i> <i>La esposa lasukuyu'u (T65)</i> <i>Tindu'u (T66)</i> <i>La hija del granjero que los nahuales mataron (T67)</i>
Paciano Castro López	67	Santiago Jicayán	Mandón	27 feb. 2020	<i>Serpiente ndoso (T14)</i> <i>Na'a ku'u. La mujer con patas de guajolote (T31)</i> <i>Kui'na kuka. El diablo rico (T40)</i>
Froilán López Castro	75	Santiago Jicayán	Mandón	27 feb. 2020	<i>Na'a ku'u. La mujer con patas de guajolote (T31)</i>

Cuadro 1. Datos de los informantes y los relatos recopilados en las comunidades de Santiago Jicayán, San Juan Jicayán, Hierba Santa Jicayán y Pinotepa Nacional.

Al organizar de forma sistemática los relatos que fueron recopilados, pude seleccionar los cinco personajes que cuentan con una presencia mayor en la memoria colectiva de las agencias del municipio de Jicayán: *lasukuyu'u*,<sup>116</sup> una especie de seres chupasangre; *ña'a ku'u*,<sup>117</sup> mujeres que pierden a los hombres; *tay*,<sup>118</sup> hombre con poder de transformarse en fenómenos climáticos, como

<sup>116</sup> *lasu* 'hilo o cordón', *kuyu'u* 'boca'.

<sup>117</sup> *ña'a* 'mujer', *ku'u* 'salvaje, encantada'.

<sup>118</sup> Hombres con poderes sobrenaturales, considerados también como los descendientes del dios de la lluvia.

la lluvia, el remolino, los rayos, así como en bolas de fuego o cometa; *nu nduvi*,<sup>119</sup> considerados en español como nahuales o *tasi* (brujo), y *kui'na*;<sup>120</sup> la manifestación del mal que se asocia con *el diablo*. Para comprender mejor la presencia de dichos personajes, más adelante se abordarán con más detalle sus funciones y su caracterización.

Como lo señalé líneas arriba, decidí que mi investigación se centrara sólo en ellos, para tener un corpus amplio y depurado de cada cual. Muchos de los relatos que transmitieron fueron leyendas fundacionales, cuentos tradicionales y algunos otros sobre personajes como los duendes, las bolas de algodón, etc.; no obstante, los más recurrentes fueron los cinco antes mencionados. En las entrevistas que llevé a cabo en Pinotepa Nacional, otro de los municipios de la Mixteca de la Costa, los personajes mencionados también están muy presentes en la memoria colectiva, como parece ser que sucede en toda la región de la Costa. Sin embargo, para delimitar el corpus y enfocarme en un solo municipio, he considerado las variantes de los relatos referidos a estos personajes. Los de Pinotepa Nacional y otros municipios como San Juan Colorado me han servido para analizar los elementos análogos y diferentes versiones de un mismo personaje con los de mi área de estudio, con el fin de enriquecer aún más la investigación y obtener un panorama general acerca de estos seres sobrenaturales.

---

<sup>119</sup> *nu nduvi* 'el que se transforma'.

<sup>120</sup> 'diablo'.

### 3.4. Los informantes: depositarios del saber comunitario

Todos en algún momento de nuestra vida hemos contado alguna historia personal o de ciertos acontecimientos que hemos presenciado directa o indirectamente, así como historias que nos han transmitido ciertas personas, que rememoran ya sea algún suceso histórico o ficcional y que nos ubican en un determinado espacio o tiempo; más aún, algunos tendrán más habilidad para narrar y recrear ciertos episodios o personajes, mientras que otros no tanto, pues bien, el acto de narrar es insoslayable en la comunicación humana.<sup>121</sup>

De manera análoga, Mercedes Zavala refiere que existen dos tipos de informantes que conforman la cadena de transmisión oral: “uno, el informante cuya función dentro de esta cadena es predominantemente pasiva [...]. Este informante conoce el acervo folclórico de su comunidad; generalmente, distingue el lenguaje y los recursos tradicionales pero no los maneja con habilidad” (2006: 20). El segundo tipo de informante que la autora agrega es el denominado “transmisor privilegiado”,

aquel cuya participación en la cadena de transmisión es activa pues, además de conocer el lenguaje y los recursos tradicionales, posee la habilidad y el gusto necesario para manejarlos. Este informante tiene mayor capacidad para conservar y variar un texto al momento de la performance. Otra de sus características es que la comunidad le reconoce esa función y lo considera un depositario de gran parte del acervo tradicional; así pues, la función de un transmisor privilegiado es determinante en la vida de un texto tradicional (Zavala, 2006: 20-21).

Todo esto parece confirmar el papel preponderante que juega el transmisor en la tradición oral, pues de él depende que cierto discurso no sólo se conserve, sino que se transmita de generación en generación, lo que Carlos Herrejón Peredo llama “ciclo de tradición”. El autor expone que un ciclo se inicia cuando algo se transmite o se entrega y el otro lo recibe; es decir, “un sujeto que entrega y un destinatario que recibe” (1994: 136). Asimismo, el autor hace hincapié en que la tradición no se trata de una sola entrega, sino que es un proceso de “una cadena de entregas [...]”. La tradición implica recurrencia de la transmisión, reiteración. El acto de entrega se

---

<sup>121</sup> Berenice Granados menciona que “todos somos narradores, informantes o entrevistados potenciales, pues el acto de comunicar, de narrar, de contar cosas es una actividad producida por todos de manera colectiva y cotidiana, generada para satisfacer necesidades dentro del grupo social al que pertenecemos” (2012: 204). Además, la autora añade que ciertas personas poseen una habilidad de narrar mientras que otras no la tienen, pero que esto no significa que se menosprecie su aporte: “cada manifestación tiene un sello particular dado por el productor del relato” (Granados, 2012: 304).

repite. La tradición como acción ocurre en el tiempo. La tradición es sucesión en el tiempo. Las entregas se van dando” (1994: 137).

Como se afirmó arriba, la tradición implica un ciclo y, precisamente, son los transmisores los que llevan a cabo este proceso como depositarios de un acervo tradicional. Ahora bien, regresando a los informantes que entrevisté, agregaré que algunos eran familiares cercanos míos; fueron muy accesibles, y señalaron que con el paso de los años se va perdiendo el interés de conservar las historias que contaban los padres a sus hijos y los abuelos a sus nietos, en otras palabras, se va perdiendo la tradición.

Cabe señalar que la mayoría de los informantes que fueron entrevistados tenían la habilidad de transmitir la tradición que heredaron de sus antepasados de boca en boca; tan es así que manejaban en sus relatos una estructura consolidada, es decir, una secuencia de acontecimientos narrativos que no eran enunciados de forma espontánea, ya que los informantes solían manejar muy bien una estética propia para narrar algún suceso. Asimismo, el cuerpo formaba parte de esta tradición, pues los informantes (sobre todo, los ancianos), para evocar algún evento, levantaban su mirada y una mano hacia la intemperie, como si estuvieran invocando algún dios de la memoria; acto seguido, las palabras emanaban de sus recuerdos junto con las gesticulaciones. Como diría Berenice Granados, “los recuerdos son somáticos, en ellos se involucran todos los sentidos” (2012: 292), es decir, se dan como una especie de comunicación corpórea.

El movimiento del cuerpo, el comportamiento cinésico, desempeña en la literatura oral un papel básico: los gestos, las expresiones faciales, los movimientos de las extremidades, de la cabeza, de los pies, de los ojos están cargados de significado. El cuerpo es un vehículo transmisor tan efectivo como la voz: puede materializar recuerdos, representar momentos, escenas, personas. Narra situaciones particulares, construye personajes. La palabra y el cuerpo en una producción oral son indisolubles (Granados, 2012: 292).

Granados hace hincapié en que las manifestaciones orales, en este caso la literatura de tradición oral, no sólo depende de las expresiones lingüísticas, sino también de otros elementos extralingüísticos, como los movimientos corporales, que confluyen en la percepción del mundo al momento de narrar una historia. Señala también que la *performance*<sup>122</sup> es el meollo de la literatura

---

<sup>122</sup> “En la performance se articula el lenguaje con los rasgos de la voz (tono, volumen, altura, ritmo, tempo, intensidad, extensión), los movimientos del cuerpo (incluida la gestualidad), la memoria (el mensaje poético pertenece al acervo del grupo) y el contexto de producción” (Granados, 2012: 293).

oral, ya que implica una comunicación entre dos o más interlocutores en un espacio y tiempo determinados, es la que dota de significados durante el acto comunicativo (2012: 293).

Las comunidades de esta región conservan la antigua tradición de transmitir la palabra de forma oral, porque sus habitantes fueron formados por medio ella; es decir, varios de los informantes que entrevisté (sobre todo los de avanzada edad) no fueron instruidos en muchos casos por medio de la escritura, sino por la palabra hablada, por la que recibieron los conocimientos acerca de la naturaleza: el periodo de las cosechas, las temporadas de lluvia, las estaciones del año, los movimientos del Sol y de la Luna, entre otros saberes. Asimismo, la explicación de ciertos fenómenos naturales se daba a través de leyendas, relatos míticos, cuentos, etc., de modo que bajo este tenor fueron educados para ser los depositarios de un acervo comunitario, o un tipo de “transmisor privilegiado”, según la designación de Mercedes Zavala.

Por otro lado, esta práctica la perfeccionaron algunos, gracias al contexto en que interactuaban; en el caso de los hombres, quienes pasaban largas jornadas en el campo, en el descanso o después de la comida, contaban relatos de todo tipo; también lo hacían cuando desgranaban la mazorca, cuando tenían que trabajar toda la noche, para que el sueño no los venciera, según contaban algunos informantes; la narración oral era también una forma de hacer menos pesado el trabajo.

Considero importante esbozar una breve semblanza de cada uno de los informantes, ya que ellos fungen como la fuente primaria de los relatos orales que se analizarán en este trabajo –y, sin embargo, en algunas investigaciones ocasiones no son muy tomados en cuenta.

## **1. Julián Castro**

Nació en Santiago Jicayán; tenía 65 años cuando fue entrevistado. Su lengua materna es el mixteco, aunque también habla un poco el español.

Don Julián fue uno de los primeros informantes que entrevisté en su domicilio. Fue muy reconfortante cuando él dijo que estaba muy feliz de que lo visitara, porque se sentía muy solo. Yo lo conocía desde niño, y a pesar de que había perdido un poco la movilidad de su cuerpo, siempre bromeaba cuando lo visitábamos. Cuando fui a verlo nuevamente después de mucho tiempo, me contó historias sobre *Lasukuyu'u el aire malo* y *El hombre que tenía como esposa a lasukuyu'u*; describió a este ser como el “aire malo”, ya que era una persona que acudía a una cruz en el panteón, se quitaba la cabeza y se transformaba en algún animal o en un ser invisible, para chupar

la sangre a sus víctimas. Contó su propia vivencia con los nahuales: varias noches, en el sueño, lo atacaban dos de ellos: *Los señores que tenían de nahual un león y una onza*. También me contó sobre *Xu'un kui'ina. El dinero del diablo*; *xu'un* ‘dinero’, *kui'ina* ‘diablo’, historias que yo escuchaba mucho de niño. Platicamos por un largo rato, aunque yo no quería agotarlo más, porque lo notaba un poco enfermo. Él llevaba más de quince años en una silla de ruedas, porque había perdido la movilidad de sus piernas por una enfermedad; sin embargo, siempre se mostraba tranquilo, a pesar de su situación. Cuando me despedí, le dije que pronto vendría nuevamente a platicar con él, para que me contara más historias y que no se sintiera tan solo. Dijo que me esperaría y que a lo mejor se acordaba de otras historias más. Lamentablemente, después de ese encuentro, a los pocos días, don Julián falleció.

## **2. Sofía Hernández Gómez**

Nació en San Juan Jicayán, pueblo vecino de Santiago Jicayán, donde ella vive actualmente con su familia, ya que su esposo es originario de dicha comunidad. Doña Sofía contaba con 77 años cuando fue entrevistada. Ella se dedica a las labores del hogar, pero también ha tenido un cargo muy importante en la comunidad; ha sido elegida varias veces por las autoridades del pueblo como la “cocinera tradicional”, encargada de preparar las bebidas como el café o el chocolate en las mayordomías. Su lengua materna es el mixteco y es monolingüe.

El trabajo de las “cocineras tradicionales” en la comunidad es muy demandante, ya que preparar las bebidas en las mayordomías implica estar atenta toda la noche, quedarse a dormir cerca de donde están las ollas de café y chocolate o levantarse muy temprano para retomar las actividades pendientes. En fin, las cocineras tradicionales se van muy tarde a sus casas o madrugan para presentarse nuevamente a la mayordomía; en el transcurso del camino han visto o se han llevado alguno que otro susto, por algún animal misterioso o algunas apariciones. Ellas siempre cargan un puro de tabaco, que fuman en el camino para ahuyentar los malos espíritus; estas historias se cuentan a veces al calor de la fogata. En cambio, doña Sofía dijo que, a pesar de caminar hasta ya tarde a su casa, nunca vio algo extraño en las oscuras calles en las que transitaba, o que se le hubiera atravesado algún animal insólito; era, más bien, muy reservada, sin embargo, relató algunas historias que se cuentan sobre apariciones y de algunos seres sobrenaturales que habitan en la comunidad, como *El lasukuyu'u* (chupasangre), *El animal compañero* (también se le conoce como “tono”, animal compañero de los recién nacidos), *Bola de algodón y aparecidos*.

### **3. Petrona García Jiménez**

Nació en Santiago Jicayán; cuando fue entrevistada tenía 66 años. Ella es ama de casa; su lengua materna es el mixteco, aunque habla y entiende un poco el español.

Doña Petrona es gemela, y cuenta que los gemelos tienen un don para curar a las personas, de modo que ella también ejerce esa función. Fue muy amable al recibirme en su casa, a pesar de que estaba un poco enferma, me contó sobre *La mujer lasukuyu'u que perdió la cabeza*, sobre la mujer que junto con sus compañeros fueron descubierta en la cruz cuando llevaban a cabo la transformación. Parece ser que una víctima se vengó de uno de ellos; fue a su encuentro en el panteón, vio todo el ritual que llevaban a cabo en la cruz para transformarse; se arrancaron las cabezas y las dejaron en los regazos de la cruz y luego salieron volando. La persona aprovechó el momento en que ellos salieron a cazar para tomar las cabezas y embarrarlas de cenizas para que ya no pudieran pegarlas de nuevo, y luego las cambió de lugar; así fue como varios quedaron al descubierto, y los que lograron recuperarlas no tardaron en perecer. Doña Petrona también me recomendó que fuera con su hermana, porque ella tenía muchas historias que contarme.

### **4. Carmen Damián Silva**

Nació en San Juan Jicayán; tenía 76 años cuando fue entrevistada; su lengua materna es el mixteco, pero también entiende y habla un poco el español. Asimismo, sabe escribir y leer, aunque no lo domina muy bien, ya que ella sólo cursó hasta el segundo o tercer grado de primaria, en aquella época cuando no era común asistir a la escuela. Se dedica a las labores del hogar y actualmente profesa la religión evangélica.

Doña Carmen señaló que antes no creía en Dios, y que a raíz de ello vivió muchas experiencias con los seres sobrenaturales. Durante su infancia, vivió un tiempo en Aguadulce Jicayán; después se mudó en Santiago Jicayán, donde su hermana mayor se había casado con un hombre de dicha comunidad. Mientras ella se encargaba de cuidar a los hijos de su hermana, conoció a su futuro esposo, con quien se casaría tiempo después y procrearía a sus hijos.

A doña Carmen la considero una “transmisora privilegiada” y una de las pocas mujeres en el pueblo que conserva detalladamente en la memoria historias de sus vivencias personales y muchos otros relatos que le transmitieron, especialmente su esposo, quien falleció poco antes de la entrevista. A pesar de que doña Carmen estaba asimilando la dolorosa partida de su esposo, me recibió amablemente en su casa. Cuando estaba narrando algunos relatos, pude notar una inmensa

nostalgia en su mirada al evocar algún lugar o a personas involucradas en la historia; pero al finalizar sonreía, recordando que esas historias se las había contado su esposo. Doña Carmen contó parte de su vivencia con *La mujer lasukuyu'u* que la hostigaba todas las noches; este ser que se transforma al pie de una cruz y sale a sorber sangre humana es muy recurrente en las comunidades de la Costa Chica de Oaxaca. También narró la historia de *El Tay Savi* 'hombre lluvia' que tenía el poder del rayo; sobre ese mismo ser, narró otra historia: *Pedro, un hombre ndoso* 'hombre cometa', quien es considerado también un *tay* (hombres semidivinos o sacerdotes que eran intermediarios de los dioses de la lluvia, como se explicó en un apartado anterior); una historia más que contó fue sobre *Los hombres tay*; se trata de un hombre que le pide ayuda a otro hombre *tay* para proveer comida a su familia.

Doña Carmen también contó otras de sus vivencias, *Mi animal compañero cayó enfermo un día*; un suceso extraordinario; su tono, es decir, su animal anímico, cayó enfermo un día, de modo que ella también sufrió las consecuencias: tuvo los mismos achaques que su animal compañero; no obstante, se salvó gracias a que unos jóvenes encontraron a dicho animal y lo curaron. Difícil de creer para muchos, pero para los mixtecos esta creencia sigue prevaleciendo, tan es así que cuando el animal anímico de una persona enferma, ella también. Asimismo, contó un breve relato sobre *El señor sin cabeza*, que se le apareció a media noche cuando fue al pueblo vecino.

En la primera entrevista a doña Carmen, me dejó impactado con sus narraciones, así que decidí hacer una segunda visita un año después; ella me narró nuevamente sus vivencias: *El acecho de los nahuales*, una increíble historia de su familia, que sufrió la consecuencia del embate de los nahuales. Varios miembros de la familia murieron de forma extraña cada ocho días; doña Carmen contó detalladamente cada uno de los acontecimientos; es decir, describía los paisajes, los personajes y los diálogos, que eran muy interesantes. También narró su encuentro con una mujer misteriosa: *Ña'a ku'u que se columpiaba en el árbol*; en mixteco *ña'a ku'u* 'mujer misteriosa o encantada', una mujer que se apareció a la media noche cuando salió con su hija al baño. Doña Carmen posee un raudal de relatos que aún conserva en la memoria, historias que con el tiempo se ha ido desvaneciendo poco a poco.

## **5. Manuel Enrique Jiménez Carro**

Oriundo de San Juan Jicayán, tenía 78 años al momento de la entrevista. Ha ocupado diferentes cargos, tanto en la agencia municipal como en la iglesia, por lo que es considerado un *tata mandón* del pueblo; su lengua materna es el mixteco, y es monolingüe.

Don Manuel es otro de los informantes que tenía la habilidad de narrar. Me transmitió relatos de todo tipo, desde una leyenda fundacional del pueblo, hasta algunos relatos sobre *Los nahuales bola de algodón* y *Brujos y nahuales*. Señaló que anteriormente en la comunidad vivían brujos y nahuales, que eran muy malos con las personas.

## 6. Gualberto Hernández López

Nació en San Juan Jicayán; cuando fue entrevistado tenía 69 años. Se dedica a las labores del campo; actualmente vive en Hierba Santa Jicayán, una pequeña comunidad asentada en una colina, aproximadamente a media hora de San Juan Jicayán. Su lengua materna es el mixteco y entiende y habla un poco el español.

La mayoría de las personas son de San Juan, emigraron hace algunos años. A don Gualberto lo entrevisté en su casa; trató de recordar algunos relatos que le habían transmitido, pero que la memoria ya no le permitía recuperarlos; no obstante, me contó dos relatos: uno sobre *El señor que tenía de nahual un marrano* y el otro sobre *El diablo y las monedas de oro*, historias que tiene que ver con la comunidad donde vive. Don Gualberto me recomendó que fuera con otras personas de la comunidad, y, sobre todo, que consultara con los más ancianos, quienes eran portadores de un amplio repertorio.

## 7. Evencio Castro García

Nació en San Juan Jicayán; contaba con 76 años en el momento de la entrevista. Su lengua materna es el mixteco y es monolingüe. Ha ocupado diferentes cargos en la agencia municipal y en la iglesia por lo que es considerado *tata mandón* del pueblo; además, tiene otro cargo importante, es el *mandoni kuyu'u*<sup>123</sup> ‘mandón portavoz’ de la comunidad.

El *mandnoni* es quien tiene la palabra antes de que las autoridades emitan su punto de vista, porque representa la voz del pueblo; tiene la facilidad de emitir cualquier discurso; es considerado una persona sabia y es respetado por el pueblo. También el *mandoni* es el encargado de representar a

---

<sup>123</sup> *mandoni* ‘tata mandón’, *kuyu'u* ‘el que habla’ o ‘el que tiene la palabra’.

la familia del novio en la pedida de mano; es el emisario que se presenta ante la familia de la novia para pedir permiso para que los familiares del novio puedan presentarse ante ellos.

Considero al *mandoni* Evencio un “transmisor privilegiado”, quien conserva un amplio repertorio de relatos que le transmitieron sus antepasados de forma oral; asimismo, por la figura que representa en la comunidad, tiene la habilidad de manejar muy bien el discurso oral. Narraba detalladamente las historias siempre con una sonrisa; al momento de terminar un relato, decía: “Ahora te voy a contar otra historia, es de largo aliento, ¿tienes tiempo?”. Fue una fortuna encontrar narradores como don Evencio, quien amablemente me recibió en su casa. Traté de no interrumpirlo con mis dudas cuando hacía referencia a algún lugar o personaje en mixteco, esto con el fin de no cortar la inspiración, que él se explayara libremente, y dejar las preguntas al final.

Don Evencio narró los siguientes relatos: *El señor mayor que tenía de nahual un tigre*; se trata de un señor que tenía un cargo de mayor<sup>124</sup> en la agencia y era muy ruin con los topiles; cansados de la forma en la que los trataban, los topiles se vengaron de él matando a su nahual. También narró una leyenda fundacional del pueblo, *La serpiente emplumada*, que versa sobre el ataque de una gran serpiente emplumada a los pobladores: el animal devoraba a sus hijos y por eso emigraron a otro lugar y se asentaron en el actual pueblo. Asimismo, narró dos cuentos que se asimilaban a los relatos de los hermanos Grimm:<sup>125</sup> *Juan Jugador y el diablo*; se trata de un personaje llamado Juan, que nunca perdía un juego; era tanta su fama que llegó a oídos del diablo, quien lo retó un día. Otro relato que contó, *La caja mágica y el diablo*, es una historia llena de peripecias a las que se enfrentan los personajes: Dios, quien se hace pasar por un hacendado, los tres hermanos que van en busca de trabajo y llegan con Dios; además, ellos tienen que cumplir ciertas tareas; dos de ellos no las llevan a cabo, mientras que el menor sí cumple, y como recompensa Dios le regala una caja mágica. No obstante, don Evencio hacía muchas referencias a personajes bíblicos, como Dios, la madre de Dios, los ángeles o el mismísimo diablo; quizá, producto de la relación con las imágenes católicas en la iglesia de la comunidad; sus relatos borraban los límites entre la leyenda y el cuento, entre la realidad y la ficción.

---

<sup>124</sup> *mayor*: se designa así a quien está a cargo de los *topiles*, policías locales.

<sup>125</sup> Corresponde preguntarse si estos relatos son versiones de los hermanos Grimm y cómo es que llegaron a don Evencio, si tal fuera el caso. Tal vez sean leyendas que se han transmitido por el contacto de varias culturas, un fenómeno de “migratoriedad”, como lo designa José Manuel Pedrosa (más adelante se abordará con más detalle sobre este punto): “la emigración de las leyendas es un fenómeno conectado con los procesos de migración, contacto y mezcla de pueblos o de grupos y personas pertenecientes a pueblos distintos” (2005d: 5). Don Evencio dijo que eran *semplu chana’a* ‘historias antiguas’ que se contaban en la comunidad.

## 8. Godofreda Mesa Arellanes

Nació en Corralero, Pinotepa Nacional; tenía 48 años cuando fue entrevistada. Es afroestiza, como se les ha denominado a las personas con rasgos africanos. Su lengua materna es el español, y no es hablante de la lengua mixteca, a diferencia de su esposo, quien es originario de la comunidad de San Juan Jicayán, donde ella vive actualmente. El esposo de doña Godo, como la conocen en el pueblo, es totalmente bilingüe, es hablante de mixteco y español; los dos son comerciantes, aunque a veces también se dedican a las labores del campo.

A pesar de pertenecer a dos culturas diferentes, a su esposo y a ella los une una historia que les marcó la vida para siempre: el nacimiento de un bebé que murió a los pocos meses de haber nacido. Doña Godo narró detalladamente la historia de *Un bebé cometa*, quien nació con un don especial: tenía una colita y cambiaba de color de piel; a veces amanecía güero y otro día moreno; es decir, hacía referencia a uno de los seres sobrenaturales que los mixtecos llaman *Tay ndoso*, ‘hombre cometa o bola de fuego’.

Fue impresionante la historia que vivió con su bebé, algo insólito para la actual sociedad que ya no cree en la existencia de ciertos seres extraordinarios, que juzgan que pertenecen al mundo imaginario. No obstante, los mixtecos de la costa no solamente creen en su existencia, sino que conviven todavía con algunos de ellos. Doña Godo dijo que esa experiencia marcó su vida para siempre; tan es así que hasta la fecha sigue recordando a su bebé, a pesar de que ya pasaron varios años. También contó que al principio no sabía que el bebé nació con un don; después se enteró de que los antepasados de su esposo, especialmente su suegro, era considerado como un *Tay savi* ‘hombre lluvia’.

## 9. Maximiliano Celio Jiménez

Nació en Santiago Jicayán; contaba con 41 años cuando fue entrevistado. Es profesor de educación primaria bilingüe, en la escuela “Benito Juárez” que funciona en la misma comunidad.

El profesor Maximiliano contó muchas historias del pueblo, y algunas vivencias personales, tanto suyas como de otros. La entrevista fue realizada en su domicilio, totalmente en español; aunque él es bilingüe, habla la lengua mixteca y el español, optó por contar los relatos en español. Fue muy interesante la visión del profesor respecto a los seres sobrenaturales de los que se cuenta en la comunidad, porque usaba términos como *vampiros* al hacer referencia al personaje de *La mujer lasukuyu’u de Atoyac* y *El dios de la lluvia* a los *Tay Savi* ‘hombre lluvia’. También contó historias

relacionadas con los nahuales, como *El yerno que tenía de nahual una iguana*, donde a última hora, el suegro salvó la vida a su yerno, cuando estaba a punto de ser guisado. Sobre el diablo, contó el relato *El charro negro*, que se llevó a una persona del pueblo a su cueva. Se refirió a lugares encantados del pueblo, como *El cerro encantado*, que en mixteco llaman *yuku kuañu*<sup>126</sup> ‘cerro de la ardilla’, donde se cree que habitan algunos seres sobrenaturales. Narró también algunos relatos sobre apariciones en el pueblo, como *El señor misterioso del tambor* que se le apareció una noche a su padre cuando iba a su milpa; *Bola de algodón*, una especie de fantasma que rodaba por las calles a media noche y tapaba el paso a cualquiera que salía a esa hora. El profesor hizo hincapié en que anteriormente, cuando no había electricidad en la comunidad, estos seres se aparecían en la noche para espantar a la gente.

## 10. Luis Castro Reyes

Nació en Santiago Jicayán, cuando fue entrevistado contaba con 57 años. Su lengua materna es el mixteco, aunque entiende y habla un poco el español; se dedica a las labores del campo.

La entrevista se llevó a cabo en su domicilio, donde relató algunas historias que todavía recuerda que contaban las personas mayores; no obstante, me recomendó que consultara a otras personas de la comunidad para que me contaran más historias, porque muchas ya no las recordaba. El señor Luis narró su vivencia personal con un ser sobrenatural, que en mixteco llaman *Ña'a ku'u* ‘mujer encantada’; se trata de la mujer que pierde a los hombres; se aparece de la nada en lugares como el río, alguna poza, algún arroyo, o simplemente en los montes. El señor Luis hizo hincapié en que fue una historia real: “no te miento, hijo, es verdad lo que te cuento” expresaba, al acordarse de este encuentro con la mujer *ña'a ku'u*. Describió detalladamente su físico tan peculiar: una mujer muy bella con una larga cabellera, vestida con huipil blanco, pero que tenía patas de ave. También narró algunos relatos sobre nahuales, que en mixteco llaman *nu nduvi* ‘los que se transforman’, como *Los hombres nduvi. Nahuales* y *El ermitaño que tenía de nahual un león*; además, un relato sobre *El diablo que vive en yuku kuañu* ‘cerro de la ardilla’.

## 11. Tomás García Mendoza

---

<sup>126</sup> *Yuku* ‘cerro’, *kuañu* ‘ardilla’.

Oriundo de Jicaltepec, una comunidad que pertenece al municipio de Pinotepa Nacional; tenía 54 años cuando fue entrevistado. Es profesor en la escuela primaria bilingüe “Benito Juárez”, que funciona en Santiago Jicayán; es hablante de mixteco y español.

La entrevista con el profesor Tomás fue en la escuela primaria de la comunidad, donde trabaja. Cabe señalar que de niño yo escuchaba muchas historias sobre los nahuales de su comunidad, que se enfrentaban con los de Jicayán, así que lo consideré para la entrevista y le pedí que me contara algunas historias sobre ellos, o los relatos que se cuentan en su comunidad. El profesor narró varios de los relatos sobre lugares encantados, como *La poza encantada*, o la poza de la novia, donde una mujer de su comunidad cayó y desapareció sin dejar rastro. También contó la historia de *La piedra del ndoso*, donde los nahuales apostaron quién tenía más poder para partir la piedra; también hizo referencia a otro lugar, con el relato *Cueva encantada*, donde se reunían los nahuales y los aprendices de este oficio.

## **12. José Jerónimo Francisco Baños**

Nativo de Pinotepa Nacional; tenía 74 años cuando fue entrevistado. Su lengua materna es el mixteco, y el español es su segunda lengua.

Fue entrevistado en el palacio del municipio de Pinotepa Nacional, donde ejercía el cargo de Alcalde Segundo Indígena Constitucional. El primer Alcalde o el principal lo ocupaba un mestizo de Pinotepa. La primera vez que fui al palacio municipal de Pinotepa a preguntar sobre el Alcalde Indígena, me mandaron con su secretaria, quien amablemente me recibió en la oficina; le expliqué que estaba investigando sobre la tradición oral de la región y que me gustaría platicar con el señor alcalde. Dijo que el alcalde no se encontraba por el momento, pero me explicó cuándo podría encontrarlo en la oficina. No obstante, ella me recomendó que fuera a entrevistar a su madre, quien seguramente me contaría algunas historias, y también que acudiera a la Casa de la Cultura de Pinotepa a preguntar sobre el señor Pedro, quien era el encargado de los pueblos indígenas. Me presenté otro día, y al fin pude conversar con don José, quien me narró algunas de sus vivencias con seres sobrenaturales, como el caso de *Doña Juana era sukuyu'u*, a quien él conoció de niño y que era *sukuyu'u* ‘chupasangre’. También me contó otra historia sobre este ser, *La mujer sukuyu'u que llevó a su marido a pescar*; dijo que estas mujeres que se transformaban en *sukuyu'u* eran muy bellas y activas, que de día trabajaban mucho y a la media noche se transmutaban en una cruz y salían a cazar.

### 13. Heladio Mateos Gómez

Nació en la comunidad de San Juan Jicayán; tenía 72 años cuando fue entrevistado. Su lengua materna es el mixteco, aunque entiende y habla un poco el español. Don Heladio es uno de los *tata mandones* de la comunidad, y es un gran narrador, por lo que considero que es un “transmisor privilegiado”. En su juventud estuvo en el ejército mexicano; también sabe escribir y leer, aunque no lo domina muy bien. A pesar de su edad, es albañil, artesano (diseña máscaras de madera para las diferentes danzas de la comunidad), carpintero y curandero. Asimismo, también ha ocupado diferentes cargos en la comunidad, por eso forma parte de los *tata mandones* del pueblo.

Don Heladio es muy reconocido por la comunidad; los diversos cargos que ha ocupado, tanto en la agencia municipal como en la iglesia, le han permitido interactuar con gente de comunidades aledañas y con los otros *tata mandones* del pueblo. Señaló que muchas de las historias que sabe de los seres sobrenaturales se contaban en las mayordomías, en el cabo de año o en alguna fiesta que se celebraba en el pueblo; dijo que eran historias que se contaban de generación en generación, y que esta era la forma en que ellos entablaban una amistad con otras personas.

Me narró sobre *El lasukuyu'u chupasangre*; al igual que otros informantes, indicó que eran personas que se transformaban en una cruz y salían a chupar sangre de la gente. Contó otra historia de este mismo ser, *El hombre lasukuyu'u de Atoyac*, quien hostigaba mucho a un señor de ahí del pueblo; todas las noches llegaba a sorber su sangre, dejando al pobre señor casi moribundo. Otra historia que me contó don Heladio fue *Ña'a kui'na. La mujer que se convertía en vaca*; se trata de una mujer encantada que ellos llaman en mixteco *ña'a kui'naa*;<sup>127</sup> ella se convertía en vaca y salía a pastar con el ganado.

A don Heladio lo entrevisté varias veces; en la segunda visita a su domicilio, me explicó muchas cosas sobre las tradiciones del pueblo: cómo elegían a las autoridades, quiénes eran los que tenían que ocupar tales o cuales cargos, y cuáles eran sus deberes. Cabe mencionar que recientemente fue elegido para formar parte del Consejo de Mandones, y es el vocero del agente municipal en la comunidad. Realmente, fue mucha la información que proporcionó, y fue muy ameno para explicar con detalle las tradiciones o las historias de la comunidad. Antes de despedirme, don Heladio me contó todavía algunos relatos sobre otra mujer encantada que seducía a los hombres: *Ña'a ku'u. La mujer misteriosa del pozo*, una mujer enigmática que se le apareció

---

<sup>127</sup> *Na'a* ‘mujer’, *kui'naa* ‘mágica o encantada’. Es una versión más de *ña'a ku'u* ‘la que pierde a los hombres’.

en una poza a un muchacho. Asimismo, me contó dos relatos más sobre el diablo, que en mixteco se llama *kui'na*: uno. *Kui'na. El charro*, y el otro, *To' o. El catrín*.<sup>128</sup>

#### 14. Julia Baños

Originaria de Pinotepa Nacional; contaba con 80 años en el momento de la entrevista. Su lengua materna es el mixteco, y el español su segunda lengua. Se dedica a las labores del hogar; además, es costurera y especialmente diseña los famosos mandiles que usan las mujeres costeñas.

Doña Julia es una mujer extraordinaria, que a pesar de su edad sigue trabajando mucho. Me recibió muy amablemente en su casa y me contó varios relatos, entre ellos una vivencia personal, el caso de la *Mujer del monte* que se le apareció en el camino cuando todavía era una niña. Otra de sus vivencias fue *El aire malo*; durante una peregrinación, este aire malo se apoderó de ella; describió lo que sintió al ser atacada por este ser invisible. También narró sobre *El hombre que tenía de nahual un tigre*; era un vecino que llegaba de noche a dormir en la casa de su tío; además, se sabía que era un buen curandero.

Doña Julia señaló que los hombres costeños tienen dos corazones, “uno bueno y el otro malo”, ya que había nahuales que curaban a los niños y otros que los mataban. Es decir, hacía alusión a los hombres *tasi* ‘brujos’ que se transformaban en algún animal, ya fuera para hacer el bien o el mal a las personas. También contó un relato sobre *ndoso*, que en mixteco significa ‘hombre cometa o bola de fuego’, uno de los seres recurrentes en la región Costa; el relato trata sobre un bebé que nació con una cabeza muy grande y el resto del cuerpo esquelético, no obstante, era un bebé especial. Doña Julia dijo que si nacía un niño *ndoso* en la familia, atraía mucha riqueza, ya que debajo de su almohada siempre se aparecían monedas de oro, pero que no llegaba a la edad adulta.

#### 15. Pedro López López

Oriundo de Pinotepa Nacional; su lengua materna es el mixteco, y el español su segunda lengua. En la casa de la cultura de dicho municipio ejercía el cargo de “Enlace con los pueblos indígenas”.

---

<sup>128</sup> Se nombra *to' o* en mixteco a las personas que no son de la comunidad. También hace referencia a las personas que siempre andan muy bien vestidos.

Don Pedro me recibió en su oficina; le expliqué el motivo de mi visita y él amablemente accedió a la entrevista. Contó algunos relatos de seres sobrenaturales de Pinotepa Nacional de los que me habían narrado otros informantes, como el caso de *La piedra encantada* donde se reunían los nahuales; el otro relato fue sobre *La chaneca*, otra de las mujeres que pierden a los hombres, especialmente borrachos; asimismo, *El dinero del diablo*, la historia de un hombre que hizo pacto con el diablo a cambio de riquezas. Don Pedro también hizo hincapié en que esos relatos se contaban ya fuera al calor de la fogata, cuando la familia se reunía a escuchar todo tipo de historias; en alguna fiesta, donde se congregaban personas de diferentes pueblos; también, cuando desgranaban maíz, especialmente en la noche, para no ser vencidos por el sueño, cada uno contaba un relato, ya fuera una su vivencia personal propia o de otras personas. El contexto en el que interactuaba don Pedro desde su infancia hasta la edad adulta, como muchos de los mixtecos de la costa, ha sido la tradición oral, por medio de la cual ellos aprendían los valores de la comunidad y los conocimientos acerca de la naturaleza; no obstante, don Pedro menciona que esta tradición ha ido desapareciendo con el paso de los años.

## **16. Dagoberto Mariche García**

Nativo de la comunidad de Collantes (una población considerada como afromestiza), perteneciente al municipio de Pinotepa Nacional. Cuando fue entrevistado tenía 62 años; su lengua materna es el español y no habla la lengua mixteca.

La entrevista con el señor Dagoberto fue en la Casa de la Cultura de Pinotepa Nacional; curiosamente, se encontraba en la oficina donde fui a pedir información sobre el señor Pedro López, a quien me habían recomendado en el Palacio Municipal. El encargado me dijo que a lo mejor él sabía muchas historias de su comunidad y que lo entrevistara, de modo que tomé en cuenta la sugerencia y le pregunté de manera espontánea qué se contaba en su comunidad sobre los nahuales y las mujeres que pierden a los hombres. No tomé en cuenta lo que implicaba esta pregunta, planteada así, de forma tan general, porque el señor Dagoberto empezó a contar de las mujeres que abandonaban a sus maridos para irse con otros; no obstante, dejé que siguiera contando y en un momento adecuado intervine y le pregunté qué más sabía de los nahuales y de las chanecas.<sup>129</sup> Las historias que me contó sobre estos seres sobrenaturales fueron extraordinarias;

---

<sup>129</sup> Las chanecas a veces se les designa a las mujeres que pierden a los hombres pero también se hace alusión a seres monstruosos, que aparecen en los lugares más solitarios.

sobre todo, los relatos de *Peleas de nahuales* y *Nahuales y lagarto*; ambos versan sobre los nahuales de diferentes pueblos que mantenían una lucha territorial constante; los relatos sobre *Las chanecas* y *La chaneca* tratan sobre personajes que pierden a los hombres adultos y también a los niños. Por último, me contó sobre *El burro que se estiraba el lomo*, un relato donde se caricaturiza al diablo, es decir, no es el diablo maléfico que se describe en la Biblia, sino un personaje con el que los niños jugaban, un burro al que se le estiraba el lomo cuando lo montaban.

### **17. Azucena García Mendoza**

Originaria de San Juan Colorado, otro municipio que pertenece a la región de la Costa. Tenía 40 años cuando fue entrevistada. Es profesora de educación primaria bilingüe. Su lengua materna es el mixteco, y el español su segunda lengua.

La entrevista fue en la comunidad de Santiago Jicayán, donde ella trabaja como profesora en la escuela primaria bilingüe “Benito Juárez”. La comunidad de la profesora Azucena está muy cerca de Santiago Jicayán, aunque pertenece a otro municipio; los relatos que narró también fueron sobre los seres sobrenaturales que habitan en toda la región, como *El ndoso de Huaxpaltepec*; en este caso, los *ndoso* no son ‘hombres cometa’, sino hombres gigantes que existieron hace muchos años y que forman parte de la leyenda fundacional de su comunidad. También contó sobre *La esposa lasukuyu’u*, una versión más de los seres chupasangre, una mujer que también fue descubierta por su marido; otro relato que contó fue sobre los *Tindu’u* ‘enanos’; versa sobre un pobre leñador que se encontró en el monte a unos enanitos, quienes lo ayudaron a cargar su leña y predijeron su muerte. Por último, narró sobre *La hija del granjero que los nahuales mataron*; se trata de la venganza de un nahual a quien el granjero casi le dispara, porque trataba de comerse sus animales. Sin embargo, él lo perdonó y lo dejó huir; en cambio, el nahual humillado, junto con sus compañeros, mató a la hija del granjero.

### **18. Paciano Castro López**

Nació en Santiago Jicayán; contaba con 67 años cuando fue entrevistado. Ha ocupado diferentes cargos, tanto en la agencia municipal como en la iglesia, por eso es considerado ya como un *tata mandón* del pueblo. Su lengua materna es el mixteco y también domina el español.

A don Paciano lo entrevisté junto con don Froilán López Castro en la iglesia de Santiago Jicayán. Estaban reunidos para acudir a una mayordomía en la comunidad; mientras estaban esperando a las autoridades y demás mayordomos, aproveché el momento para platicar con ellos. Como muchos de los informantes, contó algunas de sus vivencias personales con los seres sobrenaturales durante su infancia, como *La serpiente ndoso* ‘bola de fuego’, a la que una vez vio volando en el espacio y que se dirigía hacia el mar. Habló de cuando vivía en el cerro con su familia –cabe recalcar que anteriormente la gente vivía en el monte; sólo algunos tenían casa en lo que hoy es pueblo de Santiago Jicayán–, don Paciano recordó que mucha gente tenía su casa en las colinas porque en tiempos de la Revolución Mexicana, según le contó su padre cuando era niño, los zapatistas entraban a saquear al pueblo y también violaban a todas las mujeres. Tiempo después, las personas bajaron al pueblo porque eran señaladas por las autoridades como cómplices de los malhechores que mataban gente en el cerro. Precisamente cuando vivían todavía en el monte, don Paciano tuvo un encuentro con *Ña’a ku’u*. *La mujer con patas de guajolote*, pues sus pies no eran de humano, sino patas de guajolote, y dejaba sus huellas por donde pasaba. Sin embargo, la mujer no le hizo nada, porque ella era conocida por perder a los hombres; dijo que la vio caminando hacia la maleza, pero que no se movía para nada por donde pasaba. También tuvo otro encuentro con el *kui’ina kuka*. *El diablo rico*, aunque este no le hizo ninguna propuesta; tampoco le mostró su rostro, aunque don Paciano logró distinguirlo muy bien: era un hombre rubio, bien parecido, con su traje de charro negro, que portaba un gran sombrero del mismo color; además, lo describió con patas de caballo o de toro, porque el diablo rico tenía esas cualidades, por eso no salía de donde estaba. Asimismo, contó algunas de las historias sobre el pueblo que le transmitió su padre, de cómo vivía la gente en la época de la Revolución.

### **19. Froilán López Castro**

Nació en el pueblo de Santiago Jicayán; tenía 75 años cuando fue entrevistado. Su lengua materna es el mixteco y también domina el español. Por su edad, formaba parte de los *tata mandones* de la comunidad.

Don Froilán contó que la familia de su padre venía de otro lugar, no precisó de dónde, pero que mucha gente emigró en tiempos de la Revolución Mexicana, entre ellos, su padre, quien así llegó al pueblo. Su padre estuvo casado primero con una mujer que tenía como amante a uno de los carrancistas; por ese motivo lo estuvieron persiguiendo, no obstante, se salvó de la persecución

porque tenía un hermano que era coronel. Don Froilán, al igual que don Paciano, también contó que unos zapatistas llegaron al pueblo a saquear y a violar mujeres.<sup>130</sup> Asimismo, contó sobre la *Ña'a ku'u. La mujer con patas de guajolote*; dijo que esta mujer seducía y perdía a los hombres. Desafortunadamente, el día de la entrevista yo iba a viajar por la tarde a la ciudad de Oaxaca, así que no pude quedarme más tiempo a platicar con ellos, que, por su parte, estaban esperando a los otros mayordomos para acudir ya a la mayordomía.

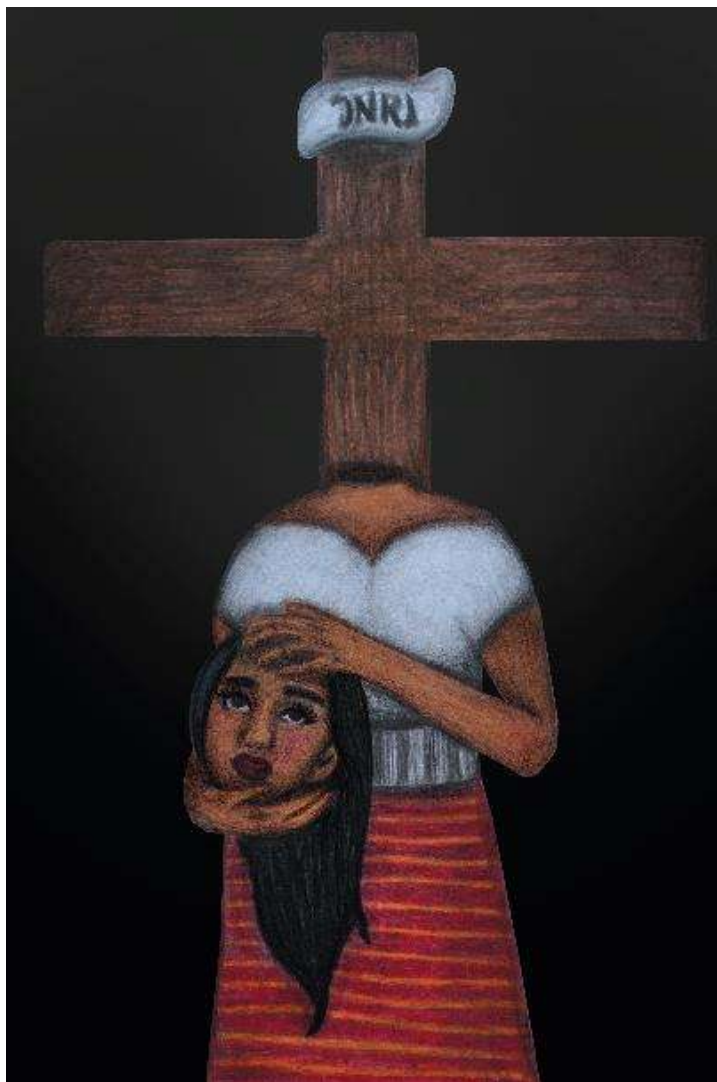
Don Froilán estaba muy emocionado, dijo que cuando yo regresara de la ciudad él me contaría muchos relatos sobre el pueblo, historias sobre zapatistas, entre muchas otras; lamentablemente, falleció a los pocos días de la entrevista, y aquellas historias que me iba a contar se esfumaron para siempre.

La mayoría de los informantes eran campesinos y fueron los que más se explayaron al contar las historias. De las seis mujeres que fueron entrevistadas, cuatro eran amas de casa, una comerciante y una profesora de educación primaria; las amas de casa contaron sus experiencias con algunos de los personajes más recurrentes, sobre todo el *lasukuyu'u* 'chupasangre', como en el caso de doña Carmen, una trasmisora privilegiada. Fue muy interesante la visión de estas mujeres, ya que cada una contó a partir de su vivencia personal con algún ser sobrenatural, o le que contaron otras personas acerca de ellos.

---

<sup>130</sup> Cabe señalar que, don Froilán y yo éramos vecinos, de niño llegué a conocer a su madre quien falleció casi a los 100 años o más, precisamente, ella nos contaba sobre los zapatistas quienes asaltaban las casas y se llevaban a las mujeres, ella misma, muchas veces se tuvo que esconder en las cuevas. Era una anciana con el pelo canoso que parecía algodón, tenía esclerosis en los ojos y se veían blancos, su cuerpo era encorvado y le costaba mucho caminar, a veces cargaba un bastón, realmente, su aspecto daba mucho miedo a los otros niños de mi edad.

#### IV. LA CONFIGURACIÓN DE LOS PERSONAJES EN LA NARRATIVA ORAL



*El hombre que tenía como esposa a lasukuyu'u por: Montserrat Navarrete (2021).*

En el siguiente capítulo me enfoco en el análisis de la configuración de los seres sobrenaturales en la tradición oral de los mixtecos de la Costa, particularmente en las comunidades que pertenecen al municipio de Jicayán. Desde la perspectiva de la literatura, se les designaría como *personajes sobrenaturales*; sin embargo, cabe señalar que en las comunidades mixtecas de la región no son simples personajes, sino seres que tienen una estrecha relación con la realidad cotidiana. En este sentido, la cosmovisión es el punto de partida; posteriormente, describo a qué tipo de géneros narrativos pertenece cada personaje, las acciones que lleva a cabo y, sobre todo, los motivos que

se presentan en la trama. Al analizar estos elementos y las diferentes formas narrativas en las que aparecen, sea una leyenda, *memorat*, *fabulat* o cuento, presento un panorama general de cada cual.

En las narraciones que conforman mi corpus, destacan cinco tipos de personajes, que son probablemente los más recurrentes en la tradición oral de las comunidades del municipio de Jicayán, aunque podemos caer en generalidades, ya que cada región, cada pueblo o incluso cada barrio pueden tener ciertos personajes recurrentes en su acervo tradicional; los enlisto aquí, y detallo sus características en los apartados correspondientes: 4.1. *Lasukuyu'u* (seres chupasangre), 4.2. *Tay* (seres meteorológicos), 4.3. *Nduvi-Tasi* (nahuales), 4.4. *Ña'a ku'u* (mujeres del encanto) y 4.5. *Kui'na* (el diablo).

#### 4.1. Lasukuyu'u 'seres chupasangre'

La sangre, más que el líquido vital que todo ser vivo requiere en su organismo para poder sobrevivir, en el contexto mítico mesoamericano –como ofrenda– ha sido el elixir preferido de diversas divinidades supremas.<sup>131</sup> Un mito mixteco sobre el origen del mundo narra que la primera pareja divina tuvo dos hijos varones, “Viento de nueve Culebras” y “Viento de nueve Cavernas”, quienes realizaron la primera ofrenda en el mundo; a sus progenitores supremos ofrecieron “beleño” (tabaco)<sup>132</sup> y sangre que extrajeron de sus orejas y lenguas (García, 1729: 327).<sup>133</sup> En otro mito de creación, Quetzalcóatl se sangró el miembro viril sobre unos huesos molidos que trajo del inframundo, y así nació la última generación de hombres, “los vasallos de los dioses” (*Leyenda de los Soles*, 2019: 121).<sup>134</sup> En este sentido, en la religión azteca el sacrificio humano era considerado esencial, pues el ser humano había sido creado por el sacrificio de los dioses, a quienes en gratitud le correspondía ofrecerles su propia sangre, además de los corazones; sin estos alimentos no podrían subsistir como Huitzilopochtli el astro Sol (Caso, 1971: 22-24), o como Cihuacoatl y Tlaltecuhltli (diosas vinculadas a sexualidad femenina “con una vagina dentada”),

---

<sup>131</sup> Véase, por ejemplo, Michel Graulich y Guilhem Olivier, *¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo* (2004), o Roberto Martínez González, *Cuerpo e imagen corporal entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán* (2019).

<sup>132</sup> Graulich y Olivier (2004) señalan que los españoles denominaron “beleño” al tabaco.

<sup>133</sup> “La pareja suprema recibe entonces rezos, tabaco y sangre provenientes del autosacrificio realizado por sus hijos. Se trata por una parte de significar la superioridad de los creadores y el respeto que se les debe, por otra parte de incitarlos a crear el cielo, la tierra y los astros” (Graulich y Olivier, 2004: 124).

<sup>134</sup> Como indican Chevalier y Gheerbrant en el *Diccionario de los símbolos*, la sangre no solamente se considera “como el vehículo de la vida”, sino también como “el principio de la generación” y, sobre todo, “como el vehículo del alma” (1986: 909-910).

quienes también exigían sangre y corazones humanos (López Hernández, 2014: 149; Graulich y Olivier, 2004: 132).

En fin, diversos mitos aluden a divinidades prehispánicas deseosas de sangre “sobre todo, por parte de la Tierra y del Sol” (Graulich y Olivier, 2004: 129). En otro contexto, los misioneros cristianos que llegaron a Mesoamérica, como señala Martínez González, con “una visión, heredera del pensamiento medieval, que se fundaba en las explicaciones bíblicas y los aportes de la tradición grecolatina a la cultura occidental” (2007: 190), debieron pensar que la sangre humana como alimento de los dioses prehispánicos no era más que un culto para adorar al diablo, como en las famosas reuniones nocturnas de las brujas europeas.<sup>135</sup> Martínez González agrega también que, “para la iglesia del siglo XVI, el mundo estaba dividido entre aquellos que tenían la fe y quienes vivían engañados por el demonio”, de modo que todo lo que no era cristiano pasaba a ser demoniaco (2007: 190-191). Como se ha mencionado en los capítulos anteriores, los frailes nombraron demonios a los dioses prehispánicos, y a los principales sacerdotes-nahuales los consideraron como hechiceros, brujos o nigrománticos. Dicho esto, la intención de este apartado será analizar –en la tradición contemporánea– la presencia de seres deseosos de sangre humana para alimentarse, que los mixtecos llaman *lasukuyu’u* ‘seres chupasangre’, sin recurrir a términos occidentales, como *hechiceras* o *brujas chupasangre*, ya que adquieren otras connotaciones (aunque algunos informantes aluden a los términos *bruja* o *brujo*).<sup>136</sup>

Así pues, en las comunidades mixtecas del municipio de Jicayán existen seres nocturnos que en forma de animales mágicos<sup>137</sup> se introducen entre las ramas de los árboles o reposan sobre los tejados, al caer la tarde o a la media noche, para hacer sus fechorías a las personas. En la variante del mixteco de las comunidades de Jicayán, estos seres son conocidos como *chitasi*<sup>138</sup> ‘espíritu maligno’ o *tati vee* ‘aire pesado’, una cualidad que pueden poseer tanto los nahuales malos como los llamados *lasukuyu’u* y que las personas describen en mixteco como *nu chi’i ñiñi* ‘el que toma sangre’. Cabe mencionar que los informantes no supieron explicar la composición del término *lasukuyu’u*, pues, uno de ellos comentó –refiriéndose a las mujeres chupasangre–: “son

---

<sup>135</sup> Véase, por ejemplo los estudios de Carlo Ginzburg *Historia nocturna* (1991).

<sup>136</sup> Hemos mencionado en otros capítulos que en mixteco se utilizan los términos *nduvi* ‘nahual’ o *tasi* (‘cosa mala’, aunque se interpreta como *bruja*) para designar a las personas que se convierte en algún animal; no obstante, bruja y nahual son dos conceptos diferentes, y, como señala Roberto Martínez González, “terminaron por converger bajo una misma imagen durante el proceso colonial mesoamericano” (2007: 189).

<sup>137</sup> Pueden adquirir varias formas de animales, y difícilmente se pueden ver a simple vista.

<sup>138</sup> En la lengua mixteca tiene muchas connotaciones y se asocia generalmente a cualquier tipo de apariciones nocturnas.

como aire malo; así las nombraban anteriormente los ancianos, quién sabe por qué; ahora le decimos *chitasí*”.<sup>139</sup>

Ahora bien, si descomponemos el concepto *lasukuyu'u*, podríamos interpretarlo de acuerdo con el mixteco actual de los pobladores como: *lasu* ‘cuerda’, *kuyu'u* ‘es la boca’ o *yu'u* ‘boca’; literalmente, ‘boca de cuerda’;<sup>140</sup> aunque en otras variantes del mixteco (Pinotepa Nacional) también se designa a estos seres como *sukuyu'u*: *suku* ‘cuello’, *yu'u* ‘boca’, algunos señalan que podría significar también ‘mi cuello’ (López castro, 2010).<sup>141</sup> Si bien *lasukuyu'u* podría traducirse como ‘boca de cuerda’ y *sukuyu'u* como ‘mi cuello’, ambos términos aluden a una especie de seres chupasangre; generalmente, personas que salen de noche, llevan a cabo su transformación en lugares como el cementerio: se quitan la cabeza y la dejan en la cruz para transformarse en ese ser. Después de adquirir esta nueva identidad como *lasukuyu'u*, son invisibles y tienen la capacidad de transmutarse en diferentes animales.<sup>142</sup> En algunos casos, toman la apariencia de alguna persona para engañar a sus víctimas:<sup>143</sup> las hipnotizan, las dejan caer en un sueño profundo y finalmente obtienen ese preciado elixir para apaciguar su sed. En las comunidades de Santiago Jicayán y San Juan Jicayán se recopilaron la mayoría de las versiones de relatos de *lasukuyu'u*; los informantes los describían como un aire malo que era capaz de enfermar gravemente a una persona, e incluso matarla; señalaron, además, que los *lasukuyu'u* son personas de la comunidad que tienen ese poder para transformarse (*nduvi* en mixteco), una capacidad que tiene el hombre-nahual para convertirse en diferentes animales.

¿El *lasukuyu'u* sería una especie de nahual que sólo se dedica a chupar sangre? ¿Sería un ser independiente del nahual? La pregunta es pertinente, pues en mixteco también se refieren a estas personas que se convierten en dicho ser como *cha ndanu* ‘lo que le está adherido’ o *cha nduvinu* ‘en lo que se transforma’; el primero, de acuerdo con la concepción mixteca sería su *tono* (con lo que se nace, animal compañero); el segundo, su *nahual* (capacidad de transformarse en su animal compañero o en otros animales); más adelante explicaremos estos dos conceptos que en la

---

<sup>139</sup> Heladio Mateos Gómez; véase el texto número 7 del corpus, *Las mujeres lasukuyu'u*.

<sup>140</sup> Esta traducción coincidiría con la creencia de los pobladores de que dichos seres utilizan una cuerda invisible que sale de su cavidad bucal para chupar la sangre a sus víctimas. También he escuchado en mixteco otro concepto, *yu'va* ‘hilo’, el elemento mágico con el que estos seres chupan sangre. Los jóvenes dicen en mixteco: *chi'in yu'va chi'inu ñiñi yo* ‘con el hilo chupan nuestra sangre’; *tama ka yu'va yu'u xindu'va* ‘se parece al hilo de la telaraña’.

<sup>141</sup> Dependerá mucho el tono de la palabra; aunque distinguirlo es algo difícil, porque cada comunidad tiene su variante y su acento.

<sup>142</sup> Véase por ejemplo el texto número 2 del corpus, *Lasukuyu'u, el aire malo*.

<sup>143</sup> Véase el texto número 6 del corpus, *El lasukuyu'u*.

mayoría de los casos terminan confluyendo en uno solo: nahuales. Curiosamente, destacan sobre todo las mujeres como seres chupasangre: “piensas que son mujeres normales, pero no, se transforman en *lasukuyu'u*”;<sup>144</sup> de todos los relatos, sólo uno hace mención de un hombre *lasukuyu'u*.<sup>145</sup> Por otro lado, en el municipio de Pinotepa Nacional, como se ha mencionado líneas arriba, en otra variante del mixteco se nombra a estos seres como *sukuyu'u*;<sup>146</sup> según uno de los informantes, son mujeres muy bellas y trabajadoras, siempre andan activas de día, pero en la noche se convierten en seres chupasangre –también llevan a cabo su transformación en presencia de una cruz, ya sea en la entrada de la iglesia o en el cementerio, como también lo indicó una de las informantes del municipio de San Juan Colorado.<sup>147</sup>

Respecto al personaje *sukuyu'u*, este es mencionado en uno de los relatos mixtecos que recogió Hermenegildo López Castro en Pinotepa Nacional, donde se establece que el de los *sukuyu'u* habría sido otro de los grupos humanos creados por los dioses después de la destrucción de los *ñata* (seres pre humanos),<sup>148</sup> quienes fueron inundados por la diosa del mar por mandato del Dios de la Lluvia (2015a):

El primer grupo que existió fue el que llamaban ellos *ñata* y el siguiente sería *sukuyu'u* ‘mi cuello’. El tercer grupo eran los *tindu'u* [mujeres con patas de aves]. Los *sukuyu'u*. Cuentan mis abuelos que eran como fenómenos [...]. Éstos tenían el cuerpo de humanos pero la cabeza muy pegada al hombro. Lo demás era normal, como los humanos. Lo único que hacían era quitarse la cabeza cuando se bañaban, así, como algo fantástico [...]. Bañarse era una diversión para ellos, más bien dicho, un ritual, porque para bañarse se quitaban la cabeza y la ponían a un lado [...]. Se metía solamente el cuerpo en la laguna, en el agua. Solamente salían en la noche estos seres, cuando todo era oscuridad [...]. Tenían que salirse inmediatamente antes de que el sol apareciera y antes de que los vieran los humanos, los ya mixtecos más humanos. Tenían que salirse y buscar su cabeza, todos decían preocupados: “*Sukuyu'u, sukuyu'u*”, “Mi cuello, mi cuello”, por la desesperación de que ya venía el sol.

Encontraban su cabeza, se la ponían y se iban. Esto me lo cuentan mis abuelos. A ellos se lo contaron los más viejos. (2010: 59-61).

---

<sup>144</sup> Heladio Mateos Gómez; texto número 7 del corpus, *El lasukuyu'u chupasangre*.

<sup>145</sup> Véase el texto número 8 del corpus, *El hombre lasukuyu'u de Atoyac*.

<sup>146</sup> Véanse los textos número 54 y 55 del corpus.

<sup>147</sup> Véase el texto número 65 del corpus, *La esposa lasukuyu'u*.

<sup>148</sup> “No Se explica de dónde llegaron los seres *ñata*, sólo que ya existían por aquellos lugares de la Costa de Oaxaca, mientras que los verdaderos mixtecos nacían y se propagaban ya por la Mixteca Alta e inauguraron un segundo tiempo [...]. La diosa del mar vendría para destruir a los *ñata*, se les avisó a los verdaderos mixtecos que una catástrofe sucedería y sólo una pareja de los mixtecos hizo caso de este vaticinio [...]. Lamentablemente todos los *ñata* y la mayoría de los verdaderos mixtecos perecieron, excepto la pareja obediente de los verdaderos mixtecos que hizo caso de la profecía” (López Castro, 2015a: 28-31).

Sin embargo, en el relato de López Castro no se indica que eran seres chupasangre, ni tampoco que salían a cazar de noche; sólo que formaban parte de los tres grupos humanos, quienes se quitaban la cabeza para meterse a bañar. En otro trabajo, López Castro agrega que existe la creencia de las personas mayores de que este grupo de *sukuyu'u*, junto con el de *tindu'u*, sobrevivían aún en tiempos recientes (2019: 111).

Ahora bien, los mixtecos de la Costa tienen la creencia de que algunas mujeres de la comunidad o de comunidades aledañas en la noche se transforman en *lasukuyu'u* para alimentarse de sangre humana, sin la cual no podrían subsistir. La sangre que obtienen la guardan celosamente en una olla debajo de su metate;<sup>149</sup> con ella preparan su atole, trituran unas tortillas y después se la toman; es decir, “la sangre para ellos es como la leche”.<sup>150</sup> Aunque la sangre de la que se alimentan no es exclusivamente de niños –como la preferida por las brujas de la tradición oral de Cholula, por ejemplo, quienes, según Rivera Domínguez–, cumplen con algunos estereotipos de las brujas europeas, como el de pactar con el diablo (2000: 58-59).<sup>151</sup> A diferencia de las brujas de Cholula, las mujeres *lasukuyu'u* no celebran pacto con el diablo para convertirse en brujas y salir a cazar, pues los mixtecos dicen que tal es su naturaleza: nacieron con ese poder maligno. Además, cumplen una función ambivalente en la sociedad: en la vida comunitaria son personas muy amables, trabajadoras, pero en la noche se convierte en *chitasi*. Así, los mixtecos saben que conviven con esas mujeres que en algunos casos pueden ser su pareja, sus hermanas, comadres o alguna conocida, pero tienen una parte oscura: son *lasukuyu'u*.

### **La transfiguración del *lasukuyu'u***

En diferentes relatos, el *lasukuyu'u* es descrito como un ser malévolo que chupa sangre humana. Generalmente, se trata de mujeres, como las llamadas brujas en otras culturas; *tlahuipuchtli* entre los tlaxcaltecos; en regiones nahuas se les conoce como *chixtle*, *tlacique*, *tzitzime*, *mometzcopinqui*, o *benbixio* para los zapotecos, entre muchas otras denominaciones, cuyos elementos en común son el poder de inducir el sueño profundo a sus víctimas, la capacidad de transformarse en animales de diversas maneras y la necesidad de alimentarse de sangre humana,

---

<sup>149</sup> *metate*: ‘mortero labrado en una piedra rectangular dispuesta en forma inclinada con tres patas pequeñas donde las mujeres muelen los granos de maíz, el chile seco, cacao, etcétera’.

<sup>150</sup> Julián Castro, texto número 2 del corpus.

<sup>151</sup> Véase, por ejemplo, los estudios de Carlo Ginzburg *Historia nocturna* (1991); Gustav Henningsen *El abogado de las brujas* (2010); Julio Caro Baroja *Las brujas y su mundo* (1969).

ya sea de recién nacidos o de personas adultas (Cruz, 1946; Rivera Domínguez, 2000; López Hernández, 2014; Martínez González, 2019).

Como hemos mencionado, las mujeres lasukuyu'u se diferencian de las brujas europeas al no llevar a cabo un pacto con el diablo; aunque algunos informantes al describir a estos seres los consideran como brujas, quizá por la influencia de la religión, católica o protestante, muy presentes hoy en día o la visión heredada de la antigua tradición colonial. En este tenor, doña Carmen,<sup>152</sup> una mujer cuya lengua materna es el mixteco y domina muy poco el español, es la única entre los informantes que utiliza el término *bruja* para describir a la mujer lasukuyu'u;<sup>153</sup> de hecho, los más jóvenes de la comunidad y que dominan tanto la lengua mixteca como el español, utilizan términos como *hechiceras*, *brujas* o *vampiros*; este último pone de manifiesto la influencia de las películas hollywoodenses. En todos los casos, está asociado el deseo de chupar sangre humana; es interesante comparar esta idea: se supone que los vampiros son personas muertas que resucitan en ultratumba, y que el símbolo de la cruz es empleado para ahuyentarlos; en cambio, los lasukuyu'u se sienten protegidos por la cruz, porque es al pie de una donde dejan su cabeza para poder transitar hacia otro mundo, acaso como una muerte simbólica que les permitiría adquirir una nueva identidad. Cabe preguntarse ¿por qué acuden a la cruz en la iglesia o el en cementerio? Las tradiciones se han mezclado tanto que es complicado comprender algunos elementos; no obstante, si bien las mujeres lasukuyu'u comparten algunos elementos de la concepción europea de brujas como el hecho de volar, sí tienen más relación con los nahuales.

En la mayoría de los relatos que se recopilaron sobre los lasukuyu'u, destacan motivos<sup>154</sup> como la transformación de las mujeres en animales al quitarse la cabeza (en presencia de una cruz) y la necesidad de chupar sangre. El motivo de la transformación tiene como punto de partida adquirir una nueva identidad para atacar a la víctima, ya sea induciéndola en un sueño profundo o provocándole ansiedad hasta quedarse inmóvil, aunque, no siempre, en algunos casos utilizan esta identidad para ir al mar a pescar; el otro motivo, la acción de chupar la sangre, es recurrente en los textos:

---

<sup>152</sup> Quien era católica y ahora profesa la religión evangelista.

<sup>153</sup> Véase el texto número 1 del corpus, *La mujer lasukuyu'u*.

<sup>154</sup> Mercedes Zavala menciona que los motivos son “como unidades mínimas de la narración, sirven para desarrollar distintos aspectos del tema, de tal manera que al final del texto tendremos una información sobre un tema determinado de acuerdo con los motivos desarrollados que se incluyeron; asimismo, los motivos permiten configurar a los personajes, pues son éstos los que ejecutan las acciones narradas” (2014: 116).

Todas las noches tenía pesadillas, siempre me quejaba; recién nació mi hija, así que no podía dormir mucho; sentía mi cuerpo pesado, todos los días tenía cuerpo cortado, no podía ver, no podía dormir ni podía hablar; ella adormecía mis labios, sentía que ella estaba encima de mí. A pesar de que mi casa era de losa, rechinaba [...].

Este, fui con un señor y le dije:

—¿Qué puedo hacer, don? Este, ella me hace estas cosas, me provoca pesadillas todas las noches:

—La va a detener, doña, porque yo le voy a preparar algo.

Me dijo el señor, pues él sabía porque era un brujo también. Así que preparó un brebaje; era una mezcla de aguardiente con muchas hierbas, tabaco y ajos (texto núm.1 *La mujer lasukuyu'u*).

El relato inicia con la experiencia personal de la informante, es decir, se trata de un *memorat*; da cuenta de las fechorías que le provocaba este personaje, y, para dar credibilidad a su testimonio, menciona que fue en busca de ayuda con un señor curandero y este le ofrece un brebaje: “me dijo que lo tuviera siempre en la cabeza de mi cama y que rociara lo que tenía la botella en las cuatro esquinas de mi casa y también donde me dormía”. La informante sigue narrando y menciona que por medio del brebaje en el sueño logró extirpar la garganta a la mujer *lasukuyu'u*; este es un elemento muy importante, ya que lo que a la vista de muchos parecería una mera pesadilla es, no obstante, el único medio en el operan dichos seres, que cuando son atacados con una pócima especial sufren las mismas consecuencias en vida:

Se cumplió lo que dijo el señor: de rodillas llegó nuevamente a mi casa, transformada en un sapo, pues, ¿ves?, como la “rana verde”: era así, gigante como un guajolote, venía saltando, y cuando trató de atacar de nuevo, le dije:

—¡Ah!, ¿tú eres el sapo feo que viene a espantarme todas las noches? —le dije, pero todo esto fue en sueño—. ¿Tú eres el que viene a provocar mi enfermedad? Ahora tendrás tu merecido —le dije—. ¡Te voy a destrozar la boca!

—¡Como si pudieras! —dijo ella...

¡Sí pude! Con una mano agarré su cabeza y con la otra traté de extirpar la garganta.

—¡Yai, pi, pi, pi! —decía la rana.

—¡Ahora, vete! —le dije. ¡Y se fue adolorida!

Yo vi cómo se iba despacito y trataba de brincar, pero apenas y podía salir de la casa... Se fue a lo mejor a una cruz por su cabeza; yo no salí al patio, porque tenía mucho miedo...

Al día siguiente me dijeron que estaba muy enferma; tenía una infección en la garganta, su boca estaba hinchada y que no podía ni hablar si quiera (texto núm.1, *La mujer lasukuyu'u*).

No se describe detalladamente su transformación en la cruz, pero se hace alusión a ella, donde adquirió la forma de un sapo asombroso, pues era del tamaño de un guajolote.<sup>155</sup> Sin embargo, en el siguiente relato que el informante narra refiere una leyenda, ya que no se trata de una experiencia propia ni de la de un tercero, sino de un hecho que habría pasado hace mucho tiempo; al mencionar que estos seres son parte de la comunidad “son personas de aquí”, “son personas que nacen con eso, dice, es como un don”, da credibilidad de su existencia:

Son personas de aquí, del pueblo; antes vivían muchos así [...]. Se van al panteón a traer aire malo en la cruz, para poder adormecer y sorber tu sangre.

Son ellos, los *nduvi*; la sangre que obtienen la esconden en una olla y con ella se preparan su atole [...]. Son personas que nacen con eso, dice, es como un don, no los podemos ver porque son aire. Cuando chupan sangre se vuelven invisibles, pero también se mueren, porque hay gente que sí logra verlos cuando los atacan; les echan agua bendita y pierden todo su cabello y vomitan toda la sangre que chuparon y quedan al descubierto (texto núm. 2, *Lasukuyu'u el aire malo*).

Los dos relatos citados aún no mencionan cómo se transforman las mujeres *lasukuyu'u* en la cruz; no obstante, en el segundo relato (texto núm. 2) el narrador menciona otra característica principal de los *lasukuyu'u*: “se vuelven invisibles”. Pues bien, en el primer relato (texto núm. 1) la informante hace alusión a que por medio de un brebaje, una mezcla de aguardiente, tabaco y ajos, pudo ver una de las formas del *lasukuyu'u* y lidiar con él; en cambio, en este relato se menciona otra pócima especial, quizá una de las más potentes: el agua bendita como elemento cristiano.<sup>156</sup>

Los dos siguientes relatos tienen al parecer un tema en común: la mujer *lasukuyu'u* que pierde la cabeza después de llevar a cabo su transformación. Asimismo, se hace referencia a otro

---

<sup>155</sup> Las características del animal que describe la informante es muy semejante a la concepción europea; de hecho, el sapo que entregaba el demonio a sus iniciados durante el aquelarre tenía la forma de un pollo y su aspecto era demoniaco. A propósito, sus excreciones eran una especie de unguento que las brujas se unguían para el vuelo; además, el animal siempre acompañaba a su amo o ama y siempre lo hacía del lado izquierdo (Henningesen, 2010: 121-126). En cambio, en Mesoamérica, el sapo adquiere otras connotaciones, como lo señala Caso: “la rana fantástica con boca armada de grandes colmillos y con garras en los pies y en las manos” representa a Tlaltecuhltli, y se le considera tanto como varón, “el señor de la Tierra”, o como diosa en otras de sus representaciones (Caso, 1971: 72).

<sup>156</sup> “El agua bendita”: agua a la que se le agrega un poco de sal; después de ser consagrada en una misa por el padre, tiene el poder de alejar los espíritus malignos. En alguna ocasión, en una charla entre amigos sobre apariciones y seres nocturnos que habitan en la comunidad, uno de ellos comentó que en el pueblo vecino una mujer *lasukuyu'u* había muerto al ser combatida con alguna pócima; no al instante, sino que una mañana no quiso mostrar su cabeza al esposo, estuvo varios días en cama, tapada con una sábana y sin probar ningún bocado; el esposo preocupado fue en busca de ayuda con algunos curanderos, quienes la rociaron con agua bendita; ella empezó a emitir sonidos extraños, como de animales, y saltaba de la cama cubriendo su cabeza. Mis amigos decían que no pudo recuperar su cabeza humana y se quedó con la de un animal, lo que le provocó la muerte.

elemento importante para combatir a este ser nocturno: las cenizas puestas en su cabeza, que le impedirán recuperar por completo su forma humana causándole la muerte.

Cuentan que antes había un hombre, no se sabe quién; tenía a su esposa, dice, que siempre desaparecía todas las noches. Una vez quiso comprobar adónde se iba su mujer, y se hizo el dormido.

En la noche, la mujer se levantó sigilosamente; ella pensó que había dejado a su esposo en un sueño profundo [...], cuando ella salió, el hombre [...] se levantó y la fue a perseguir, a cierta distancia, dice, para que no se diera cuenta.

Ella primero fue al panteón; luego se fue a la iglesia, dice, donde estaba una cruz; ahí se transformó, se quitó la cabeza y la dejó en los regazos de la cruz [...].

El hombre vio todo, y se sintió mal porque su esposa hacía eso; luego se fue a su casa por cenizas, dice, y las embarró a cada una de las cabezas que estaban en la cruz; después las cambió de lugar, dice, y se sentó a esperar.

Cuando ya estaba amaneciendo, empezaron a llegar uno por uno, se acomodaron la cabeza en el cuello, pero no pudieron; intentaron una y otra vez, pero no se pegaban al cuello, porque tenían puestas las cenizas; además, no estaban en el mismo lugar como las habían dejado [...].

Por fin, amaneció, y fueron descubiertos: se murieron al instante y se quedaron tirados en la calle. Esa es la historia que la gente cuenta, pero que pasó hace muchos años, no es reciente (Texto núm. 3, *El hombre que tenía como esposa a lasukuyu'u*).

El informante señala al iniciar el relato: “cuentan que antes había un hombre”, y al finalizar: “esa es la historia que la gente cuenta, pero que pasó muchos años, no es reciente”, es lo que Zavala ha llamado “fórmula de inicio” o “fórmula de cierre” en las leyendas del noreste, como una especie de alusión a fuentes fidedignas (2006: 265); aunque, el informante no menciona un lugar específico en la comunidad (lo que nos llevaría a pensar que el relato sería un cuento en realidad), sí hace referencia al personaje como uno al que la colectividad reconoce y da fe de su existencia, por lo que podemos considerar que se trata de una leyenda. En dicho relato, es el esposo quien descubre a su pareja transformándose en aquel ser junto a sus otros compañeros; aquí, se desarrolla el motivo del castigo; en venganza, decide embarrar las cabezas con cenizas y cambiarlas de lugar, de modo que los *lasukuyu'u* no logran recuperar sus respectivas cabezas y su condición humana. En la siguiente versión, el tema es el mismo, la esposa que pierde la cabeza después de su transformación; sin embargo, no es el esposo quien la descubre y lleva a cabo su venganza, sino una persona ajena. Aunque la mujer logra llegar a casa con forma humana, su cabeza está inestable y con cada movimiento se cae al suelo, hasta que finalmente ya no la puede recuperar:

Una vez, alguien vio lo que hizo uno de ellos [...], agarró la cabeza y la embarró con cenizas junto con las otras cabezas que estaban en los regazos de la cruz. Cuando ellos regresaron, al tratar de colocar nuevamente las cabezas en su lugar, ya no se pegaron al cuello, porque tenían cenizas [...].

A una de las mujeres, le dijo su marido: “¡Date prisa, prepárame el café porque ya me voy ir a trabajar!”, dijo el pobre hombre. Pero cómo le iba preparar el café, si su cabeza estaba inestable, dice, ni siquiera podía caminar. Al tratar de dar unos pasos, se le caía la cabeza, dice; cómo iba a moler el nixtamal si su cabeza no se quedaba en su lugar, dice. Trató de lavar el nixtamal, y al moler en el metate, se le cayó la cabeza, dice, se rompió y murió al instante (texto núm. 5, *La mujer lasukuyu'u que perdió la cabeza*).

En los relatos *El lasukuyu'u* (texto núm. 6) y *Las mujeres lasukuyu'u* (texto núm. 7), se narra la transformación del lasukuyu'u, cuando adquiere la forma de un animal o toma la apariencia de alguna persona para chupar la sangre:

Desde hace mucho tiempo ya existían; hasta ahora siguen aquí; dicen que a veces los podemos ver, pero hay algunos que toman la apariencia de alguien más para engañarnos, dice: se hacen pasar por otra persona, engañan y así chupan la sangre. Nos adormecen en la pesadilla, nos someten porque tienen mucha fuerza, no nos dejan gritar ni hablar siquiera, dice, y así nos chupan la sangre, dice. Son como el aire malo, es un aire pero son personas *lasukuyu'u*, pues: quieres gritar y no puedes, porque te están chupando la sangre (texto núm. 6).

Vemos nuevamente que la forma recurrente de atacar a sus víctimas es a través del sueño, como en el siguiente caso:

Esto es verdad: piensas que son mujeres normales, pero no, se transforman en *lasukuyu'u*. Ellas acuden a una cruz, dice, para dejar sus cabezas y cambiarlas por otra y así salir a chupar sangre [...]. Si una de ellas te ataca, no puedes ni moverte, aunque estés quejándote ahí, acostado, no puedes combatir las. Otra cosa: si estás despierto, ellas te inducen al sueño, empiezas a alucinar y ver cosas, y así te hipnotizan para atacarte; ya no son ellas, empiezas a ver cosas, puedes ver hasta unos caballos cabalgando, o sientes que alguien se acerca y te quedas paralizado; eso significa que están cerca de ti, y cuando estás totalmente inmovilizado se abalanzan sobre ti (texto núm. 7).

Al parecer, ambos relatos hacen alusión a una creencia de la comunidad; no se trata de una experiencia propia ni de un tercero, ambos informantes dan cuenta sólo de cómo operan los *lasukuyu'u*; como se trata de un personaje muy recurrente y aceptado como verdadero en la comunidad, podemos considerar que se trata de una leyenda. Además, para otorgarle el valor de verdad, los narradores señalan: “desde hace mucho tiempo ya existían; hasta ahora siguen aquí”

(texto, núm. 6) o “esto es verdad” (texto, núm. 7). Asimismo, ambos narradores señalan que los *lasukuyu’u* son el “aire malo”, es decir, hacen referencia que es un ser invisible.

En cambio, en el siguiente relato el informante se refiere a un hombre que es *lasukuyu’u*, quien tiene la capacidad de convertirse en diferentes animales. Además, en el relato el lugar se indica con precisión: “aquí en la orilla del pueblo”, y el *lasukuyu’u* es identificado como de un pueblo específico, por lo que se trata de una leyenda.

Hace mucho tiempo, aquí en la orilla del pueblo, llegaba un *lasukuyu’u* de Atoyac<sup>157</sup>, de repente, a cualquier hora, atacaba a un señor, lo inducía al sueño, y cuando el pobre se quedaba en un sueño profundo, se abalanzaba sobre él. Su familia buscó un curandero para que preparara un brebaje, o tabaco para combatirlo cuando se presentara nuevamente.

Otro día, de repente el señor empezó a quejarse ahí acostado, así que echaron humo de tabaco por todas partes, cuando de repente se escuchó un ruido afuera de la casa; el curandero se untó muchos ajos en las manos; cuando salió, vio un gran toro negro, dice, era un toro, empezó a perseguirlo; de repente, se convirtió en un marrano, dice, el señor lo golpeó con todas sus fuerzas y lo dejó moribundo. A la mañana siguiente, [el *lasukuyu’u*] había fallecido en Atoyac (texto núm. 8, *El hombre lasukuyu’u de Atoyac*).

El siguiente relato no se menciona que el *lasukuyu’u* se transforme en la cruz, pero sí llega a atacar en la pesadilla, por lo que se intuye que llevó a cabo su transformación en la cruz. Todo parece indicar que se trata de un *fabulat*; el informante da cuenta de la experiencia de un hombre conocido en quien confía, por lo que considera que el relato que le contó es verdadero. Menciona dos elementos importantes: una pareja son nahuales,<sup>158</sup> y agrega: “vampiro le puede uno llamar”, refiriéndose al *lasukuyu’u*. El primer elemento que menciona el informante nos lleva a la hipótesis de que el *lasukuyu’u* podría ser una especie de nahual, aunque sólo se habla de la mujer-nahual que atacó al hombre; cuando es repelida con tabaco y ajos, cae al suelo como un bulto. De hecho, se dice que los *nduvi-tasi* ‘nahual malo’, para transfigurarse, dan un salto hacia atrás y se dejan caer de espalda (López Castro, 2019: 82); en este caso, el personaje, al ser combatido, repite el salto, pero para transformarse nuevamente en humano, de ahí que se escuche que un bulto cae al suelo. Cabe señalar que no se menciona la colaboración del esposo, quien también es un nahual. Respecto al término *vampiro*, como se mencionó líneas arriba, es más usado por los jóvenes y las personas bilingües, como es el caso del informante que narró el siguiente relato:

---

<sup>157</sup> Una comunidad vecina.

<sup>158</sup> Resulta curioso que en los relatos citados sea siempre la mujer la que se convierte en algún ser sobrenatural, un elemento que podría tener varios significados y ser tratado desde otra perspectiva y en un nuevo trabajo.

Hace poco me estaba platicando un señor... Una señora de Atoyac, que, este, que el señor y la señora fueron a pedir a una de sus hijas de él y, este, el muchacho ni siquiera conocía a la muchacha, no; él era de Atoyac y llegaron los señores a pedir a la muchacha, pero el señor le dijo que no:

—¡Cómo es posible de que yo les dé a ustedes mi hija! Ni siquiera conozco quién va a ser mi yerno —le dijo [...].

Así que ese señor, pues, este, dejó pasar los días; el siguiente día, dice, iba pasando en un árbol que estaba cerca de su casa dice; era un guapinol,<sup>159</sup> y eran a las seis de la tarde apenas, y desde el árbol le empezaron a tirar arena; cada que pasaba ahí le tiraban arena, y ya se preocupó, pues el asunto iba serio; así que pues hasta allá en la casa ya caía la persona, su nahual de esa señora, venía a atacarlo de noche, en la pesadilla que le daba a él, así que en una de esas pues no se aguantó, pues, preparó un... aguardiente con tabaco, ajo y todo eso. Lo preparó bien, bien, dice, así que lo llevaba nomás en la mano, dice; en eso que le vuelven a tirar arena, dice; agarró el aguardiente y empezó a soplar en el árbol, dice, vio que cayó un bulto en el barranco, dice. A los pocos días supo de que la señora se enfermó..., que la señora y su marido son nagual de eso; ¿cómo le puede uno llamar...? Vampiro le puede uno llamar (texto núm. 4, *La mujer lasukuyu'u de Atoyac*).

A propósito, las entidades femeninas que en el municipio de Pinotepa Nacional se conocen como *sukuyu'u* no solamente se dedican a chupar sangre, también tienen la capacidad de transformarse en *ndoso* ‘bola de fuego’, un poder exclusivo, según López Castro (2015a; 2015b), de los hombres *Tay*, seres sagrados descendientes de los dioses de la lluvia (cuyas características analizaremos en el siguiente apartado). El informante de Pinotepa Nacional (Texto núm. 54) narra una leyenda que es muy conocida en la región, ya que en el municipio de San Juan Colorado también se cuenta otra versión sobre la mujer que llevó a su marido a pescar porque la descubrió transformándose en la cruz y no tuvo más remedio que invitarlo. Ella, transformada en *ndoso* o en algún otro animal, dependiendo de la versión, carga a su marido entre todas sus compañeras porque el marido no tiene el poder de transformarse en el mismo ser que ella:

ellas se transforman en sapo, son sapos, y ese sapo tiene el poder del *sukuyu'u*, se eleva porque le sale fuego en la cola; ellos son los que llamamos *ndoso*: cuando vemos cómo emprenden su vuelo<sup>160</sup> y caen por allá, son *ndoso*, pero es el sapo [...]. Una vez, dice, le propuso la mujer al novio, bueno, ya era su marido, digamos, le dijo la mujer:

—Mira, no te voy a decir adónde; si de verdad quieres ir conmigo, no te quedes aquí en la casa, ¡vamos para que sepas adónde voy! [...].

---

<sup>159</sup> *guapinol*: ‘árbol muy alto y frondoso, cuyos frutos, envueltos en una cascara color café o rojizo (sus semillas están cubiertas con una pulpa harinosa muy dulce de color amarillo), pueden medir entre cinco y diez centímetros’.

<sup>160</sup> El informante imitaba el ruido del paso de una cometa.

Ella se transformó en la cosa que ya sabemos, y volaron; bajaron en la cima de una piedra grandísima [...]. Pues de ahí se iban a comer pescado [...], porque ellos eran bolas de fuego [...].

—¡Si te ordenan a pescar, les dices que sí y te avientas ahí! [...]

Pero la mujer lo cargaba, digamos, él lograba agarrar un pez grande también; después preparaban los pescados para el caldo, preparaban el caldo y cada quien se sentaba en su lugar. Pero no le echaban sal al caldo, porque ellos no comían sal, pero como el hombre era inocente, digamos, no sabía nada:

—Ahí hay sal —dijo [...].

—¡Te digo que esto no tiene sal!

Bueno, cuando dijo eso, todos se desaparecieron, hasta la mujer se fue, y él se quedó solo; la mujer no se podía quedar, porque era peligroso [...]. Se regresaron donde habían dejado las cabezas, cada quien se la pegó al cuello, y de ahí se regresaron a la casa. La mujer también se fue para su casa, y ahí se transformó en otra cosa, fue a traer al hombre porque era su marido, por eso fue por él. Si no fuera su marido, él se habría quedado solo. Esa es la historia (texto núm. 54, *La mujer sukuyu'u que llevó a su marido a pescar*).

En la versión del municipio de San Juan Colorado, se narra que la mujer desaparecía todas las noches, hasta que una vez el esposo, desconfiado, pensando que tenía un amante, la fue a seguir sin que ella se diera cuenta, hasta llegar al cementerio, donde se reunía con otras mujeres. Al ser descubierta, la esposa le propuso que la acompañara, pero le pidió que en la comida no pidiera sal, no obstante, el esposo no hizo caso de la advertencia:

Así que lo llevaron: entre todas las *lasukuyu'u* cargaron al señor —porque no podía volar porque él era un humano, pues—, entonces entre todas cargaron al señor y volaron hacia el espacio y llegaron al mar; entonces, cuando ya estaban en el mar, en la cima de la piedra empezaron a pescar los pescados y, este, empezaron, a cada quien le dieron su parte que le correspondía; ya después el señor a la hora de comer, este, dijo la palabra *sal*:

—Quiero sal, porque esto no tiene sabor.

En cuanto él dijo la palabra *sal*, se desaparecieron esas personas, y solo se quedó en el mar, y ahí se quedó atrapado, y de poquito en poquito se fue muriendo [...] (texto núm. 65, *La esposa lasukuyu'u*).

Ahora bien, en la versión de San Juan Colorado (texto núm. 65), el esposo fallece porque se queda atrapado; en la de Pinotepa Nacional (texto núm. 54), la mujer regresa por su pareja. Por cierto, no se menciona explícitamente en forma de qué animal se transforma la esposa *lasukuyu'u*, pero se puede percibir que alude a bolas de fuego por su capacidad de volar al espacio; ambos

relatos hacen alusión a que la esposa y sus compañeras cargan al esposo, quien involuntariamente las ahuyenta al pedir sal para su comida.<sup>161</sup>

En el relato de Pinotepa Nacional (texto, núm. 54), nuevamente, notamos la presencia del sapo, animal en el que las mujeres chupasangre se transforman (como en el texto núm. 1). Asimismo, llama la atención que otra de las características del sukuyu'u se relacione con bolas de fuego, como las brujas en el imaginario popular.<sup>162</sup> Como se ha mencionado, para los mixtecos de la Costa las bolas de fuego están asociadas a las deidades de la lluvia; quizá los lasukuyu'u o sukuyu'u también estén asociados con las deidades acuático-telúricas, pues recordemos que para las deidades prehispánicas, como el Sol y la Tierra, principalmente, su alimento preferido era la sangre humana. ¿Las mujeres lasukuyu'u serían, acaso, una especie de reencarnación de algunas deidades acuático-telúricas? Habría que investigar más sobre este aspecto, ya que su transformación en sapo está relacionada con la tierra (Caso, 1971: 71-72), y en bolas de fuego, con los dioses de la lluvia. Estos mismos elementos se relacionan con la *tlahuipuctli*, según Martínez González: “un ser predominantemente femenino cuya forma no-humana se encuentra asociada al fuego, la lluvia, la sexualidad ilícita y la represión sexual” (2019: 398).

En suma, la creencia en los seres nocturnos deseosos de sangre humana, aunque reviste una connotación negativa, ha fomentado la narrativa oral de los mixtecos de la Costa, en donde se pueden ubicar tanto elementos prehispánicos como otros llegados del llamado Viejo Continente. Cabe mencionar que en otras tradiciones, como la zapoteca, también se presentan estos seres nocturnos, quienes recurren al mismo *modus operandi* de los lasukuyu'u, al desprenderse la cabeza al pie de una cruz, aunque son llamados como hechiceros o brujas por Wilfrido Cruz, quien señala que, “ha dado ocasión según la conseja popular a situaciones cómicas”. El autor agrega: “refiérese que una vez un individuo se dio cuenta de que su mujer tenía bigotes, pues había cambiado su

---

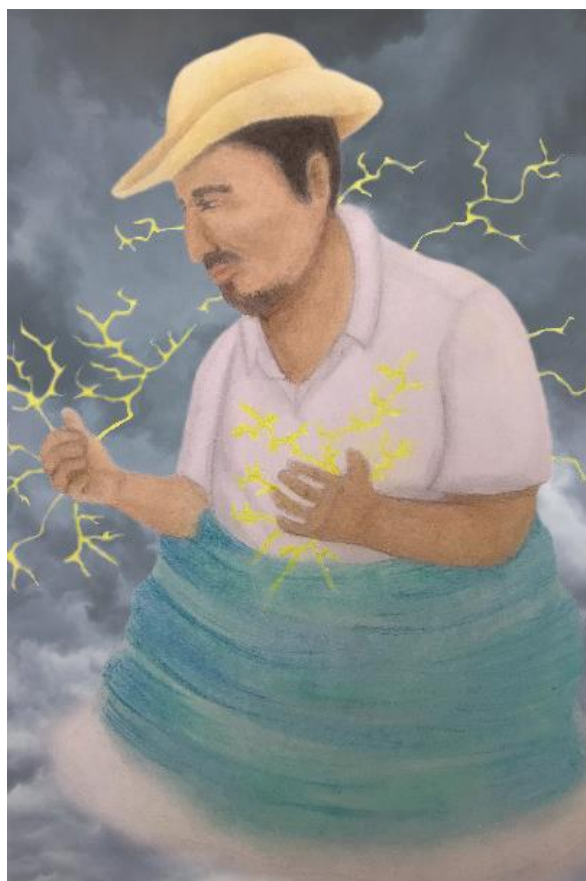
<sup>161</sup> En la tradición oral de Mamiquetla, Puebla, López Hernández recoge una versión similar donde el esposo descubre a su mujer, sólo que en esta no se quita la cabeza, sino las piernas: “Vio la pierna en el fogón y la puso en el fuego, la mujer regresó al momento en forma de guajolote y le dijo que no le quemara su pierna, que siempre había salido en las noches, pero que no hacía nada malo, que sólo iba a reuniones y que si quería la acompañara. El hombre sacó la pierna del fuego y se fue volando encima de la guajolota.

”La mujer le dijo a su esposo que cuando le ofrecieran de comer no pidiera sal; éste la pidió y ahuyentó a todos, entonces llegaron los tigres y se lo querían comer, pero se salvó subiéndose a un árbol” (López Hernández, 2014: 159).

<sup>162</sup> Por ejemplo, Rivera Domínguez señala: “las brujas habitualmente surgen durante la noche en los cerros, forman bolas de fuego que ruedan hacia las partes bajas, con dirección a las comunidades vecinas” (2000: 54). En la tradición oral de San Luis Potosí, otra de las características de las brujas es que de noche emiten una luz al volar (Zavala, 2006: 289).

cabeza con la de un varón, y aquel tuvo que azotarla hasta que ella confesó que era hechicera” (Cruz, 1946: 123). En algunas versiones que hemos citado, el esposo, al descubrir el ser que se convierte su esposa, desilusionado, se venga de ella, provocándole la muerte.

#### 4.2 Tay, ‘seres meteorológicos’



El tay savi por: Sara Rodríguez (2021).

Cuando el *Savi Tati* ‘Lluvia de Viento’ no cesa y el combate de un ejército de *Tacha Xaan* ‘Relámpago Furioso’ tampoco, los pobladores de Santiago y San Juan Jicayán acostumbran quemar incienso como una ofrenda para apaciguar la ira de los señores de la lluvia, quienes provocan el mal tiempo. No obstante, cuando no logran calmar su furia, en vez de seguir ofreciendo incienso, queman chile seco para hostigarlos,<sup>163</sup> pues se cree que son provocados por personas de

---

<sup>163</sup> Como nativo de la región, he presenciado que las personas ofrecen incienso a los dioses de la lluvia para apaciguar su furia, queman copal e imploran al *Tata Savi* que no destruya todo a su paso.

otras comunidades que tienen poderosos nahuales,<sup>164</sup> o el poder de manifestarse en dichos fenómenos meteorológicos para provocar un daño a la comunidad. Al respecto, Alfredo López Austin, en *Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl*, menciona dos clases de magos: el primero “es el *nahualli*, el que tiene poder para transformarse en otro ser y cuya labor en la comunidad puede ser tanto benéfica como maléfica”. El segundo tipo de mago que menciona el autor es “el hombre que adquiere poderes de alguna divinidad –sin que se mencione el procedimiento– y dedica su vida a representarla” (1967: 95); a este tipo pertenecen los señores mixtecos de la lluvia, quienes representan un poder divino. Sin embargo, los que el autor llama “magos”, para los mixtecos son hijos de los dioses de la lluvia, como explicaremos adelante.

Asimismo, en la cosmovisión de los pobladores de la Mixteca de la Costa oaxaqueña la deidad prehispánica más importante a la que siguen rindiendo culto en cerros y cuevas hoy en día es, precisamente, *Ra Savi* ‘El señor de la Lluvia’.<sup>165</sup> López Castro señala que “aunque se traduce en español como ‘un solo dios de la lluvia’, también se entiende en la lengua mixteca como los ‘señores de la lluvia’ en forma plural”. El autor explica también que el dios de la lluvia se multiplica en otros dioses, como: “*Savi Va’a*, ‘Lluvia Buena’; *Savi Xaan*, ‘Lluvia Furiosa’; *Savi Kuati*, ‘Lluvia de Gotas Pequeñas’; *Savi Iti*, ‘Lluvia Seca’; *Savi Na’nu*, ‘Lluvia de Gotas Grandes’; *Savi Yuu*, ‘Lluvia de Granizo’; *Savi Tati*, ‘Lluvia de Viento’” (López Castro, 2015a: 27), etcétera. En este sentido, Báez-Jorge y Broda señalan que en la cosmovisión prehispánica los dioses mesoamericanos se caracterizaban por su dualidad o ambivalencia (Broda, 1971: 252-254; Báez-Jorge, 2001: 36): “Tlaloc era en primer lugar un dios benévolo. Al mismo tiempo, tenía en su poder fuerzas destructoras; se enojaba, mandaba sequía, las inundaciones, los granizos, los hielos y los rayos” (Broda, 1971: 252).

---

<sup>164</sup> Los nahuales, como hemos mencionado a lo largo del trabajo, no siempre causan maldades, también fungen como protectores de la comunidad. En la cabecera municipal de San Pedro Jicayán, se cree que debajo de la iglesia hay un túnel o cueva donde habita un nahual poderoso que protege al pueblo de Jicayán; en mixteco lo llaman *Koo Savi* ‘Serpiente de Lluvia’. Se dice también que el día que derrumben la antigua iglesia que data de la época colonial, la serpiente saldrá de su morada y provocará un fuerte huracán en la región. En la cultura zapoteca se habla, asimismo, de una “culebra de agua” que también protege a las comunidades. Al respecto, véase Damián González Pérez (2013), *Las huellas de la culebra. Historia, mito y ritualidad en el proceso fundacional de Santiago Xanica, Oaxaca*. Oaxaca: Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca.

<sup>165</sup> “En todas las zonas de Mesoamérica el culto del dios de la lluvia se pierde en la más remota antigüedad. Los mayas de Yucatán le adoraban con el nombre de Chac, los zapotecas con el nombre de Cocijo, los mixtecos como Tzahui [*Savi*, dependiendo de la variante del mixteco] y los totonacas como Tajín” (Broda, 1971: 248).

En este tenor, entre los habitantes *ñuu savi*<sup>166</sup> de la costa oaxaqueña aún prevalece la creencia que algunos hombres y mujeres pueden reencarnar en diferentes fenómenos meteorológicos. Se trata de personas *Tay*,<sup>167</sup> quienes nacieron con el poder de transformarse en fenómenos como la lluvia, el remolino, el rayo, o en bolas de fuego.<sup>168</sup> Asimismo, en la narrativa oral de cada comunidad los *tay* son caracterizados de diversas formas y con diversas funciones, pero comparten las mismas acciones ambivalentes: ayudar o castigar, dependiendo de cada circunstancia. Al respecto, Hermenegildo López Castro, quien ha hecho una exhaustiva investigación sobre los seres sobrenaturales —desde la perspectiva antropológica— en la mixteca de la Costa, distingue dos categorías:

Existen dos categorías de *Tay*: la primera es *Tay Savi* (Padre Sagrado de la Lluvia), que tiene que ver con el agua de la lluvia; la segunda categoría es la del *Tay Ndosó* (Padre Sagrado de Luces Preciosas), que tiene que ver con el fuego, luces preciosas del cielo. Las dos categorías se representan en reptiles sagrados como en las serpientes, los lagartos, los armadillos, las iguanas, las pequeñas lagartijas, etcétera, y se manifiestan en fenómenos climáticos como la lluvia, el viento, el rayo o el trueno (2015a: 37).

Además de que se manifiestan como fenómenos climáticos y atmosféricos, López Castro menciona que los *tay* también tienen el poder de transformarse en diferentes animales, aunque poseen una categoría más elevada que los propios nahuales:

Pueden transformarse en tigres, jaguares, leones, venados, tuzas e incluso en sueños [...]. Pueden adquirir todas las categorías posibles por ser muy poderosos. Los *Tay* son hombres calvos al igual que los dioses de la lluvia.

Los *Tay* son hijos de los dioses de la lluvia [...]. Son humanos que descendieron directamente de los dioses de la lluvia en tiempos muy antiguos y que continuaron con la estirpe hasta tiempos recientes. Nada tienen que ver con los nahuales o tonos [animal compañero], éstos son de menor categoría. Los *Tay* son hombres y mujeres nobles que procrearon hijos, algunos de sus hijos heredaron sus poderes. Otros ya no los heredaron y sólo adquirieron la categoría de nahuales (2015a: 37-38).

---

<sup>166</sup> Como hemos señalado en capítulos anteriores, en los documentos coloniales tempranos, los mixtecos en general se consideraban como *ñuu savi* ‘pueblo de la lluvia’.

<sup>167</sup> Según Hermenegildo López Castro, el término “está compuesto por dos palabras simples, *ta* proviene de *tata* ‘padre, abuelo’ e y de *ii* ‘bendito, sagrado’, lo que quiere decir: padre sagrado” (2015a: 38).

<sup>168</sup> A diferencia de los “graniceros” o “tiemperos”, nombres que entre otros reciben los “especialistas en el manejo mágico del clima” en el estado de México, Morelos y Puebla, quienes después de que un rayo cae sobre su cuerpo son elegidos “desde el cielo para dedicar su vida a conseguir buenas lluvias y conjurar los malos temporales” (Glockner, 2001: 303-304). Véanse también, sobre los graniceros: Lorente Fernández (2009), Martínez González y De la Maza (2011).

La otra categoría de *Tay* que distingue López Castro son los *Tay Ndosó*, a los que define como “seres enteramente preciosos, seres de luces que son hombres que se manifiestan en bolas de fuego. Son también hijos directos de los señores de la lluvia, pero con la categoría de *Tay Ndosó*”, el autor, agrega: “ser *Ndosó* (meteorito, cometa, bola de fuego, etcétera) es pertenecer a otra condición de *Tay*” (2015a: 45). Justamente, los relatos de las comunidades de Jicayán hacen alusión a estos seres meteorológicos o bolas de fuego, quienes ayudan a sus hermanos en busca de alimentos<sup>169</sup> o castigan a los animales o a las personas ante una falta. Son hombres que no sólo están conectados con diferentes fenómenos climáticos y en sueño o trance sienten ser estos elementos, sino que también se transforman en uno de ellos y viajan en otras dimensiones o planos.<sup>170</sup>

### Caracterización de los tay

El siguiente relato, más que de un *fabulat* parece que se trata de una leyenda por el tiempo en el que transcurrieron los hechos; la informante empieza la narración reforzando –precisamente– el valor de verdad que caracteriza a la leyenda, es decir, la alusión a fuentes fidedignas: “un hombre *tay* que vivió hace muchos años fue uno de los hermanos del abuelo del papá de mis hijos, hijo de su tatarabuelo, dice [...] que también es el tatarabuelo de ustedes”.<sup>171</sup> De igual modo, se alude a lugares más o menos concretos: “su familia vivía en el cerro, era un joven como tú”, lo cual indica que era un miembro de la comunidad; “un día bajó al pueblo porque lo eligieron para ser *topil*<sup>172</sup> y servir a la comunidad”; con ello, la narradora asevera aún más que la historia que va a narrar sobre el *tay* es verídica:

Un hombre *tay* que vivió hace muchos años fue uno de los hermanos del abuelo del papá de mis hijos, hijo de su tatarabuelo, dice [...]; que también es el tatarabuelo de ustedes. Su familia vivía en el cerro, era un joven como tú; este, un día bajó al pueblo porque lo eligieron para ser *topil* y servir a la comunidad.

Cuando la autoridad del pueblo lo mandó hacer unas diligencias, en el camino le salieron muchos perros bravos; no pudo defenderse porque eran muchos perros, dice [...]; todos los perros lo atacaron, le mordieron los pies; pero no se quedó conforme, dice: esa misma tarde, un fuerte rayo

---

<sup>169</sup> Véanse los textos núm. 10 y 11 del corpus.

<sup>170</sup> Un amigo de la comunidad me comentó que su abuela le contó que cuando era joven fue a pescar al río con una tía; de repente ella desapareció en el agua, que no era tan profunda. Después de un rato, salió con muchos pescados grandes; aunque el amigo dijo que a lo mejor ella se convirtió en sirena, podríamos asociarla con una mujer *tay*, quien viajó a una laguna o al mar, pues en el río no había peces de gran tamaño.

<sup>171</sup> La informante es familiar lejana mía. Al señalar que el joven *tay* fue también nuestro tatarabuelo busca dar aún mayor credibilidad a la historia.

<sup>172</sup> *topil*: ‘autoridad local menor’; los jóvenes de la comunidad al cumplir la mayoría de edad son elegidos por las autoridades para ejercer dicho cargo, ya sea como ayudantes del presidente municipal o del alcalde.

cayó sobre la casa de los dueños, matando a los perros que lo hirieron; ninguno quedó vivo, solamente los dueños se salvaron, y por el impacto del rayo perdieron hasta la conciencia [...].

Por eso fue un hombre *tay*; la gente estaba muy asombrada de su poder, porque los perros que lo atacaron en la mañana, en la tarde hizo que el cielo se nublara y con su rayo mató a todos los perros que estaban custodiando la casa; así fue como terminaron todos tirados en el patio, dice, porque era un hombre lluvia, tenía ese poder (texto núm. 9, *El tay savi*).

En el relato no se describe detalladamente el motivo de la transformación del *tay*, pero adquirir la identidad de un *tay savi* implica tener poderes sobrenaturales y, por lo tanto, manipular los fenómenos climáticos: “en la tarde hizo que el cielo se nublara y con su rayo mató a todos los perros [...] era un hombre lluvia, tenía ese poder”; estos rasgos dan cuenta de la relación de un *tay* con un poder sobrenatural divino, en este caso, refuerzan la creencia de los pobladores de que algunas personas heredan el poder del dios de la lluvia. Así, el joven, al transformarse en dicho ser, presenta el motivo del castigo, de dos formas: primero, con su rayo da muerte a los animales que lo atacaron; segundo –como notaremos a continuación–, si una persona *no le caía bien* (quizá por una conducta reprensible) enviaba un rayo a su casa:

Si alguna persona le caía mal, enviaba un rayo a su casa y así la mataba, porque un *tay* era un hombre lluvia. Los hombres *tay* no tienen la necesidad de trabajar mucho, porque donde viven tienen todo, todo lo que necesitamos para comer: maíz, frijol negro, frijol blanco, arroz, chile; porque basta con arrojar unas semillas, obtienen muchas cosechas. Esa es la historia que recuerdo de los *tay*, que tu tío me contaba, cómo vivían ellos antes (texto núm. 9, *El tay savi*).

Cabe señalar que la narradora alude a otro elemento muy importante de la antigua cosmovisión mesoamericana: la relación de la deidad de la lluvia con la fertilidad de la tierra; al respecto, Broda menciona “de acuerdo con varios mitos mexicas, los dioses de la lluvia eran los dueños originales del maíz” (2001: 212).<sup>173</sup> En el relato se menciona que un *tay* no trabaja como las demás personas, “porque basta con arrojar unas semillas, obtienen muchas cosechas”; en este sentido, está presente el vínculo del hombre con el dios de la lluvia, que propicia el ciclo agrícola pero también tiene una fuerza destructora cuando se enfurece, tal como lo demuestra el joven *tay* que fue atacado por unos canes. La narradora finaliza el relato empleando la fórmula de cierre: “esa es la historia que recuerdo de los *tay*, que tu tío me contaba cómo vivían ellos antes”, es decir, alude a una fuente fidedigna, el tío,<sup>174</sup> quien le transmitió dicho relato, que a su vez le fue

---

<sup>173</sup> Véase también Broda, 1971.

<sup>174</sup> El esposo de la informante es un tío lejano mío.

transmitido de otras personas, reforzando también la creencia de que los *tay* eran gente de la comunidad, que tenían el poder meteorológico.

En los relatos de *Pedro, un hombre ndoso* (núm. 10) y *Serpiente ndoso* (núm. 14) —parece ser que esta condición proviene de la cosmovisión de los antiguos mixtecos—, los *tay* se transforman en bolas de fuego o serpientes de fuego (una de las dos categorías que señala López Castro), que viajan a gran velocidad por diferentes latitudes que un hombre común no puede transitar. Así, por ejemplo, en la lámina 44 del código Zouche-Nuttall, el famoso guerrero 8 Venado, transformado “como *yaha-yahui*, ‘águila serpiente de fuego’”, viaja al inframundo a visitar a la “Guardiana del Templo de la Muerte” (Anders, Jansen y Pérez Jiménez, 1992: 183-185). Pues bien, en la narrativa oral contemporánea de los mixtecos encontramos nuevamente este poder sobrenatural que algunos hombres y mujeres poderosos poseen para transitar en otros tiempos y espacios.

Ahora bien, el relato *Pedro un hombre ndoso*, por su fórmula de inicio, parece ser que se trata de una leyenda; la informante (familiar lejana mía) empieza evocando el nombre de “Pedro López”; además, menciona: “fue el abuelo de ustedes”,<sup>175</sup> para dar aún mayor credibilidad acerca de que los *tay* son personas cercanas nacidas con un poder especial: transformarse en un *tay ndoso*.

Pedro López se llamaba; un día no tenían nada que comer.

—No tenemos nada que comer, viejo —le dijo su mujer.

—Vamos a comer, porque así será —dijo el esposo y se fue a bañar, dice.

Se fue a un arroyo y en una barranca había muchas tichindas,<sup>176</sup> y llenó una bolsa y se llevó.

—¿Dónde compraste esto? —dijo la esposa.

—Come, vieja, y no preguntes —dijo él.

—Dijiste que no había nada que comer; ahora prepara unos tamales, y no me preguntes cómo conseguí esto, porque no te lo voy a decir —dijo el abuelo, dice; fue el abuelo de ustedes también [...].

Aunque eran muy pobres, nunca les faltaba comida, porque tenían maíz, frijol, tenían todo lo básico, y cuando él iba por las tichindas, dice, hijo, siempre llegaba con una bolsa grande, y ahí no había laguna, sólo era un pequeño arroyo, y ahí siempre estaban pegados, en las raíces de los árboles, dice, porque los *ndoso* se encargaban de que ahí estuvieran, porque un *ndoso* es como un nahual de una persona, es bola de fuego, y él siempre le pedía ayuda y le platicaba que no tenían nada que comer; ellos se entendían porque era uno de ellos, y el *ndoso* siempre venía a dejarle las tichindas en el arroyo, por ahí, en el barranco (texto núm. 10, *Pedro, un hombre ndoso*).

---

<sup>175</sup> La informante es una tía política lejana, su esposo y mi abuelo fueron primos, por lo que podría tratarse de un bisabuelo o tatarabuelo mío.

<sup>176</sup> *tichinda*: ‘especie de almeja de concha negra; generalmente vive en los manglares, y es uno de los platillos típicos de la región Costa Chica de Oaxaca; se pueden preparar en tamales, caldos, mole, etcétera’.

Cabe mencionar que la narradora tiene la habilidad de manejar muy bien la interlocución entre los personajes;<sup>177</sup> aunque se trata de una leyenda por el valor de verdad que ejerce, contiene elementos que la asemejan a un cuento o, incluso, una novela, por la constante introducción de los diálogos (lo cual nos llevaría a pensar que se trata de un cuento en realidad); sin embargo, no podemos definir que se trate de una simple ficción, ya que la interlocución, en este caso, denota aún mayor credibilidad al relato sobre la existencia del *tay*.<sup>178</sup> En este sentido, la informante nos presenta otra faceta más de los hombres *tay*; aunque no describe el motivo de la transformación del protagonista, quien es un hombre humilde, sí menciona su vínculo con otro *tay ndoso* ‘bola de fuego’ (el nahual de una persona), a quien le pide ayuda para proveerle comida: “ellos se entendían porque era uno de ellos”. Asimismo, encontramos nuevamente los elementos de fertilidad que se le asocia a un *tay savi* ‘hombre lluvia’ (texto, núm. 9); vemos que al *tay ndoso* y a su familia nunca les faltaba comida o productos del campo, de modo que está presente el lazo que une a los *tay* al dios Savi ‘Lluvia’; aunque ellos vivían lejos del mar o de la laguna donde se encontraban las tichindas (almejas) –tan preciadas en la gastronomía de los costños hoy en día–, mágicamente el otro *ndoso* se encargaba de que estuvieran en algún arroyo cerca de la comunidad.

Casi al finalizar el relato, la narradora introduce nuevamente la interlocución entre los personajes. Se entrevistó que la esposa no sabía cómo el hombre conseguía las tichindas, lo que nos lleva a dilucidar que no sabe la verdadera identidad del esposo, quien está conectado con los *tay ndoso*.<sup>179</sup>

—¿Por qué no vas otra vez por las tichindas? —le dijo su mujer.

—No digas eso, porque no sé si lo voy a conseguir, así que no digas que vaya; yo veré cuándo, y no me preguntes cómo lo consigo —le dijo a su mujer.

Su otro hermano iba al mar por las tichindas, porque ellos eran *ndoso* (texto núm. 10, *Pedro, un hombre ndoso*).

Después de una breve interlocución, la narradora finaliza el relato aludiendo a que el otro hermano *ndoso* iba al mar por las tichindas, recalcando nuevamente la existencia de los *tay*. Sin

---

<sup>177</sup> Mercedes Zavala señala que “la interlocución de los personajes es un elemento innovador pues prácticamente no aparece entre los recursos tradicionales de la leyenda” (2006: 288).

<sup>178</sup> Como lo señala Zavala, “el narrador puede hacer mayor uso de su imaginación enriqueciendo las descripciones y ambientación del relato”; la autora agrega que esta es una forma de otorgar mayor veracidad a la historia (2006: 250).

<sup>179</sup> Me comentaron algunas personas de la comunidad que antes la existencia de los hombres *tay* era un secreto de familia; incluso, que la propia esposa no sabía la identidad de su marido, ya fuera por su seguridad, o para no despertar la envidia de los *tay* de otras comunidades.

embargo, no se describe cómo es que estos seres viajaban hacia el mar, a diferencia de la versión del municipio de Pinotepa Nacional (texto núm. 56), donde se dice que por un túnel bajo una cueva encantada que se encontraba en la cima de un cerro muy alto se llegaba a una laguna de donde sólo los nahuales transformados en *ndoso* sacaban las tichindas o pescados. En alguna ocasión una persona común y corriente acompañó a unos señores a la entrada de la cueva –aunque no de forma explícita en la narración–; se deduce que no entró, pues vio que del túnel salían los señores con tichindas y pescados; trató de hacer lo mismo otro día, y nunca encontró ni la entrada de la cueva ni rastros de que en aquel lugar hubiera una laguna.<sup>180</sup>

En el siguiente relato es más explícito el viaje: los *ndoso* no sólo pueden viajar a través de un túnel (núm. 56),<sup>181</sup> pueden hacerlo también en el espacio bajo una forma de serpiente de fuego:

El *ndoso* quién sabe cómo es que viven ellos; dicen que son personas también; ellos se convierten en serpiente *ndoso*, son serpientes, pero también son personas; ellos nacieron con ese don, son bolas de fuego que vuelan hacia el mar, son *ndoso*, dice, son serpientes. Una vez vimos, era en la mañana, pasó volando muy cerca, como una mancha negra en el cielo, llevaba fuego en la cola, se pudo ver cómo volaba en el cielo. Era su nahual el que volaba hacia el mar a comer pescado, dice (texto núm. 14, *Serpiente ndoso*).

El modo inicial del relato parece tratarse de una leyenda; el narrador alude la creencia de una comunidad sobre la existencia de las serpientes *ndoso* al puntualizar “dicen que son personas”, “son serpientes, pero también son personas”, pues con ello busca dotar credibilidad al hecho de que algunas personas tienen la capacidad de transformarse en dicho ser. Cabe señalar que el informante, más que dar cuenta de la creencia de toda una colectividad, también alterna con su experiencia personal; después de una aseveración: “son *ndoso*, dice, son serpientes”, inmediatamente introduce un *memorat*: “una vez vimos, era en la mañana, pasó volando muy cerca”, y finaliza el relato con una fórmula de cierre: “era su nahual el que volaba hacia el mar a comer pescado, dice”. Ese “dice”<sup>182</sup> respalda nuevamente la creencia de la comunidad sobre dichos seres; entonces, podríamos considerar que se trata de una narración híbrida, entre la leyenda y la

---

<sup>180</sup> Véase el texto núm. 56, *La piedra encantada*.

<sup>181</sup> El municipio de Pinotepa Nacional se encuentra muy cerca del mar, por lo que algunas personas creen que el interior de algunos cerros se encuentra un brazo de mar al que sólo los nahuales tienen acceso. No obstante, sobre todo en las comunidades del municipio de Jicayán, que se ubica más alejado del mar, también se tiene la creencia de que el interior de algún elevado cerro se encuentra un brazo de mar, como me lo explicó uno de los informantes de San Juan Jicayán señalando que al pie de un cerro había conchas de mar y sal.

<sup>182</sup> Zavala considera que “cuando el narrador alude a fuentes aparentemente ambiguas como ‘dicen que’, ‘cuentan que’, ‘todos dicen que’, etc., se refiere a fuentes fidedignas; a miembros de la comunidad que forman parte de la cadena de transmisión oral y que poseen cierta autoridad” (2006: 241).

experiencia propia. Aunque el relato es breve y el narrador no lo aclara, se trata de otra faceta más de un *tay*, que tiene la facultad de transformarse en una serpiente de fuego y transitar a gran velocidad a otros espacios, como la serpiente (*yahui*) que se describe en los antiguos códices mesoamericanos<sup>183</sup> y en el mito de origen de los mixtecos recogido por fray Gregorio García.<sup>184</sup>

Ahora bien, la bolas de fuego o meteoros, como también se conoce en la región, no sólo son una de las formas en que se transforman los *tay* adultos o los *sukuyu'u* (como vimos en el apartado anterior) para transitar en otras dimensiones. López Castro (2015a) menciona que también algunos niños nacen con ese poder especial, y atraen riqueza; así, por ejemplo, debajo de su petate (o cama) amanecen con monedas de oro o plata, pues durante el sueño su espíritu en forma de meteoro viaja a las minas. No obstante, los niños *ndoso* no logran sobrevivir muchos años, ya que algunos nacen extremadamente delgados y con la cabeza muy grande, su familiares tratan de mantenerlos escondidos por su apariencia física.<sup>185</sup> Este mismo caso se presenta en el relato *Ndoso* (texto núm. 53), una versión más que se recopiló en el municipio de Pinotepa Nacional; la informante menciona que un niño que nace con el poder *ndoso* o luz se vuelve rico si logra sobrevivir. No obstante, por ser muy cabezón se mantiene acostado y a su alrededor se forman pequeños pozos de agua, como señal de que él proviene del linaje del dios de la lluvia, y mientras él viva proveerá mucha riqueza a su familia.<sup>186</sup> En cambio, en el relato *Un bebé cometa* (texto, núm. 13), el bebé *ndoso* descrito no posee las cualidades de otros niños *ndoso*, es decir, delgadito y cabezón; es un niño que nació con una colita y que cambiaba de color de piel: a veces amanecía moreno, otras veces, güero:

Yo tuve un bebé [...].

    Cuando yo me alivié de mi hijo, este, me dice el doctor; no [...].

    —Mire, doña, venimos a verla, dice, porque de hecho, dice, pues su bebé está muy raro. Aquí no hay un bebé, dice, que sea como su hijo [...]; —mi hijo comenzó a gorjear, recién nacido—, y pues el bebé, dice, trae una como en forma de culebrita arriba de su nalga, como una colita.

    —Y por eso el bebé no se le va entregar; a este bebé se le va a hacer estudio y se va a trasladar a Acapulco [...].

---

<sup>183</sup> Véase Hermann Lejarazu (2009).

<sup>184</sup> Véase: fray Gregorio García (1729), capítulo IV “El origen de los Indios Mixtecos”.

<sup>185</sup> En el municipio de Pinotepa Nacional, Hermenegildo López Castro ha recogido algunos relatos de la tradición oral que hacen referencia a los *niños ndoso* que nacen con estas características. Asimismo, el autor comenta que se considera que si nace una niña *ndoso* en la familia, atraerá más riqueza que un niño *ndoso*, pues ella utiliza una jícara para recoger las monedas de oro (López Castro, 2015a: 45-47).

<sup>186</sup> En relación con la riqueza que se proporciona a determinada familia por algún ser sobrenatural, véase Carranza (2013).

Y mi hijo a veces amanecía moreno, moreno; cambiaba de color, pues, este: amanecía moreno, moreno; otro día, güero, güero, hijo. Mucha gente lo iba a ver, pero mi hijo no pesaba de aquí, nomás le pesaba la cabeza; pero su cabeza no era una cabeza grande, no; estaba normal y me ponía yo una cabecera aquí para darle chichi a mi hijo, pues.

Pero llegó el día hijo en que mi hijo, este, como eso de las seis de la tarde mi hijo agarró un llanto [...].

Y un llanto se llevó a mi hijo, pero yo todavía lo llevé con una señora, y ¿qué cree que me dijo esa señora?

—El bebé no se te va a lograr —dice—, este bebé se va a morir —decía—, ¿sabes por qué?, porque este niño, dice, trajo una cosa cuando él nació, y antes de que él naciera, dice, él les mandó muchas señales.

Aquí, la informante da cuenta de su experiencia personal, es decir, se trata de un *memorat*; describe los sucesos sobrenaturales que vivió tras el nacimiento de su hijo, quien al parecer nació con el poder de los *ndoso*; aunque no con una cabeza grande, curiosamente le pesaba mucho, tanto así que se necesitaba una almohada para darle pecho. Cabe señalar que el relato presenta muchos otros elementos sobrenaturales que merecen ser estudiados escrupulosamente, como las señales del nacimiento del bebé y su muerte; no obstante, por el momento sólo nos enfocaremos en describir otras representaciones más de los *tay*.

Sí, hijo, y fíjate que cuando se murió mi hijo yo venía a Pino a vender pescado, allá en Zapotal, en el crucero donde está el sitio de taxi, ahí entramos al crucero, ¿no? [...] Me seguía mucho una estrella; yo nunca les decía a las señoras que venían conmigo, no. Llegó el día que le dije:

—Doña Berta, ¿qué cree, doña Berta? [...]; esa estrella —le digo— nos sigue.

—¿Dónde?

—Mire: ahí viene.

Y llegamos donde hay un puente que se llama Puente de Chacalaca; ahí hay una piedra grande, hijo, ahí se clava, y hasta le salía la cola verde, de veras... Y cuando mi hijo estaba vivo esa estrella llegaba a la cama, ¡por Dios, hijo, por diosito! Llegaba así, como, por decir, ya son a las 6:30, que ya el sol se va ocultar, llegaba, hijo; pero a mí no me daba miedo, no, porque ya me acostumbré a mi hijo, pues. Cuando llega, él se queda así: “¡Ah, ah, ah, ah!”. Así hacía, porque esa luz le iluminaba toda la cara de colores, de veras, y ya se iba, y ardía la puerta [...].

Y varias veces así llegaba así, pero siempre llegaba así, iluminaba todo el cuartecito [cuarto] allí, así, mira, como una serie de navidad, y salía, hijo, hasta salía la cola así, verde, y ya salía, y mi hijo hacía: “¡Mm, mm, mm!”; y ya se dormía...

Y se murió mi hijo...

Y así mi hijo mucho me siguió, y siempre, dormida, mi hijo venía y me daba una flor blanca [...]. Y desde que comencé a platicar, ya no [...].

Y me dice la gente, me dijo que mi hijo quería dejar lo que traía, pero yo lo hablé, hijo. Así fue lo que yo viví con mi hijo (texto núm. 13, *Un bebé cometa*).

Se dice que un *ndoso* sólo se conecta con los niños en los sueños, mientras que los *tay* adultos, como hemos visto en los relatos, pueden transformarse en uno. En este relato, podemos notar que el bebé *ndoso* no se conecta con su doble en el mundo onírico; al parecer, su compañero anímico (cometa) lo visita frecuentemente al caer la tarde en presencia de la madre, quien lo describe como un ser de luces preciosas y con una cola verde, que también iluminaba al bebé. Estos sucesos podrían ser poco creíbles para personas ajenas a la cultura mixteca, incluso para los mismos costeños de la región; no obstante, para la madre fue una experiencia sobrenatural; ella tuvo varias veces el encuentro con dicha entidad, relacionada íntimamente con los *tay*, cuyo linaje se atribuye a los dioses de la lluvia.<sup>187</sup>

En el siguiente relato, no se habla de un *tay* que se convierte en fenómenos meteorológicos o bolas de fuego, sino parece ser que se trata de la propia divinidad de la lluvia:

Mi bisabuelo contaba de que en ese cerro de *Yuku kauñu*,<sup>188</sup> pues ahí encontró a alguien; era un personaje que, podemos decir, que ellos decían que era el dios de la lluvia. Que después de la lluvia, dice, estaba la neblina en esa punta del cerro; llegó y miró alguien sentado sobre la piedra [...], pues él únicamente lo alcanzó a mirar a unos veinte, treinta metros, lo vio que estaba sentado [...].

Así que cuando llegó a la casa, dice, pues su error fue platicarle a mi abuela de que había visto eso [...]. Había visto a ese señor que era un anciano dice, con unas barbas como de uno[s] treinta centímetros de largo, blanco, blanco, era bien canoso también, la persona que estaba ahí sobre la piedra, y él, pues, lo que hizo fue mejor alejarse [...]. Después de un mes, él falleció, pues nadie supo de qué falleció, pero, según las creencias, pues, cuando tú ves algo sobrenatural así, no debes de contarle a nadie, porque si le cuentas a otra persona, dice, te mueres pronto. Eso me platicó mi papá de que su papá de él, porque yo la verdad ya no lo alcancé a conocer, me contó de ese cerro que habita[n] seres sobrenaturales (texto núm. 12, *El dios de la lluvia*).

Por el modo inicial del relato, este se podría considerar como un *fabulat*; no obstante, parece inclinarse más hacia la leyenda. Aquí se presenta un caso especial: el informante narra un encuentro del bisabuelo con una entidad sobrenatural en la cima de una montaña, y la relaciona con el dios de la lluvia (aunque el dios de la lluvia es calvo y este ser es canoso); no obstante, podríamos relacionar también a dicha entidad con algún dueño de los cerros o un *tay* primigenio,<sup>189</sup>

---

<sup>187</sup> La informante se considera afromestiza de la Costa Chica de Oaxaca, pero está casada con un hombre de Jicayán, quien comentó que uno de sus familiares era considerado un *tay savi* por las personas de la comunidad. Pues bien, podríamos interpretar que el bebé cometa heredó el poder de un *tay*; la misma informante me comentó fuera de la grabación que en un principio no sabía que la familia de su marido estaba asociada con un *tay savi*, y explicaba así que el bebé había nacido con el mismo don.

<sup>188</sup> *yuku* ‘cerro’, *kauñu* ‘ardilla’; literalmente, ‘cerro de la ardilla’.

<sup>189</sup> López Castro menciona que para los mixtecos de Pinotepa Nacional algunos *tay* primigenios siguen residiendo en cuevas o en cerros, como es el caso de Ma’a Cha’un, una mujer *tay* que vive en una cueva a orillas del mar, o el señor

pues en la cosmovisión de los mixtecos de la Costa y en muchas otras culturas mesoamericanas algunas deidades, o la lluvia misma, moran en las cuevas o en los cerros. A todo esto, existe la creencia de que si alguien tiene un encuentro con algún ser sobrenatural no es bueno contarlo a otras personas, porque puede enfermarse gravemente o llegar a morir.<sup>190</sup> Curiosamente, el bisabuelo del informante al contarle a su esposa que había visto aquella entidad, a los pocos días cayó en una grave enfermedad, y finalmente falleció.<sup>191</sup> Aunque el encuentro mismo con algún ser sobrenatural provoca un gran susto o espanto en la persona, lo que termina por consumirlo poco a poco si no es tratado; de modo que termina contando su encuentro.<sup>192</sup>

Veamos el siguiente relato, el cual, aunque se menciona que los *tay* se relacionan con la lluvia y uno de ellos tiene el poder de transformar las hojas de milpa en alimento, a pesar de ello, no se acerca tanto a la cosmovisión de los *ñuu savi*.

En el principio de la humanidad hubo un hombre muy pobre que vivía con su mujer y sus diez hijos. Un día, la mujer falleció y el hombre se quedó solo con sus hijos. No sabían ni cómo sobrevivir, porque había desabasto de comida.

—¡Padre, no tenemos nada que comer! —dijeron los hijos.

—¡Esperen, hijos ya sabré cómo conseguir nuestra comida! —dijo él, porque era un hombre *tay*, un hombre lluvia; tenía ese poder.

Se fue de la casa; en el camino le rogaba a Dios, que no tenían nada que comer:

—¡Qué voy a hacer, Señor! [...] Voy a trabajar de peón, pero no me alcanza, porque tengo diez hijos, grandes y pequeños; ¡no tengo maíz, Señor!

De repente apareció un hombre y le dijo:

—¿Cómo que no tienes nada que comer?

El hombre ya sabía cómo iba ayudarlo, porque era uno de sus hermanos [...].

—Te voy a dar unas recomendaciones, pero es un secreto [...]. Vete donde están las milpas y deshoja unas ramas; trata de llevar muchas. Una vez que llegues a tu casa, pon a hervir una olla grande con agua, y te sientas como las mujeres y empiezas a doblar las hojas como si estuvieras preparando unos tamales [...].

El señor dudaba de esto, pero aquel hombre le dijo:

—¡No dudes de mi palabra, porque no es otro hombre el que te lo ordena; así que créeme!

El señor siguió todas las indicaciones, dice; hizo tal cual le dijo aquel hombre [...], llenó la olla, la cubrió con una hoja de plátano y le puso una tapa. ¡En una hora! Empezó a cocer lo que había

---

Chakua (señor de la oscuridad), *tay* que vive en un cerro donde hoy en día se llevan a cabo el ritual de petición de lluvia (2015a: 39).

<sup>190</sup> En este trabajo no vamos ahondar en el tema, pues se necesitaría realizar una investigación más exhaustiva para comprender esta relación de los seres sobrenaturales con la muerte.

<sup>191</sup> Como el caso del campesino que tuvo un encuentro con los *tindu'u* (duendes) del monte, quien por revelar su encuentro también cae enfermo y fallece; véase el texto núm. 66 del corpus.

<sup>192</sup> Otros casos de espanto y enfermedad en otras regiones de México pueden verse en Muñoz Morán (2011).

adentro de la olla y desprendía un olor muy rico, dice. Al abrirla, aquellas hojas que había doblado se convirtieron en tamales de elote, dice [...].

Todos comieron, dice, y estaban sorprendidos porque en ese tiempo no había nada que comer, no había maíz ni nada. Eso pasó hace mucho, en una época de hambruna y no tenían tortillas porque no había maíz, ni nada, es decir, antes de Cristo; eso me platicaba tu tío.

Eso pasó mucho tiempo aquí, en este mundo, porque aquí fue pueblo muy grande, un pueblo muy antiguo (texto, núm. 11, *Los hombres tay*).

Justamente, en este relato vemos que los *tay* no se transforman ni en fenómenos climáticos ni en bolas de fuego que van en busca de comida. Por su forma inicial (“en el principio de la humanidad”) y de cierre (“eso pasó mucho tiempo aquí”), nos remite a un tiempo no muy reciente o conocido por la comunidad; la narración refiere una época de hambruna, cuando había desabasto de comida, antes de Cristo. Aunque se hace mención del pueblo (referencia a un lugar concreto) como elemento tradicional que caracteriza el valor de verdad de una leyenda, no determina la existencia de los *tay* ni que los hechos ocurrieron en un contexto más o menos específico, o en un tiempo no muy lejano. Entonces, podríamos considerar que el relato se trata de un cuento en realidad.

En suma, dependiendo de la intención comunicativa del relato, es decir, si posee el valor de verdad (leyenda) o parte de una experiencia propia (*memorat*) o de terceros (*fabulat*), la relación de los *tay* con los fenómenos climáticos o bolas de fuego se torna aún más estrecha, ya que se refuerza el hecho de que comparten un mismo destino y poder que los distingue de las personas comunes. En cambio, en el cuento (ficción), vemos que la relación de los *tay* con los fenómenos meteorológicos se va degradando poco a poco, lo cual no quiere decir que no se conserven los elementos que caracterizan a dichos personajes, sino que esta personificación meteorológica atribuida a un *tay* especial y el contexto en el que surge van alejándose de una realidad próxima.

#### 4.3. Nduvi-Tasi, ‘los nahuales’



*Los nahuales que espantaban a la gente por*: Luis Daniel Hernández (2021).

En el ámbito de lo sobrenatural, ciertos individuos tienen el poder de transformarse en animales (nahuales) y transitar en otros tiempos y espacios; mientras que otros mantienen, desde el nacimiento hasta la muerte, un vínculo espiritual con un animal compañero (tono), quien influye tanto en su personalidad como en su suerte y su destino (Holland, 1961; Lupo, 1999; López Austin, 2004). Pues bien, el vínculo del hombre con el universo animal proviene de la antigua tradición de las culturas prehispánicas, la cual no solamente correspondía al ser humano sino a los mismos dioses, quienes también mantenían una estrecha relación con ese mundo.<sup>193</sup> De hecho, hoy en día, aún persiste en la cosmovisión mixteca de la costa oaxaqueña —como en muchas otras del territorio

---

<sup>193</sup> Véase, por ejemplo, *Leyenda de los Soles* (2019), o fray Gregorio García (1729), capítulo IV, “El origen de los indios Mixtecos”.

mexicano— la relación del hombre con las fuerzas sobrenaturales, sobre todo, en el mundo nahualístico, que se llega a confundir a veces con el universo místico del animal compañero, que juega un papel muy diferente al de los nahuales. En este tenor, Alessandro Lupo señala: “los estudiosos modernos con frecuencia se han extraviado con los cambiantes y controvertidos significados que se asignan en gran parte de Mesoamérica a los términos nahuas *nahualli* y el *tonalli*, y a sus derivados como nahualismo y tonalismo” (1999: 17). De manera análoga, Alfredo López Austin señala también que “el tonalismo y nahualismo son creencias muy semejantes, y a esto se debe que lleguen a confundirse no sólo por los estudiosos de las cosmovisiones indígenas, sino por los indígenas mismos” (2004: 430). Precisamente, Hermenegildo López Castro (2015a; 2019) en su estudio sobre los nahuales y tonos entre los mixtecos de la costa oaxaqueña señala también esta confusión de los especialistas (sin conocer la lengua mixteca), quienes ha estudiado estas dos creencias en la región. El autor dice que en la lengua mixteca “hay una diferencia entre lo que significa el término nahual y lo que significa el término tonal” (2015a: 55-56), como lo expondremos adelante.

Es necesario recalcar que el nahualismo ha sido estudiado por diversos especialistas desde diferentes enfoques —la bibliografía existente es inmensa. En este apartado, nuestra intención no es revisar exhaustivamente cada una de las posturas. No obstante, acudiremos a algunos expertos del tema para entender la capacidad que tienen algunos individuos de adquirir la forma de un animal, y el contexto en el que se da la transformación. En este tenor, exponemos brevemente algunos de los trabajos publicados acerca del nahualismo, así como del tonalismo, ya que resulta imposible segregarlo del caso que nos ocupa. Mostraremos también la noción del animal compañero y el nahual en la cosmovisión actual de la mixteca de la costa oaxaqueña, y, por último, analizaremos cómo se caracteriza el personaje principal en nuestro corpus.

López Austin menciona que para la antigua cosmovisión mesoamericana el ser mundano está compuesto por dos clases de sustancias que determinan su existencia limitada: una perceptible que es “una materia pesada”, y la otra imperceptible que es regida por un “alma”, “una materia sutil”, de la cual están formados los dioses. Además, el hombre se concebía como un ser compuesto de diversas naturalezas y orígenes (1994: 23-35). De hecho, el hombre poseía tres principales almas: el *teyolía*, que “residía en el corazón” y no podía abandonar el cuerpo humano, sino hasta el momento de la muerte; el *tonalli* “era su nombre secreto, su carácter y su destino”, este se liberaba durante el sueño, incluso, en el acto sexual o en estado psicotrópico; el *ihíyotl* (moraba en

el hígado) era una “sustancia divina que le proporcionaba vigor, su fuerza de crecimiento y su poder generativo”, pues no sólo conseguía liberarse sino que se encerraba en otros cuerpos. Según se creía, ciertos individuos o “magos” tenían los poderes para introducir su alma (*ihíyotl*) a una criatura ajena, una vez invadida, cumplía con la voluntad de su amo; esta relación es conocida como nahualismo, pues se consideraba *nahualli* “tanto al emisor del alma como el receptor violentado” (López Austin, 2008: 103-107).

Según el mismo López Austin, “el nagualismo es un tipo de toma de posesión que realizan hombres, dioses, muertos y animales, remitiendo una de sus entidades anímicas, el *ihíyotl* o *nahualli*, para que quede cubierto dentro de diversos seres, entre los que predominan animales, o directamente al interior del cuerpo de sus víctimas” (2004: 429). En cuanto al tonalismo, López Austin explica: “el vínculo se establece individualmente con un animal con el que existe una relación desde los primeros momentos de la vida del niño. Este animal (‘tona’) habita en el monte que es correspondiente a la comunidad en la que el ser humano vive” (2004: 430). El mismo autor señala, además, la diferencia entre el tono y el nahual: en el primero, el vínculo es permanente, es decir, desde el nacimiento del individuo hasta la muerte; en cambio, en el segundo, el vínculo es momentáneo (2004: 430).

Respecto al tonalismo, de manera análoga, Holland menciona que, para los tzotziles, “cuando nace una persona, un compañero animal (*wayigel*) nace en el monte al mismo tiempo y su vida y destino están mágicamente ligados con los de su dueño humano”. Asimismo, “ambos tienen el mismo espíritu (*ch’ulel*), de manera que existe una relación recíproca entre ellos toda la vida (Holland, 1961: 168-169). Por su parte, Alessandro Lupo señala que el tonalismo implica “que cada individuo, desde su nacimiento, mantiene una coesencia espiritual [...], con un *alter ego* o ‘doble’ animal (pero también, en algunos casos, con plantas o elementos y fenómenos de la naturaleza como volcanes, piedras, rayos, etc.)” (1999: 17). También menciona que “la existencia de los dos está ligada a tal punto que cualquier accidente que le sucede al animal, incluyendo la muerte, repercute de manera simétrica en la contraparte humana” (Lupo, 1999: 17). Agrega el autor que para los nahuas de la sierra de Puebla “todos poseen un *alter ego* (tonal), mientras que algunos individuos (denominados *nahualme*), precisamente en virtud de la coesencia con ‘dobles’ de naturaleza particular [...], se creen capaces de transformarse y actuar causando daño al prójimo en forma de animal” (Lupo, 1999: 23).

Por otro lado, Roberto Martínez González señala que *nahualli* es un vocablo náhuatl cuyo significado parece ser aún desconocido, no obstante, lo que más se acerca es la noción de “cobertura” o “disfraz”.<sup>194</sup> Además, agrega que el término alude a dos conceptos principales: el primero, “*nahualli*, se refiere de manera genérica a una serie de personajes (a veces, llamados hombres-nahualli) cuya cualidad común es el hecho de poder asumir una forma no humana para afectar a los seres y objetos de su medio por procedimientos simbólicos” (2009: 219-220). En cuanto a la segunda acepción, el autor señala que “*nahualli* es muchas veces aplicada a una suerte de *alter ego* o doble, generalmente animal, que se encuentra unido al ser humano por el hecho de compartir una de sus entidades anímicas [...], todo mal que afecte al *nahualli* tendrá una repercusión en su contraparte humana” (2009: 222).<sup>195</sup> A pesar de que cada especialista define al nahualismo de forma diferente, basándose en el contexto en el surge, coinciden en un elemento que nos interesa tratar por el momento: la capacidad de adquirir una nueva identidad, que no es precisamente la humana, sino una que les permita transitar en mundos paralelos y actuar de cierta forma.

En cuanto a la cosmovisión mixteca de la costa oaxaqueña —particularmente en las comunidades del municipio de Jicayán—, por una parte, se cree que cada persona nace conectada con un animal del campo (tono), con el que compartirá su suerte y destino en común; en mixteco es llamado *kiti ndaa nu* ‘animal que le pertenece’ o *kitilu ku’u jananun* ‘su animalito de campo’.<sup>196</sup> Por otra parte, se cree también que existen personas que se transforman en animales (nahuales), que en mixteco llaman *nu nduvi* ‘el/la que se transforma’ o *ra nduvi* ‘hombre que se transforma’ — dependiendo de la variante del mixteco de cada comunidad, se referirán a dichas personas de diferentes maneras—, generalmente son las que tienen poderes para transformarse en animales o en

---

<sup>194</sup> “*nahualli* es uno de los términos nahuas más difíciles de traducir; sobre todo si tomamos en cuenta que se trata de un vocablo polisémico al que, en ocasiones, parecen igualmente convenir los significados de ‘brujo’ y ‘entidad compañera’. Al mismo tiempo, el hecho de que se trate de una de las palabras nahuas más difundidas en América — pues la encontramos desde Nicaragua hasta Durango en el Norte de México— ha provocado que adquiriera sentidos diferentes de los que le correspondían en sus orígenes” (Martínez González, 2019: 81).

<sup>195</sup> “Aun entre los nahuas contemporáneos, la entidad compañera no siempre es conocida como *nahualli*, sino que a veces —sobre todo cuando este término es usado con el sentido de hombre-*nahualli*— se prefiere emplear vocablos como *tonal*, *tona*, *sombra*, *brujo* o *animal*” (Martínez González, 2019: 80-81).

<sup>196</sup> López Castro menciona que en Pinotepa Nacional a los que tienen tono, en la lengua mixteca se les llama *Ña va’a ini*, que literalmente significa “no está bien su entraña”; agrega el autor que “el *Ña va’a ini* no es común a todos los mixtecos, es el ‘hombre o mujer no común’ sobresale de los otros, ya que tiene dos realidades: la primera, como el hombre, la segunda en el campo, como el animal; por eso el *Ña va’a ini* no es común en su existencia. De hecho, el *Ña va’a ini* no es la traducción de tono únicamente, sino de los que tienen conciencia de tener tono” (2019: 76). En cambio, en las comunidades de Jicayán son más específicos al nombrar el animal compañero de las personas.

algún tipo de fenómenos. A los animales en los que transfiguran les llaman *kiti nduvi* ‘animal que se transforma’ o *kiti tasi* ‘animal que provoca daño’.<sup>197</sup> De estos se dice, por ejemplo, que en las noches se aparecen de la nada en los caminos solitarios: gallinas, guajolotes o cerdos de gran tamaño, junto con sus crías, que persiguen a cualquiera que pase por los lugares donde se manifiestan; asimismo, deambulan por las calles después de la media noche tigres o leones, entre otros felinos –los que han visto a estos animales dicen que de repente se desaparecen cuando entran en alguna casa.<sup>198</sup>

Lo anterior confirma que “los nahuales son fenómenos en forma de animales” (Hermenegildo López, comunicación personal), es decir, se trata no de animales comunes del campo, sino de “animales de sombra” que en las comunidades de Santiago y San Juan Jicayán describen en mixteco como *kiti xiña’ñu*<sup>199</sup> o *tati nava’a*<sup>200</sup> ‘aire malo’. Asimismo, López Castro expone que las personas del municipio de Pinotepa Nacional consideran que los nahuales son simples fenómenos; aunque en mixteco les llaman *kiti ku’u* ‘animales’ por su apariencia, no son comunes del campo, “porque estos ‘animales’ son simples *tati ña va’a*, ‘aires malos’, o son *yoko*, ‘calores’, en que se transforman los nahuales cuando realizan brincos, y se percibe su transfiguración en la oscuridad de la noche” (2019: 84-85). El autor agrega que “en la concepción del indígena, ese ‘animal’ es el que forma o transforma calores nocivos para la salud de los individuos. Como ejemplo, aparece el tigre, pero no físicamente, surge y se vuelve un fenómeno *tati kuu ru*, ‘es aire eso’, aseguran” (López Castro, 2019: 85). No obstante, los nahuales no siempre son fenómenos, ya que algunos individuos, físicamente logran cambiar su condición humana a la de un animal de verdad, según algunos de los relatos que analizaremos adelante.<sup>201</sup>

Cabe recalcar que en varias comunidades de la región a los nahuales (sobre todo a los que provocan daño) en mixteco también se les llama *tasi*, en español se dice “brujo” o *ra tasi* “hombre brujo”<sup>202</sup> –una concepción europea–, ya que pueden fungir como curanderos, y estos pueden ser

---

<sup>197</sup> Aluden al término *tasi* cuando algo no es bueno y puede provocar daño en la persona; dicho término lo relacionan en español como ‘brujo’, aunque *kiti tasi* también podría entenderse como ‘animal misterioso’.

<sup>198</sup> Es más, cuando alguien tiene un encuentro con ellos y su espíritu no es tan fuerte, enferman y pueden fallecer si no son tratados por los curanderos.

<sup>199</sup> *kiti* ‘animal’, *xiña’ñu* ‘sombra’.

<sup>200</sup> *tati* ‘aire’, *nava’a* ‘no está bien’ o ‘algo malo’.

<sup>201</sup> Véase, por ejemplo, el texto núm. 47 del corpus.

<sup>202</sup> En Pinotepa Nacional, por ejemplo, a los nahuales también les llaman “*Ra tasi* ‘hombre nahual’ [...] *Ñi Tasi* ‘mujer nahual’ [...]. Se conocen en español local como ‘brujos’” (López Castro, 2015: 58).

tanto buenos como malos, pero muchas veces se generaliza más su parte maléfica.<sup>203</sup> De hecho, fray Bernardino de Sahagún, en la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, llama a los nahuales como “brujos y hechiceros” (1830: 22-23). El fraile define al nahual como: “brujo que de noche espanta á los hombres é chupa á los niños”. Curiosamente, destaca dos tipos: “Al que es curioso de este oficio, bien se le entiende cualquiera cosa de hechizos, y para usar de ellos es agudo y astuto, aprovecha y no daña”. El segundo lo define como: “el que es maléfico y pestífero de este oficio, hace daño á los cuerpos con los dichos hechizos, saca de juicio y ahoga, es envaydor, ó encantador” (1830: 22). Además, el fraile también menciona al hombre “nigromántico”, al que asocia con el nahual y lo define como: “el hombre que tiene pacto con el demonio, se transfigura en diversos animales, y por odio desea muerte á los otros, usando hechicerías y muchos maleficios contra ellos” (1830: 23).

Como hemos mencionado en otros apartados, el nahual no siempre provoca daño; puede fungir también como protector de las personas o de toda una comunidad.<sup>204</sup> Justamente, uno de los informantes señala que, así como existen personas egoístas y buenas en este mundo, también existen animales egoístas, sobre todo los nahuales malos que matan a los animales compañeros (tonos) de las personas; no obstante, no todos son malignos, algunos nahuales poderosos cuidan a los tonos más vulnerables.<sup>205</sup>

### **Caracterización del nahual**

Los nahuales son personas *nduvi* o *tasi* de la comunidad, quienes tienen los poderes de crear fenómenos en formas de animales, o bien, de transformarse en uno de ellos, ya sea para hacer el bien o para provocar un daño a la persona. Veamos cómo se caracteriza dicho personaje en los relatos que conforman el corpus.

El relato *El señor que tenía de nahual un tigre remolino* (texto núm. 16) parece tratarse de una leyenda; el narrador cuenta la historia de unos señores de la comunidad y su conexión con diferentes animales. Aunque es muy complicado determinar la frontera entre el tono y el nahual, si nos centramos en las acciones que lleva a cabo el personaje a nivel discursivo, podríamos discernir el papel que juega en la narración:

---

<sup>203</sup> El nahual puede fungir como *kiti kue'e* ‘animal que enferma’ en el sueño; de hecho, los pobladores describen que la forma en que más atacan los nahuales es a través del sueño.

<sup>204</sup> “el nahual es positivo y espiritual” (Gabina Aurora Pérez, comunicación personal).

<sup>205</sup> Véase el texto núm. 18 del corpus.

Hay una historia sobre un señor que fue *mayor*,<sup>206</sup> tres eran *mayor* y dos eran topiles adultos, dice, eran *topiles* de la agencia. El señor mayor tenía su nahual, que era el tigre de cola corta y remolino; los demás tenían su nahual: un león, tlacuache, mapache, tigrillo [...]. El señor que tenía el cargo de mayor era muy malo con los topiles, dice: siempre les pegaba, y como ellos sabían el animal que era su compañero, digamos, una vez se reunieron para platicar y quedar de acuerdo, dice; hay algunos que tienen nahual de comadreja, dice; este, quedaron de acuerdo: lo vamos a buscar, vamos a matar a su nahual, dijeron.

Vemos que el narrador empieza aludiendo a los nahuales del señor mayor y de los topiles, pero también menciona al animal compañero; no obstante, para llevar a cabo el motivo de la venganza, aunque no se menciona de forma explícita el otro motivo, es decir, el de la transformación, se infiere que ellos se transformaron en cada uno de sus animales para salir a cazar al nahual del señor mayor, quien vivía en un lugar agreste; sólo la comadreja sabía su paradero:

—Así que andan buscando a él; cómo iban a dar con él, si vive muy escondido.

—Pero ayúdanos a encontrarlo, por favor —dijeron los demás.

—Está bien —dijo la comadreja—. Pero busquen una cuerda muy resistente y mucho valor, porque él no es cualquier cosa —dijo el animalito [...].

Eran como las doce del mediodía; el animal estaba dormido sobre una piedra grande y era un lugar muy feo [...]. Bueno, la comadreja se trepó al árbol con la cuerda para lazar al animal:

—Miren, cuando se mueva el lazo, ustedes jalen —dijo.

Este, cuando terminó de colocarlo y dejarlo caer muy cerca de donde estaba el tigre [...], luego bajó y fue a pellizcar los testículos del tigre dice, y el tigre saltó muy alto. Los demás jalaban la cuerda; los que eran nahuales de tigrillos y tlacuaches fueron los que más resistieron; los demás, que eran nahual de león y otros animales, salieron rodando por la barranca, por el fuerte remolino que se apreció. El tigrillo y el tlacuache treparon su cola en las raíces del árbol, y fueron los que más resistieron; así fue como mataron al tigre, lo ahorcaron. En la tarde llegaron nuevamente a la agencia, y se enteraron que el mayor estaba agonizando: comentaban que brincaba de la cama y llegaba hasta el techo [...], así que los topiles se reunieron en el palacio y se fueron a ver al mayor a su casa [...]; fingían que no sabían nada; sin embargo, ellos sabían el destino del mayor, porque ellos lo provocaron. Esa es la historia de los nahuales (Texto núm. 16).

Aquí el narrador presenta ya la forma animal de los topiles, quienes con la ayuda de la comadreja ingeniaron la forma de vengarse del mayor nahual. Vemos nuevamente —como en los relatos que hemos presentado en otros apartados— la interlocución constante de los personajes, que

---

<sup>206</sup> *mayor*: se designa así a quien está a cargo de los *topiles*, policías locales; generalmente, el mayor lleva a cabo diligencias que les son asignadas por el presidente o agente municipal; funge como una especie de mayordomo, ya que es el encargado de que todo esté en orden en la agencia municipal. En mixteco a veces se le llama *mayo*.

podría confundir fácilmente a los receptores con un cuento. No obstante, es a través de los diálogos entre los personajes que nos damos cuenta que se trata de nahuales, pues sus acciones los delatan, son animales que hablan y tienen conciencia de sus actos: los animales ahorcaron al tigre con un lazo, y este provocó un fuerte remolino –una cualidad de los hombres tay, aunque aquí no es tan poderoso como dicho personaje–, pues el tigre no soportó la cuerda y se murió. Esta dualidad tigre-viento es una de las facultades que se atribuyen a Tezcatlipoca, quien al caer en el agua se transformó en jaguar; después provocó un terrible viento y dio fin a la segunda era de humanidad, es decir, el segundo Sol (Olivier, 2004: 50-51).

Algo análogo sucede en el relato *El señor que tenía de nahual un marrano* (texto núm. 20), donde se presenta nuevamente el motivo de la transformación: el nahual primero se manifiesta como un fuerte viento y después de ser atacado se transforma en un cerdo:

A veces decimos que el fuerte viento derriba nuestra milpa, pero no siempre es así, porque existe gente muy egoísta que provoca esto, dice. Cuentan que un señor de Jicayán tenía su milpa cerca del terreno de su compadre de Jicaltepec, dice. El señor de Jicaltepec pasaba y veía con recelo su milpa; su mujer una vez le dijo:

—El compadre tiene buena milpa.

Y él contestó:

—Mañana veremos cómo amanece su milpa —dijo.

Eso fue en la tarde; el señor de la milpa escuchó lo que platicaban y pensó que su compadre tramaba algo. Así que el señor fue a su casa por un serrucho, [...]; enterró un poste en medio de su milpa y amarró el serrucho en la punta. Ya en la tarde empezó a nublarse y un fuerte viento se avecinaba, dice [...]. Cuando el viento llegó en medio de la milpa, dice, se escuchó como un estruendo porque el animal que había provocado esa desgracia se cayó, dice: el serrucho lo había partido en dos, dice, se cayó ahí en la milpa, ahí estaba tirado, era un marrano, era un marrano de esos gordos, dice. A la mañana siguiente [...], había fallecido el señor nahual, dice, se enteró que había fallecido, por eso fue a su casa:

—¿Qué le pasó a mi compadre, por qué se murió?

—No sabemos qué le pasó; ayer cuando salimos estaba bien, y mire ahora lo que le sucedió —dijo la mujer.

Sin embargo, él ya sabía lo que le había provocado la muerte al pobre señor. Esa es la historia que sé, hijo, sobre el que se transformaba en viento, dice (Texto núm. 20).

Por el modo inicial del relato, parece una leyenda: lo que hace el narrador es explicar la creencia de la comunidad sobre ciertas personas que tienen la capacidad de crear fenómenos en forma de viento para derribar las milpas en los terrenos de sembradíos. Es decir, el informante, alude primero a una creencia colectiva, y para reforzar dicha creencia, nos presenta el caso

particular del hombre que se enfrentó a su compadre nahual, quien intentó destruir su milpa, primero convertido en viento y luego en un cerdo; resulta interesante además esta doble metamorfosis. Según la cosmovisión actual de la Mixteca de la Costa –como hemos señalado en el apartado anterior, sólo los hombres *tay* pueden crear fenómenos climáticos, en este caso el viento; no obstante, el narrador no indica que se trate de un *tay*, sino de un simple nahual. Curiosamente, al ser derribado con un serrucho se convierte en cerdo, un animal que universalmente simboliza “las tendencias oscuras, en todas las formas que éstas revisten, de ignorancia, de gula, de lujuria y de egoísmo” (Chevalier, 1986: 275). Así, por ejemplo, en las leyendas griegas, Circe convertía a sus invitados en cerdos, perros, etc., según el carácter o naturaleza de cada uno (Chevalier, 1986: 275). Algo similar pasa con el compadre nahual, quien, transformado en viento –quizá para no levantar la sospecha de su verdadera identidad–, se adentra en la milpa y cae en la trampa de su compadre. Pues bien, al ser lesionado por un serrucho se convierte en cerdo, revelando así su verdadera naturaleza, y, finalmente, no sólo muere en su forma de nahual, sino en persona. Cabe señalar que en este relato el nahual no sólo crea fenómenos y los controla de forma psíquica, sino que se convierte en uno de ellos, lo que nos llevaría a la lectura de que transita en un mundo paralelo, en dos formas al mismo tiempo: la humana y el animal, sólo así se explica que al ser cortado por el serrucho muere al recuperar su forma humana.

El siguiente relato *El acecho de los nahuales* (texto núm. 25), se trata de un *memorat*: la informante da cuenta de un suceso personal sobre las muertes repentinas de los miembros de su familia, y todo parece indicar que fue a causa de los nahuales malos. Por cierto, la narradora es muy hábil al recrear cada una de las experiencias, tanto personales como de otras personas, y los contextos en los que surgen; no obstante, sólo nos enfocaremos en cómo se caracterizan o intervienen los nahuales en esta historia:

Se murieron por brujería, porque todo empezó el tercer viernes, cuarto viernes, y terminó en semana santa; ya casi nadie quedaba al terminar semana santa. Así empezaron los brujos, los nahuales, a perseguirnos; nos escondíamos de un lugar a otro; ¿no te conté esa historia? Nos escondíamos en las casas de la gente [...].

Empezamos a quedarnos en las casas de la gente, pero no queríamos ir porque a veces no nos dejaban pasar, porque nos perseguía la enfermedad, el mal, la bujería, decían [...].

Este, nos perseguía el *chitasi*.<sup>207</sup> Nos echaban tierra cada que íbamos de casa en casa. Fuimos a la casa del finado Beto Rey —su papá era el hermano del abuelo de ustedes—; cuando íbamos a su casa, nos empezaron a echar tierra, nos aventaron piedras muy grandes, pero no

---

<sup>207</sup> *chitasi*: ‘la maldad’, puede ser un brujo o un nahual entre otras entidades que causan daño.

sabíamos quiénes eran los que hacían eso, pues decían que eran chitasi, y, pues nos regresábamos a nuestra casa [...]. Antes era muy grande el terreno de nosotros; ahí estaban los animales salvajes, ellos eran los que nos aventaban piedras.

Aquí se nos presenta otra faceta más de los nahuales, quienes en formas de animales salvajes trataban de intimidar a la informante y a su esposo después de haber matado a los miembros de su familia. Aunque la informante no indica en este fragmento cómo murieron, casi al finalizar el relato nos lo explica. Ahora bien, así como existen nahuales malos, también existen los buenos, pues un nahual bueno, que generalmente puede ser un curandero<sup>208</sup> —en español también se le llama “brujo”, aunque no siempre provoca daño—, protegió al resto de la familia:

El que se llama Xiku<sup>209</sup> [...], el de San Juan Colorado,<sup>210</sup> era un brujo, él nos cuidó. Él vino hasta aquí, lo mandaron traer para que se quedara a dormir, se quedaba en la casa vieja. Fue así que ya no nos persiguió el mal: animales salvajes, aparecidos, tierra, piedras, almas penando, animales salvajes, león, zorro, todos los animales salvajes del mundo andaban peleándose: parecían gatos, ahí peleándose, eran animales pero parecían hombres o perros peleándose; estábamos muy espantados, hasta escalofrió nos daba.

Podemos darnos cuenta aquí que los nahuales no sólo se transforman en animales, sino que también crean todo tipo de fenómenos o mal aire para atacar a sus víctimas, incluso en presencia de mucha gente:

Aunque había gente aquí, ellos hacían sus maldades, empezaban a tirar piedras y la cama rechinaba... Rechinaba la cama y también el costal de maíz, como si estuvieran carcomiendo los granos; nos daba escalofrió a todos, cada que entrábamos en la casa se escuchaban esas cosas, pues era el mal [...].

Fue horrible la muerte de ellos: brincaban de la cama, como si los estuvieran ahorcando con alambre o una varilla; no se podían calmar y no había cómo sujetar sus brazos ni sus pies, pues murieron de brujería,<sup>211</sup> dice. Mucha gente estaba conmovida por lo que les pasó [...], hasta que vino el señor Xiku,<sup>212</sup> el brujo de San Juan Colorado, él cuidó de ellos. Él decía:

—¡Muchos animales les tienen envidia!

---

<sup>208</sup> Véase, por ejemplo, el texto núm. 52 del corpus.

<sup>209</sup> Francisco.

<sup>210</sup> Municipio cercano a la comunidad.

<sup>211</sup> La informante dice en mixteco: *chi'i* ‘muerte’, *nava'a* ‘algo malo’, lo que se puede interpretar como la muerte de su animal anímico o *tono*, como se le conoce en español. Los hermanos murieron por el ataque de los nahuales malos, por eso la informante usaba el término *chi'i nava'a*, es decir, por brujería.

<sup>212</sup> Francisco.

—Ellos son nahuales —dice—, son personas que les tienen envidia porque tienen mucho dinero —pues tenía mucho dinero el tío de ustedes; ellos tenían abundante maíz [...], y tenían su encierro<sup>213</sup> muy grande también...

Así fue que pasó todo, muchos se murieron y nos quedamos sin nada; los animales salvajes, los nahuales, los brujos malos, ellos fueron los que provocaron eso, hasta que vino un brujo y pudo parar la desgracia (texto núm. 25).

La informante indica al final cómo es que se murieron los miembros de su familia: al parecer, los nahuales mataron a sus tonos; eso explica por qué ellos sentían que los estaban ahorcando y por eso brincaban de la cama; además, menciona que fue por brujería. Hemos mencionado que en la cosmovisión mesoamericana en general, cuando el animal compañero de la persona sufre un daño o muere, la persona que está conectada a él también sufre las mismas consecuencias. La ciencia diría que la persona sufría trastorno psicossomático y su muerte fue por asfixia, mientras que en el ámbito de lo sobrenatural esta fue a causa de los nahuales.

En el relato *Nahuales malos* (texto núm. 22), encontramos otra faceta del hombre nahual, quien también provoca un daño, no en forma de animal sino a través de un conjuro mágico:

Los que son nahuales, ellos no nos pueden ver. Cuentan que hace muchos años, la gente de antes cargaba ropa vieja y desgastada, sin machete, ni sombrero; andaban muy humildes, porque si se vestían bien el brujo se hacía el borracho y cuando uno de ellos cantaba:

Pobre hombre, tan bien se ve,  
que la riqueza no florezca,  
que la pobreza sí florezca.

Con este canto, ellos mataban al instante; ya no sobrevivías, porque, si te veían bien vestido, aseado, no te dejaban vivir [...]. Eran las mismas personas de aquí; se hacían pasar por borrachos, y si te veían muy bien vestido y aseado, ellos cantaban: “Que lo limpio no perdure... / Que lo sucio perdure...”.

En un instante ya se moría la persona, porque los que vivieron antes eran brujos, eran nahuales; ellos no te podían ver, en un instante te mataban.

Parece ser que se trata de una leyenda: el informante da cuenta del tiempo (hace muchos años) y del lugar, aunque no de forma específica, pues, al mencionar que “eran las mismas personas de aquí”, alude que se trata de la comunidad en la que vive. En este tenor, explica el peligro al que se exponía la gente anteriormente si quería sobresalir ante los demás, sobre todo, a los ojos de los

---

<sup>213</sup> *encierro*: ‘terreno, parcela’.

nahuales malos. Aunque el relato es breve, nuevamente se presenta la parte negativa del nahual, quien mataba a través de un conjuro porque no podía ver que alguien fuera mejor que él. Por cierto, no se presenta el motivo de la transformación del nahual, sólo el del engaño, pues el nahual se acercaba a la gente como un borracho y con su canto le daba fin a su existencia.

El siguiente relato, *El yerno que tenía de nagual una iguana* (texto núm. 17), parece una leyenda: el informante da cuenta de un suceso que ocurrió en un determinado lugar; aunque no menciona el tiempo, se percibe que es más o menos reciente y que se ha difundido de boca en boca:

Pues, según, este, una historia que me platicaron que por aquí, por Zacatepec,<sup>214</sup> se dio un caso de un señor de que, pues apenas se había juntado con su mujer y se quedó a vivir en la casa del suegro [...]. Hasta que un día, dice, este, el yerno pues se puso triste [...], entonces el suegro pues se preocupó, que le dice, ¿no?:

—¿Qué tienes? Te noto muy triste, ¿qué te pasa? [...]

—No, está bien —dice—; le voy a contar lo que me pasa —dice—: fíjate que, necesito que me hagas un gran favor —dice—... Quiero que vayas a tal pueblo que está en Iguapala —dice—; vas a llegar en la iglesia, donde está la iglesia; ahí vas a llegar, y al lado de la iglesia ahí hay una casita de lámina con palapa. Yo en ese lugar estoy —dice—, y me quieren matar —dice—, la señora o la familia que me atrapó, me tienen amarrado en el techo de su cocina —dice—, allí estoy colgado —dice—. Y ya están asando chile para prepararme —dice— en su comida; yo estoy colgado ahí —dice—; ya hasta ya fueron a buscar hoja de plátano para los tamales —dice [...].

—¡Qué cosa, que es lo te pasa, qué es lo que eres!

Le dijo el suegro; así que él, pues, le dijo que:

—Pues fíjate que yo soy un animal que está colgado en la casa de una señora; no te lo voy a decir, pero quiero que vayas a verlo —le dice—, y quiero que vayas ahora, porque si te tardas en una hora más o dos horas más, me van a matar —dice—... Y ya no voy a poder vivir —dice—; si me matan, pues aquí en persona me voy a morir también; si matan a ese animal, yo soy el nagual de esa iguana que está colgada en ese lugar.

Así que el señor agarró, se fue lo más pronto que pudo, se fue rápido. Cuando llegó en ese pueblo, dice, luego llegó a la iglesia y divisó la casita que él mencionaba [...], pues estaban en la cocina allá haciendo tortillas y ya estaba listo el chile y estaban también las hojas de plátano para los tamales; así que llegó el señor y vio la iguana: era un gran garrobo que estaba colgada, dice, en el techo de la casa, vivo todavía, pues.

Este relato contiene elementos muy complejos sobre el *alter ego* o doble animal que hemos mencionado líneas arriba. Además, esta relación es sólo una “coesencia espiritual” (Lupo, 1999); la persona no tiene contacto con el animal que le pertenece, ni mucho menos tiene conocimiento

---

<sup>214</sup> Santa María Zacatepec es un pueblo, cabecera del municipio del mismo nombre, y se encuentra alejado de la comunidad.

de ello, salvo algunos que sí tienen noción de su animal compañero, especialmente los curanderos o los nahuales, que tienen la capacidad de transformarse en animales.<sup>215</sup> En este caso particular, vemos que el yerno asume las dos personalidades: la del hombre y la del animal en una sola identidad,<sup>216</sup> pues dice ser el animal que está a punto de ser guisado: “me tienen amarrado en el techo de una cocina”, y “ya están asando chile para prepararme”. Asimismo, está consciente de lo que va a ocurrir si no lo salvan, y finalmente revela al suegro quién es su doble: “yo soy un animal que está colgado en la casa de una señora [...] si me matan, pues aquí en persona me voy a morir también; si matan a ese animal, yo soy el nagual de esa iguana”. Quizá el hombre se refiere a su tono (animal compañero de campo), su doble animal; no obstante, resulta interesante que él se ve a sí mismo en el cuerpo de una iguana. Además, percibe todo lo que pasa a través de la mirada del animal, es decir, como un espectador describe a su suegro dónde y en qué situación se encuentra él mismo; en términos clínicos, este fenómeno se conoce como autoscopia.<sup>217</sup> En términos nahualísticos, como lo explica López Austin, sólo algunos tienen los poderes de externar e introducir su alma *ihíyotl* o *nahualli* en algún ser u objeto y además tienen conciencia de ello. Asimismo, se conoce como *nahualli* al que posee esta facultad como el ser invadido (López Austin, 2004; 2008). En este sentido, el animal que fue atrapado, al encontrarse en peligro, su dueño lo presintió también, y aunque el motivo de la transformación no fue corpórea, su *ihíyotl* se internó en su cuerpo, y sólo así pudo ser uno solo: un nahual.

El informante casi al finalizar el relato narra que el animal fue liberado, así que el yerno se salvó de esa tragedia, esto confirma lo que señala López Austin acerca de que el nahual es un ser perecedero mientras que el tonal es permanente, sólo así se explica que la iguana volviera a su naturaleza y el hombre también:

Así que el señor, pues, agarró la iguana y lo fue a dejar lejos de ahí, donde no habita muchas personas, así que en ese lugar llevó la iguana y ya regresó más el suegro en la casa y le dijo lo que había pasado al yerno. Así que él, pues, quedó contento de que su suegro lo había salvado de esa tragedia que iba a vivir de matar la iguana... Y se curó, se puso contento nuevamente (texto núm. 17).

---

<sup>215</sup> Véanse los textos núm. 23 y núm. 24 del corpus.

<sup>216</sup> Este mismo elemento se encuentra en *La leyenda de los Soles* (2019): Quetzalcóatl dialoga con su *alter ego* o “doble animal” (Xólotl) al bajar al inframundo, es decir, vemos dos personalidades dios-animal en una sola identidad.

<sup>217</sup> “La autoscopia es una percepción cuyo objeto somos nosotros mismos, es casi una alucinación; lo que ocurre es que nos alucinamos de maneras muy diversas.

La experiencia de verse fuera del cuerpo (saber que somos nosotros mismos y al mismo tiempo percibirse como un espectador) es lo que se conoce como «autoscopia»” (Salín-Pascual, 2019: 43).

El siguiente relato, *El ermitaño que tenía de nahual un león* (texto núm. 19), a pesar de que es muy breve, parece introducir un *memorat*: el narrador cuenta su propia experiencia sobre una persona no muy común que vivía en un peñasco. Se trata de un anciano que tenía de nahual un león, aunque no menciona que presencié su transformación, hace hincapié en que se trata de algo verídico, y lo refuerza con la creencia colectiva:

Por allá por el peñasco, donde nace el río, he percibido cosas que pasan por ese rumbo, ese cerro queda lejos, pero es verdad esto, porque yo he preguntado acerca de lo que he visto y es verdad esto, rumbo a Tulixtlahuaca por el cerro Yuku<sup>218</sup> Quecha, por esa enorme peña vive alguien ahí. También hay un gran terreno de sembradío, hay muchos chivos, pues, en la cueva vive una personita misteriosa; es un hombre *tay*, es verdad lo que te digo, porque también he preguntado, por eso no te miento; ahí comen venado, casi siempre comen venados, hay chivos ahí, se comen esos chivitos también; ¿sabes quién es? Él es el león, es un nahual, ahí vive esa persona. Es un anciano y porta un sombrero muy grande (texto núm. 19).

El informante menciona que es un hombre *tay*, aunque no dice que se transforme en algún fenómeno climático (en apego a su naturaleza). Además, resulta interesante cuando alude al nahual como persona, por lo que no podría tratarse de un tono. El informante señala que en ese lugar vivía el león, pero también que era el mismo anciano, que portaba un gran sombrero y se alimentaba muy bien. Pues bien, una persona anciana no podría cazar a los venados, pero transformado en un gran nahual, como el león, sería posible. El mismo informante narra algo similar en otro relato, *Los hombres nduvi (nahuales)* (texto núm. 18), sólo que los nahuales, aparte de que se alimentan de carne fresca, también se alimentan de los tonos de otras personas.

Conservo algunas historias que ha contado la gente con el paso de los años sobre los que están conectados con el león. El león con el simple hecho de percibir nuestro olor, dice, nos puede adormecer un rato; los leones son *tay*, gente muy poderosa, comen muy bien, esos leones siempre prefieren hígados. En cambio, los que están conectados con el tigre son personas un poco débiles, porque los leones cuando perciben el olor de los otros *tay*, los asechan, los hipnotizan y se comen el animal que les pertenece, dice. Los que son leones prefieren carne fresca de ganado, sobre todo hígado; también los pobres tigres salen a buscar carne fresca, pero sus compañeros leones son egoístas y no los dejan cazar a gusto, y es ahí donde se enfrentan y se matan entre ellos mismos, esos que tienen poderes para encantar, dice (texto núm. 18).

---

<sup>218</sup> *yuku*: ‘cerro’.

Por el modo inicial, se trata de una leyenda sobre un personaje colectivo: el narrador da cuenta de la existencia de las personas que “encantan”, es decir, hace referencia a los nahuales quienes través de los animales con los que estaban conectados, cazaban a los animales compañeros de otras personas, sobre todo los más vulnerables. No obstante, no todos los nahuales eran egoístas, algunos protegían a los tonos de otras personas cuando estos se encontraban atados por los malos:

Los hombres que tienen esa conexión son egoístas, también nos odian en la vida real, pues nosotros a veces no tratamos bien a la gente; así ellos también. Pero si tenemos buen corazón, este, los pobres que están atados, llegan los nahuales y salvan a los pobres que están atrapados. También llegan los coyotes, los que están conectados a los coyotes, llegan los malos y también los atan; por eso se muere nuestra gente, porque los *tay*, hombres poderosos, son los que nos enferman y por eso mucha gente muere por brujería [...].

En este sentido, el narrador explica a partir de la leyenda las muertes repentinas de las personas, que asume como causa de los nahuales o por brujería. Paralelo a ello, en la versión de Collantes, Pinotepa Nacional, los nahuales convocaban a una reunión para salir a pelear con otros nahuales y demostrar quiénes son más fuertes; muchos terminaban muy mal en ese encuentro,<sup>219</sup> o apostaban con los nahuales de otros municipios, para demostrar quiénes tenían más poderes;<sup>220</sup> es decir, como en el mundo de los humanos, en el de ellos también existía una gran rivalidad para tener el control sobre los demás. Cabe señalar que el informante menciona muchos otros elementos relacionados con los tonos de las personas; no obstante, sólo nos enfocaremos en el papel que juegan los nahuales, quienes, no sólo crean fenómenos sino también se transforman en animales. Esta tradición se ha conservado de generación en generación, como lo indica el informante al cerrar el relato:

Una cobra, aunque pases cerca donde está, no te ataca, pues nos reconoce y también nos escucha; todas esas cosas son las que hacen los *tay*; en cambio, si la maltratas, te muerde, si no, no te hace nada. Son algunas de las historias que me acuerdo que la gente de antes contaba (*Los hombres nduvi (nahuales)*, texto núm. 18).

---

<sup>219</sup> Véase el texto núm. 59 del corpus.

<sup>220</sup> Véase el texto núm. 48 del corpus.

Parece ser que los nahuales no sólo se convocan entre ellos para las apuestas o peleas, también atacan en el mundo onírico, como en el siguiente relato, *Los señores que tenía de nahual un león y una onza* (texto núm. 15):

Ellos se transforman, dice la gente; en el sueño los vemos también; son como el aire: los vemos en el sueño, nos quieren atrapar para matarnos. Eso me pasó hace mucho tiempo, pero reconocí al que me quiso matar...

Él venía a atacarme todas las noches en el sueño, trataba de matarme; yo andaba por un monte y al salir por un camino, de repente saltó sobre mí y me agarró de un talón; era un gran león su nahual, y había otro que era una onza, es la que come a las gallinas; era muy ágil, me estaba asechando también, saltaba por todas partes, pero no pudo conmigo. Ellos me quisieron matar, pero no pudieron; esto fue en el sueño... Él mató a muchos niños también, dice, porque, si te peleabas con él, te mataba a los hijos, dice, iba a buscarlos y los mataba. Ellos no pudieron matarme, porque los reconocí... Después ya no me persiguieron.

Hace mucho tiempo vivieron los nahuales, y se sabía quiénes eran.

El narrador empieza aludiendo a la creencia colectiva; luego introduce un *memorat*: da cuenta de su experiencia personal con los nahuales a quienes en el sueño logró reconocer. Menciona varios elementos interesantes, entre ellos, el motivo de la transformación: describe al nahual como el “aire” que lo atacaba durante el sueño. De acuerdo con López Austin, durante el sueño el alma *tonalli* se escapaba del cuerpo humano (2008); pues bien, el narrador se asumía como un animal que andaba por un monte, donde el nahual malo aprovecha para asecharlo. El informante menciona también otra creencia colectiva: los nahuales malos mataban a los hijos pequeños de sus rivales, y cierra la narración después de su experiencia personal con una creencia colectiva: “hace mucho tiempo vivieron los nahuales, y se sabía quiénes eran”.

En el siguiente relato, *Los nahuales que espantaban a la gente* (texto núm. 21), el motivo de la transformación es un elemento principal, los nahuales adquieren diversas formas:

Anteriormente vivían muchos brujos aquí; algunos se convertían en bola de algodón, y si salías en la noche se te aparecían en forma de bolas de algodón que se agrandaban para taparte el paso, rodaban y si querías huir, te tapaban y no te dejaban pasar. Se transformaban en gallinas con muchas crías, pero dicen que eran personas de aquí que se transformaban en eso; también se transformaban en marrano o guajolote, para espantar a la gente (texto núm. 21).

Por el modo inicial, parece relatar una leyenda: el informante hace referencia a un tiempo no muy reciente (“anteriormente”), y aunque no da cuenta de un lugar determinado donde se manifestaban los nahuales, sí menciona que era dentro de la propia comunidad, lo cual le confiere

el valor de verdad a los hechos. Por otro lado, no se trata de un caso único sobre algún nahual, sino que da cuenta de una creencia colectiva: “dicen que eran personas de aquí”, es decir, los brujos del pueblo que se transformaban en diferentes animales para espantar a la gente que se atravesaba en su dominio.

En síntesis, en las comunidades del municipio de Jicayán, en los relatos sobre los nahuales –al menos en este corpus– sobresale la condición ambivalente de estos personajes. Es decir, por una parte, pueden ser benévolos y ayudar a su clan o a otros seres vulnerables que necesitan protección ante las adversidades; por otra, pueden ser malévolos y aprovechar sus poderes para provocar un daño, o incluso la muerte de alguna persona. Su capacidad de crear fenómenos o una imagen distorsionada de la realidad, así como de transformarse en animales les confiere no sólo dominio territorial, sino, asimismo, una personalidad dominante.

#### 4.4. Ña'aku'u 'mujeres del encanto' o encantadoras



*Ña'aku'u* por: Yuri Martínez (2021).

En el imaginario de diversas culturas del mundo y en diferentes épocas, han existido y siguen coexistiendo seductoras mujeres sobrenaturales que encantan y retienen a los hombres en sus dominios, sea para yacer con ellos o para aniquilarlos; llámense Litith, Circe, Lamia, Cihuacóatl o Xtabay (Grimal, 1991; Báez-Jorge, 1990, 1993; Bornay, 1995; Díaz González de Viana, 2008; Granados, 2013; López Hernández, 2014), sólo por mencionar algunas. Se trata de mujeres que han sido caracterizadas muchas veces por la tradición como meras monstruosidades, quienes en el primer contacto exhiben un aspecto fascinante, pero que al adentrar en su mundo se convierten en verdaderas fieras, es decir, muestran su verdadera naturaleza zoomorfa.

En lo concerniente a la narrativa de tradición oral mexicana, existe una diversidad de seres femeninos sobrenaturales –como diría Báez-Jorge, “seductoras macabras”– que con su aparente belleza cautivan y enloquecen a sus víctimas para luego ocasionarles la muerte. Así tenemos, para los mayas, la presencia de Xtabay, asociada a la serpiente, quien en forma de una bella joven con una larga cabellera negra y vestida con huipil seduce a los hombres para luego robarles el alma; además, se presenta también bajo la apariencia de algunas de sus mujeres (Báez-Jorge, 1990: 5-7; Granados, 2013: 136). Entre los zoques de las montañas del norte de Chiapas, la Nawayomo ‘mujer mala’ o ‘mujer de agua’, también asociada a la serpiente, seduce a los hombres infieles bajo la apariencia de algunas de sus mujeres, para luego castrarlos con su vagina dentada; se dice –al igual que de la Xtabay– que su órgano genital es la “boca de una culebra”; luce una larga cabellera; en algunas versiones, se dice que es una mujer extremadamente bella y rubia, que se aparece desnuda para atraer a sus víctimas (Báez-Jorge, 1990: 10; 1993: 11-12).

Las Makti son otras de las seductoras sobrenaturales; se encuentran en el imaginario de los zoque-popolucas de Veracruz. Se trata de mujeres extremadamente sensuales que viven en la cima de los árboles; andan desnudas para atraer a sus víctimas. Aquellos que no resisten a sus encantos nunca podrán volver a sus hogares; en caso de que lo logren, morirán, ya que sus almas les pertenecen a las Makti (Báez-Jorge, 1990: 14-15). En los Valles Centrales de Oaxaca se cuenta de una mujer seductora llamada María Sánchez. De tez clara o morena y con una llamativa cabellera, ella también se hace pasar por una hermosa joven para seducir a los hombres borrachos o mujeriegos, o a los que son muy violentos con sus esposas, para luego perderlos en los cerros, o bien, que terminen en un despeñadero (Cruz Martínez, 2020: 47-48). En algunas versiones, las víctimas que caen ante los encantos de María Sánchez pierden sus órganos genitales después de copular con ella; por la impresión que se llevan, enferman gravemente y hasta pierden la vida.

María Sánchez, para atraer a sus víctimas, también se hace pasar con los viajeros por una bella vendedora de bebida refrescante; ellos no imaginan que es en realidad una mujer sobrenatural con patas de animales (Cruz Martínez, 2020: 49- 51). En el imaginario de Cherán, Michoacán, Alejandra Camacho Ruán recoge algunos relatos de seductoras, como la Miringua, quien se hace pasar por una hermosa joven para llevar a los borrachos a un voladero o perderlos (2016: 214-215). En otras versiones, se habla de “La mujer con cara de caballo”,<sup>221</sup> quien en principio sólo deja ver su espalda y su larga cabellera rubia para atraer a los conquistadores; al tratar de abrazarla, quedan atónitos al ver su rostro zoomorfo (Camacho Ruán, 2016: 207).

Algunos estudiosos como Báez-Jorge relacionan los atributos de Xtabay y otras seductoras macabras con antiguas diosas prehispánicas, como Cihuacóatl o Xochiquetzal, quienes tenían el poder de cambiar de forma, y una sexualidad desbordante; la primera se concebía como “la mujer culebra”, “Madre de los dioses”; la segunda era considerada como la “diosa del bien querer”, “patrona de las relaciones sexuales ilícitas y de las prostitutas que vivían con los guerreros del *telpochcalli*” (Báez-Jorge, 1993: 15).<sup>222</sup> Estos atributos también eran descritos por fray Gerónimo de Mendieta y Bartolomé de Las Casas, quienes señalaban que los mexicanos tenían una diosa que se tornaba culebra, a veces se transformaba en una hermosa doncella que se paseaba en los mercados seduciendo a los hombres; después de su “ayuntamiento”, los mataba (Mendieta, 1870: 91; Las Casas, 2014: 66). De manera semejante, en la *Leyenda de los Soles* (2019) se menciona a dos personajes llamados, Xiuhnel y Mimich, quienes intentaron cazar dos venados bicéfalos que habían caído del cielo. Toda una noche y un día los persiguieron tratando de flecharlos, cuando de repente se convirtieron en mujeres ofreciéndoles de comer y beber. Xiuhnel no resistió y se tomó una copa de sangre que le habían ofrecido y se acostó con una de las mujeres; después de yacer con ella, lo devoró (2019: 123).

En fin, podríamos citar una extensa lista de estos personajes femeninos; sin embargo, este no es nuestro objetivo, ya que el foco de atención por el momento se centra en las ‘mujeres del encanto’ en el imaginario de la Mixteca de la Costa Oaxaqueña, quienes presentan características similares a las de los personajes que hemos citado, para ilustrar cómo en diversas regiones de

---

<sup>221</sup> Esta misma característica se relaciona a la Siguanaba en Guatemala, quien posee en realidad facciones de un caballo, incluso, de esqueletos (Lafée-Wilbert y Wilbert, 2010).

<sup>222</sup> Para ahondar sobre las diosas aztecas del amor como Xochiquetzal o Tlazolteotl, véanse, por ejemplo: Quezada (1975) o Franch (1991).

México, como en otras partes del mundo,<sup>223</sup> existe en el imaginario colectivo una serie de mujeres sumamente seductoras y peligrosas, quienes se aparecen en bosques y manantiales, o en los alrededores de los pueblos. Sus víctimas generalmente son hombres infieles, borrachos, trasnochadores o jóvenes, quienes por querer saciar sus deseos carnales caen rendidos ante sus encantos, sin imaginar que serán castigados.

En cuanto a la cosmovisión y la tradición oral de la Mixteca de la Costa oaxaqueña, existe también una especie de mujer seductora de belleza deslumbrante, que seduce o yace momentáneamente con ciertos hombres, para luego extraviarlos. Si bien no se trata de mujeres sanguinarias como las diosas prehispánicas o como las “seductoras macabras” de otras regiones del México actual, comparten algunos de sus elementos simbólicos. Son mujeres que se manifiestan a determinadas horas en montes, cuevas, manantiales u ojos de agua, lagunas, ríos, arroyos, entre otros espacios, como los cruces de caminos. Aparte de su belleza, tienen un aspecto peculiar: sus pies no son humanos, sino que tienen patas de aves o de otros animales; en las comunidades del municipio de Jicayán las llaman *Ña'aku'u*.

El término *Ña'a ku'u* es un difrasismo que se podría traducir literalmente como ‘la mujer del encanto’, ya que si analizamos la etimología de los dos vocablos: *ña'a* ‘mujer’ y *ku'u*, que tiene varios significados como ‘bosque, salvaje, oculto’, alude a una mujer misteriosa, es decir, ajena a la comunidad. Además, dicho personaje es nombrado también como *ña'a kui'na* ‘mujer que encanta’ o *kui'ina* ‘diablo’, como la personificación del mal. Habría que decir también que en cada comunidad costeña las mujeres seductoras son nombradas de diversas formas; por ejemplo, López Castro comenta que en el municipio de Pinotepa Nacional en mixteco las llaman *tindu'u*, y en español, “bandoleras” (2019: 111). Algunos informantes de dicho municipio, durante la entrevista me comentaron también que se les conocía como “las chanecas”, quienes se llevaban a un voladero a los hombres borrachos,<sup>224</sup> y que en algún tiempo se robaban a los niños.<sup>225</sup> Justamente, López Castro señala también que se conocían como “bandoleras” porque se robaban

---

<sup>223</sup> Vease, por ejemplo, Lafée-Wilbert y Wilbert (2010). Los autores analizan la presencia de la Chinigua, otra de las seductoras macabras conocidas en Venezuela, sobre todo, entre los pobladores de la isla Margarita. La describen como: “un espectro que se aparece a los hombres en horas de la noche, cuando regresan de alguna salida nocturna. En el primer instante se presenta bajo la figura corpórea de su esposa, novia o amante, o de una hermosa mujer desconocida, de cabello largo y cubierta por un manto blanco. La enigmática entidad persigue a su víctima manteniéndose cerca, luego intenta seducirlo con el fin de conducirlo a un lugar solitario donde accede a que él se le aproxime. Momentos después, cuando comienza la aproximación, se transforma en un esqueleto horripilante y maléfico, un ente deforme con los pies volteados hacia atrás que intenta quitarle la vida” (2010: 32).

<sup>224</sup> Véase *La chaneca*, texto núm. 57 del corpus.

<sup>225</sup> Véase *Las chanecas*, texto núm. 61 del corpus.

a los niños; en cambio, a los hombres los seducían con su belleza; además, “en varias ocasiones, lograron entablar relaciones de pareja con ellas y hasta procrearon hijos, hijos que nacían pero morían inmediatamente” (2019: 114). También señala el autor que “tuvieron un reinado muy bien organizado. Vestían como las mixtecas de ahora, con el posahuanco y el huipil, además hablaban la lengua mixteca. Y se les identificaba por ser de estatura muy alta, bellas físicamente y extremadamente elegantes”. Agrega que, como las *Ña'a ku'u*, “sus pies no eran normales, eran de aves” (López Castro, 2019: 114). Cabe mencionar que el reinado al que se refiere López Castro quizá continúa todavía en el mundo sobrenatural, ya que algunos informantes hacen hincapié en que dichas mujeres siguen haciendo hoy en día acto de presencia en determinados lugares, y, por lo tanto, se mantienen vigentes en la narrativa de tradición oral.

Como se ha dicho, el personaje *Ña'a ku'u* se presenta como una mujer bella y simpática para seducir a los hombres por los caminos solitarios cuando van al campo; particularmente, a los más jóvenes o los mujeriegos. Por otro lado, no sólo cautiva con su gran belleza a los jóvenes, también se presenta a hombres adultos, niños o mujeres, para desorientarlos o simplemente caminar en los montes bajo la apariencia de una mujer mixteca.<sup>226</sup> En algunas ocasiones se hace pasar por una vecina, tía, comadre, etc., sobre todo, en la hora de transición, es decir, al mediodía o a la medianoche.<sup>227</sup> Para los pobladores de Santiago y San Juan Jicayán, estas dos horas, que en mixteco llaman *ora i'ni kuiti*<sup>228</sup> (mediodía) y *ora ñuu*<sup>229</sup> (medianoche), son peligrosas, ya que ciertos entes sobrenaturales se manifiestan en los espacios encantados o “los lugares pesados”, como también suelen llamarlos. Es más, durante el crepúsculo también se aparecen los *nava'a ini* ‘seres sobrenaturales’ en los lugares apartados de la comunidad.

La *Ña'a ku'u*, aparte de presentarse como una hermosa joven ante los hombres, también toma la apariencia de alguna de sus mujeres, para tener relaciones con ellos y después perderlos; por ello, los padres recomiendan a sus hijos varones no pensar todo el tiempo en sus enamoradas cuando van al campo, ya que podrían caer en las manos de las mujeres del encanto. Hay que agregar que han sido catalogadas como mujeres perversas; incluso, como demonios. En cambio, en la narrativa de tradición oral poseen un carácter ambivalente, ya que pueden mostrar sus

---

<sup>226</sup> Véase *La mujer del monte*, texto núm. 50 del corpus.

<sup>227</sup> Véase Esther Katz (2017), para conocer un poco más sobre el ciclo del sol y de la luna, sobre todo, “la mala hora” en otras partes de la Mixteca.

<sup>228</sup> *ora* ‘hora’, *i'ni* ‘calor’, *kuiti* ‘algo en su punto’.

<sup>229</sup> *ora* ‘hora’, *ñuu* ‘Dios’ (en mixteco antiguo); literalmente, sería ‘la hora de Dios’.

sentimientos y enamorarse de los hombres, o bien, castigarlos por sus malas acciones, es decir dependiendo de la naturaleza de cada uno. Los hombres que han tenido un encuentro con ellas las describen como mujeres muy bellas; a veces, como una mujer “güera” que aparenta ser una extranjera; a veces porta la vestimenta de una mixteca: posahuanco o falda, huipil blanco, y uno de los tópicos que hemos mencionado de las seductoras encantadas, poseen una larga cabellera.<sup>230</sup>

### **Caracterización de la Na’a ku’u**

El siguiente relato, *Ña’a ku’u* (texto núm. 26), presenta una hibridación: primero se alude a una creencia colectiva, después a una experiencia personal y posteriormente a la de un tercero; no obstante, los dos últimos elementos, juegan el papel de una fuente fidedigna sobre la presencia del personaje: “Los que son *tindu’u*<sup>231</sup> son personas como de este mundo, nada más que tienen patas como de pollo; se nos aparecen en el camino cuando vamos por el monte, y más si tenemos varias mujeres. La mujer del monte es una mujer normal, la ves caminando”.

Al comienzo del relato, el narrador alude a una creencia colectiva, es decir, introduce una leyenda sobre las mujeres sobrenaturales; asimismo, menciona dos elementos principales que las caracterizan: tienen patas de animal y se aparecen a los donjuanes. Cabe señalar que en esta primera parte aún no se menciona la función que ejerce la *ña’a ku’u*; sin embargo, el narrador nos va presentando poco a poco los contextos en los que se manifiesta:

Cuando iba a pedir la mano de mi esposa, iba mucho al otro pueblo, por Tulixtlahuaca;<sup>232</sup> en una ocasión, era como la una de la tarde, cuando caminaba por ahí; vi una mujer que cargaba un refajo blanco, venía caminando; cuando me fijé en sus pies, los traía de pollo y guajolote; es verdad lo que te cuento, por eso es una mujer misteriosa, encantada.

Aquí, el narrador introduce un *memorat*: cuenta su experiencia personal con la *ña’a ku’u* y la describe con patas de pollo y guajolote; además, asevera el relato recalcando “es verdad lo que

---

<sup>230</sup> “Por ser la cabellera una de las principales armas de la mujer, el hecho de mostrarla o esconderla, anudarla o desatarla es frecuentemente signo de la disponibilidad, de don o de reserva de una mujer. María Magdalena, en la iconografía cristiana, se representa siempre con los cabellos largos y sueltos, signo de abandono a Dios, más aún que recuerdo de su antigua condición de pecadora [...] La noción de provocación carnal ligada a la cabellera femenina está igualmente en el origen de la tradición cristiana, según la cual una mujer no puede entrar en una iglesia con la cabeza descubierta: sería pretender una libertad no solamente de derecho sino de costumbre” (Chevalier y Gheerbrant, 1986: 220).

<sup>231</sup> *tindu’u* es otro término para designar a las mujeres que pierden a los hombres, sobre todo en el municipio de Pinotepa Nacional.

<sup>232</sup> Una comunidad vecina.

te cuento”. Por una parte, podríamos entender que la *ñā’a ku’u* trató de seducir al informante cuando iba de camino a ver a su prometida –quizá trataba de comprobar si era un infiel más. Por otra, simplemente se la encontró porque eran el sitio y el momento en el que se manifiestan los seres sobrenaturales; parece ser que el hecho ocurrió en la hora de transición que hemos señalado líneas arriba, pues el informante señala que “era como la una de la tarde” cuando vio aquella mujer vestida con un refajo blanco, una prenda que utilizaban las mujeres anteriormente.

Cuando vamos a pescar, también se nos aparece en el río. En una ocasión, mi suegro, que ya tiene como ochentaicinco años [...], también se le apareció esa mujer. Él me contó una historia: que tuvo varias mujeres en otros pueblos [...]. Una vez fue a pescar al río, llevó su olla para preparar la comida ahí mismo, y cuando estaba comiendo, de repente se le apareció una mujer y se lo llevó a un pueblo; bueno, para él en ese momento se dirigían a un pueblo, pero no, lo llevó a un lugar feo en medio del monte. Cuando recuperó la conciencia, dice, no sabía dónde estaba, pues se encontraba en medio del monte, entre agujones, pero cuando salió con la mujer no pisó nada de espina, no sintió nada cuando lo llevaba a su casa; era muy bonita ella. La mujer era una persona normal, por eso se fue con ella, pues lo había hechizado. Así me contó él.

Después de la experiencia personal, el informante introduce un *fabulat*: cuenta la vivencia de su suegro, quien fue víctima de la *ñā’a ku’u* en el río, otro de los espacios en los que se manifiesta. En esta parte del relato vemos que se desarrolla el motivo del castigo: el mujeriego, hechizado totalmente, es castigado. Sin él imaginarlo, era conducido a un lugar agreste para después perderse, ya que sus intenciones eran satisfacer sus deseos sexuales con la mujer que se le presentara. Podemos vislumbrar que la *ñā’a ku’u* –al menos en esta versión– no es una mujer sanguinaria, pues la víctima vivió para contar su experiencia.

En el siguiente relato, *Ñā’a ku’u. La mujer misteriosa del pozo* (texto núm. 30), nuevamente se hace alusión a una creencia colectiva: “La que se conoce como *Ñā’a ku’u*, este, si tienes una novia y piensas todo el tiempo en ella y te vas al monte, ella se te va aparecer, dice, se va a mostrar, pero no es gente normal, es el *kui’ina*, pero es una mujer bien bonita, viste su posahuanco; ella es muy bonita, dice”.

El narrador alude un elemento que hemos señalado anteriormente: el hombre no debe pensar todo el tiempo en su pareja, ya que puede caer en el embrujo de la *ñā’a ku’u*, quien se presentará ante él con la apariencia de su novia. Aunque aparente ser una joven bella con la indumentaria de la mujer mixteca o la amada del hombre, en realidad es un ser sobrenatural a quien también se relaciona con el *kui’ina* ‘diablo’. De este modo, para dar aún mayor credibilidad de la

existencia de dicho personaje, el narrador introduce la experiencia de un conocido, es decir, un *fabulat*:

El señor Fini<sup>233</sup> Damián, que vive por acá; cuando era un chamaquito, fue al cerro. Bueno, si tú ubicas el monte, allá, en el cerro grande, en la bajadita había un árbol de ceiba muy frondoso [...], abajo hay un arroyo. Él fue a traer agua para tomar ahí, dice, había un pocito ahí abajo [...]. Cuando él llegó ahí [...], vio una mujer sentada que se estaba bañando; era una mujer muy bonita y güera, estaba espumando la cabeza con jabón. Cuando él llegó ahí, como apenas era un chamaquito, no quiso tomar el agua, dice, porque estaba sentada la mujer; mejor se regresó donde estaba su papá [...].

—Este..., no conseguí el agua. Allá hay una mujer bañándose, olía bien rico el jabón con el que se estaba bañando —dijo.

—De dónde será; ¡aquí está muy lejos! —dijo el finado.

—¡Vaya usted a ver, se estaba bañando cuando me vine!

—¡Bueno, está bien! —dijo el señor.

Cuando llegaron, ella ya no estaba, pero sí olía a jabón, dice, aún había espuma en el lugar donde estuvo sentada, dice. El señor se inquietó, porque era en medio del monte grande; a él le dio miedo, dice, [...] y mejor se regresaron, dice. Así cuenta el cantor,<sup>234</sup> él cuenta esas cosas.

Por eso sé que sí hay gente que vive en el monte; bueno, no son mujeres salvajes, son mujeres encantadas, dice, sí existen, hijo: si estamos destinados a verla, la vemos.

El narrador caracteriza una vez más a nuestro personaje: se trata de una mujer muy bonita y “güera”, quien se bañaba en un pozo espumando la cabeza con un jabón oloroso. Podríamos vislumbrar que aquel jovencito que fue por agua quedó pasmado ante su belleza y decidió no acercarse, quizá por miedo o porque su interés en el sexo apenas se estaba despertando; esto último se entrevé cuando el narrador insiste en que no se acercó porque “apenas era un chamaquito”. Es decir, si fuera un joven ya iniciado en la vida sexual, o un donjuán, quizá no habría dudado en acercarse a cortejar aquella mujer.<sup>235</sup> Por otro lado, podemos suponer que la mujer no se presentaría de forma insinuante a un niño —este no es el caso—; por lo tanto, el hecho tiene varios atisbos.

Pues bien, la escena que se nos presenta es sumamente erótica: el baño en sí es atrayente,<sup>236</sup> más aún, pues la bañista era una mujer sentada cerca de un pozo; luego, el jabón con el que se

---

<sup>233</sup> Faustino.

<sup>234</sup> *cantor*: ‘rezandero’.

<sup>235</sup> López Hernández señala que en Xolotla, Puebla, se advierte a los jóvenes no caer en tentación si ven mujeres muy bellas en su camino. La autora cita un relato proporcionado por uno de sus informantes, don Alberto Hernández Casimira, en el que un grupo de mujeres, para atraer a sus víctimas, aparecen lavando en los arroyos o manantiales de forma exótica: se levantan las enaguas para mostrar sus partes íntimas; el que no resista, caerá; después será su comida (2014: 153).

<sup>236</sup> El baño “simboliza el apego excesivo a los cuidados del cuerpo y en consecuencia la sensualidad” (Chevalier y Gheerbrant, 196: 174).

espumaba la cabeza desprendía un olor muy agradable –un artificio más para incitar los deseos del joven. A decir verdad, en el imaginario, el tópico de lavarse o peinarse el cabello, por ejemplo, simboliza la sensualidad, y opera como un artificio al que recurren las seductoras sobrenaturales para atraer a sus víctimas.<sup>237</sup> En este caso, espumar el cabello con un jabón resulta aún más seductor –aunque el informante no describe todos los detalles que presencié–; podríamos derivar que la espuma en la cabeza implica que las manos se deslicen suavemente sobre el cabello, provocando que los senos queden totalmente ostensibles ante la mirada del receptor, de ahí que el joven, inocentemente, no haya querido acercarse más y decidiera volver con su padre. En este sentido, la escena romántica se podría relacionar como una forma de iniciación sexual del joven: la mujer misteriosa del pozo de alguna manera le estaba mostrando sus atributos femeninos para incitarlo a tener relaciones con ella –recordemos que en algunas leyendas mixtecas que hemos citado líneas arriba, los personajes llegan a entablar una relación de pareja con algún hombre.

Veamos el siguiente relato, *Ña'a ku'u. La mujer con patas de guajolote* (texto núm. 31), donde la *ña'a ku'u* se presenta de una forma diferente ante un niño y ante un joven adulto. La leyenda sobre dicho personaje fue contada por dos informantes, quienes destacaron que se trataba de una mujer con patas de guajolote:

DON PACIANO: Es gente, hijo, es como una persona normal, pero...

DON FROILÁN: Es como una mujer.

DON PACIANO: Es como una persona normal, nada más que no la conocemos, viven en el monte; este, hay veces que sí la vemos [...].

DON PACIANO: Sus patas son de guajolote.

DON FROILÁN: Tiene una pata de guajolote y el otro es normal, dice.

Don Paciano hace hincapié que es una mujer desconocida que vive en el monte; además, ambos informantes hacen referencia a su parte zoomorfa, al decir que posee patas de animal. Enseguida veamos la experiencia de uno de ellos:

DON PACIANO: Una vez la vimos allá en el cerro; yo era un chamaquito todavía, este, vivíamos allá en el cerro, y ahí fue donde la vi; era una mujer que traía de enagua<sup>238</sup> una manta blanca media sucia, y un rebozo; también traía una jícara en la cabeza y cargaba su morralito. Pasó por un arroyo y se fue por el corral del señor Fino,<sup>239</sup> por ahí, pero no se movía para nada la maleza por donde pasaba. Era una mujer, una persona normal, pero vi que sus pies estaban muy delgaditos; este,

---

<sup>237</sup> Véanse: Díaz González de Viana (2008); López Hernández (2014); Jordán Montés (2015); Pedrosa (2015).

<sup>238</sup> *enagua*: ‘manta blanca que usaban las mujeres como refajo’.

<sup>239</sup> Celestino.

vimos sus pies y luego fuimos a ver por dónde pasó: había huellas de pata de guajolote, ella seguía su camino, era una persona que vivía en el monte.

Aquí, el informante introduce un *memorat*: relata el encuentro que tuvo con la *ña'a ku'u*, al parecer, en compañía de alguien más, quizá otro niño. En esta versión podemos notar que nuestro personaje tiene distintas formas de presentarse: aparenta ser una campesina mixteca que se pasea por el monte; no obstante, el informante y su acompañante se dan cuenta de que a su paso la maleza no se movía; luego, sus pies no eran normales. Ante tal curiosidad, deciden acercarse por el camino por el que había pasado, y ven pisadas de un guajolote. Por otro lado, no se presenta el motivo de la seducción o del extravío, probablemente porque se trataba de niños y no de adolescentes, pues otro de los informantes afirma que ante ellos se manifiestan de forma diferente:

DON FROILÁN: Como dicen por ahí, si tenemos alguna novia, dice, este, siempre pensamos en ella, este, a veces cuando vamos a su encuentro por ahí y siempre pensamos en ella cuando vamos, ahí donde estamos sentados, la mujer se nos va aparecer, nos va a seducir para tener relaciones con ella, porque es una mujer normal.

DON PACIANO: Es como una mujer normal, nada más que no tiene pies normales, hasta ahora siguen viviendo en el monte, pero...

DON FROILÁN: Dios no permite que la veamos.

DON PACIANO: Ella intuye cuando alguien viene en camino, y se aparta. Pero sí la vemos a veces.

Don Froilán alude a la creencia colectiva referida arriba, que señala el peligro al que el hombre se expone si piensa mucho en su novia, ya que la mujer del encanto podría aparecerse y tomar su lugar para luego tener relaciones con él. Por cierto, don Paciano comenta que hoy en día estos personajes siguen apareciendo en el monte, mientras que don Froilán señala que Dios no permite que alguien las vea. Aunque parece que Dios no prohíbe siempre a las mujeres sobrenaturales manifestarse, ya que muchos las han visto deambular por los montes, e incluso dentro de la comunidad, a determinadas horas. Veamos el siguiente relato, *Ña'a ku'u que se columpiaba en el árbol* (texto núm. 29):

*Ña'a ku'u* es como una persona normal; ella anda desnuda, apenas y se cubre con algo. A veces la veía con pozahuanco, con su pelo todo enredado, la mujer *ña'a ku'u* que se subió al árbol cuando yo era más chica, apenas tenía dos hijos [...]. Me dio mucho miedo al verla. Tu tío era policía entonces, en la agencia, era comandante, y tenía que ir; yo apenas me había aliviado también [...]. Había un árbol ahí, ¿cómo se llama?, este, era un árbol *tinuu*;<sup>240</sup> sus flores olían muy rico, tenía muchas ramas verdes colgadas, era muy frondoso. No me acuerdo quién quería ir al baño:

---

<sup>240</sup> Una ceiba.

—Quiero ir al baño, mamá, me duele mucho la panza —decía [...].

Me levanté con ella [...]. Había una señora que estaba ahí también, pero de repente ya no la vi, en lo que limpiaba a mi hija, vi que se estaba columpiando en el árbol, se columpiaba en ese árbol con su larga cabellera, hijo, ¡cómo se iba a columpiar en ese árbol, si tenía muchas espinas! [...] Me espanté muy feo, así que regresé a la casa, sentía escalofrío en todo el cuerpo, ya no sabía qué hacer, me encerré; “Esa señora es una bruja”, decía. Ya después ya no vi nada, era la media noche.

Aparte, la que vi en el monte, ella usaba posahuanco,<sup>241</sup> con su pelo todo enredado; es una mujer *ña'a ku'u*, *tindu'u*,<sup>242</sup> dice. Son *tindu'u*, porque viven escondidos en las cuevas [...]; cuando bajaban al pueblo, traían muchas enfermedades, eran los que nos enfermaban, son *tindu'u*, dice, y portaban todo tipo de enfermedades.

La informante comienza el relato describiendo a la *ña'a ku'u*, con características que se asemejan a las de las *makti* o las *nawayomo* (Báez-Jorge, 1990; 1993), quienes se muestran desnudas. Aunque la que ella vio cargaba su posahuanco y el “pelo enredado”, quizá porque no era un varón. Después de esta breve descripción, la informante introduce un *memorat*: cuenta otras de sus experiencias con dicho personaje, quien con su larga cabellera se columpiaba en las ramas de una ceiba. Además, era la media noche cuando se le manifestó la mujer, aunque no la describe físicamente, sí menciona que tenía una larga cabellera, uno de los tópicos que hemos mencionado para otras mujeres sobrenaturales. Cabe señalar que la informante alude a varios elementos importantes que nos lleva a discernir por qué la mujer se le manifiesta: en primer lugar, ella estaba recién *aliviada*, y según la creencia de los pobladores, es entonces cuando las mujeres están propensas en caer en manos de los seres sobrenaturales; en segundo lugar, se expuso en salir a la media noche al baño con su hija —recordemos que es la hora de transición y el mundo sobrenatural abre sus portales para relacionarse con el plano terrenal—; en tercer lugar, al acompañar a su hija al baño (en las comunidades es común hacer las necesidades fisiológicas en los arbustos fuera de la casa), tuvo que dejar solo al bebé, pues a su esposo le había tocado guardia en la agencia.<sup>243</sup> Ahora bien, esta manifestación podría tratarse de que la *ña'a ku'u* de alguna manera advierte el peligro que corre el bebé estando solo. Como podemos notar, existen varias aristas de por qué la mujer se aparece a la informante.

---

<sup>241</sup> Enredo o falda, vestimenta tradicional de las mujeres mixtecas.

<sup>242</sup> Término que también se emplea para designar a los duendes en mixteco.

<sup>243</sup> La agencia o palacio municipal.

El siguiente relato, *Ña'a kui'na*.<sup>244</sup> *La mujer que se convertía en vaca* (texto núm. 27), es un caso muy particular, ya que la mujer, bajo la forma de una vaca, pastaba con otras en el sembradío de un campesino:

Aquí en Chiki Tiaka,<sup>245</sup> mi compadre Malaquía, de aquí, del pueblo [...], tenía su milpa en el cerro, ahí vivía, pero siempre entraban unas vacas a comer su milpa [...], las vacas siempre entraban y él ya no soportaba eso. Una vez le dijo a un muchacho que le ayudara:

—Me voy a parar de este lado; por favor, ayúdame a sacar estas vacas porque las voy a matar, porque ya no las aguanto —dijo [...].

Al otro día, dice, apenas estaba amaneciendo y otra vez estaban las vacas; fue el muchacho a corretearlas y les cerró el paso. Cuando iban a matar a una de ellas, de repente se transformó en una mujer. ¡Una mujer de verdad!, cargaba un pozahuanco<sup>246</sup> y un huipil muy elegante, dice.

—¡No mates a mis vacas, mátame a mí si quieres! —le dijo la mujer.

Eso me contó el señor. Dice que se sintió muy mal, era una vaca pinta que venía, y él pensó con su machete partirla en dos, pero se convirtió en una mujer. Fue aquí cerca de Chiki Tiaka, pero eso pasó ya hace muchos años, cuando yo era joven.

El informante introduce un *fabulat*: relata la experiencia de su compadre, quien, al tratar de matar a una de las vacas, vio con sorpresa que esta se convirtió en una mujer vestida con la indumentaria mixteca. Es interesante el motivo de la transformación de vaca a mujer, pues, las seductoras siempre se presentan bajo la apariencia de una damisela, no bajo la apariencia zoomorfa; ¿podría tratarse de una mujer nahual? Por otro lado, reta al campesino: “¡No mates a mis vacas, mátame a mí si quieres!”; es obvio que la mujer trataba de intimidar al hombre. Además, lo incitaba también a que cobrara los daños, ya que ella estaba dispuesta a pagar todo lo que se habían comido las vacas, por lo que no podría tratarse de un nahual sino de otro ser sobrenatural:

—¿Cuánto quieres? Porque te voy a pagar los daños —le dijo la mujer [...].

Parecía a una mujer de Jicayán,<sup>247</sup> más o menos: era muy güera, estaba ataviada con un pozahuanco muy elegante.

—¡Por favor, tienes que amarrar a tus vacas! Que ya no se aparezcan por aquí, porque si las veo de nuevo las voy a matar —le dijo el señor.

—Pero dime: ¿cuánto quieres para que te pague toda la cosecha? —dijo aquella mujer.

Pero él no supo cómo contestarle, dice, le dio miedo [...], era su suerte y la dejó escapar. Eso me contó él, por eso es una mujer encantada, dice la gente.

---

<sup>244</sup> *Ña'a* ‘mujer’, *kui'na* ‘encantada’.

<sup>245</sup> Una colonia de la comunidad.

<sup>246</sup> *pozahuanco*: prenda tradicional de las mujeres mixtecas.

<sup>247</sup> La cabecera municipal.

Una vez más, la mujer misteriosa es descrita como una “güera”, ataviada con un posahuanco elegante, es decir, como una mujer adinerada. En este tenor vemos nuevamente que aunque la mujer se vista como las mixtecas, es considerada como una extranjera. La vaca es un símbolo de divinidad para muchas culturas: los sumerios la relacionaban con la luna, y los cuernos con la abundancia (Chevalier y Gheerbrant, 1986: 1045); para los egipcios, la vaca representaba la fertilidad, la riqueza, “la Madre celeste del sol” (Chevalier y Gheerbrant, 1986: 1045). De hecho, los antiguos mesopotámicos la considerada también como “diosa de la fecundidad” (Chevalier y Gheerbrant, 1986: 1043). Ahora bien, estos elementos ajenos a la cultura mesoamericana pueden tener reminiscencias en la manifestación de la mujer-vaca, de ahí su insistencia en pagar los daños. Asimismo, podríamos considerar que en realidad ella lo estaba incitando a un pacto, y esperaba que el hombre pidiera una gran fortuna.<sup>248</sup> Sin embargo, no sucedió así, el hombre no pidió su recompensa, sólo que amarrara sus vacas para que no volvieran a dañar su milpa. El informante menciona que era su suerte y la dejó escapar, y cierra el relato con una creencia colectiva: “es una mujer encantada, dice la gente”.

El relato *La mujer encantada del cerro Yuku Laku*<sup>249</sup> (texto núm. 28), se trata de un *memorat*: la informante cuenta su encuentro junto a sus hermanas con una mujer misteriosa, quien no coincide tanto con la *ña'a ku'u* que hemos descrito en otros relatos, ya que su caracterización corresponde más a la de los duendes:

Éramos niñas, este, yo tenía como ocho años; mi hermana Lencha era la más chica, tenía cinco años. Una vez, mi mamá nos mandó a Atoyac,<sup>250</sup> a vender queso:

[...] así que nos subimos a ese cerro Yuku Laku; era como a esta hora,<sup>251</sup> y, este, vimos a esa mujer, *ña'a ku'u* que le dicen [...]; yo iba adelante y fui la primera en verla: tenía una cabellera muy larga, como si fuera cola de caballo, así estaban sus ojos, como si fuera la de un *to'o cha'anu* [‘el viejo’];<sup>252</sup> así la vimos [...], estaba muy chiquita, sus pies, parecían de sapo, era morena, parecía un *tindu'u*,<sup>253</sup> [...], hasta se escuchaba como un estruendo por donde venía. Fue al mediodía cuando la vimos; nos fuimos llorando de ahí hasta llegar a Atoyac, estábamos bien espantadas, y dijo mi hermana:

---

<sup>248</sup> Para algunas comunidades de la Costa, el diablo es el dueño del ganado, por lo que la vaca podría representar a su amo como dadora de riqueza.

<sup>249</sup> *yuku* ‘cerro’; *Laku* es el nombre del cerro.

<sup>250</sup> San Pedro Atoyac, pueblo vecino, cabecera del municipio del mismo nombre, en la Costa Chica de Oaxaca.

<sup>251</sup> Las doce del mediodía.

<sup>252</sup> Es un personaje que participa en la danza de los tejorones. Lleva una máscara con facciones rústicas, y ojos cóncavos.

<sup>253</sup> *tindu'u*: ‘duende’.

—¡Vámonos! Esa es gente del monte, ellos viven ahí; así contaba tata, que si la veíamos, que no nos asustáramos, porque a esta hora es cuando salen del monte.

Eran como las doce del mediodía cuando la vimos [...].

Quién sabe si era mujer u hombre, pero tenía su traserito<sup>254</sup> y sus pies cortitos, sus orejas, hijo, eran del *kui'ina*,<sup>255</sup> las tenía largas; nosotros las vimos, estaban así, puntiagudas; no nos hizo nada, sólo pasó caminando; yo creo que nos iba a tirar o matar si mi hermana no nos hubiera apartado del camino [...]. Se subió por ese cerro Yuku Laku, [...]; por eso dicen que sí existen ellos, no sé si era hombre o mujer, pero sí es verdad lo que nos pasó.

Por la descripción que hace la informante del personaje, este parece alejarse de los atributos de la *ña'a ku'u*; no obstante, recordemos que ellas pueden presentarse bajo las apariencias que desean. Aunque podría tratarse también de algún dueño del monte. Además, la informante menciona que al mediodía es cuando se manifiestan los que viven en el monte, es decir todo tipo de seres sobrenaturales. De hecho, el personaje conserva su larga cabellera, como las otras seductoras sobrenaturales; no obstante, mostraba un aspecto demoniaco. En la versión de Collantes, Pinotepa Nacional, un informante menciona algo similar: en el río se encontró con una chaneca de larga cabellera, vestida de blanco, que le arrastraba una especie de cola.<sup>256</sup>

En síntesis, en la narrativa de tradición oral, la *Ña'a ku'u* o “mujer del encanto” es caracterizada de diferentes formas, dependiendo de la intención que tiene con su víctima. Puede aparentar ser una mujer vestida con la indumentaria mixteca, pero con facciones finas y una larga cabellera, que se pasea por los campos para seducir a los hombres; puede presentarse como una damisela que se baña en algún riachuelo, tomar la identidad de alguna enamorada de su víctima o, como en el caso particular que hemos citado, presentarse en forma de una vaca y dadora de riquezas. Es decir, cada una de sus manifestaciones cumple una función social: castigar a los donjuanes, contener o iniciar los deseos sexuales a los jóvenes; en cuanto a su aparición a mujeres o niños, advertir quizá del peligro que corren en determinadas horas y espacios, o simplemente se aparece para seducir a los hombres, quienes por no contener sus deseos carnales son castigados.

#### 4.5. *Kui'na*, ‘el diablo’

El adversario principal de Dios, demonio y amo del infierno, es conocido comúnmente como Satanás o el Diablo por el cristianismo. Muchembled menciona que en el Nuevo Testamento el

---

<sup>254</sup> Eufemismo, por *nalgas*.

<sup>255</sup> El diablo.

<sup>256</sup> Véase *La chaneca*, texto núm. 63 del corpus.

diablo significa el “separador” (2002: 10); por su parte, Cervantes señala que también aparece “como la personificación del mal: un ser que dañaba físicamente a las personas, ya fuera atacándolas o poseyendo sus cuerpos, que las tentaba y que castigaba a los pecadores” (1996: 34). De hecho, los Padres de la Iglesia habían considerado al diablo como “un príncipe”, “un arcángel caído”, una especie de dios que vuela con un séquito de demonios disimulados de “ángeles de luz” (Muchembled, 2002: 10- 23). Asimismo, era nombrado de diversas maneras, como “Lucifer, Asmodeo, Belial o Belcebú”, entre otros sobrenombres. Su presencia cobra vigor alrededor de los siglos XII y XIII, por el cristianismo medieval, sobre todo, en la gran caza de brujas; era vinculado además con todo tipo de dioses paganos, animales nocturnos, lugares desolados y fríos, y caracterizado también como un gran “tentador eterno”, especialmente de las mujeres (Muchembled, 2002: 19-29).

No obstante, el diablo que nos interesa por el momento es el que está presente en la cosmovisión y en la tradición oral de los pueblos mixtecos de la costa oaxaqueña. Antes de adentrarnos en su mundo, es necesario recalcar que dicho personaje emana del sincretismo religioso que motivó la llegada de los españoles al llamado Nuevo Mundo durante el siglo XVI,<sup>257</sup> donde se reencontraron con el terrible demonio occidental bajo otras representaciones – recordemos que los dioses paganos eran considerados por los Padres de la Iglesia automáticamente como la personificación del mal. Por lo tanto, durante el proceso de evangelización del recién descubierto continente, como señala Báez-Jorge, “hombres y divinidades serían satanizados por obra y gracia de la catequesis” (2002: 56) por parte de los colonizadores. El autor agrega que “al Diablo se le culpó de propiciar hechizos y sortilegios; supuestamente vinculado a los sacerdotes autóctonos, sería responsabilizado de instigar rebeliones” (Báez-Jorge, 2003: 273). De este modo, para apaciguar a los herejes de que desistieran de sus prácticas, el objetivo central de los predicadores era “la liberación del pecado y del poder del demonio” (Cervantes, 1996: 22).

En el caso de la cultura Mixteca, Kevin Terraciano señala que a principios de la colonia, se equiparó al diablo con el *tiñumi* ‘tecolote’, *ñaha* ‘persona’, uno de los seres nocturnos prehispánicos.<sup>258</sup> En la *Doctrina* de 1567, se comparaba con el término *demonio*; de hecho, un

---

<sup>257</sup> Véanse, por ejemplo: Cervantes (1996); Báez-Jorge (2003); Ayala Calderón (2008); García de León (2017).

<sup>258</sup> “En la tradición nahua, la persona-tecolote era una criatura malévola nocturna que poseía la habilidad de cambiar de forma y traía enfermedades y muerte. Es posible que los conceptos cristianos, desarrollados primero en el centro de México, hayan sido llevados a la Mixteca por los auxiliares nahuas o por los propios frailes” (Terraciano, 2013: 462). En el *Vocabulario* de fray Francisco de Alvarado, de 1593, el *teñumi naha* se definía como “demonio” (Jansen y Pérez Jiménez, 2009b: 157).

“ñuhu llamado el Anticristo” era considerado como “el hijo de la persona-tecolote”. Asimismo, en la *Doctrina* se hace alusión al diablo como el embaucador de hombres y mujeres. Además, otro término con el que se refiere al demonio y que aparece en el *Vocabulario* de Alvarado es *ñuhu cuina*; no obstante, a finales del siglo XVI muchos ya habían adoptado el término *diablo* (2013: 462-463).

Los mixtecos de la costa siguen conservando el término *kui'ina* para hacer referencia al diablo, aunque también suelen emplear otras palabras en mixteco, como *ra kui'ina* (*ra* afijo masculino; literalmente ‘el hombre diablo’), *ra nava'a ini* ‘el que no está bien de su ser’, o *tati nava'a* ‘aire malo’. Habría que decir también que las personas monolingües, las que solamente hablan el mixteco, son las que más emplean el término *kui'ina*, mientras los jóvenes bilingües ya hacen referencia a este personaje como “el charro” o “el catrín”, pues, el diablo es conocido con otros sobrenombres, como: “Patatas de Cabra”, “el Cachudo”, “el Chamuco”, el “Enemigo”, incluso, “el Tío”, en muchos lugares de Hispanoamérica (Marroquín Zaleta, s.a.: 15; Fernández Juárez, 2013: 311)

Por otra parte, es sabido entre los mixtecos que la reencarnación del mal y todas sus manifestaciones están vinculadas a Satanás por la influencia de la Iglesia católica y la Iglesia evangelista, cuyas ceremonias recuerdan a este maléfico personaje como el que incita a los hombres a cometer crímenes, el que los induce a la lujuria, a la enfermedad, a la muerte y, sobre todo, el que conducirá el alma de los pecadores al infierno.

A pesar de que el Diablo representa todo lo censurable por la Iglesia, en otros contextos se le satiriza: sobre todo, en los carnavales y un día antes de la cuaresma, cuando algunos hombres se disfrazan emulándolo de forma libidinosa, con enormes falos y máscaras zoomorfas, con grandes cuernos, como solía presentarse en el Viejo Continente. En dicha celebración, el diablo junto con su séquito de “diablillos” son liberados de la cárcel y comienzan a bailar en forma de círculo, mientras el diablo mayor azota a Cristo (personificado por el alcalde) cargando una cruz pesada durante todo el recorrido.

Como diría García de León, “nuestro diablo mestizo [...] es uno de los más fascinantes personajes históricos de nuestros siglos XVI y XVII, y [...] muchos de sus atributos francamente novohispanos se maduraron entonces y llegaron para quedarse” (García de León, 2017: 25). De manera análoga, Rivera Domínguez señala que el diablo “es la suma de elaboraciones pasadas, más el producto de la imaginación popular actual” (2004: 78). En este sentido, la representación

del diablo adquiere diferentes matices en la vida comunitaria de los mixtecos de la Costa; es un ser al que se le teme pero a la vez hay una convivencia cercana con él, tan es así que está muy presente en la narrativa, en la danza (donde a veces se satiriza) e, incluso, en algunos bordados.

Los sitios donde suele aparecer el kui'ina son los montes, las cuevas, bajo un árbol frondoso, o en lugares *pesados*, incluso alrededor del pueblo a cierta hora del día o de la noche. Respecto a estos espacios, que Mircea Eliade considera como sagrados y profanos, señala:

Lo que caracteriza a las sociedades tradicionales es la oposición que tácitamente establecen entre su territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que los circunda: el primero es el “mundo” (con mayor precisión “nuestro mundo”), el cosmos: el resto ya no es un cosmos, sino una especie de “otro mundo”, un espacio extraño, caótico, poblado de larvas, de demonios, de “extranjeros” [...]. De un lado se tiene un “cosmos”, del otro un “caos” [...]. El “mundo” (es decir “nuestro mundo”) es un universo en cuyo interior se ha manifestado ya lo sagrado [...].

Un territorio desconocido, extranjero, sin ocupar (lo que quiere decir con frecuencia: sin ocupar por “los nuestros”) continúa participando de la modalidad fluida y larvaria del “caos” (Eliade, 1998, 27-28).

Los mixtecos tienen la creencia de que existen umbrales que comunican este mundo con el otro, esos dos espacios que Eliade señala; por ello, llevan a cabo rituales para consagrar el espacio y limitar así la entrada de otros seres, colocando cruces protectoras.<sup>259</sup> De este modo, en la comunidad es muy común ver las cruces en los costados de las calles, en los caminos solitarios y en algunos cerros; cuando se acercan algunas mayordomías, estas cruces son adornadas.<sup>260</sup> En términos mixtecos, ellos consideran un lugar como *ii* ‘sagrado’ y *vee* ‘pesado’ o un lugar donde transita el *tati vee* ‘aire pesado’; en este último se manifiestan el diablo, los espíritus de los muertos, los duendes u otros seres malévolos.

### **La caracterización del kui'ina**

A pesar de que el diablo es un personaje arquetípico relacionado con lo maligno, no siempre adquiere una connotación infernal. Los mixtecos de la costa consideran que el diablo o el *kui'ina*,

---

<sup>259</sup> Hay que señalar que algunas personas consideradas *lasukuyu'u* ‘seres chupasangre’ adquieren el poder de transformarse en dichas cruces. Resulta interesante que las cruces mantienen un estatus ambivalente, pues a ellas también se recurre para hacer fechorías, donde se cree que rondan los espíritus nocturnos (este es un tema que merece un estudio más a fondo y que espero desarrollar en otro trabajo).

<sup>260</sup> Alfonso Fabila señalaba ya en los años cincuenta del siglo pasado: “en las cruces protectoras de los cerros y los poblados a las que en determinadas épocas del año y especialmente cuando no llueve para el logro de sus cosechas, van a rezarles, a quemarles cohetes, a sahumarlas y a ponerles flores y ofrendas, cosa que también se observa el 3 de mayo y a fines de este mismo mes” (2010: 194).

más que un demonio, es una entidad sobrenatural ambivalente que habita entre ellos, pues, hasta cierto punto puede ser tanto benigno como malévolo; se caracteriza como un extranjero o hacendado, llamado en mixteco *to' o* 'catrín', que seduce a las mujeres con su porte de charro y custodia las ollas con monedas de oro;<sup>261</sup> él otorga riqueza a cambio de un pacto, castiga con su látigo de cuero, posee patas de animales; en fin, se conoce como *to' o* a quien no pertenece al mundo de los mixtecos.<sup>262</sup>

El siguiente relato más que un *fabulat*, se trata ya de una leyenda (parece ser ya de dominio público) sobre un personaje muy conocido por la comunidad, asimismo, se alude a un espacio encantado en el que se manifestaba a determinada hora. Pues bien, el narrador cuenta el encuentro de una señora con un extranjero, quien la invitó a conocer su casa, sin imaginarse que se trataba del diablo, ya que se presentó ante ella como alguien ajeno a la comunidad. Asimismo, el informante incluye una anécdota más del mismo personaje para aseverar que se trata de un hecho verídico:

No sé si conozcas una señora que ya falleció... Allá en el llano, por donde se va uno al cerro Yuku Tasu, hay un arroyo; ahí un señor que no es del pueblo platicó con la doña, dice:

—¿Todos los días viene aquí? —le preguntó, dice.

—¡Sí, todos los días me vengo a bañar aquí! —dijo la doña.

Pero ella no sabía que era el diablo, porque era una persona normal, dice.

—¡Para la otra voy a regresar de nuevo, pero tú también, te voy a llevar para que conozcas mi casa! —dijo.

Este, la pobre señora no comprendió nada; pues como que le dio miedo, y le comentó a su esposo:

—Alguien llegó al encierro —dijo la señora.

—No es un señor del pueblo; dijo que para la otra lo acompañara a su casa —le dijo la señora a su esposo; quién sabe si le creyó el señor, también si la doña fue o no.

No es cierto que ellos viven por Aguadulce,<sup>263</sup> porque se aparecen de la nada. Muchos me han contado que de noche ese arroyo está encantado. Me contó el señor Chelo Nande que alguien se colgaba en un árbol grande que estaba ahí en ese arroyo, pues él no hizo caso y alumbró con el foco; no había nada, dice, cuando estaba oscuro, algo pesado se colgaba de ese árbol; dice (Texto núm. 39, *To' o. El catrín*).

---

<sup>261</sup> Puede mostrar dónde hay ollas con monedas de oro, por medio de una lumbre que señala que ahí está escondido un tesoro.

<sup>262</sup> Las diversas facetas del diablo que hemos citado tienen algunas semejanzas con el personaje conocido como *el Sombrerón*; respecto a este, véase María Cruz La Chica Delgado, "El sombrerón. Una visión literaria del otro en la tradición oral tojolabal" (2015).

<sup>263</sup> Pueblo cercano.

Como hemos mencionado, el diablo se muestra bajo diferentes formas. En algunos relatos lo hace como un extranjero (“no es un señor del pueblo”) y como donjuán, quien le hace una propuesta indecorosa a la mujer para que conozca su casa, con lo que, aunque no muy desarrollado, se distingue el motivo de la seducción: el diablo se hace pasar por un galán que corteja poco a poco a la mujer: “¿todos los días vienes aquí?”, “¡para la otra voy a regresar de nuevo, pero tú también, te voy a llevar para que conozcas mi casa!”. Es decir, la incita a que no deje de frecuentar el lugar para que la próxima vez él la lleve a su casa. Según el informante, la mujer duda de este encuentro y decide contarle a su esposo; no obstante, el narrador nos deja intrigados, al mencionar: “quien sabe si le creyó el don, también si la doña fue o no”. Después alude a una creencia colectiva sobre el mismo lugar: “muchos me han contado que ese arroyo [el lugar donde la mujer se bañaba] está encantado”, ya que un señor había visto algo extraño colgado en un árbol al pasar en ese lugar a la media noche (texto núm. 39, *To’o. El catrín*).

En otro relato, un *memorat*, en este caso, el narrador cuenta su vivencia personal y describe al diablo como un charro montado, curiosamente, en su caballo blanco, pues, en otros relatos su favorito es el color negro;<sup>264</sup> más adelante, lo caracteriza como un charro ataviado de negro.

El que le decimos *kui’na* monta un buen caballo, muy adornado, con su reata y buena silla, carga chaparrera de piel también. Una vez por ahí en el llano —yo no me imaginé otra cosa, pensé que venía de Aguadulce—,<sup>265</sup> estaba bajando por el arroyo cuando yo estaba subiendo en el cerro; de repente se apareció en otro lugar, lejos de donde estaba; no tardé en subir al cerro, cuando vi, ya iba muy lejos, había una tranca ahí y no pudo haber pasado, pero se fue por allá, por Tepetlapa [...]. Ahí en ese cerro había un árbol de ceiba muy grande, pues. Mi mujer y yo siempre íbamos para el monte, una vez fue a dejar tortilla:

—Me topé con un señor, estaba montado en un caballo blanco, lo saludé —dijo

Dice que era un señor güero. Yo lo vi una vez, no era el diablo, era una persona normal, cómo va a ser el diablo: era un hombre rico, cargaba saco, con espuela y chaparrera de piel, y también montaba un caballo blanco; como te contaba hace rato, me subí rapidito al cerro; cuando llegué a la cima, vi que él estaba lejos de donde lo había visto, se iba para el cerro del finado Anqui Celio,<sup>266</sup> por ahí se iba; se movió muy rápido del lugar de donde lo vi, por eso creo en ellos, es gente normal, pero no los conocemos porque es el diablo (texto núm. 38, *Kui’na. El Charro*).

Parece ser que nuestro personaje sólo se mostró en el camino, pero su caracterización sigue siendo la de un extranjero, es decir, alguien ajeno en la comunidad. Además, el informante se

---

<sup>264</sup> Véase, por ejemplo, Rivera Domínguez (2004; 2012).

<sup>265</sup> Una comunidad cercana.

<sup>266</sup> Un señor de la comunidad.

percata de que no era un foráneo común, sino un ser sobrenatural, ya que de repente se mostraba a una distancia considerable: “no tardé en subir al cerro, cuando vi, ya iba muy lejos, había una tranca ahí y no pudo haber pasado”.<sup>267</sup> Parece ser que la esposa del informante tuvo un encuentro con el mismo personaje; de hecho, los dos coinciden con el mismo perfil: un hombre “güero” montado en su “caballo blanco”. Aparte, por la descripción que agrega el informante, parece referirse a un charro, un jinete que “cargaba saco” (se refiere a la chaqueta), además, con espuelas y chaparrera de piel. Aunque menciona de forma irónica que no era el diablo, porque era una persona normal y parecía un hombre acaudalado, al final cierra su narración con “es gente normal, no lo conocemos porque es el diablo”.

En cambio, en otro relato el diablo es caracterizado como un charro negro que muestra otros mundos, pues al abrirse la cueva se revela que adentro había un gran mercado donde se vendía productos de la región. En esta ocasión, se trata de un *fabulat* donde el narrador cuenta acerca de una persona de la comunidad que fue conducida por esta entidad hasta donde se cree que es su morada:

Hay otra vivencia de ese cerro.<sup>268</sup> Aquí en la comunidad, cuando vivía el señor Hugo Martínez, pues él también dice que una de esas, dice, andaba paseando ahí en el pueblo, y de repente llegó alguien a traerlo, dice. Se lo llevó y se metieron en esa piedra que está ahí en Yuku Kuañu, se metieron, dice; cuando él llegó en esa piedra, dice, la persona que iba con él supuestamente, pues, nomás abrió la puerta, dice, y divisó algo hacia adentro, que había como un mercado, dice, grandísimo adentro; que allá adentro vendían tichinda,<sup>269</sup> vendían pescado, todo tipo de comida, había de todo allá adentro, dice, así que él entró, fue a caminar ahí con esa persona y ahí regresó, mas cuando sintió ya estaba en el río, dice, cuando reaccionó nuevamente. Y... ya, empezó a mirar para allá, para acá, pues no había nada en su alrededor, dice, estaba solo. Según él cuenta, pues, que sí, pues, ahí en esa parte, en ese cerro hasta donde ellos tienen su encierro acá abajo, dicen que se aparece ese personaje que es un charro negro, dice, que se aparece con su caballo (texto núm. 37, *El charro negro*).

Resulta interesante que el charro se aparezca de repente en la comunidad y teletransporte a la persona a su terruño, es decir, hacia la cueva. Vemos que la entrada de la cueva funciona como umbral para conectar el espacio anecuménico (sobrenatural) (López Austin, 20015). Al transitar

---

<sup>267</sup> Comúnmente, las parcelas de los terratenientes están cercadas con alambre; la entrada es una *tranca* (enrejado de palos unidos con alambres) bajo llave, por lo que resultan de difícil acceso.

<sup>268</sup> Se refiere al cerro Yuku Kuañu, un cerro muy peculiar en la comunidad.

<sup>269</sup> *tichinda*: ‘especie de almeja de concha negra, generalmente se encuentra en los manglares, y es uno de los platillos típicos de la región Costa Chica de Oaxaca; se puede preparar en tamales, caldos, mole, etcétera’.

en ese otro universo, la persona descubre un gran mercado donde se vende comida, y, como señala el informante: “había de todo allá adentro”, quizá refiriéndose a objetos de valor. Habría que agregar que el relato presenta tanto elementos prehispánicos como europeos: “la cueva es un espacio polisémico: puerta al inframundo, mundo de las riquezas en uno de sus pisos y mundo de los muertos en otro, vientre de la tierra, origen de los linajes, morada de los dioses del cerro y del agua y de su nagual la culebra” (Barabas *et al.*, 2005: 22).

Vale la pena recordar que el famoso guerrero mixteco 8 Venado viajó a una cueva, *Vehe Kihin* (“Templo de la Muerte”) donde reside una deidad para ofrecer su alma a cambio de poder y fortuna (Jansen, 1997a: 220); estos rasgos encajaron muy bien para representar al demonio durante la colonización española.<sup>270</sup> Hoy en día –por la herencia colonial–, las cuevas se relacionan con la morada del diablo, quien se hace pasar por un rico terrateniente, entre otras apariencias antropomorfas o zoomorfas. En este sentido, podríamos considerar que en el relato la figura del charro (diablo) simboliza esa noción del “mal”, ya que es considerado como el “Dueño maligno, asociado a las riquezas artificiales y mal habidas” (Barabas *et al.*, 2005: 23). De hecho, vemos que sus acciones resultan muy sospechas, ya que, al mostrar un mercado con abundante comida y otras cosas, quizá estaba incitando a la persona a pactar con él, pues el diablo es conocido por engañar a sus víctimas.<sup>271</sup>

Como hemos mencionado, uno de los tantos motivos que se asocian al diablo es la riqueza que posee o custodia: para los mixtecos, las ollas enterradas con monedas de oro son muy recurrentes en la narrativa oral. También creen que cuando alguien de la comunidad prospera inesperadamente es porque encontró dinero del diablo; sin embargo, se dice que a pesar de contar con una gran fortuna, su vida siempre sería un caos. En el siguiente relato, el kui’ina ya no es un seductor o el que trata de mostrar otros universos, sino alguien que impide que se lleven su riqueza:

Hace mucho tiempo, cuando empezó la guerra, había gente que tenía mucho dinero de oro, y como ya sabían que se acercaba la guerra, enterraron sus monedas, para que no se las llevaran los guerrilleros [...], por eso ellos escondieron sus monedas, ahora dinero del diablo, decimos; antes eran monedas normales [...]. Bueno, se olvidaron de sus monedas, ya no las desenterraron, ahora están encantadas, quedaron enterradas ahí, y el diablo, creo que es como el aire malo aquí en la

---

<sup>270</sup> Como señalan Maarten Jansen y Aurora Pérez Jiménez, “en la colonia satanizada como lugar donde se hace pacto con el Gachupín (diablo) para pedir riqueza” (Jansen y Pérez Jiménez, Seminario Taller Códices Mixtecos, 2021).

<sup>271</sup> Algo similar recoge la antropóloga norteamericana Parsons en el Valle de Mitla, Oaxaca, quien “relata el de dos muchachos que vieron en la cueva un mercado con abundantes objetos: uno aprovechó y los tomó mientras que el otro no lo hizo, librándose del hechizo del diablo” (Barabas *et al.*, 2005: 24-25).

tierra, él viene a cuidar las monedas, dice, las quiere para él, no deja que cualquiera se las lleve, si es nuestra suerte, él nos las va a mostrar.

Si vemos que hay una fogata y hay una luz brillante, hacemos una seña ahí en medio del suelo, como una cruz; si queremos escarbar, vamos a encontrar las monedas. Pero a veces hay personas que sí ven la olla desenterrada, la que estaba escondida, pero al romperla se escucha como si fuera de metal, [...]; si es nuestra suerte, sí la encontramos, dice; no podemos encontrar eso si no es para nosotros, dice.

El diablo es el que cuida la olla, él nos va a espantar, nos va a espantar para impedir que se la lleven: se convierte en toro, dice, hasta se escuchan cómo mugen ellos cuando vienen desde lejos, hasta tiembla la tierra, y al voltear uno, dice, y ver de dónde vienen, se desaparece la olla, dice; él viene, haciendo ruido, gritando quién sabe qué tantas cosas, pues el diablo, cuenta la gente, no lo podemos ver [...]. Hay veces que te agarra y te hace cosas cuando estás escarbando, dice: ahí donde estamos desenterrando las monedas [...]; él viene haciendo estruendos para espantarnos, se convierte en toro, se convierte en diferentes animales, pues él es el amo de esos animales, el toro y todo el ganado. Si en sueños los vemos, si vemos que el toro nos ataca, pues es el diablo; si vemos una serpiente, él es el amo también. El diablo tiene ese dinero y lo cuida (Texto núm. 32, *Xu'un kui'na. El dinero del diablo*).

El narrador, aludiendo a una leyenda, narra un acontecimiento que habría tenido lugar hace mucho tiempo, cuando las personas enterraban sus pertenencias, que luego quedaban encantadas. Describe cómo se puede obtener la olla enterrada con monedas de oro formando una cruz en el suelo:<sup>272</sup> si alguien pasa todas las pruebas que el diablo impone, logra obtener el tesoro. Aquí, el *kui'na*, como los hombres nahuales,<sup>273</sup> crea fenómenos en forma de animales para impedir que la persona se lleve el tesoro enterrado, de ahí que a los nahuales se les asocia con el diablo también. Por cierto, el informante menciona que si en el sueño un toro nos ataca o vemos una serpiente significa que es el diablo, pues es el amo de dicho animales, una visión totalmente judeocristiana.<sup>274</sup>

En la versión del municipio de Pinotepa Nacional, el diablo es caracterizado como un jinete que recorre las calles por la noche arrastrando un saco con dinero; asimismo, el narrador menciona los elementos que encontramos en el relato anterior (texto núm. 32): una persona logró desenterrar la olla con monedas de oro con la que hizo una gran fortuna.

Bueno, de lo que me contaron a mí, del diablo [...] pero de noche, pero a veces, temprano, dice, a las nueve, a la diez de la noche, como que agarra y vacea<sup>275</sup> una costalilla o una bolsa de dinero,

---

<sup>272</sup> Para la Iglesia católica, la cruz es un símbolo sagrado que aleja los malos espíritus.

<sup>273</sup> Véase el apartado 4.3.

<sup>274</sup> Véase, por ejemplo, el libro del *Génesis*, “La tentación y la caída”, capítulo 3.

<sup>275</sup> *vacea*: sic por *vacía*.

dice, y lo buscan y no lo encuentran, no hay nada, pues; se escucha como que va caminando el caballo, y vacea el dinero, [...] en realidad, que sí han encontrado ese dinero [...].

Uno de Pinotepa de don Luis, que tiene un terreno ahí cerca [de] donde tengo, muy humilde, muy humilde [...]. Pues dicen que encontró dinero, del diablo, pero dicen que en el momento que, cuando lo van a sacar, la olla, cuando ya sienten que, están escarbando y que sienten que ya están cerca, pues dice que viene, le tocan, le hacen cosquillas, le tiendan todo el cuerpo, dice, y se aguantan, logran sacarlo, y si no, no se aguanta, se orillan cuando van, se desaparece, y ese señor, sí es verídico, que sí encontró: tiene dos camionetas, tiene terreno, tiene buena casa, horita [...].

De lo que me cuentan, que a veces va, que va en el camino, en la carretera va jalando como un cuero, pues, lo va jalando, va montado y va jalando el cuero, suena [...] (texto núm. 58, *El dinero del diablo*).

Volviendo al imaginario colectivo de Jicayán, en el siguiente relato el diablo es relacionado con un nahual e, incluso, con un duende que jugaba con los niños; se trata de una leyenda conocida por la comunidad, y el narrador describe con precisión el lugar donde ocurrieron los hechos:

Quién sabe si era un duende, un nahual o el diablo; yo creo que era el diablo que andaba por aquí, era como un chamaquito; la gente grande no lo veía, pero los niños sí. Pasaba por aquí en la calle, de repente se aparecía en otro lugar, y los niños gritaban: “¡Miren, allá va!”, y lo perseguían siempre, pero desaparecía cada que lo veía en un lugar [...].

Él estuvo mucho tiempo vagando por aquí, y la gente se dio cuenta de su presencia, que era algo malo. En una ocasión, en semana santa, pasaron unos tatamandones aquí, y se detuvieron a descansar por donde está la agencia ahora; no pudieron dormir, porque los niños andaban jugando con ese chamaquito como las diez, once de la noche. Cuando este chamaquito se alejaba del lugar donde estaba jugando con los niños, se escuchó cómo se cayeron unas monedas de oro en el suelo, ahí desapareció y nunca más lo volvieron a ver. Pienso que ahí cerca había algo enterrado, y él lo custodiaba, porque es el diablo, pero era como un chamaquito: decían los niños que corría velozmente, dice, eso pasó hace algunos años (texto núm. 33, *El diablo y las monedas de oro*).

No obstante, el informante duda de qué tipo de entidad se trate; la describe como un pequeño ser, de ahí que lo relacione con un duende; además, resulta interesante que solamente los niños pudieran verlo y jugar con él, hasta ya muy tarde en la noche; ¿se tratará acaso de una forma de encantarlos y llevarlos a su mundo? Aunque en el relato no se detalla si se trata de una especie de rapto; al parecer, el ser aludido era el guardián de un lugar en cuya cercanía estaba enterrado algún tesoro, por lo que el informante termina aceptando que era el diablo. Como hemos mencionado líneas arriba, una de las características del diablo es que posee o custodia algún tesoro. En el relato, el personaje misterioso está asociado con la riqueza; curiosamente, al alejarse de los

niños, porque ya se notaba su presencia, dejó caer unas monedas de oro en el suelo y desapareció para siempre.

El siguiente relato pertenece a un *memorat*; el narrador describe una faceta más del diablo, cuyos elementos no se mencionan en los relatos que hemos citado anteriormente ya que en esta ocasión, nuestro personaje posee patas de animal (como la Ña´a ku´u que hemos estudiado en el apartado anterior) aunque sí se mencionan los otros elementos que ya conocemos: vestía un traje de charro negro y era bien parecido.

El diablo rico, como lo llaman, también existe; yo lo vi una vez allá por el río: cargaba una buena camisa, era una camisa negra, manga larga, y también traía un gran sombrero negro. Tampoco quiso salir por el camino, porque tiene patas de caballo, dice, y también dicen que pueden ser de toro las patas del diablo rico. Así es el diablo rico, tiene patas de caballo o de toro, pero no quiso salir al camino, hijo, estaba escondido, pero alcancé a distinguir su cara: era un hombre muy güero, vestía camisa manga larga y pantalón negro, hasta el sombrero era negro. Este, sí lo vi, pero no quiso salir de donde estaba; eso pasó hace mucho años, cuando yo era un chamaquito todavía, eran como las seis cuando lo vi (Texto núm. 40, *Kui´na kuka*. El diablo rico).

Nuevamente, el diablo se representa como un extranjero, aunque no trata de buscar un pacto o seducir a su víctima, es más, parece que se cohíbe: “no quiso salir al camino”, “estaba escondido”. No obstante, el informante describe que tenía una parte humana, aseverando –a partir de la creencia colectiva– que tenía patas de animales, que bien podrían ser las de un toro o un caballo, acaso como una reminiscencia de un dios pagano que trata de recubrir sus verdaderos atributos con dichos atuendos.<sup>276</sup> Asimismo, hace mención de que se trataba del diablo rico, porque para los mixtecos, por imposible que parezca, ya que el diablo se relaciona siempre con la riqueza, existe el “diablo pobre”; estos diablos son muy antipáticos, se dice que castigan con latigazos a las personas, quienes sufren este atropello enferman gravemente y se “secan”.

En el relato siguiente, el diablo no se caracteriza como un seductor o como un charro bien vestido, sino que es representado como una gran iguana blanca que vive en una cueva. Resulta interesante este elemento, ya que en la región las iguanas más comunes son de color verde, negro con rayas blancas o de tonos grises; no obstante, el informante asevera que no se trata de una iguana normal, sino del mismo diablo; veamos por qué:

---

<sup>276</sup> “Antes de la Edad Media, el diablo se designa de maneras variadas. El flujo unitario del cristianismo arrastró múltiples elementos extranjeros, de los cuales generalmente es imposible determinar el origen histórico y geográfico exacto [...]. El macho cabrío, una de las formas preferidas del diablo, quizá deba este privilegio a su antigua asociación con Pan y Thor” (Muchembled, 2002: 27).

Ahora que estuvieron trabajando por tu terreno, partieron la piedra que estaba ahí; mis hijos una vez escucharon chiflidos y gritos que venían del cerro, pues ahí vive alguien, el diablo. Me contó el señor Aguilar que en ese lugar vive una iguana muy grande; cuando le dispararon, que no le entró la bala, porque era el diablo y no una iguana normal. Le dispararon varias veces, pero no pudieron matarla; se metió en una cueva, pues es ahí donde vive. Era una iguana blanca muy grande, pues era el diablo.

Hace poco, igual, se escuchaban como chiflidos en ese cerro, y ya se ha espantado mucha gente ahí, pues en ese lugar vive el diablo. Ahora que abrieron la brecha, quién sabe si permanezcan o se irían los seres que habitan en ese lugar (texto núm. 34, *El diablo que vive en Yuku Kuañu*).

El informante introduce un *fabulat*: cuenta la experiencia de una persona que intentó disparar a la iguana de gran tamaño; parece ser que no tuvo éxito, ya que dicho animal era inmune a las balas. Aunque el relato es breve, presenta elementos muy interesantes relacionados con la antigua cosmovisión mesoamericana; en este caso, los dueños del cerro o de la cueva que hemos citado líneas arriba. Sin embargo, por la influencia del cristianismo, dicha entidad es catalogada ya como un simple demonio. Cabe señalar que hoy en día es un tópico que en las leyendas mexicanas en cerros, cuevas y otros espacios simbólicos moran entes malignos, a veces relacionados con el diablo o con alguna deidad mesoamericana (aunque siempre terminan fusionándose con el diablo).<sup>277</sup> En nuestro relato, encontramos nuevamente este tópico, “la iguana que habita en la cueva es el diablo”, aunque probablemente se trate de un dueño del cerro, ya que la iguana, en la cosmovisión de los mixtecos de la costa, es una de las manifestaciones de los hombres sagrados de la lluvia (los Tay), quienes habitan en cerros o cuevas.<sup>278</sup> Sin embargo, por los otros elementos que la comunidad relaciona con lo maligno, es decir, los chiflidos y gritos que provenían de la cueva, hacen que el ser que habita en dicho lugar sea el diablo.

El siguiente relato parece tratarse de un cuento donde el diablo interactúa con las personas, es decir, se trata de un diablo más humanizado; el narrador no lo describe como un ser infernal o como el catrín, sino simplemente como el diablo al que le encanta el juego:

Existió un tal Juan Jugador, que jugaba con el diablo, dice. Cuando Juan Jugador iba a jugar, siempre ganaba, siempre ganaba, así que el diablo se enteró de que estaba encantado; por eso lo mandó a llamar, para que fuera a jugar con él. Juan Jugador le dijo a su madre:

---

<sup>277</sup> Véanse, por ejemplo: Rivera Domínguez (2011), “La pirámide de Cholula como microcosmos”; Rivera Domínguez (2012), “El charro negro y los músicos. Los engaños del diablo, del Señor del Monte o de Tezcatlipoca”; Badillo Gómez (2014), “Relatos sobre el Tentzo y otros seres sobrenaturales de la tradición oral de la región centro-sur del estado de Puebla”.

<sup>278</sup> Véase el apartado 4.2.

—¡Voy a ir a jugar!

Y dijo el nombre del diablo.

—¡No vayas, hijo; puedes terminar con tu vida ahí, no podrás ganar porque él es de otro mundo; tú eres un simple hombre, no te comparares con él!

—¡Tengo que ir a ganar dinero para nuestro sustento, madre! —dijo.

—Si es así, ve con Dios, hijo.

Se fue al lugar que habían acordado para jugar. Llegó Juan Jugador y empezó a jugar, a jugar, a jugar; ganó, dice, y ya había como un saco de dinero que se iban a llevar, pues como Juan Jugador ganó, se llevó esa carga para su casa. Entonces, el diablo lo manda llamar otra vez:

—¡Quiero que vengas nuevamente a jugar!

¡Mejor te cuento otra historia...! (texto núm. 35, *Juan Jugador y el diablo*).

Podríamos pensar que este relato pertenece a otras tradiciones, por su parecido a algunos publicados por los hermanos Grimm.<sup>279</sup> La figura del diablo cambia radicalmente, es decir, no el mismo diablo que hemos citado en los otros relatos, sino un diablo que reta a un mortal a jugar con él y pierde el juego. Habría que decir también que se presenta nuevamente un elemento asociado al diablo, como en los relatos anteriores: la riqueza (en la forma de un saco de dinero); además, en esta versión parece ser que al diablo le gusta el juego. Por cierto, el informante decide ya no contar más el *kuentu*, y prefiere pasar a otra historia.

El siguiente relato fue contado por un informante de Collantes Pinotepa Nacional (una comunidad considerada como afromestiza), quien nos presenta una caracterización muy peculiar de nuestro personaje antagónico. Cabe señalar que es una visión totalmente diferente a la de las comunidades de Jicayán; ¿tendría que ver que el informante pertenezca a otro grupo étnico, en este caso, afromestizo? Veamos cómo actúa el diablo en este caso:

Entonces, ya después, con el tiempo, también salía mucho el diablo, el diablo salía, este, se hacía un burro y le empezaba a montar los niños: entre más le montaban, más se iba estirando el lomo, más grande. Todas las noches se salía ahí tuvo lugar que se llama la calle del Terrero, ahí salía mucho el diablo ,y se hacía un burro, pero con el tiempo ya los niños se les puso, había un montón de totomoxtle que antes eran mazorca, y empezaron así a cochar, y amarraron un montón de totomoxtle en las patas, todo, y le echaron lumbre; entonces, dice que va acarrando el burro con un montón de totomoxtle que le echaron, hasta pedo se tiraba: jamás, dice, ya no salió el burro a jugar con todos, jamás salió ese burro, dice, pero él diario salía a jugar con los niños. Era el burro, pues, el sataná, el diablo (texto núm. 62, *El burro que se estira el lomo*).

---

<sup>279</sup> Véase “Juanito Jugador” (J. y W. Grimm, 1985: 138).

El relato parece tratarse de una leyenda: aunque el informante no menciona un tiempo específico, sí menciona un lugar concreto, “la calle del Terrero”, donde se manifestaba el diablo, que en esta otra faceta pierde su dote de seductor, cruel y dador de riquezas, y se caracteriza como un personaje caricaturesco con el que los niños juegan (lo cual nos llevaría a pensar que se trata de un cuento). No obstante, resulta interesante que el diablo adopte la forma de un burro, ya que para el cristianismo no resulta evidente la relación entre dicho animal con el cordero o el buey, pues unas de sus preferidas es la del macho cabrío, serpiente o perro (Muchembled, 2002: 27). Como vemos, en este último relato que presentamos, el diablo no discrimina al burro como una de sus manifestaciones, ¿sería nuevamente un acto de rebeldía contra la Iglesia cristiana?<sup>280</sup>

En suma, mientras para el cristianismo el diablo tiene un valor negativo y representa lo censurable, en la narrativa oral contemporánea de los mixtecos de la Costa es representado como un personaje con múltiples facetas; puede ser tanto benévolo como maligno, según la circunstancia o el trato que recibe de las personas. Cabe señalar que en las comunidades más apartadas la figura del diablo resulta más presente en sus creencias, y aparece con frecuencia como tema de sus conversaciones. A veces suelen llamar la atención con expresiones como: “No te vayas molesto al monte, podrías encontrarte al kui’ina”, o “Si sales muy noche, lleva tabaco, porque en el camino existe el *tati vee*” (aire pesado), generalmente relacionado con lo maligno. También es muy común escuchar conversaciones como: “Dicen que fulano de tal se hizo rico de la noche a la mañana porque encontró dinero del diablo” o “esa señora fue amante del diablo”; incluso, se llega a maldecir a las personas en mixteco, con expresiones como *koso kui’ina*, literalmente ‘que se te monte el diablo’ o *kui’ina ndichi* ‘diablo visible’, es decir, el diablo en persona, etc. Pues bien, el diablo, lejos de ser el amo de los infiernos, es un habitante más que convive de alguna manera con la gente de las comunidades de la Costa.

---

<sup>280</sup> No sólo en la Mixteca de la Costa el diablo adopta la forma de un burro; en la tradición oral de algunas comunidades de Michoacán encontramos elementos análogos: el burro también se agranda, aunque su proceder no resulta simpático, ya que desbarranca a los jóvenes trasnochadores o borrachos (Camacho Rúan, 2016; Robles Cira, 2019).

## Conclusiones

Realizar un trabajo sobre narrativa de tradición oral de una determinada cultura representa la oportunidad de hacer frente a múltiples universos que se nos presentan. Más aún, al adentrarse en ellos no topamos con diversos personajes que nos trasladan a otros tiempos y espacios. Tratar de entender los elementos que forman parte de esos universos y personajes es una labor compleja; por ello, este trabajo se trata de una propuesta teórico-metodológica en la que se involucraron diferentes disciplinas, como la antropología, la literatura, la historia, la etnografía, entre otras, las cuales me permitieron analizar los seres sobrenaturales en la narrativa de tradición oral de los mixtecos de la Costa oaxaqueña. Cabe recordar que esta es una región donde las tradiciones conservan reminiscencias prehispánicas, pero también se mezclan elementos de las tradiciones que introdujeron los españoles a su llegada al continente que hoy se llama América.

Las comunidades de la Mixteca de la Costa oaxaqueña poseen en su acervo una gran riqueza cultural: histórica, antropológica, literaria, social, entre otras. Es una región étnicamente diversa que formó parte del antiguo imperio de Tututepec, el más poderoso de la costa en la época prehispánica. Sus pobladores tenían fama de ser valientes guerreros que transitaban entre este mundo y el otro desde tiempos remotos, como es el caso del guerreo 8 Venado Garra de Jaguar, quien en su forma de nahual viajó al inframundo para presentarse con la guardiana del lugar. Los mixtecos actuales todavía conservan en su memoria la esencia de estos personajes y se identifican con ellos, lo que ha dado como resultado una vinculación con el mundo sobrenatural como parte de sus orígenes. Podemos observar que en su cosmovisión existe una serie de elementos vinculados a sus antiguas deidades y de una variedad de seres sobrenaturales con quienes tienen o tuvieron un vínculo, así como los dueños de lugar: de las cuevas, de los manantiales, de los riachuelos o de los cerros.

Como sucede con muchas otras culturas del mundo, los orígenes de los mixtecos están entretejidos de mitos y leyendas, aspectos que llaman mucho la atención para analizarlos desde diferentes perspectivas, dependiendo de cuáles sean nuestros objetivos. Así, podemos reconocer que los códices mixtecos y la tradición oral que recogieron los frailes durante la Colonia evocan un origen divino de los primeros hombres que nacieron para poblar la tierra, seres que descendían de los cielos o brotaban de la tierra misma, príncipes o guerreros que bajaban al inframundo, animales extraordinarios con quienes mantenían un vínculo cercano; son algunos de los elementos que se encuentran en su narrativa y que han alimentado asimismo la identidad mixteca. En este

sentido, estudiar la narrativa de tradición oral a partir de la cosmovisión nos ayuda a entender todo un sistema de pensamiento de un determinado grupo social y, sobre todo, explicar de alguna manera por qué se rememoran determinados acontecimientos o ciertos personajes.

En este sentido, la invasión española que se dio durante el siglo XVI modificó radicalmente el sistema de pensamiento mesoamericano, con la imposición de un nuevo régimen colonial. Los representantes de la religión cristiana implantaron una nueva forma de ver el mundo considerando que el culto que practicaban los nativos representaba un sacrilegio para su religión, que había llegado para salvar del purgatorio las almas de los impuros. A decir verdad, esta nueva visión provocó un sincretismo en todos los sentidos, que hoy en día permea en las tradiciones mexicanas.

En la región de la Mixteca de la Costa oaxaqueña, sobre todo en las comunidades rurales, aún se conservan algunos elementos de las antiguas tradiciones prehispánicas, que se ven reflejados en sus creencias y en la forma en que conciben el mundo. Algunos rituales que todavía se llevan a cabo conservan parte de una cultura invadida, donde resaltan elementos que simbolizan los orígenes de sus ancestros; sin embargo, notamos que también se alimentan de las tradiciones que se introdujeron durante la Colonia. Por ejemplo, en el pedimento de la lluvia se invoca al dios mixteco *Savi* (Lluvia) en alguna cueva donde se cree que reside, con rezos católicos; es más, son los santos católicos quienes encabezan la peregrinación para llegar al lugar, porque existe la creencia de que son los intermediarios ante dicha divinidad. Por otra parte, también está muy presente la vinculación con los animales compañeros y los nahuales; en el universo mixteco, cada persona está consignada a un animal de campo que nace el mismo día y hora, con la que comparte suerte y destino; mientras que algunas personas nacen con poderes sobrenaturales y pueden crear fenómenos en formas de animales, o bien, convertirse en algunos de ellos (nahuales). En el fondo, algunas de estas creencias han alimentado en la vida comunitaria una literatura básicamente oral, en la que emergen personajes híbridos, con caracterizaciones desde el ámbito occidental.

Cabe recalcar que la breve revisión de las tres épocas que hemos realizado en el primer capítulo –prehispánica, colonial y del México independiente– como punto de partida nos ayudó a vislumbrar los elementos que convergen en muchas de las tradiciones que se conservan hoy en día entre los mixtecos de la Costa. En la época prehispánica, se mantenía una religión politeísta: se veneraban diversas deidades y se llevaban a cabo diferentes rituales. En la Colonia, todo culto que no formaba parte del cristianismo fue prohibido; los sacerdotes nativos eran catalogados como brujos o hechiceros, y las deidades, consideradas como la representación del demonio. En el

México independiente resurge una nueva sociedad mestiza que al liberarse de la corona española se convierte en el grupo dominante para el mundo “indígena” que trata de retomar las tradiciones de sus ancestros. De este modo, se puede observar que la configuración de los personajes en la tradición de los mixtecos de la costa hace eco de tres periodos que han repercutido en la vida histórica de México.

En el segundo capítulo, se revisaron brevemente algunos fundamentos teóricos sobre los estudios de la literatura tradicional, para analizar los personajes que se presentan en los relatos del corpus. Hemos hecho notar que la clasificación de los géneros narrativos que han determinado los estudiosos no siempre corresponde a las diferentes formas narrativas de la literatura de tradición oral de ciertas culturas, en este caso, de los mixtecos de la costa, quienes en su acervo comunitario manejan dos formas de narrar: como hechos verídicos o ficcionales.

En este tenor, algo fundamental en este tipo de trabajo son los informantes, quienes son los depositarios del saber comunitario y los que mantienen la cadena de transmisión oral, pues de ellos depende que ciertos discursos se conserven y se transmitan de generación en generación; sin embargo, no son muy tomados en cuenta en otras investigaciones. Así, en el capítulo tres, más que hablar sobre la metodología empleado en trabajo de campo, consideré importante esbozar una breve semblanza de cada uno de los informantes, para entender por qué ciertas formas narrativas adquieren ciertos matices y vigencia. Pues bien, en la narrativa de tradición oral, cada uno de los informantes tiene una forma particular de recrear los acontecimientos, así como de caracterizar a los personajes, a partir de una experiencia personal o desde la creencia colectiva; además, suelen ser narradores muy hábiles, porque la mayoría de ellos no fueron instruidos por medio del alfabeto, sino por la palabra hablada. Conviene subrayar que muchos de los informantes son mixteco-hablantes monolingües, y que son ellos los que tienen una gran habilidad para narrar una historia; aparte, el compartir el mismo idioma (el mixteco) y formar parte de la vida comunitaria (a pesar de estar más tiempo fuera) me permitió tener una mayor interacción con ellos.

De hecho, las comunidades del municipio de Jicayán, por estar un poco más apartadas de la cabecera municipal y al estar escasamente pobladas, la convivencia resulta más cercana se conocen muy bien entre todos. Es decir, esta forma de interacción se debe a las diferentes actividades que llevan a cabo en el seno de la comunidad, como las mayordomías, los tequios, las fiestas familiares, los nueve días o cabo de año en honor a algún difunto, etc. Como se ha dicho, en estas localidades está muy presente la tradición oral en la formación de sus habitantes, de modo

que muchos de los informantes conocen muy bien el acervo comunitario. Por otro lado, hay que señalar que la Costa es una región en la que perviven sustratos de tradiciones prehispánicas que han enriquecido la narrativa oral, pues algunos informantes rememoran las antiguas creencias mixtecas, aunque también se mezclan muchos elementos de la tradición occidental. En este sentido, en su narrativa emergen personajes híbridos.

En el capítulo cuatro, al analizar los cinco personajes recurrentes que forman parte del corpus, pudimos observar que cada uno posee diversas funciones. Los *lasukuyu'u* se caracterizan generalmente por ser considerados seres invisibles que adquieren la forma de animales fantásticos o roban la apariencia de alguna persona para salir a chupar sangre humana en las noches. Se dice que algunas personas de la propia comunidad tienen el poder para transformarse en *lasukuyu'u* al desprenderse la cabeza a la media noche al pie de una cruz; curiosamente, son mujeres las que destacan en esto. En la mayoría de los relatos que hemos revisado se consideran como seres nocturnos malignos que para obtener su elixir atacan a sus víctimas induciéndolas en un sueño profundo. No obstante, en otros municipios cercanos no sólo se consideran como seres chupasangre sino que también salen en busca de comida: por ejemplo, se dice que aprovechan sus poderes para volar al espacio en forma de bolas de fuego y se van al mar a pescar.

Al analizar a los *lasukuyu'u* surgieron varios interrogantes: ¿son brujas? ¿Son vampiros? ¿Se trata de nahuales? Pues bien, durante el desarrollo del trabajo pudimos darnos cuenta que no se trata de brujas –desde la concepción europea–, pues estas para obtener sus poderes hacen pacto con el diablo, mientras que las mujeres de la comunidad nacen con poderes sobrenaturales para transformarse en *lasukuyu'u*. No pueden ser considerados como vampiros, pues no resucitan de ultratumba para volver al mundo de los vivos para alimentarse de sangre. Se podría considerar a estos seres como una especie de nahuales, pues surgen de una transformación, cuando la persona abandona su parte humana para adquirir el cuerpo de un nuevo ser.

En cuanto a los *Tay*, también se trata de personas de la misma comunidad, quienes nacen con poderes sobrenaturales y tienen la capacidad de transformarse en lluvia, en rayo, en viento o en bolas de fuego. En la cosmovisión mixteca se consideran del linaje de los dioses de la lluvia; por lo tanto, pueden manifestarse en la forma de diferentes fenómenos meteorológicos, o en la de diversos animales relacionados con el agua. Asimismo, son considerados como seres ambivalentes que ayudan a su pueblo o causan algún daño, dependiendo de cada circunstancia, de modo que en la narrativa oral adquieren diversas formas y funciones, como castigar con su rayo a sus

adversarios, volar por el espacio o transitar en espacios del encanto en forma de bolas de fuego en busca de comida para sus hermanos.

Los *Nduvi-Tasi* (nahuales) hacen referencia con su nombre (*nduvi* ‘transformar’, *tasi* ‘brujo’, literalmente ‘el brujo que se transforma’) a la persona que tiene la capacidad de transformarse en animal o en algún otro ser. En la cosmovisión de los mixtecos de la costa, son personas que tienen poderes sobrenaturales para crear fenómenos en forma de animales, es decir, nahuales, como habitualmente se conocen. A propósito, la persona que realiza esta acción también se le llama *nahual*, así como el animal en el que se transforma. Aparte, no sólo se crea una imagen distorsionada de la realidad, pues algunas personas llevan a cabo una transmutación corpórea y pueden adquirir la forma de un animal de campo. Analizar a los *Nduvi-tasi* fue un trabajo muy complejo, pues en la cosmovisión de los mixtecos de la costa una cosa es un nahual (el animal al que se transforma), y otra el animal compañero del individuo (animal anímico con quien se comparte suerte y destino); no obstante, en la narrativa oral estas dos visiones se mezclan y resulta difícil definir los límites, sobre todo, si no se conoce la lengua autóctona, pues en esta se nombran las dos formas de vincularse con las fuerzas sobrenaturales.

Podemos notar que los *lasukuyu’u*, los *tay* y los nahuales mantienen una relación muy cercana con las personas de la comunidad, pues los tres surgen cuando el individuo abandona su condición humana para convertirse en cada uno de estos seres, de ahí que no sólo presenten una condición psíquica, sino corporal, de acuerdo con los relatos analizados. En este sentido, los tres podrían considerarse como los *nduvi* ‘los que se transforman’ o los *tasi*, quienes, si bien son considerados como brujos o brujas, el término en mixteco que los designa alude más bien a una condición sobrenatural ambivalente de algunos individuos, quienes nacen con ciertos poderes para manipular el tiempo o las cosas, o bien, para determinar el destino de alguna persona, pues su fuerza es tal que pueden provocar enfermedades. Por cierto, en las comunidades mixtecas también existen personas que realizan algunos trabajos de brujería; es más, algunos aprovechan su condición de *tasi* para hacer un mal a la persona por medio de hierbas o conjuros; algunos, incluso por medio de la magia negra, cuyo manejo se les atribuye (pero este es un tema que se podría analizar desde otra perspectiva y en otro trabajo).

En lo que respecta a la *Ña’a ku’u* ‘mujer del encanto’, que pierde a los hombres, y el *Kui’ina* ‘el diablo’, hay que señalar que no mantienen una relación cercana con la persona, puesto que no surgen cuando se abandona la condición humana. Son entidades que residen en lugares del

encanto, quienes se manifiestan en ciertas horas o espacios para atraer a sus víctimas; en el caso de la ñaku'u, con su belleza seduce a los hombres y trata de yacer con ellos para luego perderlos; se caracteriza además por tener patas de ave. En cuanto al kui'ina, este seduce a las mujeres para llevarlas a su guarida; se cree que mantiene relaciones sexuales con ellas y hasta procrean hijos que fallecen a los pocos días de nacer. También se caracteriza por pactar con los hombres, custodiar monedas de oro y presentarse como un charro montado en su caballo.

En fin, este trabajo es el resultado de una investigación que trató de mostrar, a partir de una cosmovisión plural, interétnica y con diversos afluentes culturales, cómo en un determinado momento y espacio el hombre concibe el universo en el que habita y por ende se ve reflejado en su narrativa de tradición oral; en este caso en particular, en el aspecto de los seres sobrenaturales en la creencia colectiva de los mixtecos de la costa oaxaqueña, y los relatos que cuentan en torno a la presencia de aquellos en su vida cotidiana.

## Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1989). *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Anders Ferdinand, Jansen Maarten y Pérez Jiménez Gabina Aurora. (1992). *Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Altamirano, Magdalena. (2013). Que si yo hubiera sabido: el arquetipo de la mujer valiente en un corrido de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. En Aurelio González, Nieves Rodríguez Valle y Mercedes Zavala Gómez del Campo (ed.), *Variación regional en la narrativa tradicional de México*. México: El Colegio de México / El Colegio de San Luis, 225-240.
- Ayala Calderón, Javier. (2008). *El diablo en la Nueva España. Visiones y representaciones del Diablo en documentos novohispanos de los siglos XVI y XVII*. (Tesis doctoral). México, UNAM.
- Báez-Jorge, Félix. (2003). *Los disfraces del diablo (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica)*. México: Universidad Veracruzana.
- Bartolomé, Miguel A. y Barabas, Alicia M. (2013). Introducción. Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. En Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*. (Vol. III, Pueblos de Oaxaca y Guerrero). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 15-48.
- Barabas Alicia M., Winter Marcus, Castillo María del Carmen y Moreno Nallely. (2005). La cueva del Diablo: Creencias y rituales de ayer y de hoy entre los zapotecos de Mitla, Oaxaca. *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales*, 11 (22), 21-34.
- Badillo Gómez, Gabriela Samia. (2014). *Relatos sobre el Tentzo y otros seres sobrenaturales de la tradición oral de la región centro-sur del estado de Puebla*. (Tesis de maestría). San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.
- Boone, Elizabeth Hill. (2010). *Relatos en rojo y negro. Historias pictográficas de aztecas y mixtecos*, trad. de Juan José Utrilla Trejo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bornay, Erika. (1995). *Las hijas de Lilith*. (2ª ed.). Madrid: Cátedra.
- Bartolomé, Miguel A. (1999). El pueblo de la lluvia. El grupo etnolingüístico ñuu savi (mixtecos). En Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. (Vol. I). México: Instituto Nacional Indigenista/Instituto de Antropología e Historia, 135-188.
- Broda, Johanna. (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica. En Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México: Universidad Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas, 461-500.
- Broda Johanna. (2001). La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica. En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para las Culturas y las Artes/ FCE, 165-238.

- Caso, Alfonso. (1977). *Reyes y reinos de la mixteca*. (Tomo1). México: Fondo de Cultura Económica.
- Caso, Alfonso. (1971). *El pueblo del Sol*. (Colección Popular, 104). México: Fondo de Cultura Económica.
- Casas, fray Bartolomé de las. (2014). *Los indios de México y Nueva España. Antología*. (Colección Sepan cuantos, 057). México: Editorial Porrúa.
- Campos, Luis Eugenio. (1999). Negros y morenos. La población afromexicana de la Costa Chica de Oaxaca. En Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. (Vol. II). México: Instituto Nacional Indigenista/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, 147-182.
- Carranza, Claudia. (2013). 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 (ed.), *Variación regional en la narrativa tradicional de México*. México: El Colegio de México / El Colegio de San Luis, 55-70.
- Carranza Vera, Claudia y Zavala Gómez del Campo, Mercedes (ed.). (2015). *Los personajes en formas narrativas de la literatura de tradición oral de México*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- Cardaillac, Louis. (2004). *Santiago acá, allá y acullá. Miscelánea de estudios jacobeos*. México: El Colegio de Jalisco/ Fideicomiso Teixidor.
- Caro Baroja, Julio. (1969). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial
- Camacho Ruán, Alejandra. (2016). “La transformación y otros motivos en la literatura de tradición oral de la sierra p’urhépecha”. (Tesis de Maestría). San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.
- Cervantes, Fernando. (1996). *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Barcelona: Herder.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.
- Chica Delgado, María Cruz la. (2015). El Sombrerón. Una visión literaria del otro en la literatura en la tradición oral Tojolabal. En Claudia Carranza Vera y Mercedes Zavala Gómez del Campo (ed.), *Los personajes en formas narrativas de la literatura de tradición oral en México*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 383-408.
- Cortés Hernández, Santiago. (2014). Sobre el concepto de género en la literatura oral. En Mariana Masera (ed.), *Poéticas de la oralidad: las voces del imaginario*. México: Universidad Autónoma de México, 185- 201.
- Cortés, Santiago y Berenice Granados. (2019). *El rey que se ahogó. Relatos de Yunuén*. México: Laboratorio Nacional de Materiales Orales /UNAM.
- Chassen, Francie y Héctor Martínez. (1993). El retorno al milenio mixteco: Indígenas agraristas Vs. rancheros revolucionarios en la Costa Chica de Oaxaca, mayo de 1911. *Cuadernos del Sur*, 2 (5), México, 31-65.
- Cordero Avendaño de Durán, Carmen. (1992). *El combate de la luces. Los tacuates*. Oaxaca: Museo de Arte Prehispánico de México Rufino Tamayo/Biblioteca de Oaxaca.

- Cruz, Wilfrido. (1946). *Oaxaca recóndita. Razas, idiomas, costumbres, leyendas y tradiciones del estado de Oaxaca*. México.
- Cruz Ortiz, Alejandra. (1998). *Yakua Kuia. El nudo del tiempo. Mitos y leyendas de la tradición oral mixteca*. México: CIESAS.
- Dahlgren, Barbro. (1990). *La Mixteca su cultura e historias prehispánicas*. (4ª ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Eliade, Mircea. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós Orientalia.
- Eggins, S. y Martín, J.R. (2000). Géneros y registros del discurso. En T. van Dijk (comp.), *El discurso como estructura y proceso*. Barcelona: Gedisa.
- Fabila Montes de Oca, Alfonso. (2010). *Mixtecos de la Costa. Estudio etnográfico de Alfonso Fabila en Jamiltepec, Oaxaca (1956)*. (Pioneros del Indigenismo en México, 3). México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Foster, George. (1972). *Tzintzuntzan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Flanet, Veronique. (1977). *Viviré si dios quiere: un estudio de la violencia en la Mixteca de la Costa*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- García de León, Antonio. (2017). El Diablo: un ángel necesario. En Claudia Carranza Vera y Claudia Rocha Valverde (coords), *Del inframundo al ámbito celestial. Entidades sobrenaturales de la literatura tradicional hispanoamericana*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 17-35.
- González, Aurelio. (2013). Tipología y variación regional del romancero en México. En Aurelio González, Nieves Rodríguez Valle y Mercedes Zavala Gómez del Campo (ed.), *Variación regional en la narrativa tradicional de México*. México: El Colegio de México / El Colegio de San Luis, 145-155.
- González, Aurelio. (2019). *México tradicional. Literatura y costumbres*. México: El Colegio de México.
- González Pérez, Damián. (2013). *Las huellas de la culebra. Historia, mito y ritualidad en el proceso fundacional de Santiago Xanica, Oaxaca*. Oaxaca: Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Secretaría de las Culturas y Artes del Gobierno del Estado de Oaxaca/ Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca AC.
- Gómez Estrada, Grissel. (2012). *Estructura y recursos poéticos de la chilena: lírica popular mixteca*. (Tesis doctoral). México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gómez Estrada, Grissel. (2013). La región Mixteca: el caso de la chilena. En Aurelio González, Nieves Rodríguez Valle y Mercedes Zavala Gómez del Campo (ed.), *Variación regional en la narrativa tradicional de México*. México: El Colegio de México / El Colegio de San Luis, 45-53.
- Ginzburg, Carlo. (1991). *Historia nocturna*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Granados, Berenice. (2012). Notas y reflexiones sobre la recopilación y el tratamiento de materiales de literatura oral. *Revista de Literaturas Populares* XII (1), 290-318.
- Granados, Berenice. (2013). Xtabay y la llorona: vestigios de entidades k'ýul mesoamericanas en la narrativa de tradición oral. En Aurelio González, Nieves Rodríguez Valle y Mercedes

- Zavala Gómez del Campo (ed.), *Variación regional en la narrativa tradicional de México*. México: El Colegio de México / El Colegio de San Luis, 133-142.
- Granados, Berenice y Santiago Cortés (coords.). (2015). *El lago era mujer. Relatos de Zirahuén*. Morelia: Laboratorio Nacional de Materiales Orales, UNAM.
- Granados Vázquez, Berenice. (2019). *El encanto de la sirena. Artes Verbales y cosmovisión en torno al Lago de Zirahuén*. México: Universidad Autónoma de México/Laboratorio Nacional de Materiales Orales.
- Graulich, Michel, y Olivier, Guilhem. (2004) ¿Deidades insaciables? La comida de los dioses en el México antiguo. *Estudios de cultura náhuatl*, 35, 121-156.
- Grimal, Pierre. (1991). *La mitología griega*. (2ª ed.). Barcelona: Paidós Studio.
- Grimm J. y W. (1985). *Cuentos de niños y del hogar*. (Vol. II). Madrid: Ediciones Generales Anaya.
- Glockner, Julio. (2001). Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl. En J. Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para las Culturas y las Artes/ FCE, 299- 334.
- Henningsen, Gustav. (2010). *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hernández-Díaz, Jorge y Angeles Carreño, Graciela C. (2005). *Carnavales en la Mixteca. Entre el culto a la fertilidad y el festejo católico*. Oaxaca: CONACULTA.
- Hermann Lejarazu, Manuel A. (2008). La Mixteca: estudios recientes. Arqueología, etnohistoria e iconografía. *Desacatos. Revista de Antropología Social*, 27, 7-10.
- Jansen, Maarten E. R. G. N. (1982). *Huisi tacu. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex vindobonensis mexicanus I*. Amsterdam: CEDLA (Incidentele Publicaties 24).
- Jansen, Maarten. (1997a). “La princesa 6 Mono y el héroe 8 Venado. Una epopeya mixteca”. En *Historia del arte de Oaxaca. Arte prehispánico*. (Vol. I). Oaxaca: Gobierno del Estado de Oaxaca/ Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- Jansen, Maarten E.R.G.N., y Pérez Jiménez, Gabina Aurora. (2009a). *La lengua señorial de Ñuu Dzauui. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial*. México: CSEIIO.
- Jansen, Maarten y Gabina Aurora Pérez Jiménez. (2009b). *Voces del Dzaha Dzavui (Mixteco Clásico). Análisis y conversión del Vocabulario de Fray Francisco de Alvarado (1593)*. México: Universidad de Leiden, Países Bajos.
- Joyce, Arthur A. y Forde, Jamie E. (2014). *El pueblo de la tierra del cielo: Arqueología de la Mixteca de la Costa*. (Arqueología oaxaqueña, serie popular, 3). Oaxaca: Centro INAH Oaxaca.
- Joyce Arthur A. y Marc N. Levine. (2008). “Tututepec (Yucu Dzaa). Un imperio del Posclásico en la Mixteca de la Costa”. *Revista de Arqueología Mexicana XV* (90), 44-47.
- Kabatek, Johannes. (2005). Tradiciones discursivas y cambio lingüístico. *Lexis XXIX.2* (2005). 151-177.
- Lind, Michael. (2008). Arqueología de la Mixteca. *Desacatos. Revista de Antropología Social*, 27, 13-32.

- López Austin, Alfredo. (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. (2004). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. (Serie Antropológica, 39). México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Austin, Alfredo. (2008). Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana. En Alfredo López Austin y Luis Millones, *Dioses del Norte, Dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, México: Ediciones Era, 15-144.
- López Austin, Alfredo. (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para las Culturas y las Artes/ FCE, 47-65.
- López Austin, Alfredo. (2015). Sobre el concepto de *cosmovisión*. En Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México: FCE/COLMEX/FHA/BUAP, 17-51.
- López Castro Hermenegildo. (2010). *Tutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte, relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI).
- López Castro, Hermenegildo. (2015a). *Los seres sobrenaturales en la narrativa mixteca de Pinotepa Nacional (Oaxaca)*. México: Ediciones Navarra.
- López Castro, Hermenegildo. (2015b). *El culto a los dioses de la lluvia entre los mixtecos de Pinotepa Nacional. Mitos y rituales*. México: Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las comunidades (SEDEREC).
- López Castro, Hermenegildo. (2019). *Nahuales, tonos y curanderos entre los mixtecos de Pinotepa Nacional (Oaxaca)*. (Tesis de doctorado). México, UNAM.
- López Castro Dagoberto. (2018). *La representación del águila en la tradición oral de los mixtecos de la Costa: el rapto de Xamilli en la leyenda Casandoo*. (Tesis de Licenciatura). Oaxaca, Instituto de Investigaciones en Humanidades, UABJO.
- Lupo, Alessandro. (1999). Tonalismo y nahualismo. Transformación y *alter ego*. *Arqueología Mexicana*, VI (35), 16-23.
- Martínez Gracida, Manuel. (1883). *Colección de Cuadros Sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*. (Vols. I y II. Oaxaca). H. Congreso del Estado de Oaxaca.
- Martínez Gracida, Manuel. (1907). *Reseña histórica del antiguo reino de Tututepec*. Oaxaca: Acervo digital disponible en Biblioteca Francisco de Burgoa.
- Martínez Montiel, Luz María. (2004). *Inmigración y diversidad cultural en México*. (Colección La pluralidad cultural en México, 4). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Montes de Oca Vega, Mercedes. (2005). Niokculida, Timahe, K'eojetik, Huehuetlahtolli, Telapnaawe: la tradición oral de los pueblos nativos de México y Norteamérica. *Acta poética*, 26(1-2), 547-576.

- Muchembled, Robert. (2002). *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Navarrete, Federico. (2004). *Las relaciones interétnicas en México*. (Colección La pluralidad cultural en México, 3). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olivier, Guilhem. (2004). *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ong, Walter J. (1987). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quezada, Noemí. (1975). *Amor y magia amorosa entre los aztecas. Supervivencia en el México colonial*. (Serie Antropológica, 17). México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Ramos, Rosa Alicia. (1988). *El cuento folclórico. Una aproximación a su estudio*. Madrid: Pliegos.
- Reyes, fray Antonio de los. (1593). *Arte en Lengua Mixteca compuesta por El padre Fray Antonio de los Reyes. De la orden de Predicadores, Vicario de Tepuzculula*. México: En Casa de Pedro Balli.
- Rocha, Claudia y Carranza Claudia (coords.). (2015). *Los habitantes del encanto. Seres extraordinarios en comunidades indígenas de América*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- Robles Cira, Rosario Natalí. (2019). *Recopilación y estudio de narraciones orales sobre apariciones en la zona de Atapaneco, Michoacán*. (Tesis de maestría). Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Ruiz Rodríguez, Carlos. (2004). *Versos, música y baile de la artesanía de la Costa Chica. San Nicolás, Guerrero, y el Ciruelo, Oaxaca*. México: El Colegio de México/Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Seminario de Tradiciones Culturales.
- Salazar Canseco, Margarita V. (2016). *Manuel Martínez Gracida. El rey Cosijoeza y su familia. Reseña histórica y legendaria de los últimos soberanos de Zaachila* (ed. Facsimilar, 1888). (Col. Las Quince Letras). Oaxaca: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- Spores, Ronald. (2007). *Ñuu Ñudzahui: la Mixteca de Oaxaca. La evolución de la cultura mixteca desde los primeros pueblos preclásicos hasta la Independencia*. (Col. Voces del Fondo; Serie; Etnohistoria). Oaxaca: Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca.
- Spores, Ronald. (2008). La Mixteca y los mixtecos. 3000 años de adaptación cultural. *Arqueología Mexicana XV* (90), 28-33.
- Tibón, Gutierre. (2014). *Pinotepa Nacional. Mixtecos, negros y triques*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Todorov, Tzvetan. (1981). *Introducción a la literatura fantástica*. México: Premio editoras de libros.
- Traffano, Daniela. (2012a). *Costa*. (Serie Imágenes de una identidad). Oaxaca: CIESAS/ COCyT, Gobierno del Estado de Oaxaca/ Carteles Editores.
- Traffano, Daniela. (2012b). Historias e imágenes del siglo XX: el Estado de Oaxaca desde sus regiones. *Cuaderno del Sur. Revista de Ciencias Sociales 17* (32), 9-27.

- Terraciano, Kevin. (2013). *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*, trad. Pablo Escalante Gonzalbo, México: Fondo de Cultura Económica.
- Van Gennepe, Arnold. (1982). *La formación de las leyendas*. Barcelona: ALTA FULLA.
- Vladimir Propp. (2008). *Morfología del cuento*. México: Colofón.
- Zavala Gómez del campo, Mercedes. (2006). *La tradición oral del noreste de México: tres formas poético- narrativas*. (Tesis de doctorado). México, El Colegio de México.
- Zavala Gómez del Campo, Mercedes. (2009). De coyotes, diablos, aventuras y princesas: acercamiento a algunos personajes del cuento tradicional del noreste de México. En Mercedes Zavala Gómez del Campo (ed.), *Formas narrativas de la literatura de tradición oral de México: Romance, corrido, décima, leyenda y cuento*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 235-251.
- Zavala Gómez del Campo, Mercedes. (2013). Hacia la delimitación de regiones folclóricas en México: la región centro-noreste del altiplano. En Aurelio González, Nieves Rodríguez Valle y Mercedes Zavala Gómez del Campo (ed.), *Variación regional en la narrativa tradicional de México*. México: El Colegio de México / El Colegio de San Luis, 29- 44.
- Zavala Gómez del Campo, Mercedes. (2014). Contigo no he de bailar: el motivo del desaire en la narrativa tradicional. En Claudia Carranza Vera y Mercedes Zavala Gómez del Campo (ed.), *Temas y motivos en formas narrativas de la literatura tradicional de México*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 115-136.

### Fuentes electrónicas

- Alcina Franch, José. (1991). Procreación, amor y sexo entre los mexica. *Estudios de cultura náhuatl*, 21, 59-82. Recuperado de <https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn21/355.pdf>
- Ayala Lafée-Wilbert, Cecilia y Wilbert, Werner. (2010). La Chinigua guaiquerí y sus pares mesoamericanas y caribeñas. *Antropológica*, 114, 29-66. Recuperado de [http://flasa.msinfo.info/portal/bases/biblo/texto/Antropologica/Ant\\_2010\\_114\\_%2029-66.pdf](http://flasa.msinfo.info/portal/bases/biblo/texto/Antropologica/Ant_2010_114_%2029-66.pdf)
- Báez-Jorge, Félix. (2002). Los avatares del Diablo (La demonología sincrética en los imaginarios simbólicos mesoamericanos y andinos). (Fecha de consulta, 1 de febrero 2021). Recuperado de <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/579/2002123P55.pdf?sequence=1>
- Báez-Jorge, Félix. (2001). Tezcatlipoca en el espejo de Satán (La noción del Mal en la cosmovisión mesoamericana y el imaginario de la España medieval: atisbos comparativos). Recuperado de <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/615/2001117P27.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Báez-Jorge, Félix. (1990). Las seductoras macabras (Imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica). (Fecha de consulta, 13 de mayo 2021). Recuperado de

- <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/1758/199073P5.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Báez-Jorge, Félix. (1993). La corte de X-Tabai. El erotismo numinoso y la demonología sincretica en Mesoamerica. *L'Uomo società tradizione sviluppo*, 6(1/2), 7-28. (Fecha de consulta 9 de octubre 2020). Recuperado de <https://laboratoriocritico.uniroma1.it/index.php/uomo/article/view/14850>
- Bonfil, Guillermo. (1991). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, IV (12) ,165-204. (Fecha de Consulta 12 de Mayo de 2020). ISSN: 1405-2210. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=316/31641209>
- Bravo, Federico. (2000). Arte de enseñar, arte de contar: en torno al exemplum medieval. *La enseñanza en la Edad Media: X Semana de Estudios Medievales, Nájera 1999* (303-327). Instituto de Estudios Riojanos. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=485>
- Broda, Johanna. (1971). Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. *Revista Española de Antropología Americana*, (6), 245-328. (Fecha de consulta, 16 de mayo 2020). Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=901665>
- Broda, Johanna. (2003). La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista. *Graffylia*, 2, 14-28. (Fecha de consulta, 12 de mayo 2020). Recuperado de <http://files.lainspiracionexiste.webnode.mx/200000034-49b924ab33/LA%20RITUALIDAD%20MESOAMERICANA.pdf>
- Burgoa, fray Francisco de. (1672). *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América y, nueva iglesia de las Indias Occidentales, y sitio Astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca, Tomo I*. (Fecha de consulta, 02 de julio de 2021). Recuperado de <http://hdl.handle.net/11285/573957>
- Castillo Gómez, Amaranta Arcadia. (2003). Los estereotipos y las relaciones interétnicas en la Costa Chica oaxaqueña. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 46(188-9), 267-290. DOI: <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2003.188-9.42423>
- Cruz Martínez, Xochiquetzalli. (2020). La leyenda de María Sánchez en Santo Domingo Tomaltepec (Oaxaca): del Sendeban medieval a la tradición oral moderna. *Boletín de Literatura Oral*, 10, 47-62. DOI: <https://doi.org/10.17561/blo.v10.5429>
- Dorra, Raúl. (2009) ¿Qué es, entonces, lo sagrado? *Tópicos del Seminario*, (22), 15-51. (Fecha de consulta, 02 de julio de 2021). Recuperado de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-12002009000200002&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-12002009000200002&lng=es&tlng=es).
- Déhg, Linda. (1999) ¿Qué es la leyenda después de todo? En Martha Blache (comp.), *Folclore urbano. Vigencia de la leyenda y los relatos tradicionales*. Argentina: Ediciones Colihue, 19-66. Recuperado de <https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=cUOmDGAoTwQC&oi=fnd&pg=PA5&dq>

[=La+leyenda,+linda+&ots=a6n4GrA0gx&sig= cuGt0KdOA613kYMDTXyrGhF-JA#v=onepage&q=La%20leyenda%2C%20linda&f=false](#)

- Díaz González de Viana, Luis. (2008). Amantes que se desvanecen en el tiempo: la memoria etnográfica o la compleja significación de las leyendas. *Revista de Antropología Social*, vol. 17, 141-164. Recuperado el 02 de julio de 2021, de <http://www.anincat.org/wp-content/uploads/2013/02/VIANA-La-compleja-significaci%C3%B3n-de-las-leyendas.pdf>
- Fernández Juárez, Gerardo. (2013). El “Tío” está sordo: Los mineros bolivianos y el Patrimonio Cultural Inmaterial. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 8(3), 303-322. (Fecha de Consulta, 3 de Julio de 2021). ISSN: 1695-9752. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62329868003>
- García, fray Gregorio. (1729). *Origen de los indios de el nuevo mundo, e indias occidentales*. Madrid: Imprenta de Francisco Martínez Abad. DOI: <https://doi.org/10.34720/h11s-f178>
- Génesis*, “La tentación y la caída”, capítulo 3. Recuperado de <https://www.sanpablo.es/biblia-latinoamericana/la-biblia/antiguo-testamento/genesis/3>
- Gómez Estrada, Grissel. (2015). Coplas de la tierra en la chilena, lírica tradicional de la Mixteca. *Boletín De Literatura Oral*, 5, 103-116. Recuperado el 18 de mayo de 2020, de <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/blo/article/view/2271>
- Granados, Berenice y Santiago Cortés, “Literatura oral”. En: *Enciclopedia de la Literatura en México*. México: Fundación para las Letras Mexicanas / Secretaría de Cultura. Recuperado de [http://www.elem.mx/literatura\\_oral](http://www.elem.mx/literatura_oral)
- Historia de los Mexicanos por sus Pinturas. (1882). *Anales del Museo Nacional de México*, 1ª época, Tomo II, 83-106. Recuperado de <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/issue%3A600>
- Herrejón Peredo, Carlos. (1994). Tradición. Esbozo de algunos conceptos. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, (59), 135-149. (Fecha de consulta, 28 de mayo 2020). Recuperado de <https://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1016/291>
- Hermann Lejarazu, Manuel A. (2009). La serpiente de fuego o *yahui* en la Mixteca prehispánica: iconografía y significado. *Anales del Museo de América*, 17, 64-77. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3659823>
- Holland, William R. (1961). El tonalismo y el nagualismo entre los tzotziles. *Estudios de cultura maya*, (1), 167-181. (Fecha de consulta, 9 de junio de 2020). Recuperado de <https://www.revistas-filologicas.unam.mx/estudios-cultura-maya/index.php/ecm/article/view/204/205>
- Jansen, Maarten. (1997b). SIMBOLOS DE PODER EN EL MEXICO ANTIGUO. *Anales de Museo de América*, 5, 73-102. (Fecha de consulta, 12 de mayo 2020). Recuperado de <https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/14359/SimbolosPoder.pdf?sequence=2>
- Jansen, Maarten y Pérez Jiménez, Gabina Aurora. (2008). Paisajes sagrados: códigos y arqueología de Ñuu Dzauí. *Itinerarios*, 83. (Fecha de consulta, 7 de junio de 2020). Recuperado de <https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/14168/Pais?sequence=2>

- Jordán Montés, Juan Francisco. (2015). Las encantadas de Murcia y su vinculación a las aguas y a la luz de San Juan. *Revista Murciana de Antropología* (22), 13-52. Recuperado de <https://revistas.um.es/rmu/article/view/240851>
- Katz, Esther. (2017). Astros, tiempo y ciclo de vida entre los mixtecos, Oaxaca, México. *Revista Antropológicas*, 28(1), 105-133. Recuperado de [https://www.academia.edu/35917422/Astros Tiempo y Ciclo de Vida entre los Mixtecos Oaxaca M%C3%A9xico?auto=citations&from=cover\\_page](https://www.academia.edu/35917422/Astros_Tiempo_y_Ciclo_de_Vida_entre_los_Mixtecos_Oaxaca_M%C3%A9xico?auto=citations&from=cover_page)
- López Austin, Alfredo. (1967). Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl. *Estudios de cultura náhuatl*, 7, 87-117. Recuperado de <https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn07/ecn07.html>
- Lorente Fernández, David. (2009). Nociones de etnometeorología nahua: el complejo *ahuaques-granicero* en la Sierra de Texcoco, México. *Revista Española de Antropología Americana*, 39 (1), 97-118. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2994063>
- López Hernández, Miriam. (2014). Presencias ginecomorfas en el pensamiento indígena: comer y ser comido. *Cuicuilco*, 21(60), 147-168. Recuperado el 02 de julio de 2021, de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-16592014000200008&lng=es&tlng=](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592014000200008&lng=es&tlng=).
- Leyenda de los Soles. (2019). *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles* (formato PDF), traducción de Primo Feliciano Velázquez y prefacio de Miguel León Portilla, 3a ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, facsímiles (Primera Serie Prehispánica 1). Recuperado de [www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/000/codice\\_chimalpopoca.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/000/codice_chimalpopoca.html)
- Marroquín Zaleta, Enrique. (s.a). *La cueva del diablo*. 14-24. Recuperado de <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/2076/198868P14.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
- Martínez González, Roberto. (2007). Los enredos del diablo: o de cómo los nahuales se hicieron brujos. *Relaciones. Estudios de Historia y sociedad*, 28 (111), 189-216. Recuperado el 2 de julio de 2021, de <https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/111/pdf/originales/07.%20Relaciones.pdf>
- Martínez, Roberto y Rocío de la Maza. (2011). Indios graniceros , idólatras y hechiceros. Cuatro documentos coloniales sobre meteorología indígena y prácticas rituales. *Estudios de Historia Novohispana*, (45), 163-184. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2011.045.28088>
- Martínez González, Roberto. (2009). SOBRE LA EXISTENCIA DE UN NAHUALISMO PURÉPECHA Y LA CONTINUIDAD CULTURAL EN MESOAMÉRICA. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, XXX (117), 213-261. (Fecha de consulta, 20 de mayo de

- 2020). ISSN: 0185-3929. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=137/13712894008>
- Martínez González, Roberto. (2019). *El nahualismo*, edición digital en PDF. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas. (Antropológica 19). Recuperado de <http://hdl.handle.net/20.500.12525/118>.
- Mendieta, fray Gerónimo de. (1870). *Historia eclesiástica indiana: obra escrita a fines del siglo XVI*. México: Antiguo Librería. Recuperado de <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012505/1080012505.html>
- Muñoz Morán, Oscar. (2011). El diablo y la enfermedad: precisiones en cuanto al concepto de susto/espanto entre los indígenas de Michoacán, Mexico. *Nuevo Mundo Nuevos Mundos* [En línea], Débats, publicado el 31 de marzo de 2011, consultado el 24 de febrero de 2021. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/61215>; DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.61215>
- Olivier, Guilhem. (2005). Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica. *Estudios de cultura Náhuatl*, 36(036). (Fecha de consulta, 19 de mayo 2020). Recuperado de <http://revistas.unam.mx/index.php/ecn/article/viewFile/9300/8678>
- Pedrosa, José Manuel. (2005a). Literatura oral, literatura popular, literatura tradicional. *E-EXCELLENCE*. Recuperado de [www.liceus.com](http://www.liceus.com)
- Pedrosa, José Manuel. (2005b). Los géneros. El estilo. El trabajo de campo y el trabajo de gabinete: prototipos y revisiones. *E-EXCELLENCE*. Recuperado de [www.liceus.com](http://www.liceus.com)
- Pedrosa, José Manuel. (2005c). El cuento. *E-EXCELLENCE*. Recuperado de [www.liceus.com](http://www.liceus.com)
- Pedrosa, José Manuel. (2005d). La leyenda. *E-EXCELLENCE*. Recuperado de [www.liceus.com](http://www.liceus.com)
- Pedrosa, José Manuel. (2015). Las sirenas, o la inmortalidad de un mito (una visión comparatista). *Revista Murciana de Antropología* (22), 239-300. Recuperado de <https://revistas.um.es/rmu/article/view/241121>
- Quecha Reyna, Citlali. (2014). Experiencias de conversión religiosa entre los afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca. El caso de los migrantes de retorno. *Dimensión antropológica*, 21(62), 57-86. (Fecha de consulta, 15 de junio de 2020). Recuperado de <https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/wpcontent/uploads/03Dimension62.pdf>
- Reyes García, Héctor Adrián. (2016). Dar, recibir y devolver: el reconocimiento del don entre los chaa tatna y los chaa tasi de la Mixteca Alta. *Cuicuilco Revista De Ciencias Antropológicas*, 23(65), 101. Recuperado de <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/6277>
- Rivera Domínguez, Ligia. (2000). La bruja Mometzcopinqui, reina de la noche. *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, (22), 53-94. Recuperado de [http://emas.siu.buap.mx/portal\\_pprd/work/sites/escritos/resources/LocalContent/32/1/ligiarivera.pdf](http://emas.siu.buap.mx/portal_pprd/work/sites/escritos/resources/LocalContent/32/1/ligiarivera.pdf)

- Rivera Domínguez, Ligia. (2004). La representación del diablo en la literatura oral. *Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, 30, 77-105. Recuperado de [http://cmas.siu.buap.mx/portal\\_pprd/work/sites/escritos/resources/LocalContent/23/1/ligiarivera.pdf](http://cmas.siu.buap.mx/portal_pprd/work/sites/escritos/resources/LocalContent/23/1/ligiarivera.pdf)
- Rivera Dominguez, Ligia. (2011). La pirámide de Cholula como microcosmos. *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, 44, 167-190. Recuperado de [http://cmas.siu.buap.mx/portal\\_pprd/work/sites/escritos/resources/LocalContent/52/1/08%20Ligia%20Rivera%20Dominguez.pdf](http://cmas.siu.buap.mx/portal_pprd/work/sites/escritos/resources/LocalContent/52/1/08%20Ligia%20Rivera%20Dominguez.pdf)
- Rivera Domínguez, Ligia. (2012). El charro negro y los músicos. Los engaños del Diablo, del “Señor del Monte” o de Tezcatlipoca. En América Malbrán Porto y Enrique Méndez Torres (coords.), *Folklore y tradición oral en arqueología*, Vol. I, 525-538. Recuperado de <https://www.academia.edu/>
- Rodríguez Valle, Nieves. (2005). El coyote en la literatura de tradición oral. *Revista de Literaturas Populares V* (1), 79-113. (Fecha de consulta, 2 de julio de 2021). Recuperado de <http://rlp.culturaspopulares.org/textcit.php?textdisplay=329>
- Salín-Pascual, Rafael J. (2018). La desapropiación corporal: la autopercepción en personas con lesiones permanentes, violencia sexual o tortura crónica. *Revista Mexicana de Neurociencia*, 19(5), 37-46. (Fecha de consulta, 26 de junio de 2021). Recuperado de <https://www.medigraphic.com/cgi-bin/new/resumen.cgi?IDARTICULO=85231>
- Sahagún, fray Bernardino de. (1830). *Historia General de las cosas de Nueva España*. Tomo III. Recuperado de [http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012524\\_C/1080012525\\_T3/1080012525\\_T3.html](http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012524_C/1080012525_T3/1080012525_T3.html)

## Corpus

### LITERATURA DE TRADICIÓN ORAL DE LA MIXTECA DE LA COSTA DE OAXACA

#### Acervo Jicayán

##### ➤ *Lasukuyu'ú* “seres chupasangre”

##### 1. [La mujer *lasukuyu'ú*]<sup>281</sup>

Todas las noches tenía pesadillas, siempre me quejaba; recién nació mi hija, así que no podía dormir mucho; sentía mi cuerpo pesado, todos los días tenía cuerpo cortado, no podía ver, no podía dormir ni podía hablar, ella adormecía mis labios, sentía que ella estaba encima de mí, a pesar de que mi casa era de losa, rechinaba. Este, como vivía por aquí cerca, pues solamente saltaba, yo escuchaba los pasos de ella cuando llegaba.

Este, fui con un señor y le dije:

—¿Qué puedo hacer, don? Este, ella me hace estas cosas, me provoca pesadillas todas las noches:

—La va a detener, doña, porque yo le voy a preparar algo.

Me dijo el señor, pues él sabía, porque era un brujo<sup>282</sup> también. Así que preparó un brebaje,<sup>283</sup> era una mezcla de aguardiente con muchas hierbas, tabaco y ajos.

—Te voy a dar una botella —me dijo.

—Bueno, está bien —dije.

—Pero antes voy a hacer una oración pesada, palabra de “brujo”:<sup>284</sup> voy a invocar; ya no venga, yo se lo llevo y le voy dar indicaciones cómo lo va a usar —me dijo.

El día que iba a llegar el señor a mi casa, ella no llegó como las otras noches; sabía, porque era una “bruja”<sup>285</sup> también, “chitasi”,<sup>286</sup> pues no está bien de su ser.<sup>287</sup> Entonces, el señor me dio

---

<sup>281</sup> Seres chupasangre. En mixteco (particularmente en las agencias de Jicayán) *lasukuyu'ú*: *lasu* ‘lazo o cuerda’, *kuyu'ú* ‘es la boca’ o *yu'ú* ‘boca’; la traducción literal sería ‘boca de cuerda’. En otra variante del mixteco de Pinotepa Nacional, se conoce como *sukuyu'ú*, *suku* ‘cuello’, *yu'ú* ‘pronombre personal yo’; literalmente, ‘mi cuello’. No obstante, se tiene la creencia de que estos seres chupan sangre a través de una cuerda invisible que sale de su cavidad bucal. Aunque *sukuyu'ú* signifique ‘mi cuello’ y *lasukuyu'ú* ‘boca de cuerda’, ambos términos aluden al ser que se convierte una persona cuando se desprende de la cabeza y la deja reposar en la cruz.

<sup>282</sup> La informante hace referencia en mixteco *bruju* ‘brujo’ en español.

<sup>283</sup> La informante hace referencia a una medicina o una cura en mixteco; lo traduje como *brebaje*, porque era aguardiente con hierbas y ajos, es decir, como una pócima para combatir el mal.

<sup>284</sup> La informante hace referencia en mixteco *tu'un bruju*: *tu un* ‘palabra’, *bruju* ‘brujo’: ‘palabra de brujo’.

<sup>285</sup> Nuevamente hace referencia a la palabra *bruja* como tal.

<sup>286</sup> Después de pronunciar la palabra *bruja*, emplea el término en mixteco *chitasi*, que es equivalente a ‘bruja’ o a ‘espíritus malignos’.

<sup>287</sup> La informante hace referencia en mixteco *nava* ‘a ini’.

las indicaciones de cómo iba a usar el brebaje que me preparó: me dijo que lo tuviera siempre en la cabeza de mi cama y que rociara lo que tenía la botella en las cuatro esquinas de mi casa y también donde me dormía, que dejara la botella cerca de mi cama; si me sentía mal por su presencia de nuevo, que rociara lo que tenía la botella.

Dijo que ella regresaría a los cuatro días.

Hice todo lo que me recomendó el difunto, y también rocié en mis manos ese brebaje que preparó, pues antes no creía en Dios.

Se cumplió lo que dijo el señor: de rodillas llegó nuevamente a mi casa, transformada en un sapo, pues, ¿vez?, como la “rana verde”<sup>288</sup> Era así, gigante como un guajolote, venía saltando, y cuando trató atacar de nuevo, le dije:

—¡Ah!, ¿tú eres el sapo feo que viene a espantarme todas noches? —le dije, pero todo esto fue en sueño.

—¿Tú eres el que viene a provocar mi enfermedad? Ahora tendrás tu merecido —le dije—. ¡Te voy a destrozar la boca!

—¡Cómo sí pudieras! —dijo ella...

¡Sí pude! Con una mano agarré su cabeza y con la otra traté de extirpar la garganta.

—¡Yai, pi, pi, pi! —decía la rana.

—¡Ahora, vete! —le dije—. ¡Y se fue adolorida!

Yo vi cómo se iba despacito y trataba de brincar, pero apenas y podía salir de la casa... Se fue a lo mejor a una cruz por su cabeza; yo no salí al patio, porque tenía mucho miedo...<sup>289</sup>

Al día siguiente me dijeron que estaba muy enferma; tenía una infección en la garganta, su boca estaba hinchada y que no podía ni hablar si quiera.

—¡Santísima!

El miedo se apoderó de mí: “Es ella la que atacamos, por qué hice tal cosa y si se muere”, pensé...<sup>290</sup>

¿Qué tal si me muere? Pensé...<sup>291</sup>

Bueno, de esto se salvó, pero la otra vez ya no...

---

<sup>288</sup> La informante hace referencia en español “rana verde”.

<sup>289</sup> Se omiten algunos datos por petición de la informante.

<sup>290</sup> Se omiten algunos datos por petición de la informante.

<sup>291</sup> Nuevamente, se omiten algunos datos; la informante habla en voz baja y pide que no cuente esta parte.

Un día fue a la casa del señor<sup>292</sup> y éste la persiguió despidiendo humo de tabaco en todo el camino hasta llegar al cerro con la pobre; ahí se desistió y finalmente cayó rendida. Al día siguiente, ella falleció en su casa.

Esa es la historia, pues ella hizo cosas muy feas.

*Carmen Damián Silva, 76 años, ama de casa  
Santiago Jicayán, 15 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco).*

## 2. [Lasukuyu'u, el aire malo]

El *lasukuyu'u* viaja a través del aire.

Los que son *lasuku yu'u* son como aire; ellos van donde hay una cruz por el aire malo, para poder salir a chupar sangre, dice; ellos son la enfermedad, porque nos atacan: aunque son personas, son capaces de hacernos daño y ocasionarnos la muerte.

Primero nos hipnotizan de alguna manera, y después nos atacan: se meten entre las ramas de los árboles y desde ahí se dejan caer como aire, para chuparnos la sangre, y uno siente que no puede respirar y se agita uno demasiado.

Son personas de aquí, del pueblo; antes vivían muchos así, y se sabía quiénes eran cuando salían a la calle, dice; algunos eran ancianos y siempre cargaban un bastón. Se van al panteón a traer aire malo en la cruz, para poder adormecer y sorber tu sangre.

Son ellos, los *nduvi*;<sup>293</sup> la sangre que obtienen la esconden en una olla y con ella se preparan su atole, trituran unas tortillas y después se la toman; es decir, la sangre para ellos es como la leche.

Son personas que nacen con eso, dice, es como un don, no los podemos ver porque son aire. Cuando chupan sangre se vuelven invisibles, pero también se mueren, porque hay gente que sí logra verlos cuando los atacan; les echan agua bendita y pierden todo su cabello y vomitan toda la sangre que chuparon y quedan al descubierto.

*Julián Castro, 65 años, campesino  
Santiago Jicayán, 15 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco).*

## 3. [El hombre que tenía como esposa a *lasukuyu'u*]

---

<sup>292</sup> El brujo.

<sup>293</sup> Los que se transforman.

Cuentan que antes había un hombre, no se sabe quién; tenía a su esposa, dice, que siempre desaparecía todas las noches. Una vez quiso comprobar adónde se iba su mujer, y se hizo el dormido.

En la noche, la mujer se levantó sigilosamente; ella pensó que había dejado a su esposo en un sueño profundo, para que no se diera cuenta de su ausencia; pero, cuando ella salió, el hombre se cuestionó dónde se iría, se levantó y la fue a perseguir, a cierta distancia, dice, para que no se diera cuenta.

Ella primero fue al panteón; luego se fue a la iglesia, dice, donde estaba una cruz; ahí se transformó, se quitó la cabeza y la dejó en los regazos de la cruz. También andaban muchos de sus compañeros ahí, y decían:

—¡Apúrate, porque ya es tarde, pronto va amanecer!

Llegó y se quitó la cabeza, la dejó en los brazos de la cruz.

—¡Ustedes se van por este lado y yo por el otro!

Dejó la cabeza en la cruz; todos se fueron a diferentes rumbos.

El hombre vio todo, y se sintió mal porque su esposa hacía eso; luego se fue a su casa por cenizas, dice, y las embarró a cada una de las cabezas que estaban en la cruz; después las cambió de lugar, dice, y se sentó a esperar.

Cuando ya estaba amaneciendo, empezaron a llegar uno por uno, se acomodaron la cabeza en el cuello, pero no pudieron; intentaron una y otra vez, pero no se pegaban al cuello, porque tenían puestas las cenizas; además, no estaban en el mismo lugar como las habían dejado.

Sólo algunos pudieron recuperarlas; los demás intentaron probar con otras cabezas, pero como no eran de ellos, fracasaron. Por fin, amaneció, y fueron descubiertos: se murieron al instante y se quedaron tirados en la calle. Esa es la historia que la gente cuenta, pero que pasó hace muchos años, no es reciente.

*Julián Castro, 65 años, campesino  
Santiago Jicayán, 15 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

#### 4. [La mujer *Lasukuyu'u* de Atoyac]

Hace poco me estaba platicando un señor... Una señora de Atoyac,<sup>294</sup> que, este, que el señor y la señora fueron a pedir a una de sus hijas de él y, este, el muchacho ni siquiera conocía a la

---

<sup>294</sup> San Pedro Atoyac, un pueblo vecino.

muchacha, no; él era de Atoyac y llegaron los señores a pedir a la muchacha, pero el señor le dijo que no:

—¡Cómo es posible de que yo les dé a ustedes mi hija! Ni siquiera conozco quién va a ser mi yerno —le dijo—; dice, para mí, su hijo de ustedes es un desconocido, dice; mis hijas no van a querer así, dice, pues fíjese que el asunto de que vienen a pedir a mi hija no se va a hacer, porque yo no soy de esas personas que va a reglar a su hija a un desconocido, dice; a lo mejor mis hijas se van a molestar conmigo sí yo hago eso; mejor ya no venga —le dijo, dice.

Así que ese señor, pues, este, dejó pasar los días; el siguiente día, dice, iba pasando en un árbol que estaba cerca de su casa dice; era un guapinol,<sup>295</sup> y eran a las seis de la tarde apenas, y desde el árbol le empezaron a tirar arena; cada que pasaba ahí le tiraban arena, y ya se preocupó, pues el asunto iba serio; así que pues hasta allá en la casa ya caía la persona, su nahual de esa señora, venía a atacarlo de noche, en la pesadilla que le daba a él, así que en una de esas pues no se aguantó, pues, preparó un... aguardiente con tabaco, ajo y todo eso. Lo preparó bien, bien, dice, así que lo llevaba nomás en la mano, dice; en eso que le vuelven a tirar arena, dice; agarró el aguardiente y empezó a soplar en el árbol, dice, vio que cayó un bulto en el barranco, dice. A los pocos días supo de que la señora se enfermó..., que la señora y su marido son nagual de eso; ¿cómo le puede uno llamar...? Vampiro le puede uno llamar.

*Maximiliano Celio Jiménez, 41 años, profesor  
Santiago Jicayán, 25 de noviembre de 2018  
(narrado en español)*

##### **5. [La mujer *lasukuyu'u* que perdió la cabeza]**

Los que llaman *lasukuyu'u*, es verdad que existen; para transformarse, van adonde está una cruz, y en los regazos ahí van a colocar la cabeza; se cambian y se van a cazar... a chupar sangre de la gente. Una vez, alguien vio lo que hizo uno de ellos cuando fue a su encuentro en la cruz. Llegó, agarró la cabeza y la embarró con cenizas junto con las otras cabezas que estaban en los regazos de la cruz. Cuando ellos regresaron, al tratar de colocar nuevamente las cabezas en su lugar, ya no se pegaron al cuello, porque tenían cenizas. Llegaron a sus casas sin las cabezas, porque al caminar se les caían como bulto en el suelo, y así quedaron al descubierto.

---

<sup>295</sup> *guapinol*: 'árbol muy alto y frondoso cuyos frutos, envueltos en una cascara color café o rojizo (sus semillas están cubiertas con una pulpa harinosa muy dulce de color amarillo) pueden medir entre cinco y diez centímetros aproximadamente'.

A una de las mujeres, le dijo su marido: “¡Date prisa, prepárame el café porque ya me voy ir a trabajar!”, dijo el pobre hombre. Pero cómo le iba preparar el café, si su cabeza estaba inestable, dice, ni siquiera podía caminar. Al tratar de dar unos pasos, se le caía la cabeza, dice; cómo iba a moler el nixtamal si su cabeza no se quedaba en su lugar, dice. Trató de lavar el nixtamal, y al moler en el metate, se le cayó la cabeza, dice, se rompió y murió al instante. El hombre no supo de qué murió, pero su cabeza quedó tirada en el suelo, pues; ya no se pegó al cuello, porque ya la habían curado aquel que descubrió a uno de ellos. Me imagino que iban a atacarlo a su casa y él los persiguió hasta el panteón y ahí llevó a cabo su venganza.

*Petrona García Jiménez, 66 años, ama de casa  
Santiago Jicayán, 15 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

## **6. *El lasukuyu'u***

Los que son *lasukuyu'u* dejan la cabeza en la cruz. Son personas que se quitan la cabeza, la dejan en la cruz y se van por ahí, por diferentes rumbos, dice. Ahí en la cruz se transforman; quién sabe cómo le harán ellos, ahí se cambian y salen a chupar sangre de la gente, ya sea en Atoyac, en Jicayán o aquí en el pueblo, así andan. Desde hace mucho tiempo ya existían; hasta ahora siguen aquí; dicen que a veces los podemos ver, pero hay algunos que toman la apariencia de alguien más para engañarnos, dice: se hacen pasar por otra persona, engañan y así chupan la sangre. Nos adormecen en la pesadilla, nos someten porque tienen mucha fuerza, no nos dejan gritar ni hablar siquiera, dice, y así nos chupan la sangre, dice. Son como el aire malo, es un aire pero son personas *lasukuyu'u*, pues: quieres gritar y no puedes, porque te están chupando la sangre; nos debilitan porque chupan nuestra sangre. Son capaces de matarnos si se aferran con uno; nos van a hostigar todo el tiempo; así operan.

*Sofía Hernández Gómez, 77 años, ama de casa  
Santiago Jicayán, 15 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

## **7. *Las mujeres lasukuyu'u***

Esto es verdad: piensas que son mujeres normales, pero no, se transforman en *lasukuyu'u*. Ellas acuden a una cruz, dice, para dejar sus cabezas y cambiarlas por otra y así salir a chupar sangre. Dejan sus cabezas, en la iglesia, ahí las dejan; así cuentan: si no tienes miedo, puedes ir por ella y le echas cenizas, y cuando ella quiera colocarla de nuevo, ya no se va a pegar, eso la va a matar,

va a quedar al descubierto. Así operan ellas, pero ¡cuidado! Si una de ellas te ataca, no puedes ni moverte, aunque estés quejándote ahí, acostado, no puedes combatir las. Otra cosa: si estás despierto, ellas te inducen al sueño, empiezas a alucinar y ver cosas, y así te hipnotizan para atacarte; ya no son ellas, empiezas a ver cosas, puedes ver hasta unos caballos cabalgando, o sientes que alguien se acerca y te quedas paralizado; eso significa que están cerca de ti, y cuando estás totalmente inmovilizado se abalanzan sobre ti.

Aunque sea de día, si se proponen hostigar a uno, se presentan a cualquier hora; *lasukuyu'u*, así se llaman: son como aire malo, así las nombraban anteriormente los ancianos, quién sabe por qué; ahora le decimos *chatasi*<sup>296</sup>, así es. Tiempo atrás, había mucha gente mala, ahora, en Atoyac todavía existen algunas personas que se transforman para salir a chupar sangre. Algunos hombres también se transforman en eso, pero, bueno, hay muchas historias sobre ellos.

*Heladio Mateos Gómez, 72 años, albañil  
San Juan Jicayán, 28 de enero de 2019  
(narrado en mixteco)*

#### 8. [El hombre *lasukuyu'u* de Atoyac]

Hace mucho tiempo, aquí en la orilla del pueblo, llegaba un *lasukuyu'u* de Atoyac, de repente, a cualquier hora, atacaba a un señor, lo inducía al sueño, y cuando el pobre se quedaba en un sueño profundo, se abalanzaba sobre él. Su familia buscó un curandero para que preparara un brebaje o tabaco para combatirlo cuando se presentara nuevamente.

Otro día, de repente el señor empezó a quejarse ahí acostado, así que echaron humo de tabaco por todas partes, cuando de repente se escuchó un ruido afuera de la casa; el curandero se untó muchos ajos en las manos; cuando salió, vio un gran toro negro, dice, era un toro, empezó a perseguirlo; de repente, se convirtió en un marrano, dice, el señor lo golpeó con todas sus fuerzas y lo dejó moribundo. A la mañana siguiente, [el *lasukuyu'u*] había fallecido en Atoyac. Eso pasó hace mucho tiempo; él venía exclusivamente a chupar la sangre del señor hasta dejarlo sin vida. Parece que alguien lo había contratado; pero se transformaba en diferentes animales; hasta se convertía en un marrano. Después se enteraron de que había fallecido en Atoyac, y que era un hombre, por eso digo: todavía existen hombres y mujeres que se transforman en *lasukuyu'u*...

---

<sup>296</sup> Generalmente se usa para designar todo tipo de seres nocturnos, aunque también se suele usar el término *tasi* equivalente a 'bruja'.

Hace mucho tiempo, aquí en el pueblo había muchos brujos<sup>297</sup>; por eso algunos nos llaman “el pueblo de los brujos”.<sup>298</sup> En esa época tenías que tener mucho cuidado, si por casualidad te quedabas viendo algunos de ellos, con el simple hecho de pronunciar algunas palabras como:  
— ¿De quién hijo, de quien amo? Con eso te mataban al instante.

*Heladio Mateos Gómez, 72 años, albañil  
San Juan Jicayán, 28 de enero de 2019  
(narrado en mixteco)*

➤ **Los Tay “seres meteorológicos”**

9. [El *tay savi*]<sup>299</sup>

Un hombre *tay* que vivió hace muchos años fue uno de los hermanos del abuelo del papá de mis hijos, hijo de su tatarabuelo, dice; el tatarabuelo, pues, que también es el tatarabuelo de ustedes. Su familia vivía en el cerro, era un joven como tú; este, un día bajó al pueblo porque lo eligieron para ser *topil*<sup>300</sup> y servir a la comunidad.

Cuando la autoridad del pueblo lo mandó hacer unas diligencias, en el camino le salieron muchos perros bravos; no pudo defenderse porque eran muchos perros, dice; porque fue al otro lado del cerro, donde vivían otras personas; todos los perros lo atacaron, le mordieron los pies; pero no se quedó conforme, dice: esa misma tarde, un fuerte rayo cayó sobre la casa de los dueños, matando a los perros que lo hirieron; ninguno quedó vivo, solamente los dueños se salvaron, y por el impacto del rayo perdieron hasta la conciencia. Ningún perro se salvó, dice, porque cayó un fuerte rayo.

Por eso fue un hombre *tay*; la gente estaba muy asombrada de su poder, porque los perros que lo atacaron en la mañana, en la tarde hizo que el cielo se nublara y con su rayo mató a todos los perros que estaban custodiando la casa; así fue como terminaron todos tirados en el patio, dice, porque era un hombre lluvia, tenía ese poder.

Si alguna persona le caía mal, enviaba un rayo a su casa y así la mataba, porque un *tay* era un hombre lluvia. Los hombres *tay* no tienen la necesidad de trabajar mucho, porque donde viven tienen todo, todo lo que necesitamos para comer: maíz, frijol negro, frijol blanco, arroz, chile;

---

<sup>297</sup> El informante designa en mixteco *ñivi tasi*, *ñivi* ‘gente’, *tasi* ‘brujo’; es decir, hace referencia a los brujos.

<sup>298</sup> Algunas comunidades vecinas se refieren en mixteco a los pobladores de San Juan Jicayán y Santiago Jicayán como *ñuu ndu’va tasi*; *ñuu* ‘pueblo’, *ndu’va* ‘llano’, *tasi* ‘brujo’; ‘el pueblo de los brujos’.

<sup>299</sup> *Tay savi*: ‘hombre lluvia’; *tay* ‘alguien que tiene poder’ o ‘sacerdote’, *savi* ‘lluvia’.

<sup>300</sup> *topil*: ‘autoridad local menor’.

porque basta con arrojar unas semillas, obtienen muchas cosechas. Esa es la historia que recuerdo de los *tay*, que tu tío me contaba, cómo vivían ellos antes.

*Carmen Damián Silva, 76 años, ama de casa  
Santiago Jicayán, 15 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

#### 10. [Pedro, un hombre *ndoso*]<sup>301</sup>

Pedro López se llamaba; un día no tenían nada que comer.

—No tenemos nada que comer, viejo —le dijo su mujer.

—Vamos a comer, porque así será —dijo el esposo y se fue a bañar, dice.

Se fue a un arroyo y en una barranca había muchas tichindas,<sup>302</sup> y llenó una bolsa y se llevó.

—¿Dónde compraste esto? —dijo la esposa.

—Come, vieja, y no preguntes —dijo él.

—Dijiste que no había nada que comer; ahora prepara unos tamales, y no me preguntes cómo conseguí esto, porque no te lo voy a decir —dijo el abuelo, dice; fue el abuelo de ustedes también.

—¡Por qué lo voy a comer, si no sé cómo lo conseguiste o qué mujer te lo dio! —dijo.

Porque el hombre era guapo, era un güero, dice.

—¿A poco así está un hombre que tiene otra mujer? Yo no tengo amante, porque soy pobre —dijo el esposo.

Aunque eran muy pobres, nunca les faltaba comida, porque tenían maíz, frijol, tenían todo lo básico, y cuando él iba por las tichindas, dice, hijo, siempre llegaba con una bolsa grande, y ahí no había laguna, sólo era un pequeño arroyo, y ahí siempre estaban pegados, en las raíces de los árboles, dice, porque los *ndoso* se encargaban de que ahí estuvieran, porque un *ndoso* es como un nahual de una persona, es bola de fuego, y él siempre le pedía ayuda y le platicaba que no tenían nada que comer; ellos se entendían porque era uno de ellos, y el *ndoso* siempre venía a dejarle las tichindas en el arroyo, por ahí, en el barranco.

—¿Por qué no vas otra vez por las tichindas? —le dijo su mujer,

---

<sup>301</sup> *ndoso*: 'bola de fuego o cometa'.

<sup>302</sup> *tichinda*: especie de almeja de concha negra, generalmente viven en los manglares y es uno de los platillos típicos de la región Costa Chica de Oaxaca; se pueden preparar en tamales, caldos, mole, etcétera.

—No digas eso, porque no sé si lo voy a conseguir, así que no digas que vaya; yo veré cuándo, y no me preguntes cómo lo consigo —le dijo a su mujer.

Su otro hermano iba al mar por las tichindas, porque ellos eran *ndoso*.

*Carmen Damián Silva, 76 años, ama de casa  
Santiago Jicayán, 15 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

## 11. [Los hombres *Tay*]

En el principio de la humanidad hubo un hombre muy pobre que vivía con su mujer y sus diez hijos. Un día, la mujer falleció y el hombre se quedó solo con sus hijos. No sabían ni cómo sobrevivir, porque había desabasto de comida.

—¡Padre, no tenemos nada que comer! —dijeron los hijos.

—¡Esperen, hijos ya sabré cómo conseguir nuestra comida! —dijo él, porque era un hombre *tay*, un hombre lluvia; tenía ese poder.

Se fue de la casa; en el camino le rogaba a Dios, que no tenían nada que comer:

—¡Qué voy a hacer, Señor!, porque mis hijos tienen hambre, tuve muchos hijos y no sé cómo voy a mantenerlos. Voy a trabajar de peón, pero no me alcanza, porque tengo diez hijos, grandes y pequeños; ¡no tengo maíz, Señor!

De repente apareció un hombre y le dijo:

—¿Cómo que no tienes nada que comer?

El hombre ya sabía cómo iba ayudarlo, porque era uno de sus hermanos.

—¿Tú eres muy pobre y no tienes nada que comer con tus hijos, porque no tienes dinero? —le dijo otra vez aquel hombre.

—¡Así es, hermano! Estoy muy preocupado, por eso venía suplicando en el camino, y me preguntaba dónde estarían para que me ayudaran, porque no tengo nada que comer; ¡no voy a conseguir maíz ni mucho menos comida para mis hijos! —dijo el señor.

—Te voy a dar unas recomendaciones, pero es un secreto, no quiero que nadie se entere; si lo cuentas a las personas, no vas a conseguir comida otra vez —dijo—. Vete donde están las milpas y deshoja unas ramas; trata de llevar muchas. Una vez que llegues a tu casa, pon a hervir una olla grande con agua, y te sientas como las mujeres y empiezas a doblar las hojas como si estuvieras preparando unos tamales. Llenas la olla y no te preocupes si se cuecen o no; prepara la cantidad

que sea hasta llenar la olla, para que tengas que comer con tus hijos y toda tu familia —dijo aquel hombre.

—Entonces, si así lo ordenas, está bien —dijo el señor al hombre, y sólo deshojó un poco para una olla chica.

Llegando a su casa, puso la olla al fogón y la llenó de agua...

—Debes de poner poca leña al fogón; llena de agua la olla y tápala bien, para que se cuezan bien los tamales y tengas que comer —dijo

El señor dudaba de esto, pero aquel hombre le dijo:

—¡No dudes de mi palabra, porque no es otro hombre el que te lo ordena; así que créeme!

El señor siguió todas las indicaciones, dice; hizo tal cual le dijo aquel hombre, se sentó en el suelo; lavó las hojas porque algunas tenían gusano, llenó la olla, la cubrió con una hoja de plátano y le puso una tapa. ¡En una hora! Empezó a cocer lo que había adentro de la olla y desprendía un olor muy rico, dice. Al abrirla, aquellas hojas que había doblado se convirtieron en tamales de elote, dice. El señor estaba feliz y sus hijos también; ellos le preguntaron:

—¿Dónde consiguió la comida?

—¡Ahora sí vamos a alimentarnos bien!

Sus hijos estaban emocionados y le dijeron que fuera por más.

—No me digan eso; yo sabré cuándo iré por mas comida —dijo el padre—; primero voy a pedir permiso a Dios. Ustedes no saben nada, no pregunten; coman mientras puedan, no se preocupen de otras cosas. Es más, llamen a toda la familia, a las tías, a los que tienen hambre, sírvanle un plato, porque es mucha comida.

Todos comieron, dice, y estaban sorprendidos porque en ese tiempo no había nada que comer, no había maíz ni nada. Eso pasó hace mucho, en una época de hambruna y no tenían tortillas porque no había maíz, ni nada, es decir, antes de Cristo; eso me platicaba tu tío.

Eso pasó mucho tiempo aquí, en este mundo, porque aquí fue pueblo muy grande, un pueblo muy antiguo.

*Carmen Damián Silva, 76 años, ama de casa  
Santiago Jicayán, 15 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

## 12. [El dios de la lluvia]

Mi bisabuelo contaba de que en ese cerro de *Yuku kauñu*,<sup>303</sup> pues ahí encontró a alguien; era un personaje que, podemos decir, que ellos decían que era el dios de la lluvia.<sup>304</sup> Que después de la lluvia, dice, estaba la neblina en esa punta del cerro; llegó y miró alguien sentado sobre la piedra y fue que, este, le entró un temor de acercarse a la persona que acababa de platicar con él... nunca se animó, pues él únicamente lo alcanzó a mirar a unos veinte, treinta metros, lo vio que estaba sentado. En el lugar donde él estaba, pues, había neblina, que apenas se había quitado la lluvia. Entonces, este, él, pues nomás alcanzó a ver eso y le entró un miedo y mejor agarró y se vino. Así que cuando llegó a la casa, dice, pues su error fue platicarle a mi abuela de que había visto eso. Pues llegando empezó a platicar de todo lo que había visto: había visto a ese señor que era un anciano dice, con unas barbas como de uno[s] treinta centímetros de largo, blanco, blanco, era bien canoso también, la persona que estaba ahí sobre la piedra, y él, pues, lo que hizo fue mejor alejarse, y le contó a mi abuela, pues ya no duró mucho. Después de un mes, él falleció, pues nadie supo de qué falleció, pero, según las creencias, pues, cuando tú ves algo sobrenatural así, no debes de contarle a nadie, porque si le cuentas a otra persona, dice, te mueres pronto. Eso me platicó mi papá de que su papá de él, porque yo la verdad ya no lo alcancé a conocer, me contó de ese cerro que habita[n] seres sobrenaturales.

*Maximiliano Celio Jiménez, 41 años, profesor  
Santiago Jicayán, 25 de noviembre de 2018  
(narrado en español)*

### 13. [Un bebé cometa]<sup>305</sup>

Yo tuve un bebé, cuando yo me enfermé de que ya iba a tener a mi hijo, este, mi hermana en Río Grande llegó y le dice a mi mamá, este:

—¡Mamá!

—¡Qué! —le dijo mi mamá.

—¡Qué crees que pasó, mamá!

—¿Qué, hija?

---

<sup>303</sup> *yuku* ‘cerro’, *kauñu* ‘ardilla’; literalmente, ‘cerro de la ardilla’.

<sup>304</sup> En esta versión en español no se menciona la palabra *Tay*, pero es muy probable que se refiera al hombre lluvia.

<sup>305</sup> Una versión en español sobre el personaje *ndoso*. En el acervo de Pinotepa Nacional, se cuenta una historia similar de los niños que nacen con este don, se les conoce también como niños cometa. Se cuenta que viajan al espacio como una cometa y van en busca de monedas de oro. Cuando nace uno en la familia atrae mucha riqueza, pero no llega a la edad adulta, generalmente son niños que nacen con una cabeza muy grande y por eso los familiares lo mantienen aislados, quizá porque no quieren exponerlos ya que son seres especiales.

—Aquí te traigo una cosa —le dijo mi hermana... cuando amaneció, dice—: mi mata de hierbabuena estaba llenita de flores.

—No, hija —dice—, la hierbabuena nunca da flores.

—¡Sí, mama! —dice.

Le extiende mi hermana un trapo a mi mamá, y eran puras flores de la hierbabuena que le cortó con la tijera.

—¡Ay, hija! Quién sabe qué es esto —le dice mi mamá—; no, pero guárdalo, hija.

Viene mi hermana y se lo enseña a una comadre mía, que ya se murió la señora.

—No, hija —dice—, esta cosa —dice— es una suerte tuya...

Después me comenzaron los dolores, pues, a mí; ahí mi hermano tenía la casa de dos pisos y su hierbabuena colgó de arriba pa 'bajo; también se llenó de flores la hierbabuena, pero de flores color lila, que la hierbabuena nunca da flor, pero a mi hermana y mi hermano se le dio en ese día que yo [me] iba a aliviar.

Cuando yo me alivié de mi hijo, este, me dice el doctor; no, dice mi hermana:

—Van a venir los doctores a hablar contigo —me dijo.

—¿De qué? —Le dije.

—Es que el bebé no nos lo van a dar —dice.

—¿Por qué?

—Porque dice el doctor que el bebé está extraño; no es gente como nosotros.

Pues yo me sorprendí, ¿no? Yo dije: “¿Qué será?, ¿no? Pero mi hijo es un bebé, porque cuando me lo sacaron, yo vi a mi nene su partecita, pues, que era hombre”.

Bueno, ya llegaron todos los doctores; llegaron como seis doctores:

—Mire, doña, venimos a verla, dice, porque de hecho, dice, pues su bebé está muy raro. Aquí no hay un bebé, dice, que sea como su hijo; entonces, el bebé, dice, nació anoche, y el bebé platica, ¿no? —Mi hijo comenzó a gorjear, recién nacido—, y pues el bebé, dice, trae una como en forma de culebrita arriba de su nalga, como una colita.

Entonces, al agarrarle la colita, se le estiraba y la suelta el doctor y se enrolla como una culebrita, y por eso a mi hijo lo tenían en la cuna de ladito. Ya lo fui a ver a mi hijo.

—Y por eso el bebé no se le va entregar; a este bebé se le va a hacer estudio y se va a trasladar a Acapulco.

Entonces yo le dije al doctor que esperaran a mi hermano, porque, de hecho, pues mi hermano tenía amigos en Oaxaca; y los doctores le dijeron que no se va dar a mi hijo, porque se tiene que ir Acapulco para hacerle un estudio.

Y se llevaron a mi hijo a Acapulco. Entonces, en Acapulco lo iban a operar, y dice mi hermana que desde que salieron de Jamiltepec, mi hijo lo agarró desde aquí, lo llevaba así, y dice que le dice de la ambulancia:

—Señora —dice—, desde que salimos de Jamiltepec el bebé no duerme, dice; yo siento feo —le dijo el chofer—, no, no duerme, dice, y los bebé cuando nacen, puro dormidos, dice —y dice mi hermana que después se durmió.

Llegaron a Acapulco, dice, y se bajaron porque a mi hijo se lo llevaron a un avioncito; le hicieron un avión en su manita y ahí le metieron un suero y así se lo llevaron hasta Acapulco, y dice mi hermana que cuando llegaron allá, a Acapulco, ya lo recibieron. Mi hermana, ya la pasaron donde va estar mi hermana conmigo; dice mi hermana:

—Ya, este, nos vamos a llevar al bebé porque lo van a operar ahorita —les dijeron los doctores.

—Está bien.

Ya al ratito dice mi hermana, menos de una hora lo traen pa'trás más a su cuna:

—No podemos operar al bebé, doña —dicen—; no sé qué es lo pasa, el bebé —dice—, le entra fiebre y no lo podemos operar; lo tenemos que sacar, porque con fiebre no lo podemos operar.

Dice mi hermana que ella le hablaba:

—No, papá —dice—, déjate que te operen, pa que nos vayamos adonde está tu mamá; ¿por qué no dejas que te operen?

Pero una de esas, dice mi hermana, se deja él, pues: amaneció bien, no tenía fiebre, y lo operaron a mi hijo. Le cortan eso; le abrieron a mi nene así, donde le cortaron eso, y dice mi hermana que le dieron el frasco, un frasco, así, y ahí metieron lo que le quitaron a mi hijo; lo envuelven con un pegamento como cinta y así se lo entregaron:

—Aquí va —dice—, esto es lo que se le quitó al bebé.

Y mi hermana lo echó a la bolsa y me lo trajo, y se trajo a mi hijo, y cuando yo con mi hermana le quitamos eso no había nada adentro, era puro alcohol. Y mi hijo a veces amanecía moreno, moreno; cambiaba de color, pues, este: amanecía moreno, moreno; otro día, güero, güero, hijo. Mucha gente lo iba a ver, pero mi hijo no pesaba de aquí, nomás le pesaba la cabeza; pero su

cabeza no era una cabeza grande, no; estaba normal y me ponía yo una cabecera aquí para darle chichi a mi hijo, pues. Mucha gente iba a verme y platicaba él, le hablábamos, y él gorjeaba, pues, y dice mi mamá:

—Este nene, chiquito va a caminar, y chiquito va a hablar —decía mi mamá, pues.

Pero llegó el día hijo en que mi hijo, este, como eso de las seis de la tarde mi hijo agarró un llanto, un llanto, comenzó a llorar y llorar, y decía mi mamá:

—Sácate la leche de la chichi, mastica hierbabuena.

Y le echábamos en su boquita; él, llora y llora, y un llanto se llevó a mi hijo, pero yo todavía lo llevé con una señora, y ¿qué cree que me dijo esa señora?

—El bebé no se te va a lograr —dice—, este bebé se va a morir —decía—, ¿sabes por qué?, porque este niño, dice, trajo una cosa cuando él nació, y antes de que él naciera, dice, él les mandó muchas señales; ¿qué es lo que ustedes vieron? —me dijo la señora.

—Pues mire —le dije—, a mi hermana, una que vive aquí en Río Grande —le digo—, dice que ella se acostó y amaneció y una mata de hierbabuena que tiene en la hielera grande amaneció llena de flores —le digo.

—No —dice—, la hierbabuena nunca da flores.

—Sí —le dije—; mi hermana se lo llevó a mi mamá.

—¿Y ya te habías aliviado?

—No —le dije—, después —le dije—, pero a la semana que me alivié se le dio a mi hermano —le dije— muchas flores.

—¿Y qué color es? —me dijo.

—Es color lila —le dije.

—¿Las viste?

—Sí —le dije.

—Ahí está; es la señal que mandó él antes de que naciera, y por eso tu hijo ya no va a lograr —dice—. Otra de las cosas —dice—, si no le hubieran quitado —dice— el don que él traiba, pero ahorita ya no —dice—, porque esto se fue —dice.

Y sí, no había nada, y mi hermana dice: “No...”, y el cirujano que operó a mi hijo me manda el papel en que su nombre del cirujano, así traiba mi hijo su nombre; le dijo a mi hermana:

—Déjele el nombre.

Pero dice mi hermana:

—Mi hermana está viva; ella no está muerta, lástima que no viene, que como antes de operar a mi hijo dice que llegó como un dios donde está él, porque ella jamás vio ese hombre en el hospital.

Y dice que estaba en un hospital de tres pisos en Acapulco; dice que entró en forma de doctor, pues, y llegó donde está mi nene y así vestido de doctor, y cuando mi hermana entró, él salió dice, así, dice mi hermana:

—Y jamás vi a ese doctor en todo el hospital —así me platicó mi hermana.

Y así me dijo la señora que curó a mi hijo, ¿no? Y cuando mi hijo se murió, mi hijo se puso así, mira, esta barbita, hasta así tenía puntitos, y parecía un algodón, de veras, mi hijo ya no pesaba ya, pero así se puso, y por eso dice mi mamá que si mi abuelita, la mamá de mi mamá, hubiera vivido, como ella fue partera, mi hijo no se me muere, porque mi hijo ella no lo hubiera dejado, pues, que se lo hubieran llevado...

Sí, hijo, y fíjate que cuando se murió mi hijo yo venía a Pino a vender pescado, allá en Zapotal, en el crucero donde está el sitio de taxi, ahí entramos al crucero, ¿no?, y cuando ya entramos me seguía mucho una estrella. Me seguía mucho una estrella; yo nunca les decía a las señoras que venían conmigo, no. Llegó el día que le dije:

—Doña Berta, ¿qué cree, doña Berta? —le digo—, que vengo llegando aquí en el crucero y ya entramos a la federal; esa estrella —le digo— nos sigue.

—¿Dónde?

—Mire: ahí viene.

Y llegamos donde hay un puente que se llama Puente de Chacalaca; ahí hay una piedra grande, hijo, ahí se clava, y hasta le salía la cola verde, de veras... Y cuando mi hijo estaba vivo esa estrella llegaba a la cama, ¡por Dios, hijo, por diosito! Llegaba así, como, por decir, ya son a las 6:30, que ya el sol se va ocultar, llegaba, hijo; pero a mí no me daba miedo, no, porque ya me acostumbré a mi hijo, pues. Cuando llega, él se queda así: “¡Ah, ah, ah, ah!”. Así hacía, porque esa luz le iluminaba toda la cara de colores, de veras, y ya se iba, y ardía la puerta, sí, y yo le decía a mi mamá:

—Mama, ¿viste lo que ya llegó?

—Sí hija —dice—, pero yo no sé qué es...

Y varias veces así llegaba así, pero siempre llegaba así, iluminaba todo el cuartecito allí, así, mira, como una serie de navidad, y salía, hijo, hasta salía la cola así, verde, y ya salía, y mi hijo hacía: “¡Mm, mm, mm!”, y ya se dormía...

Y se murió mi hijo...

Y así mi hijo mucho me siguió, y siempre, dormida, mi hijo venía y me daba una flor blanca, y desde que comencé a decir, que le comencé a platicar a la gente, que dormida, así, él venía y me daba esa flor, pero cuando estiraba yo mi mano, nunca, o sea, llegaba mi mano a su mano de él para agarrar esa flor, siempre quedábamos así, mira, ya para agarrarlo, siempre... Y desde que comencé a platicar, ya no.

Pero mi hermana, este, la que se lo llevó a Acapulco, dice que mi hijo llegó donde está ella, dice: como en la noche, pues, se murió mi hijo, y dice mi hermana que ya estaba acostada, y dice que llegó una palomita blanca y ella le dijo a su marido:

—¡Salvador, Salvador! ¡Despierta! Dice: mira quién anda aquí, el bebé —le dijo.

—Estás loca —dice.

—Sí, mira...

Esa palomita tres veces le llenó la cara de luces, y una vez que veníamos con él en la camioneta, mero en la recta de Huaxpala, allí se me pegó esa palomita al lado de la puerta, y me hacía yo así, y más se me pegaba aquí.

Y desde esa vez, le dije: “Pancho, le dije, mira, le dije: una palomita”, y jamás la vi... Y me dice la gente, me dijo que mi hijo quería dejar lo que traía, pero yo lo hablé, hijo. Así fue lo que yo viví con mi hijo.

*Godofedra Mesa Arellanes, 48 años, comerciante  
San Juan Jicayán, 23 de noviembre de 2018  
(narrado en español)*

#### 14. [Serpiente *ndoso*]<sup>306</sup>

El *ndoso* quién sabe cómo es que viven ellos; dicen que son personas también; ellos se convierten en serpiente *ndoso*, son serpientes, pero también son personas; ellos nacieron con ese don, son bolas de fuego que vuelan hacia el mar, son *ndoso*, dice, son serpientes. Una vez vimos, era en la

---

<sup>306</sup> Cometa.

mañana, pasó volando muy cerca, como una mancha negra en el cielo, llevaba fuego en la cola, se pudo ver cómo volaba en el cielo. Era su nahual el que volaba hacia el mar a comer pescado, dice.

*Paciano Castro López, 67 años, campesino  
Santiago Jicayán, 27 de febrero de 2020  
(narrado en mixteco)*

➤ *Nduvi-Tasi, “ los nahuales”*

**15. [Los señores que tenían de nahual un león y una onza]**

Ellos se transforman, dice la gente; en el sueño los vemos también; son como el aire: los vemos en el sueño, nos quieren atrapar para matarnos. Eso me pasó hace mucho tiempo, pero reconocí al que me quiso matar...<sup>307</sup>

Él venía a atacarme todas las noches en el sueño, trataba de matarme; yo andaba por un monte y al salir por un camino, de repente saltó sobre mí y me agarró de un talón; era un gran león su nahual, y había otro que era una onza, es la que come a las gallinas; era muy ágil, me estaba asechando también, saltaba por todas partes, pero no pudo conmigo. Ellos me quisieron matar, pero no pudieron; esto fue en el sueño... Él mató a muchos niños también, dice, porque, si te peleabas con él, te mataba a los hijos, dice, iba a buscarlos y los mataba. Ellos no pudieron matarme, porque los reconocí... Después ya no me persiguieron.

Hace mucho tiempo vivieron los nahuales, y se sabía quiénes eran.

*Julián Castro, 65 años, campesino  
Santiago Jicayán, 15 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

**16. *El señor mayor que tenía de nahual un tigre remolino***<sup>308</sup>

Hay una historia sobre un señor que fue *mayor*,<sup>309</sup> tres eran *mayor* y dos eran *topiles* adultos, dice, eran *topiles* de la agencia. El señor mayor tenía su nahual, que era el tigre de cola corta y remolino; los demás tenían su nahual: un león, tlacuache, mapache, tigrillo; todos los demás animales que

---

<sup>307</sup> Decidí excluir un fragmento del testimonio donde se mencionan algunos nombres de las personas del pueblo que el informante pidió mantener en el anonimato.

<sup>308</sup> Es una traducción del título original que el informante indicó en mixteco: “Nu mayu nduvi kuiñi tiati”.

<sup>309</sup> *mayor*: se designa así a quien está a cargo de los *topiles*, policías locales; generalmente, el mayor lleva a cabo diligencias que le son asignadas por el presidente o agente municipal; funge como una especie de mayordomo, ya que es el encargado de que todo esté en orden en la agencia municipal. En mixteco a veces se le llama *mayo*.

existen en la tierra, porque los topiles eran varios. El señor que tenía el cargo de mayor era muy malo con los topiles, dice: siempre les pegaba, y como ellos sabían el animal que era su compañero, digamos, una vez se reunieron para platicar y quedar de acuerdo, dice; hay algunos que tienen nahual de comadreja, dice; este, quedaron de acuerdo: lo vamos a buscar, vamos a matar a su nahual, dijeron. Así es, quedaron de acuerdo y emprendieron su búsqueda. Tardaron para dar con su paradero, pues el animal vivía escondido en un lugar muy feo, bajo un árbol muy grande; era un gran tigre y remolino a la vez, dice. Los nahuales de los topiles no lo encontraban por ningún lado, hasta que se toparon a la comadreja...<sup>310</sup> Así es, lo andaban buscando y se toparon a la comadreja:

—¿Qué andan buscando, señores?, porque llevan varios días rondando, andan perdiendo el tiempo porque no encuentran lo que buscan —dijo [la comadreja].

—Señor, andamos buscando a él —dijeron ellos.

La comadreja contestó:

—Así que andan buscando a él; cómo iban a dar con él, si vive muy escondido.

—Pero ayúdanos a encontrarlo, por favor —dijeron los demás.

—Está bien —dijo la comadreja—. Pero busquen una cuerda muy resistente y mucho valor, porque él no es cualquier cosa —dijo el animalito.

—Está bien —dijeron.

Eran como las doce del mediodía; el animal estaba dormido sobre una piedra grande y era un lugar muy feo, así es, este, ellos llegaron. Bueno, la comadreja se trepó al árbol con la cuerda para lazar al animal:

—Miren, cuando se mueva el lazo, ustedes jalen —dijo.

Este, cuando terminó de colocarlo y dejarlo caer muy cerca de donde estaba el tigre, como ya estaba el lazo listo en el cuello del tigre, luego bajó y fue a pellizcar los testículos del tigre, dice, y el tigre saltó muy alto. Los demás jalaban la cuerda; los que eran nahuales de tigrillos y tlacuaches fueron los que más resistieron; los demás, que eran nahual de león y otros animales, salieron rodando por la barranca, por el fuerte remolino que se apareció. El tigrillo y el tlacuache treparon su cola en las raíces del árbol, y fueron los que más resistieron; así fue como mataron al tigre, lo

---

<sup>310</sup> La versión en mixteco es *jañi i'i vi*; el informante hacía alusión a un animalito muy peculiar, y que era el animal anímico de alguien, es decir, un *tona*, aunque muchas veces se confunde con un nahual. Por las características del animalito, según otros informantes se trataba de la comadreja, que también se conoce como *jiquimilla* en la región de la Costa Chica.

ahorcaron. En la tarde llegaron nuevamente a la agencia, y se enteraron que el mayor estaba agonizando: comentaban que brincaba de la cama y llegaba hasta el techo, quería como atrapar a las personas, así que los topiles se reunieron en el palacio y se fueron a ver al mayor a su casa, y dijeron qué le estaba pasando; fingían que no sabían nada; sin embargo, ellos sabían el destino del mayor, porque ellos lo provocaron. Esa es la historia de los nahuales.

*Evencio Castro, 76 años, tatamandón del pueblo  
San Juan Jicayán, 22 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

### **17. El yerno que tenía de nagual una iguana**

Pues, según, este, una historia que me platicaron que por aquí, por Zacatepec,<sup>311</sup> se dio un caso de un señor de que, pues apenas se había juntado con su mujer y se quedó a vivir en la casa del suegro. Así que, una de esas, se iba a trabajar como de costumbre, ¿no?, trabajaban en el campo, iban al campo y regresaban, y así andaban. Hasta que un día, dice, este, el yerno pues se puso triste, porque ya no quería ni comer, ya no quería hacer nada; entonces el suegro pues se preocupó, que le dice, ¿no?:

—¿Qué tienes? Te noto muy triste, ¿qué te pasa? ¿Te pasa algo?, cuéntame: ¿no estás a gusto aquí en la casa o algo te hace falta en la casa, o qué es lo que tienes? —le dijo el suegro.

Pues al principio el joven no quería contarle, pues, lo que le estaba sucediendo, sino que después de eso, él dijo:

—No, está bien —dice—; le voy a contar lo que me pasa —dice—: fíjate que, necesito que me hagas un gran favor —dice—... Quiero que vayas a tal pueblo que está en Igualapa —dice—; vas a llegar en la iglesia, donde está la iglesia; ahí vas a llegar, y al lado de la iglesia ahí hay una casita de lámina con palapa. Yo en ese lugar estoy —dice—, y me quieren matar —dice—, la señora o la familia que me atrapó, me tienen amarrado en el techo de su cocina —dice—, allí estoy colgado —dice—. Y ya están asando chile para prepararme —dice— en su comida; yo estoy colgado ahí —dice—; ya hasta ya fueron a buscar hoja de plátano para los tamales —dice—.

Entonces:

—¡Qué cosa, que es lo te pasa, qué es lo que eres!

Le dijo el suegro; así que él, pues, le dijo que:

---

<sup>311</sup> Santa María Zacatepec es un pueblo, cabecera del municipio del mismo nombre, y se encuentra alejado de la comunidad.

—Pues fíjate que yo soy un animal que está colgado en la casa de una señora; no te lo voy a decir, pero quiero que vayas a verlo —le dice—, y quiero que vayas ahora, porque si te tardas en una hora más o dos horas más, me van a matar —dice—. . . Y ya no voy a poder vivir —dice—; si me matan, pues aquí en persona me voy a morir también; si matan a ese animal, yo soy el nagual de esa iguana que está colgada en ese lugar.

Así que el señor agarró, se fue lo más pronto que pudo, se fue rápido. Cuando llegó en ese pueblo, dice, luego llegó a la iglesia y divisó la casita que él mencionaba, y llegó, saludó a la familia, no había nadie en la casa principal, pues estaban en la cocina allá haciendo tortillas y ya estaba listo el chile y estaban también las hojas de plátano para los tamales; así que llegó el señor y vio la iguana: era un gran garrobo que estaba colgada, dice, en el techo de la casa, vivo todavía, pues.

Así que llega el señor y le dice, ¿no?:

—Vengo a esto —dice—: fíjese que mi yerno me mandó —dice—; quiero que me den ese animal que está colgado allí.

—¿Y por qué lo quiere, señor? —le dijo la señora— si nosotros lo agarramos porque siempre andaba por aquí cerca vagando, y fueron nuestros perros y lo atraparon —dice—; por eso lo agarramos y ahorita pues lo vamos a comer.

—¡No! —dice—, ¡no lo hagan! —dice—, ¡pídanme lo que quieran, pero no maten a ese animal porque es nagual! —así le dijo.

—¡Cómo! —le dijo la señora.

—¡Sí! —dice—, mi yerno me mandó para que viniera a rescatar ese animal; si quieren —dice—, voy a conseguir un marrano, se los traigo ahorita mismo para que me entreguen a ese animal —dice—, para que no se queden con las ganas de comer los tamales —dice—, voy a traer el marranito —dice—. . .

Lo bueno, [que] en ese pueblo vendían marranos, pues. El señor fue y consiguió el marrano, y le entregó a la señora, y le devolvieron la iguana. Así que la señora de la casa le recomendó de que:

—Como usted sabe de que ese animalito andaba cerca, por eso lo atraparon nuestros perros —dice—, le recomiendo de que lo lleve lejos, donde nadie lo encuentre.

Así que el señor, pues, agarró la iguana y lo fue a dejar lejos de ahí, donde no habita muchas personas, así que en ese lugar llevó la iguana y ya regresó más el suegro en la casa y le dijo lo que

había pasado al yerno. Así que él, pues, quedó contento de que su suegro lo había salvado de esa tragedia que iba a vivir de matar la iguana... Y se curó, se puso contento nuevamente.

*Maximiliano Celio Jiménez, 41 años, profesor  
Santiago Jicayán, 25 de noviembre de 2018  
(narrado en español)*

### 18. *Los hombres nduvi*<sup>312</sup> (nahuales)

Conservo algunas historias que ha contado la gente con el paso de los años sobre los que están conectados con el león. El león con el simple hecho de percibir nuestro olor, dice, nos puede adormecer un rato; los leones son *tay*, gente muy poderosa, comen muy bien, esos leones siempre prefieren hígados. En cambio, los que están conectados con el tigre son personas un poco débiles, porque los leones cuando perciben el olor de los otros *tay*, los acechan, los hipnotizan y se comen el animal que les pertenece, dice. Los que son leones prefieren carne fresca de ganado, sobre todo hígado; también los pobres tigres salen a buscar carne fresca, pero sus compañeros leones son egoístas y no los dejan cazar a gusto y es ahí donde se enfrentan y se matan entre ellos mismos, esos que tienen poderes para encantar,<sup>313</sup> dice. Los hombres que tienen esa conexión son egoístas, también nos odian en la vida real, pues nosotros a veces no tratamos bien a la gente; así ellos, también. Pero si tenemos buen corazón, este, los pobres que están atados, llegan los nahuales y salvan a los pobres que están atrapados. También llegan los coyotes, los que están conectados a los coyotes, llegan los malos y también los atan, por eso se muere nuestra gente porque los *tay*, hombres poderosos, son los que nos enferman y por eso mucha gente muere por brujería, pero Dios ve todo lo que ellos hacen; a veces sí es verdad esto, porque los curanderos también pueden matar a los *tay*.

Los tigrillos son muy ágiles, son muy fuertes: cuando ven algo dan un gran salto; esos tigrillos tienen buena alimentación, prefieren carne de pollo, pues hay algunas personas que están conectados con esos tigrillos y comen cosas buenas, igualmente. Hay personas que viven mucho porque están conectados con animales poderosos; en cambio, nosotros los débiles no podemos vivir mucho tiempo, porque los otros que tienen animales fuertes son egoístas y nos matan como nahuales. También los que están conectados a una cobra, están conectados a otros tres tipos de

---

<sup>312</sup> En mixteco, el término *nduvi* ‘transformación’ hace referencia a los nahuales. Es muy común escuchar *nu nduvi* o *ra nduvi*, dependiendo de la variante del mixteco, para designar a las personas que se transforman en nahuales.

<sup>313</sup> En mixteco, el término *chaa kui’naa* ‘encanto’ hace referencia a los poderes mágicos.

cobras más, por eso son muy fuertes: ellos viven mucho tiempo, porque saben que están conectados a animales poderosos, algunos tienen, tres, seis, hasta siete animales. Una cobra, aunque pases cerca donde está, no te ataca, pues nos reconoce y también nos escucha; todas esas cosas son las que hacen los tay; en cambio, si la maltratas, te muerde, si no, no te hace nada. Son algunas de las historias que me acuerdo que la gente de antes contaba.

*Luis Castro Reyes, 57 años, campesino  
Santiago Jicayán, 25 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

### 19. [El ermitaño que tenía de nahual un león]

Por allá por el peñasco, donde nace el río, he percibido cosas que pasan por ese rumbo, ese cerro queda lejos. Pero es verdad esto, porque yo he preguntado acerca de lo que he visto, y es verdad esto, rumbo a Tulixtlahuaca, por el cerro Yuku<sup>314</sup> Quecha, por esa enorme peña vive alguien ahí. También hay un gran terreno de sembradío, hay muchos chivos, pues, en la cueva vive una personita misteriosa; es un hombre *tay*. Es verdad lo que te digo porque también he preguntado, por eso no te miento; ahí comen venado, casi siempre comen venados, hay chivos ahí, se comen esos chivitos también, ¿sabes quién es? Él es el león, es un nahual, ahí vive esa persona. Es un anciano y porta un sombrero muy grande.

*Luis Castro Reyes, 57 años, campesino  
Santiago Jicayán, 25 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

### 20. *El señor que tenía de nahual un marrano*

A veces decimos que el fuerte viento derriba nuestra milpa, pero no siempre es así, porque existe gente muy egoísta que provoca esto, dice. Cuentan que un señor de Jicayán tenía su milpa cerca del terreno de su compadre de Jicaltepec, dice. El señor de Jicaltepec pasaba y veía con recelo su milpa; su mujer una vez le dijo:

—El compadre tiene buena milpa.

Y él contestó:

—Mañana veremos cómo amanece su milpa —dijo.

---

<sup>314</sup> *yuku*: ‘cerro’.

Eso fue en la tarde; el señor de la milpa escuchó lo que platicaban y pensó que su compadre tramaba algo. Así que el señor fue a su casa por un serrucho, de esos serruchos largos que existían ese tiempo; enterró un poste en medio de su milpa y amarró el serrucho en la punta. Ya en la tarde empezó a nublarse y un fuerte viento se avecinaba, dice. Al ver que se acercaba una tormenta, el señor pensó que toda su milpa se echaría a perder y se cumpliría lo que había dicho su compadre. Cuando el viento llegó en medio de la milpa, dice, se escuchó como un estruendo, porque el animal que había provocado esa desgracia se cayó, dice: el serrucho lo había partido en dos, dice, se cayó ahí en la milpa, ahí estaba tirado: era un marrano, era un marrano de esos gordos, dice. A la mañana siguiente, se enteró que el que predijo eso había fallecido en Jicaltepec, había fallecido el señor nahual, dice; se enteró que había fallecido, por eso fue a su casa:

—¿Qué le pasó a mi compadre?, ¿por qué se murió?

—No sabemos qué le pasó; ayer cuando salimos estaba bien, y mire ahora lo que le sucedió —dijo la mujer.

Sin embargo, él ya sabía lo que le había provocado la muerte al pobre señor. Esa es la historia que sé, hijo, sobre el que se transformaba en viento, dice.

*Gualberto Hernández López, 69 años, campesino  
Hierba Santa Jicayán, 21 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

## 21. [Los nahuales que espantaban a la gente]

Anteriormente vivían muchos brujos aquí; algunos se convertían en bola de algodón, y si salías en la noche se te aparecían en forma de bolas de algodón que se agrandaban para taparte el paso, rodaban y si querías huir, te tapaban y no te dejaban pasar. Se transformaban en gallinas con muchas crías, pero dicen que eran personas de aquí que se transformaban en eso; también se transformaban en marrano o guajolote, para espantar a la gente.

*Manuel Enrique Jiménez Carro, 78 años, campesino  
San Juan Jicayán, 15 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

## 22. [Nahuales malos]

Los que son nahuales, ellos no nos pueden ver. Cuentan que hace muchos años, la gente de antes cargaba ropa vieja y desgastada, sin machete, ni sombrero; andaban muy humildes, porque si se vestían bien el brujo se hacía el borracho y cuando uno de ellos cantaba:

Pobre hombre, tan bien se ve,  
que la riqueza no florezca  
que la pobreza sí florezca.

Con este canto, ellos mataban al instante; ya no sobrevivías, porque, si te veían bien vestido y aseado, no te dejaban vivir. En cambio, si te vestías igual que ellos no te hacían nada; si portabas un machete grande, tampoco te dejaban vivir, por eso cargaban un machetito escondido en su morral para ir a trabajar. Eran las mismas personas de aquí; se hacían pasar por borrachos, y si te veían muy bien vestido y aseado, ellos cantaban: “Que lo limpio no perdure... / Que lo sucio perdure...”.

En un instante ya se moría la persona, porque los que vivieron antes eran brujos, eran nahuales; ellos no te podían ver, en un instante te mataban.

*Manuel Enrique Jiménez Carro, 78 años, campesino  
San Juan Jicayán, 15 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

### 23. [Mi animal compañero<sup>315</sup> cayó enfermo un día]

Un día estuve a punto de morir: se me inflamó mucho el hígado, mi cara, mis pies, mis manos, y mis hijos estaban angustiados, me llevaron al hospital en México directo al quirófano, porque estaba muy grave, ahí me iba a morir.

—Haremos todo lo posible para salvarla —dijo el doctor.

Mis hijos me contaron que estuve cuatro días en el hospital, y al fin desperté...

Sucedió que los hijos del señor Francisco López, que viven por allá,<sup>316</sup> le dijeron a su mamá:

—¡Mamá, encontramos a la señora!

—Vimos cómo estaba toda inflamada de la cara y el cuerpo cuando la subieron al carro; pobrecita, ya no veía, y así está el animalito que encontramos; estaba tirado en el arroyo y estaba muy inflamado de la panza, mamá; estaba igualito a la señora: sus patitas y manitas estaban muy

---

<sup>315</sup> En español se conoce como *tono* ‘animal anímico de una persona’; en mixteco se le dice *kiti ndaa* ‘el animal al que pertenece’. A diferencia del *nahual*, al que se refieren como *kiti nduvi* ‘el animal al que se transforma’. A veces generalizan y le llaman también nahuales a los tonos.

<sup>316</sup> En el pueblo vecino de San Juan Jicayán.

inflamadas, pero la señora se va a salvar, porque recogimos al animalito y lo resguardamos en un lugar seguro.

Pues ellos me imagino que sintieron pena por el animalito, porque ellos me conocían muy bien, siempre venían a la casa esos dos chamaquitos; ahora están en el norte.<sup>317</sup> Ellos fueron al monte, hacia el cerro del Diablo, que está muy lejos, fueron a buscar leña, dice, y vieron al pobre animalito agonizando; estaba en pleno sol y los chamacos lo llevaron a la sombra, extendieron unas hojas y lo acostaron, le dieron agua y dicen que de repente abrió los ojos.

—¡No nos vas a morder, no nos asustes porque nosotros te estamos ayudando!

Dijeron los chamacos; pues el animalito entendió, porque era una persona también.

Pues pasó todo eso, y poco a poco me fui recuperando: al cuarto día desperté, a lo mejor eso me ayudó, mi estómago se desinflamó. Así me contaron —según, que no es bueno que te revelen el nombre de tu animal compañero, según.

*Carmen Damián Silva, 76 años, ama de casa  
Santiago Jicayán, 15 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

## 24. [El animal compañero]

No sabemos cuál es nuestro animal compañero; si bien tenemos animal compañero que son serpientes, ardillas, hay personas que su animal compañero es un león, tigrillo, dice; así cuenta la gente, pero quién sabe si sea cierto, porque no sabemos cuál es nuestro tono. En el sueño a veces los tonos se pelean, aunque en la vida real nos llevamos bien, pero cuando nuestro animal se va por ahí, sale el otro animal a nuestro encuentro y nos pelamos, eso dicen. Si es posible, a veces se pueden ver los tonos en el sueño, si Dios no enseña, pues no los vemos. Pero sí hay gente que sí los ve, ve nuestros tonos; yo, pues no veo nada.

Nacemos con eso, es nuestro *sello de origen*;<sup>318</sup> mira, pues a veces decimos que no tenemos ni un animal compañero, pero los que viven en otros pueblos saben cuáles son nuestros animales, dice, así es, ya sean los de Jicayán, de San Juan Colorado, saben cuál es nuestro animal compañero, dice. Pertenecemos a un animal compañero, aunque no sabemos qué animal sea, pues nacemos

---

<sup>317</sup> Estados Unidos de América.

<sup>318</sup> La informante menciona *tuni*, en mixteco; en español sería algo como ‘sello’ o algo que nos pertenece, como una propiedad; también se puede interpretar como una marca.

con eso, es nuestro sello con lo que vamos a vivir, aunque hay personas que se convierte, en animales, como los nahuales; ellos son los brujos, son malos.

*Sofía Hernández Gómez, 77 años, ama de casa  
Santiago Jicayán, 15 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

## **25. [El acecho de los nahuales]**

El primer viernes santo empezó; bueno, el tercer viernes santo, hasta la semana santa terminó, apenas tres murieron. Cada semana se morían los familiares de tu tío, hasta se juntaba el novenario de ellos. Bueno, el primero fue solo, pero los otros dos se juntaron. El que se llama Tinu<sup>319</sup> fue el primer novenario, falleció Lilu<sup>320</sup> con su papá; ellos fueron a los que se les juntó el novenario...

Se murieron por brujería, porque todo empezó el tercer viernes, cuarto viernes, y terminó en semana santa; ya casi nadie quedaba al terminar semana santa. Así empezaron los brujos, los nahuales, a perseguirnos; nos escondíamos de un lugar a otro; ¿no te conté esa historia? Nos escondíamos en las casas de la gente, íbamos de casa en casa con mi hermana que se había quedado viuda. Íbamos de un lugar a otro, así que medio construyeron una casita los familiares: los que eran primos, la familia de tu abuelo, el finado Palo,<sup>321</sup> el papá de tu mamá, pues ellos eran los que nos seguían; el finado Cuse Quila, el otro finado Anqui, los primos, pues eran los sobrinos, y nos seguían, seguían a sus tíos, porque eran como sus peones antes, pues, eran como sus clientes,<sup>322</sup> porque siempre andaban juntos, hasta que todos se murieron, porque eran gente con dinero, dicen. Tenían muchas cosas, tenían ganado, pero todo se acabó.

Y, este, como todos se murieron, empezaron a perseguirnos los animales, porque querían matarnos a nosotros también. Empezamos a quedarnos en las casas de la gente, pero no queríamos ir porque a veces no nos dejaban pasar, porque nos perseguía la enfermedad, el mal, la bujería, decían. Mi hermana ya no me dejó que viviera aquí, por allá me quedé; me daba tristeza ver a mi hermana, así que yo cuidé a sus hijos; las mujeres, yo me hice cargo de ellas, pero tu tío ya no me dejó después.

---

<sup>319</sup> Celestino.

<sup>320</sup> Cirilo.

<sup>321</sup> Pablo.

<sup>322</sup> *clientes*: aquí, 'socios'.

Este, nos perseguía el *chitasi*.<sup>323</sup> Nos echaban tierra cada que íbamos de casa en casa. Fuimos a la casa del finado Beto Rey —su papá era el hermano del abuelo de ustedes—; cuando íbamos a su casa, nos empezaron a echar tierra, nos aventaron piedras muy grandes, pero no sabíamos quiénes eran los que hacían eso, pues decían que eran *chitasi*, y, pues nos regresábamos a nuestra casa. Salíamos de aquí, como por donde vive Boncho,<sup>324</sup> por ahí, había grandes matas de platanares; había plátano de merón, de manzana, plátano rojo, plátano macho, estaban ahí. Cuando fui como por donde vive Tencha, por donde vive Boncho, antes era muy grande el terreno de nosotros; ahí estaban los animales salvajes, ellos eran los que nos aventaban piedras. No estábamos en un solo lugar, íbamos de un lugar a otro, y la gente ya no nos dejaba quedar en las casas adonde íbamos, porque decían que nos perseguía el mal, nos perseguía el mal, pues, nos íbamos de casa en casa, pues, tu papá, el que te mencioné hace rato, el señor Quila, el finado Anqui, tu abuelo, ellos fueron los que anduvieron buscando algunos postes; pobres, buscaban por todos lados algunos postes, después los enterraron por ahí por donde vive la señora Petra, ahí en esa partecita, ahí construyeron una casa muy grande, con sus cuartos, parecía una casa de lujo la que ellos construyeron: tenía su techado de cañas y tejas, también en la pared le pusieron caña, ahí nos dormimos, pero el mal nos seguía hasta allá, seguían tirando piedras.

Tu tío Lelo vivía en la casa de Beto Rey, ahí se quedó un tiempo; después ya no le dejaba el finado Rey que viviera más, porque le perseguía el mal, se murió y resucitó. Nosotros andábamos por ahí y el padre de mis hijos también lo estaban tratando de matar, pero no pudieron. Así andábamos, hasta que se cumplió el cabo de año; fue cuando se calmó todo. El que se llama *Xiku*<sup>325</sup> Payaso, el de San Juan Colorado,<sup>326</sup> era un brujo, él nos cuidó. Él vino hasta aquí, lo mandaron traer para que se quedara a dormir, se quedaba en la casa vieja. Fue así que ya no nos persiguió el mal: animales salvajes, aparecidos, tierra, piedras, almas penando, animales salvajes, león, zorro, todos los animales salvajes del mundo andaban peleándose: parecían gatos, ahí peleándose, eran animales pero parecían hombres o perros peleándose; estábamos muy espantados, hasta escalofrío nos daba.

—¡Qué es esto que nos persigue! —decía mi pobre suegro—. ¡Qué es esto, Dios mío! ¿Por qué a mis hijos y a mí nos pasan estas cosas? ¿Será capaz el mal de matar a todos mis hijos? Nada

---

<sup>323</sup> *chitasi*: ‘la maldad’, puede ser un brujo o un nahual entre otras entidades que causan daño.

<sup>324</sup> Alfonso.

<sup>325</sup> Francisco.

<sup>326</sup> Municipio cercano a la comunidad.

más me quedan unos pocos, mis otros hijos se murieron, y junto con ellos también mi padre; ¿acaso no es suficiente para el mal? ¿Quiere matar a mis otros hijos, esos animales salvajes, del mal? ¡Ayúdame! —decía mi suegro, pues imploraba mucho—. ¡Que se aparten esos animales, porque yo no les debo nada a esos animales! —decía el señor.

—No les hice nada a esos animales, son animales del mal, qué les hice, que me lleven a mí en lugar de mis hijos; que no maten a todos mis hijos —decía el señor—; que me maten a mí, ¡qué culpa estoy pagando! No escondo mis culpas, porque soy un pecador en este mundo —decía—. Sí, soy un pecador...

Bueno, fue así que empezó a parar el mal, pues él imploraba mucho a Dios.

—Será el mal, tiene que escucharme: ¿acaso yo no quiero a mis hijos? El mal se quiere llevar a todos mis hijos; pobre de mí, yo quiero mucho a mis hijos —decía el señor.

Lloraba mucho y también imploraba a Dios; ya no sabía el señor qué hacer; bueno, fue así que se salvó el señor Lelo y tu tío que falleció, y también la finada Xika<sup>327</sup> bueno, él ya vivía aparte.<sup>328</sup>

Bueno, empezamos también a ver chitasi, cuando íbamos a un mandado, tantito salíamos a mandado, veíamos a esos sin cabezas, caminaban así, así, despacito.<sup>329</sup> También los vi una vez por allá,<sup>330</sup> también donde vive el tío Ko,<sup>331</sup> ahí en esa parte, en la barranca ahí estaban reunidos como si estuvieran en una mayordomía; este, no tenían cabeza, y los que tenían cabeza no tenían manos, estaban mancos, eran los que fallecieron pero resucitaban otra vez: estaban sin manos, sin cabezas, pues quién sabe qué les hizo Dios, a lo mejor eran pecadores, por eso no se podían morir, seguían pagando sus culpas en este mundo.

Así pasó todo; los animales salvajes dejaron de perseguirnos; [el suegro] imploraba a Dios, lloraba mucho: “Ya no sé qué hacer —decía—; sólo a ti te imploro, porque sólo tú nos puedes perdonar a mí y a mis hijos; deja que ellos vivan en este mundo —decía—; llévame a mí si soy un pecador, y que mis hijos se salven”, decía el señor; así pasó. El que era tu abuelo y todos los hombres, también los perseguían, a toda nuestra familia, los que eran primos, hasta el señor Beto Rey, el señor Tino. Al caer la tarde, siempre venían a reunirse aquí, se preparaba café, pan,

---

<sup>327</sup> Francisca.

<sup>328</sup> Se refiere a otro hermano que ya vivía aparte.

<sup>329</sup> Doña Carmen señalaba que los aparecidos sin cabeza se tambaleaban al caminar, al imitar sus movimientos.

<sup>330</sup> El otro pueblo vecino.

<sup>331</sup> Jacobo.

memelas, en la tarde llegaban a tomar su café y ya después se iban a dormir. Aunque había gente aquí, ellos hacían sus maldades, empezaban a tirar piedras y la cama rechinaba... Rechinaba la cama y también el costal de maíz, como si estuvieran carcomiendo los granos; nos daba escalofrío a todos, cada que entrábamos en la casa se escuchaban esas cosas, pues era el mal...

Fue horrible la muerte de ellos: brincaban de la cama, como si los estuvieran ahorcando con alambre o una varilla; no se podían calmar y no había cómo sujetar sus brazos ni sus pies, pues murieron de brujería,<sup>332</sup> dice. Mucha gente estaba conmovida por lo que les pasó, pues estaban muy enfermos y pálidos, hasta que vino el señor Xiku,<sup>333</sup> el brujo de San Juan Colorado, él cuidó de ellos. Él decía:

—¡Muchos animales les tienen envidia!

—Ellos son nahuales —dice—, son personas que les tienen envidia porque tienen mucho dinero —pues tenía mucho dinero el tío de ustedes; ellos tenían abundante maíz, había muchísimos costales tendidos por todas partes, y tenían su encierro<sup>334</sup> muy grande también...

Así fue que pasó todo, muchos se murieron y nos quedamos sin nada; los animales salvajes, los nahuales, los brujos malos, ellos fueron los que provocaron eso, hasta que vino un brujo y pudo parar la desgracia.

*Carmen Damián Silva, 78 años, ama de casa  
Santiago Jicayán, 22 de febrero de 2020  
(narrado en mixteco)*

### ➤ *Ña'a ku'u*, “mujer del encanto”

#### 26. [*Ña'a ku'u*]<sup>335</sup>

Los que son *tindu'u*<sup>336</sup> son personas como de este mundo, nada más que tienen patas como de pollo; se nos aparecen en el camino cuando vamos por el monte, y más si tenemos varias mujeres. La mujer del monte es una mujer normal, la ves caminando... Cuando iba a pedir la mano de mi

---

<sup>332</sup> La informante dice en mixteco: *chi'i* ‘muerte’, *nava'a* ‘algo malo’, lo que se puede interpretar como la muerte de su animal anímico o *tono*, como se le conoce en español. Los hermanos murieron por el ataque de los nahuales malos, por eso la informante usaba el término *chi'i nava'a*, es decir, por brujería.

<sup>333</sup> Francisco.

<sup>334</sup> encierro: ‘terreno, parcela’.

<sup>335</sup> En mixteco, *ña'a* ‘mujer’, *ku'u* ‘salvaje, misteriosa, inhumana, oculta, etc.’. El término *ña'a ku'u* significa muchas cosas en mixteco; generalmente, hace alusión a una ‘mujer encantada’, que aparece y desaparece de la nada, que pierde a los hombres y que no es de este mundo.

<sup>336</sup> *Tindu'u* es otra forma más que se conoce a las mujeres que pierden a los hombres.

esposa, iba mucho al otro pueblo, por Tulixtlahuaca;<sup>337</sup> en una ocasión, era como la una de la tarde, cuando caminaba por ahí; vi una mujer que cargaba un refajo blanco, venía caminando; cuando me fijé en sus pies, los traía de pollo y guajolote; es verdad lo que te cuento, por eso es una mujer misteriosa, encantada.

Cuando vamos a pescar, también se nos aparece en el río. En una ocasión, mi suegro que ya tiene como ochentaicinco años o casi cien ya por cumplir, también se le apareció esa mujer. Él me contó una historia: que tuvo varias mujeres en otros pueblos, por Atoyac y Tepetlapa. Una vez fue a pescar al río, llevó su olla para preparar la comida ahí mismo, y cuando estaba comiendo, de repente se le apareció una mujer y se lo llevó a un pueblo; bueno, para él en ese momento se dirigían a un pueblo, pero no, lo llevó a un lugar feo en medio del monte. Cuando recuperó la conciencia, dice, no sabía dónde estaba, pues se encontraba en medio del monte, entre agujijones, pero cuando salió con la mujer no pisó nada de espina, no sintió nada cuando lo llevaba a su casa; era muy bonita ella. La mujer era una persona normal, por eso se fue con ella, pues lo había hechizado. Así me contó él.

*Luis Castro Reyes, 57 años, campesino  
Santiago Jicayán, 25 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

## **27. [Ña'a kui'na.<sup>338</sup> La mujer que se convertía en vaca]**

Aquí en Chiki Tiaka,<sup>339</sup> mi compadre Malaquía, de aquí, del pueblo —¿conoces a don Malaquía? —, tenía su milpa en el cerro, ahí vivía, pero siempre entraban unas vacas a comer su milpa; había muchos elotes también, las vacas siempre entraban y él ya no soportaba eso. Una vez le dijo a un muchacho que le ayudara:

—Me voy a parar de este lado; por favor, ayúdame a sacar estas vacas porque las voy a matar, porque ya no las aguanto —dijo.

—Está bien —dijo el muchacho y se fue.

Al otro día, dice, apenas estaba amaneciendo y otra vez estaban las vacas; fue el muchacho a corretearlas y les cerró el paso. Cuando iban a matar a una de ellas, de repente se transformó en una mujer. ¡Una mujer de verdad!, cargaba un pozahuanco<sup>340</sup> y un huipil muy elegante, dice.

---

<sup>337</sup> Una comunidad vecina.

<sup>338</sup> Ña'a 'mujer', kui'na 'encantada'. También conocida como ña'a ku'u, 'mujer misteriosa, mujer salvaje', etcétera.

<sup>339</sup> Una colonia de la comunidad.

<sup>340</sup> *pozahuanco*: prenda tradicional de las mujeres mixtecas.

—¡No mates a mis vacas, márame a mí si quieres! —le dijo la mujer.

Eso me contó el señor. Dice que se sintió muy mal, era una vaca pinta que venía, y él pensó con su machete partirla en dos, pero se convirtió en una mujer. Fue aquí cerca de Chiki Tiaka, pero eso pasó ya hace muchos años, cuando yo era joven. Él me contaba cuando iba a mi casa, como es mi compadre, me contaba todas sus vivencias.

—¿Cuánto quieres? Porque te voy a pagar los daños —le dijo la mujer.

Él no supo cómo reaccionar; sí él hubiera dicho “¡Quiero esta cantidad!”. Pero no dijo nada, no reaccionó: como era una mujer encantada, no era gente normal, era una mujer misteriosa. Parecía a una mujer de Jicayán<sup>341</sup>, más o menos: era muy güera, estaba ataviada con un pozahuanco muy elegante.

—¡Por favor, tienes que amarrar a tus vacas! Que ya no se aparezcan por aquí, porque si las veo de nuevo las voy a matar —le dijo el señor.

—Pero dime: ¿cuánto quieres para que te pague toda la cosecha? —dijo aquella mujer.

Pero él no supo cómo contestarle, dice, le dio miedo. Si yo fuera él, le hubiera dicho: “Quiero esta cantidad...”; pero no reaccionó, era su suerte y la dejó escapar. Eso me contó él, por eso es una mujer encantada, dice la gente.

*Heladio Mateos Gómez, 72 años, albañil  
San Juan Jicayán, 28 de enero de 2019  
(narrado en mixteco)*

## 28. [La mujer encantada del cerro Yuku Laku]<sup>342</sup>

Éramos niñas, este, yo tenía como ocho años; mi hermana Lencha era la más chica, tenía cinco años. Una vez, mi mamá nos mandó a Atoyac,<sup>343</sup> a vender queso:

—Pueden intercambiarlos con maíz para comer —decía ella; así que nos subimos a ese cerro Yuku Laku,<sup>344</sup> era como a esta hora,<sup>345</sup> y, este, vimos a esa mujer, *ña'a ku'u* que le dicen; ¿ves que en ese cerro hay mucha maleza? Antes la gente transitaba por ahí porque no había carretera; nosotros subimos a ese cerro y la vimos en el monte; yo iba adelante y fui la primera en verla: tenía una cabellera muy larga, como si fuera cola de caballo, así estaban sus ojos, como si fuera la

---

<sup>341</sup> La cabecera municipal.

<sup>342</sup> *yuku* ‘cerro’; *Laku* es el nombre del cerro.

<sup>343</sup> San Pedro Atoyac, pueblo vecino, cabecera del municipio del mismo nombre, en la Costa Chica de Oaxaca.

<sup>344</sup> Cerro muy conocido en la comunidad, que también tiene su propia leyenda. Lo bautizaron como *Yuku Laku* porque ahí falleció un señor que se llamaba *Laku*.

<sup>345</sup> Las doce del mediodía.

de un *to'o cha'anu*,<sup>346</sup> así la vimos; mi hermana Lencha hasta se cayó, y mi otra hermana era la más valiente: ella me apartó del camino y se puso enfrente, así que pasó caminando, estaba muy chiquita, sus pies, parecían de sapo, era morena, parecía un *tindu'u*,<sup>347</sup> pero tenía una larga cabellera, estaba bien feo ahí, hasta se escuchaba como un estruendo por donde venía. Fue al mediodía cuando la vimos; nos fuimos llorando de ahí hasta llegar a Atoyac, estábamos bien espantadas, y dijo mi hermana:

—¡Vámonos! Esa es gente del monte, ellos viven ahí; así contaba tata, que si la veíamos, que no nos asustáramos, porque a esta hora es cuando salen del monte.

Eran como las doce del mediodía cuando la vimos. Pues éramos pobres y teníamos que buscar maíz, porque antes no había maíz y sufrimos mucho: mi papá iba caminando hasta Cacahuatpec<sup>348</sup> por un litro de maíz, me contaba mi mamá. En nuestra parcela mi papá plantaba matas de plátanos, pero los castores no dejaban nada...

Quién sabe si era mujer u hombre, pero tenía su traserito<sup>349</sup> y sus pies cortitos, sus orejas, hijo, eran del *kui'ina*,<sup>350</sup> las tenía largas; nosotros las vimos, estaban así, puntiagudas, no nos hizo nada, sólo pasó caminando; yo creo que nos iba a tirar o matar si mi hermana no nos hubiera apartado del camino, también porque mi hermana era muy valiente. Se subió por ese cerro Yuku Laku, veíamos que se movía la maleza por donde iba; por eso dicen que sí existen ellos, no sé si era hombre o mujer, pero sí es verdad lo que nos pasó.

Una tía<sup>351</sup>

Santiago Jicayán, 21 de febrero de 2020  
(narrado en mixteco)

## 29. [Ña'a ku'u que se columpiaba en el árbol]

Ña'a ku'u es como una persona normal; ella anda desnuda, apenas y se cubre con algo. A veces la veía con pozahuanco, con su pelo todo enredado, la mujer ña'a ku'u que se subió al árbol cuando

---

<sup>346</sup> Es un personaje que participa en la danza de los tejorones. Lleva una máscara con facciones rústicas, y ojos cóncavos. Los tejorones danzan cada año durante los meses de enero, febrero y marzo; tienen su última participación en el carnaval, donde el personaje *to'o cha'nu* (que se conoce como “el viejo” en español) es atacado por los diablos y muere.

<sup>347</sup> Se refiere a los duendes.

<sup>348</sup> Un pueblo alejado de la comunidad.

<sup>349</sup> Las nalgas.

<sup>350</sup> El diablo.

<sup>351</sup> La informante quiso mantener su nombre en el anonimato.

yo era más chica, apenas tenía dos hijos; creo que había nacido Genia<sup>352</sup> o Eva. Me dio mucho miedo al verla. Tu tío era policía entonces en la agencia, era comandante, y tenía que ir; yo apenas me había aliviado también.

—Te duermes con la mamá de los niños, madre, porque a ella le dan ataques, quién sabe qué le pueda pasar en la noche; ya nos quedamos huérfanos y no quiero que le pasen cosas a ella también —decía tu tío a la señora, pero ni así venía a acompañarme...

Había un árbol ahí, ¿cómo se llama?, este, era un árbol *tinuu*,<sup>353</sup> sus flores olían muy rico, tenía muchas ramas verdes colgadas, era muy frondoso. No me acuerdo quién quería ir al baño:

—Quiero ir al baño, mamá, me duele mucho la panza —decía.

—Ay, hija, es muy noche ya para levantarnos; ve tú sola —le dije.

—No quiero ir sola, vamos —decía.

Me levanté con ella, agarré mi rebozo y me tapé la cabeza... Había una señora que estaba ahí también, pero de repente ya no la vi, en lo que limpiaba a mi hija, vi que se estaba columpiando en el árbol, se columpiaba en ese árbol con su larga cabellera, hijo, ¡cómo se iba a columpiar en ese árbol, si tenía muchas espinas! Yo me sentí muy mal, me dio mucho miedo. “¡Santísima! Por qué ella se está columpiando en ese árbol”, pensé. Me espanté muy feo, así que regresé a la casa, sentía escalofrió en todo el cuerpo, ya no sabía qué hacer, me encerré; “Esa señora es una bruja”, decía. Ya después ya no vi nada, era la media noche.

Aparte, la que vi en el monte, ella usaba pozahuanco,<sup>354</sup> con su pelo todo enredado; es una mujer *ña'a ku'u*, *tindu'u*,<sup>355</sup> dice. Son *tindu'u* porque viven escondidos en las cuevas; quién sabe cómo era la piedra que estaba en ese cerro, era una piedra muy grande, ahí vivían en el monte; cuando bajaban al pueblo, traían muchas enfermedades, eran los que nos enfermaban, son *tindu'u*, dice, y portaban todo tipo de enfermedades.

*Carmen Damián Silva, 78 años, ama de casa  
Santiago Jicayán, 22 de febrero de 2020  
(narrado en mixteco)*

### 30. *Ña'a ku'u*.<sup>356</sup> [La mujer misteriosa del pozo]

---

<sup>352</sup> Hipocorístico de Eugenia.

<sup>353</sup> Una ceiba.

<sup>354</sup> Enredo o falda, vestimenta tradicional de las mujeres mixtecas.

<sup>355</sup> Término que también se emplea para designar a los duendes en mixteco.

<sup>356</sup> *ña'a* ‘mujer’, *ku'u* ‘misteriosa’.

La que se conoce como *Ña'a ku'u*, este, si tienes una novia y piensas todo el tiempo en ella y te vas al monte, ella se te va aparecer, dice, se va a mostrar, pero no es gente normal, es el *kui'ina*,<sup>357</sup> pero es una mujer bien bonita, viste su pozahuanco; ella es muy bonita, dice. Por ahí en el cerro, alguien la vio... ¿Quién la vio...? El señor Fini<sup>358</sup> Damián, que vive por acá; cuando era un chamaquito, fue al cerro. Bueno, si tú ubicas el monte, allá, en el cerro grande, en la bajadita había un árbol de ceiba muy frondoso, por donde se va uno por Aguadulce,<sup>359</sup> abajo hay un arroyo. Él fue a traer agua para tomar ahí, dice, había un pocito ahí abajo. En ese cerro no había agua, pero pasaba un arroyito cerca. Cuando él llegó ahí, pues era un chamaquito todavía, vio una mujer sentada que se estaba bañando, era una mujer muy bonita y güera, estaba espumando la cabeza con jabón. Cuando él llegó ahí, como apenas era un chamaquito, no quiso tomar el agua, dice, porque estaba sentada la mujer; mejor se regresó donde estaba su papá, quien lo había mandado por agua.

—Este..., no conseguí el agua. Allá hay una mujer bañándose, olía bien rico el jabón con el que se estaba bañando —dijo.

—¡De dónde será, aquí está muy lejos! —dijo el finado.

—¡Vaya usted a ver, se estaba bañando cuando me vine!

—¡Bueno, está bien! —dijo el señor.

Cuando llegaron, ella ya no estaba, pero sí olía a jabón, dice, aún había espuma en el lugar donde estuvo sentada, dice. El señor se inquietó, porque era en medio del monte grande; a él le dio miedo, dice, así que se olvidaron del agua y mejor se regresaron, dice. Así cuenta el cantor,<sup>360</sup> él cuenta esas cosas.

Por eso sé que sí hay gente que vive en el monte; bueno, no son mujeres salvajes, son mujeres encantadas, dice, sí existen, hijo: si estamos destinados a verla, la vemos.

*Heladio Mateos Gómez, 74 años, tatamandón del pueblo  
San Juan Jicayán, 24 de febrero de 2020  
(narrado en mixteco)*

### 31. [*Ña'a ku'u*. La mujer con patas de guajolote]

DON PACIANO: Es gente, hijo, es como una persona normal, pero...

---

<sup>357</sup> El diablo.

<sup>358</sup> Faustino.

<sup>359</sup> Una comunidad vecina.

<sup>360</sup> *cantor*: 'rezandero'.

DON FROILÁN: Es como una mujer.

DON PACIANO: Es como una persona normal, nada más que no la conocemos, viven en el monte; este, hay veces que sí la vemos...

DON FROILÁN: Nada más que tiene un pie como...

DON PACIANO: Sus patas son de guajolote.

DON FROILÁN: Tiene una pata de guajolote y el otro es normal, dice.

DON PACIANO: Una vez la vimos allá en el cerro; yo era un chamaquito todavía, este, vivíamos allá en el cerro, y ahí fue donde la vi; era una mujer que traía de enagua<sup>361</sup> una manta blanca media sucia, y un rebozo; también traía una jícara en la cabeza y cargaba su morralito. Pasó por un arroyo y se fue por el corral del señor Fino,<sup>362</sup> por ahí, pero no se movía para nada la maleza por donde pasaba. Era una mujer, una persona normal, pero vi que sus pies estaban muy delgaditos; este, vimos sus pies y luego fuimos a ver por dónde pasó: había huellas de pata de guajolote, ella seguía su camino, era una persona que vivía en el monte.

DON FROILÁN: Como dicen por ahí, si tenemos alguna novia, dice, este, siempre pensamos en ella, este, a veces cuando vamos a su encuentro por ahí y siempre pensamos en ella cuando vamos, ahí donde estamos sentados, la mujer se nos va aparecer, nos va a seducir para tener relaciones con ella, porque es una mujer normal.

DON PACIANO: Es como una mujer normal, nada más que no tiene pies normales, hasta ahora siguen viviendo en el monte, pero...

DON FROILÁN: Dios no permite que la veamos.

DON PACIANO: Ella intuye cuando alguien viene en camino, y se aparta. Pero sí la vemos a veces.

*Paciano Castro López, 67 años, campesino  
Froilán López Castro, 75 años, campesino  
Santiago Jicayán, 27 de febrero de 2020  
(narrado en mixteco)*

➤ ***Kui'na*. “El diablo”**

**32. *Xu'un kui'na*.<sup>363</sup> [El dinero del diablo]**

Hace mucho tiempo, cuando empezó la guerra, había gente que tenía mucho dinero de oro, y como ya sabían que se acercaba la guerra, enterraron sus monedas, para que no se las llevaran los

---

<sup>361</sup> *enagua*: ‘manta blanca que usaban las mujeres como refajo’.

<sup>362</sup> Celestino.

<sup>363</sup> *x'un* ‘dinero’, *kui'na* ‘diablo’.

guerrilleros,<sup>364</sup> ya que ellos se llevaban todo lo valioso que encontraban a su paso, por eso ellos escondieron sus monedas, ahora dinero del diablo, decimos; antes eran monedas normales. Eso pasó hace mucho, hace mucho tiempo que hubo guerra. Los ricos que tenían ganado, chivos, todo vendieron; es como ahora, los ricos que tienen ganado, pues ellos tenían sus ranchos y ahí escondieron todo en sus terrenos. Bueno, se olvidaron de sus monedas, ya no las desenterraron, ahora están encantadas,<sup>365</sup> quedaron enterradas ahí, y el diablo, creo que es como el aire malo aquí en la tierra, él viene a cuidar las monedas, dice, las quiere para él, no deja que cualquiera se las lleve, si es nuestra suerte, él nos las va a mostrar.

Si vemos que hay una fogata y hay una luz brillante, hacemos una seña ahí en medio del suelo, como una cruz; si queremos escarbar, vamos a encontrar las monedas. Pero a veces hay personas que sí ven la olla desenterrada, la que estaba escondida, pero al romperla, se escucha como si fuera de metal, dice, pues ya es de nosotros, porque es lo que Dios nos mandó, para poder subsistir en este mundo; si es nuestra suerte, sí la encontramos, dice; no podemos encontrar eso si no es para nosotros, dice.

El diablo es el que cuida la olla, él nos va a espantar, nos va a espantar para impedir que se la lleven: se convierte en toro, dice, hasta se escuchan cómo mugen ellos cuando vienen desde lejos, hasta tiembla la tierra, y al voltear uno, dice, y ver de dónde vienen, se desaparece la olla, dice; él viene, haciendo ruido, gritando quién sabe qué tantas cosas, pues el diablo, cuenta la gente, no lo podemos ver, llega, y pues nosotros nos vamos de ahí, porque hace muchas cosas feas. Hay veces que te agarra y te hace cosas cuando estás escarbando, dice: ahí donde estamos desenterrando las monedas, él nos va a hacer muchas cosas, donde estás escarbando, ahí, y ya te falta poco para desenterrar las monedas; él viene haciendo estruendos para espantarnos, se convierte en toro, se convierte en diferentes animales, pues él es el amo de esos animales, el toro y todo el ganado. Si en sueños los vemos, si vemos que el toro nos ataca, pues es el diablo; si vemos una serpiente, él es el amo también. El diablo tiene ese dinero y lo cuida.

*Julián Castro, 65 años, campesino  
Santiago Jicayán, 15 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

---

<sup>364</sup> A veces no mencionan este concepto en mixteco, pero es probable que se refieran a ellos por el contexto de la guerra. El informante dijo *nu vachi ti'ian*, una traducción literal sería 'los que vienen', es decir, 'los guerrilleros', que asaltaban las casas y se llevaban todo.

<sup>365</sup> En mixteco son muy recurrentes las metáforas para referirse a un acontecimiento, lugar o cosa. En este caso, el informante hacía alusión a la llama, fogata o fuego, para referirse a las monedas; dijo en mixteco *kayu* 'quemar', *xu'un* 'moneda', en traducción literal, 'dinero quemado', es decir, que está encantado.

### 33. [El diablo y las monedas de oro]

Quién sabe si era un duende, un nahual o el diablo; yo creo que era el diablo que andaba por aquí, era como un chamaquito; la gente grande no lo veía, pero los niños sí. Pasaba por aquí en la calle, de repente se aparecía en otro lugar, y los niños gritaban: “¡Miren, allá va!”, y lo perseguían siempre, pero desaparecía cada que lo veía en un lugar. “¡Miren, allá está colgado!” —decían los niños.

Él estuvo mucho tiempo vagando por aquí, y la gente se dio cuenta de su presencia, que era algo malo. En una ocasión, en semana santa, pasaron unos tatamandones<sup>366</sup> aquí, y se detuvieron a descasar por donde está la agencia ahora; no pudieron dormir, porque los niños andaban jugando con ese chamaquito como las diez, once de la noche. Cuando este chamaquito se alejaba del lugar donde estaba jugando con los niños, se escuchó cómo se cayeron unas monedas de oro en el suelo, ahí desapareció y nunca más lo volvieron a ver. Pienso que ahí cerca había algo enterrado, y él lo custodiaba, porque es el diablo, pero era como un chamaquito: decían los niños que corría velozmente, dice, eso pasó hace algunos años.

*Gualberto Hernández López, 69 años, campesino  
Hierba Santa Jicayán, 21 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

### 34. [El diablo que vive en Yuku Kuañu]<sup>367</sup>

Ahora que estuvieron trabajando por tu terreno,<sup>368</sup> partieron la piedra que estaba ahí; mis hijos una vez escucharon chiflidos y gritos que venían del cerro, pues ahí vive alguien, el diablo. Me contó el señor Aguilar que en ese lugar vive una iguana muy grande; cuando le dispararon, que no le entró la bala, porque era el diablo y no una iguana normal. Le dispararon varias veces, pero no pudieron matarla; se metió en una cueva, pues es ahí donde vive. Era una iguana blanca muy grande, pues era el diablo.

---

<sup>366</sup> *tatamandón*: se designa así a un cuerpo de ancianos que fungen como los consejeros de las autoridades y del pueblo en general. Llegan a tener este cargo las personas respetadas en la comunidad, que pueden ser hombres o mujeres (*nana mandona*). Los tata mandones tienen el poder para aprobar las decisiones que debe tomar el agente, en el caso de las agencias, o el presidente, en el caso del municipio.

<sup>367</sup> *yuku* ‘cerro’, *kuañu* ‘ardilla’.

<sup>368</sup> El informante se refiere a que abrieron una brecha para una carretera.

Hace poco, igual, se escuchaban como chiflidos en ese cerro, y ya se ha espantado mucha gente ahí, pues en ese lugar vive el diablo. Ahora que abrieron la brecha, quién sabe si permanezcan o se irían los seres que habitan en ese lugar.

*Luis Castro Reyes, 57 años, campesino  
Santiago Jicayán, 25 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

### 35. *Juan Jugador y el diablo*

Existió un tal Juan Jugador, que jugaba con el diablo, dice. Cuando Juan Jugador iba a jugar, siempre ganaba, siempre ganaba, así que el diablo se enteró de que estaba encantado;<sup>369</sup> por eso lo mandó a llamar, para que fuera a jugar con él. Juan Jugador le dijo a su madre:

—¡Voy a ir a jugar!

Y dijo el nombre del diablo.

—¡No vayas, hijo; puedes terminar con tu vida ahí, no podrás ganar porque él es de otro mundo; tú eres un simple hombre, no te compares con él!

—¡Tengo que ir a ganar dinero para nuestro sustento, madre! —dijo.

—Si es así, ve con Dios, hijo.

Se fue al lugar que habían acordado para jugar. Llegó Juan Jugador y empezó a jugar, a jugar, a jugar; ganó, dice, y ya había como un saco de dinero<sup>370</sup> que se iban a llevar, pues como Juan Jugador ganó, se llevó esa carga para su casa. Entonces, el diablo lo manda llamar otra vez:

—¡Quiero que vengas nuevamente a jugar!

¡Mejor te cuento otra historia...!

*Evencio Castro, 76 años, tatamandón del pueblo  
San Juan Jicayán, 22 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

### 36. [La caja mágica y el diablo]

[El comienzo del relato no se registró en la grabación; la historia hace referencia de que los tres hermanos salen de casa para buscar trabajo. Finalmente, llegan a la casa de Dios, que aparenta ser

---

<sup>369</sup> El informante señala en mixteco a *kui'naa*, algo encantado o mágico. *Kui'na*, se refiere al diablo; son dos términos diferentes.

<sup>370</sup> El informante hacía referencia en mixteco: *i'in mula xu'un*, que se puede traducir como 'un saco' o 'una carga' (*i'in mula*), ya que al emplear el término *mula*, como un animal de carga pesada, se refiere a una buena cantidad de dinero (*xu'un*). Literalmente, pues, 'un saco de dinero'.

un hacendado, y consiguen trabajar en sus tierras. Después, Dios pone a prueba a cada uno de ellos para ver qué tan honestos son: cada uno tiene que llevar una carta a Su Madre, pero tienen que pasar por muchas peripecias antes de llegar a su casa.]

—Sigue tu camino; cuando llegues a un rancho con abundante pastura y vacas flacas ahí, sigue tu camino.

—Está bien.

—Vas a llegar a otro rancho, ahí están unas vacas bien gordas; tú sigue tu camino, hasta llegar a la casa de mi madre —dijo.

No quiso cruzar el río dice.

—¿Por qué voy a atravesar aquí?, si cruzo me voy a morir —dijo.

Era un río muy grande, de pura sangre, y el otro de pura secreción; no quiso atravesar, así que tiró la carta al río. El Dios estaba viendo todo lo que hacía, dice; después se regresó.

—Ya volviste, hijo; ¿cómo te fue?

—Ya llegué. Dijo su mamá que vaya usted a verla.

—Está bien, sigue trabajando.

Al día siguiente llegó otro.

—¿Está ahí, señor?

—Sí, aquí estoy, hijo.

—Vengo a pedirle trabajo.

—¿Vienes a buscar trabajo?

—Sí, trabajo.

—Pásale, tómame un café primero, y ya después te doy el trabajo.

Pasó a tomar café y después se llevó una cubeta.

—Aquí vas a trabajar; allá está el otro trabajando, a ti te toca aquí.

Así que empezó a trabajar, y llegando la hora del almuerzo, le dijo:

—Vente, hijo, es hora de que almuerces.

—Está bien —dijo.

Ya que estaban almorzando:

—Hijo, te quiero pedir un favor: quiero que le lleves una carta a mi madre —dijo Dios.

—Está bien, yo iré —dijo.

Así que se escribió la carta y se fue; le dio todas las indicaciones por donde iba a pasar y todo lo que iba a ver. Llegó nuevamente al mismo lugar: cómo iba a cruzar, si era un río muy grande de pura sangre, dice, así que tiró la carta al río y se regresó.

—¿Cómo te fue, hijo?

—Que vaya usted a ver a su madre, que vaya a verla —dijo.

—Está bien; vuelve a trabajar —dijo Dios.

Por último, llegó un muchachito, era el más pequeño de los hijos, dice.

—¿Está ahí, señor?

—¡Sí, aquí estoy! —dijo—. ¿Qué te trae por acá?

—Vengo a buscar trabajo.

—¿Vienes a buscar trabajo? ¿Puedes trabajar?

—¡Sí, puedo trabajar! —dijo.

—Está bien, tómate un café primero y ya después te doy el trabajo —dijo.

—Está bien.

Tomó café, dice, y ya después le dio indicaciones:

—Aquí vas a trabajar; allá están algunos, otros están acá, tú vas a trabajar aquí —dijo.

Llegó la hora del almuerzo y lo mandó a llamar:

—¡Hijo, vente a almorzar!

Así que se fue a almorzar; cuando estaban comiendo, Dios le dijo:

—Hijo, quiero un favor, quiero que vayas a entregar una carta a mi madre.

—Está bien, señor, yo iré —dijo él.

Se escribió la carta para que se la llevara, le dio indicaciones y las palabras que iba a pronunciar para cruzar el río. Al llegar, no se esperó, dice, empezó a pronunciar las palabras para que el río se dividiera, pronunció las palabras y el río se dividió; pasó el río y siguió su camino. Llegó al otro río de secreciones; pronunció otra vez las palabras y se dividió, siguió su camino. Después llegó donde estaban dos cerros peleándose de punta a punta; cuando se abrió, siguió su camino. Después, llegó donde había una gran fogata y estaban colgadas dos lenguas de gente; ardía donde estaban esas lenguas, dice. Siguió su camino, caminaba y caminaba, hasta que llegó a un rancho, había puras vacas flacas; aunque tenían pasto verde, las vacas estaban bien flacas. Siguió su camino, llegó al otro rancho y vio que había vacas gordas y siguió caminando, caminado, hasta llegar a la casa de la madre de Dios.

—¡Madre, vengo a su casa! —dijo—, vengo a su casa, madre —dijo.

Dos, tres veces tocó la puerta; lentamente abrió la madre de Dios la puerta, dice, sólo la dejó entreabierta y él metió la mano, dice; ella le machacó la mano con la puerta, lloró mucho y después se abrió la puerta:

—¡Hijo mío!

—¡Madre mía! —dijo.

—¿A qué vienes a mi casa?

—¡Vengo a entregar una carta que escribió su hijo para usted! —dijo.

—¿A poco, hijo? —dijo ella.

—¡Así es! —dijo él.

—¡Está bien, hijo! Gracias por venir a mi casa a entregar lo que me mandó mi hijo. Tú eres mi corazón, tú eres mi hijo —dijo ella—. Ahora, pásale.

Así que entró a la casa, dice, y le dio de comer y todo. La señora empezó a escribir otra carta, pero él ya no se quería regresar.

—¡No quiero volver! —dijo—. No quiero regresar, madre, me quiero quedar aquí, me gustó mucho su casa —dijo.

—No puedes quedarte, hijo; tienes que volver, porque mi hijo te está esperando; no puedes quedarte.

—¡No quiero volver!

—Tienes que volver, porque ya está lista la carta; tienes que partir ahora, así como te habías venido: pronuncias nuevamente las palabras para que el río se divida y te puedas cruzar al otro lado.

Partió, pronunció las palabras y el río se separaba, dice; cruzó y llegó al otro lado. Llegó otra vez a la casa de Dios con la carta. Cuando venía, desde lejos:

—¡Hijo mío! —gritó Dios. Después empezó a darle cuenta de todo.

—¡Señor, ya volví! —dijo.

—Está bien.

—Aquí le traigo la carta que le envió su madre.

Vio la carta, y le dijo:

—Ya regresaste de tu viaje, hijo.

—Ya volví.

—Está bien.

Después, él empezó a preguntar, por qué tuvo que pasar a un río de sangre, dice.

—¡Hijo, es la enfermedad que hay aquí en la tierra! —dijo—. Hijo, esa sangre es la enfermedad.

—¿Y el otro río que era de pura secreción?

— Esa es otra enfermedad, es la enfermedad de secreción.

—¿Y los cerros que se peleaban de punta a punta?

—¡Hijo, los que viven con sus comadres, las que viven con sus compadres, son esos cerros!  
—dijo—, ¡porque ellos mantienen una relación!

Por eso los cerros se pelaban de punta a punta, dice: ellos no tenían pudor y mantenían una relación con sus compadres.

—¿Y en donde estaban colgadas dos lenguas en una fogata? Estaba ardiendo cuando pasé.

—Bueno, esas son las lenguas de tus hermanos, porque ellos me mintieron: no llegaron al lugar que tú fuiste, esas son sus lenguas, las que se estaban quemando.

Aunque los pobres estaban vivos acá, ya se estaban quemando sus lenguas al otro lado, dice, era la señal de sus faltas.

—¿Y en donde habían puras vacas gordas como si estuvieran embarazadas, y otras flacas, flacas, y eso que había mucho pasto verde?

—¡Hijo, es la gente que vive en la comodidad: ellos tienen buenas bebidas y cuantiosa comida, son ellos! —dijo.

—¿Y en el otro, donde estaban unos animales, no había nada de pastura, estaba todo seco?

—¡Hijo, es la gente más pobre que no tiene nada de que comer! —dijo.

—Está bien, esas fueron las cosas que vi durante mi viaje —dijo

—Está bien, gracias por ir hasta allá.

Después, empezó a sacar a cada uno, así como se habían presentado; el primero fue el hermano más grande:

—Tienes que volver ahora, porque tus padres te están esperando —dijo

—¡No quiero volver, voy a trabajar un poco más!

—¡No, tienes que marchar, porque ellos los están esperando, ya es mucho tiempo que salieron de ahí!

—Está bien.

—Entonces, ¿prefieres que yo te pague o que Dios te pague? —dijo.

—¡Me tiene que pagar, porque vinimos a buscar dinero! —dijo.

—¡Está bien!

Así que le pagó y se marchó. La semana siguiente, mandó a llamar al otro, dice.

—Tienes que volver, porque tus padres te están esperando; ellos están muy preocupados porque no han vuelto.

—Está bien —le dijo.

—Entonces, ¿prefieres que yo te pague o que Dios te pague?

—¡Me tiene que pagar, porque vinimos a buscar dinero, señor! —dijo.

Le pagó, y después él se marchó; sólo quedaba el último de los hermanos. Después de ocho días, también lo mandó a llamar:

—¡Hijo, tienes que volver, porque te están esperando tus padres; eras un chamaquito cuando saliste de tu casa!

—¡No quiero volver, señor, me quiero quedar aquí!

—¡Tienes que volver, hijo; tienes que marchar, porque tus padres te están esperando!

—Está bien —dijo.

—Entonces, ¿prefieres que yo te pague o que Dios te pague? —dijo al muchachito.

—No me pague, que me pague Dios —dijo él.

—Está bien, hijo.

Después, Dios fue a traer una cajita muy bonita envuelta en una servilleta, estaba bien bonita, y se la entregó.

—Tienes que llevar esta caja, hijo; cuando vayas a mitad de camino y tengas hambre, sólo tienes que pedir para que tengas comida en el camino; después la guardas, y sigues.

—Está bien —dijo.

Tomó la cajita bonita y se marchó. Cuando iba a la mitad de camino, le dio hambre, así que empezó a pedir a la caja. En un instante, se puso la mesa con todo y mantel, había hasta barrenderas,<sup>371</sup> y la comida ya estaba lista. Después de comer, le habló a la caja y todo desapareció, dice. Retomó su camino, caminó y caminó hasta que llegó a su casa. Llegó sin dinero también, pues seguían siendo pobres, como antes.

---

<sup>371</sup> Limpiadoras o barredoras.

—¡Hijo, fueron a buscar dinero como los tres hombres que son; por fin pensé que íbamos a vivir bien, y mira ahora, no tenemos nada, somos muy pobres!

—¡Espera, papá; espera, mamá, vamos a tener todo!

—¡Mira, hijo: no tenemos ni ropa!

—¡Vamos a tener comida, vamos a tener casa en donde dormir! —dijo—. Esperen un poco; cuando sea la hora del almuerzo, vamos a tener comida.

A la hora del almuerzo, empezó a pedir a la cajita, dice: se apareció la mesa bien puesta, dice, pidió una casa, peones, y en un instante se hicieron rico, dice.

—¡Hijo, tú eres nuestro hijo, tú sí fuiste a buscar dinero, para que tuviéramos donde vivir y comer; mira todo lo que nuestro hijo nos ha dado!

El señor estaba impresionado; después apareció todo tipo de vestimenta y muchas cosas buenas: se vistieron con buena ropa y se sentaron a comer. En la casa había de todo, había barrenderas, había peones; estaba muy lujosa la casa. Pasaron los días, y le dijo a la cajita que quería un rancho con todo y ganado. Le habló a la cajita, así que apareció un rancho, con muchas vacas, plantaron pastura, había hasta un chiquero donde ordeñaban, de todo lo que había en este mundo. Después de un tiempo, el muchachito quería ir a ver sus peones. Puso la caja en la mesa, y le dijo a su mamá:

—Voy a ir a ver a los peones, madre; si viene alguien, ni se le ocurra entregar esta caja, porque ya no vamos a tener nada —dijo.

—Está bien, hijo, no se la voy a entregar a nadie.

Se fue a ver a los peones, dice, y el diablo ya andaba inquieto porque vio algo valioso que ellos tenían; aunque no se vieron para nada, él se presentó con una caja bien bonita también, y, este, llegó:

—¿Está ahí, señora?

—Aquí estoy.

—Me dijo su hijo cuando me lo topé allá: quiere que le intercambie la caja que está aquí porque le gustó mucho esta, y dijo que estaba más bonita; por eso vine a dejarle esta para que me entregue la otra —dijo el diablo.

—¡No le voy a entregar nada, porque dijo mi hijo que no la entregara si alguien venía por ella!

—¡No diga eso, yo ya quedé de acuerdo con él, tiene que entregármela!

La pobre señora, convencida, le entregó la caja, dice; tomó la caja que traía el diablo, se intercambiaron, y el muchachito allá en donde estaba presintió algo, y volvió a casa. Le preguntó a su mamá; observó detenidamente la caja, y le empezó hablar: ya no pasó nada, dice, ya no aparecieron cosas, ya nada.

—¡A quién le entregaste la caja; esta ya no funciona! —dijo.

—Hijo, llegó un señor hace rato, que lo topaste y te gustó mucho la caja que traía, por eso vino a dejarla.

—¡Ahora sí ya no vamos a tener nada, ni comida, ni ropa, nada! —dijo.

Una vez que el muchachito dijo eso, se fue a la cama; ahí murió, dice, murió, se fue al cielo con Dios porque estaba destinado a ir con él por el favor que le hizo, dice. Hasta aquí se termina la historia.<sup>372</sup>

*Evencio Castro, 76 años, tatamandón del pueblo  
San Juan Jicayán, 22 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

### 37. [El charro negro]

Hay otra vivencia de ese cerro.<sup>373</sup> Aquí en la comunidad, cuando vivía el señor Hugo Martínez, pues él también dice que una de esas, dice, andaba paseando ahí en el pueblo, y de repente llegó alguien a traerlo, dice. Se lo llevó y se metieron en esa piedra que está ahí en Yuku Kuañu, se metieron, dice; cuando él llegó en esa piedra, dice, la persona que iba con él supuestamente, pues, nomás abrió la puerta, dice, y divisó algo hacia adentro, que había como un mercado, dice, grandísimo adentro; que allá adentro vendían tichinda,<sup>374</sup> vendían pescado, todo tipo de comida, había de todo allá adentro, dice, así que él entró, fue a caminar ahí con esa persona y ahí regresó, mas cuando sintió ya estaba en el río, dice, cuando reaccionó nuevamente. Y... ya, empezó a mirar para allá, para acá, pues no había nada en su alrededor, dice, estaba solo. Según él cuenta, pues, que sí, pues, ahí en esa parte, en ese cerro hasta donde ellos tienen su encierro acá abajo, dicen que se aparece ese personaje que es un charro negro, dice, que se aparece con su caballo.

*Maximiliano Celio Jiménez, 41 años, profesor  
Santiago Jicayán, 25 de noviembre de 2018*

---

<sup>372</sup> Una fórmula de cierre, como la clásica de los cuentos tradicionales, “colorín colorado, este cuento se ha terminado”.

<sup>373</sup> Se refiere al cerro Yuku Kuañu, un cerro muy peculiar en la comunidad.

<sup>374</sup> *tichinda*: especie de almeja de concha negra, generalmente viven en los manglares y es uno de los platillos típicos de la región Costa Chica de Oaxaca; se pueden preparar en tamales, caldos, mole, etcétera.

(narrado en español)

38. *Kui'na*.<sup>375</sup> [El Charro]

El que le decimos *kui'na* monta un buen caballo, muy adornado, con su reata y buena silla, carga chaparrera de piel también. Una vez por ahí en el llano —yo no me imaginé otra cosa, pensé que venía de Aguadulce—,<sup>376</sup> estaba bajando por el arroyo cuando yo estaba subiendo en el cerro; de repente se apareció en otro lugar, lejos de donde estaba; no tardé en subir al cerro, cuando vi, ya iba muy lejos, había una tranca ahí y no pudo haber pasado, pero se fue por allá, por Tepetlapa;<sup>377</sup> pensé que era alguien de Aguadulce porque había mucha gente rica ahí... Ahí en ese cerro había un árbol de ceiba muy grande, pues. Mi mujer y yo siempre íbamos para el monte, una vez fue a dejar tortilla:

—Me topé con un señor, estaba montado en un caballo blanco, lo saludé —dijo

Dice que era un señor güero. Yo lo vi una vez, no era el diablo, era una persona normal, cómo va ser el diablo: era un hombre rico, cargaba saco, con espuela y chaparrera de piel, y también montaba un caballo blanco; como te contaba hace rato, me subí rapidito al cerro; cuando llegué a la cima, vi que él estaba lejos de donde lo había visto, se iba para el cerro del finado Anqui Celio,<sup>378</sup> por ahí se iba; se movió muy rápido del lugar de donde lo vi, por eso creo en ellos, es gente normal, pero no los conocemos porque son el diablo.

*Heladio Mateos Gómez, 74 años, tatamandón del pueblo*

*San Juan Jicayán, 24 de febrero de 2020*

(narrado en mixteco)

39. [To'ó].<sup>379</sup> El catrín]

No sé si conozcas una señora que ya falleció... Allá en el llano, por donde se va uno al cerro Yuku Tasu,<sup>380</sup> hay un arroyo; ahí un señor que no es del pueblo platicó con la doña, dice:

—¿Todos los días viene aquí? —le preguntó, dice.

—¡Sí, todos los días me vengo a bañar aquí! —dijo la doña.

Pero ella no sabía que era el diablo, porque era una persona normal, dice.

---

<sup>375</sup> El diablo.

<sup>376</sup> Una comunidad cercana.

<sup>377</sup> Otra comunidad vecina.

<sup>378</sup> Un señor de la comunidad.

<sup>379</sup> Que no es del pueblo y proviene de una ciudad; también se le conoce como *catrín*.

<sup>380</sup> Cerro del Águila.

—¡Para la otra voy a regresar de nuevo, pero tú también, te voy a llevar para que conozcas mi casa! —dijo.

Este, la pobre señora no comprendió nada; pues como que le dio miedo, y le comentó a su esposo:

—Alguien llegó al encierro —dijo la señora.

—No es un señor del pueblo; dijo que para la otra, lo acompañara a su casa —le dijo la señora a su esposo; quién sabe si le creyó el señor, también si la doña fue o no.

No es cierto que ellos viven por Aguadulce,<sup>381</sup> porque se aparecen de la nada. Muchos me han contado que de noche ese arroyo está encantado. Me contó el señor Chelo Nande que alguien se colgaba en un árbol grande que estaba ahí en ese arroyo, pues él no hizo caso y alumbró con el foco; no había nada, dice, cuando estaba oscuro, algo pesado se colgaba de ese árbol; dice:

—Seguí caminando, y cuando llegué acá al llano, de repente vi que él estaba ahí nuevamente —dijo.

El señor siempre salía de noche, pues ahí también lo asustaron, dice:

—¡Me sentí como raro al llegar hasta acá al llano! Mejor ya ni hice caso, porque sabía que era el mal —dijo.

Apresuró su paso hasta llegar al río Kabani'i,<sup>382</sup> dice, y cuando apenas subía por donde estaba un árbol de ceiba, ahí apareció otra vez, dice; a él no le importó, así que siguió caminando; así cuenta el señor. Muchas cosas malas veía el don, pero no le importaba, porque ya estaba acostumbrado, dice; esa cosa mala se aparece si salimos a pasear de noche, sí existe.

*Heladio Mateos Gómez, 74 años, tatamandón del pueblo  
San Juan Jicayán, 24 de febrero de 2020  
(narrado en mixteco)*

#### 40. *Kui'na kuka*.<sup>383</sup> (El diablo rico)

El diablo rico, como lo llaman, también existe; yo lo vi una vez allá por el río: cargaba una buena camisa, era una camisa negra, manga larga, y también traía un gran sombrero negro. Tampoco quiso salir por el camino, porque tiene patas de caballo, dice, y también dicen que pueden ser de toro las patas del diablo rico. Así es el diablo rico, tiene patas de caballo o de toro, pero no quiso

---

<sup>381</sup> Pueblo cercano.

<sup>382</sup> Es el nombre en mixteco de un río que pasa cerca del pueblo.

<sup>383</sup> *kui'na* 'diablo', *kuka* 'rico'.

salir al camino, hijo, estaba escondido, pero alcancé a distinguir su cara: era un hombre muy güero, vestía camisa manga larga y pantalón negro, hasta el sombrero era negro. Este, sí lo vi, pero no quiso salir de donde estaba; eso pasó hace mucho años, cuando yo era un chamaquito todavía, eran como las seis cuando lo vi.

*Paciano Castro López, 67 años, campesino  
Santiago Jicayán, 27 de febrero de 2020  
(narrado en mixteco)*

➤ **Otros relatos**

41. **[El señor sin cabeza]**

Un día fui a dormir a la casa de mi hija; ya estando cerca, ella se adelantó. De repente, cerca de la cárcel vi un señor parado, pero sin cabeza, se tambaleaba al caminar, sólo movía los brazos. ¡Yo lo vi, era un hombre! Tuve mucho miedo y mi cuerpo se enchinó por completo. Él se dirigió rumbo al panteón, caminando sin cabeza, pasó cerca de la casa de mi hija, por allá.<sup>384</sup>

Eso me pasó cuando fui a dormir a la casa de mi hija; antes la gente hacía muchas maldades.

*Carmen Damián Silva, 76 años, ama de casa  
Santiago Jicayán, 15 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

42. **[La serpiente emplumada]**<sup>385</sup>

Este pueblo estaba asentado en otro lugar, allá en el cerro, pero cerca había una cueva donde vivía una serpiente emplumada en la cima de una montaña que se llama Cerro de Gavilán; ahí salía la serpiente bajo un arcoíris; con su hermoso canto y su brillo atraía a las personas para ser devoradas.

Desde la cima podía atraer como un imán a los animales o personas, por eso el pueblo no creció; es más, ya estaban construyendo una iglesia, porque ya tenían un terreno, pero con el ataque constante de la serpiente emigraron a otro lugar; por eso el pueblo se estableció aquí.<sup>386</sup>

Quedaron como cinco o seis personas, y como el pueblo no creció más, se vinieron aquí para formar otro. Como ya estaba creciendo la población, la serpiente se fue de ese lugar, a lo mejor al mar o a otra parte. Así se fundó nuevamente el pueblo; les dieron al santo patrón san Juan y otros santos: virgen del Rosario, virgen de Juquila, virgen de Guadalupe, virgen de la Soledad...

---

<sup>384</sup> Pueblo vecino, San Juan Jicayán.

<sup>385</sup> Leyenda fundacional del pueblo de San Juan Jicayán.

<sup>386</sup> San Juan Jicayán.

La serpiente emplumada estaba muy hermosa, parecía de oro, su cuerpo brillaba como un rayo de luz, y su canto también era bello. Por eso el pueblo no se quedó en ese lugar y se instalaron aquí, esa es la historia.

*Evencio Castro, 76 años, campesino  
San Juan Jicayán, 22 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

#### 43. [El cerro encantado]

También cuentan de que en ese cerro de Yuku kuañu,<sup>387</sup> ahí, en los días que estuvieron abriendo la brecha, porque dejaron la máquina más o menos a esa altura, estuvieron varios señores que eran policías de la agencia a cuidar, a resguardar el lugar y la maquinaria que estaba ahí, pues. Había mucho ruido en ese cerro también, que no dejaba dormir, dice, pues; era como entre pláticas y risas, así había, dice, de ahí en esa parte, que no los dejaba en paz. No entendían qué cosa decían las personas que platicaban ahí, pero hacían ruido, pues, como si hubiera mucha persona en ese lugar, pero no había nada, dice. Que eran 12:00, 1:00 de la mañana ya, pero sí, los que fueron allá a cuidar la maquinaria, pues sí escucharon mucho ruido en ese lugar, pues siguieron sentados, no podían ni platicar, se quedaron callados, pues es lo que cuenta de ese cerro, de que ese cerro tiene su historia también.

*Maximiliano Celio Jiménez, 41 años, profesor  
Santiago Jicayán, 25 de noviembre de 2018  
(narrado en español)*

#### 44. [El señor misterioso del tambor]

Mi papá me platicó que una ocasión, pues, venía caminado, supuestamente venía a checar su milpa de que no entraran los marranos a comer la cosecha. Entonces, agarró, como las 11:30, 12:00 de la noche, se vino de la casa, agarró su rifle y se vino, se trajo su perro. Ya cuando venía caminando por aquí por los pozos, en una entrada de los pozos, pues divisó a alguien que estaba en la esquina, a unos cien metros de donde él venía caminado, como que le estaba tapando el paso, porque era donde él tenía que pasar para llegar al encierro.

Entonces, este, estaba parado alguien ahí tocando un tamborcito muy finito, decía; nunca había escuchado un tambor así, “Pero esa vez sí escuché”, decía. Lo que hizo fue no cruzar ni

---

<sup>387</sup> Cerro de la ardilla.

llegar al lugar donde estaba ese personaje tocando el tambor; lo que hizo fue cortar el paso y de ahí se metió de este lado. Se metió por aquí y ya llegó; aquí era el encierro, pues, donde sembraba milpa y todo eso. Cuando él llegó en este lugar precisamente, más o menos a esta altura donde está el palo de hoja dura, escuchó el ruido que estaba más abajo donde el guapinol,<sup>388</sup> allá donde está el pozo y el mismo ruido era, el tamborcito que sonaba y sonaba.

Pues estuvo como unos quince o veinte minutos aquí, dice, y de ahí agarró y se fue; sintió que empezaba a enchinarse el cuerpo, agarró y se fue para la casa. Ya llegando, pues le contó a mi mamá lo que había visto; fue entonces de que le entró un miedo, ya no quiso a venir a cuidar su milpa, pues ya nomás venía poco. Pues yo creo que fue cierto lo que él vio, porque cuando estábamos aquí en la casa, habíamos terminado de matar el animal que íbamos [a] ocupar en el compromiso, como a las cuatro y media, cinco de la mañana, empezamos a escuchar el ruido, precisamente donde él decía de que ahí había aparecido alguien tocando el tambor. Y era el mismo tambor, pues quién va estar en ese lugar a esa hora a las cuatro, cinco de la mañana. Aunque sí iba amaneciendo, pero nosotros ahí estuvimos toda la noche, no vimos pasar a nadie. Se volvió a escuchar el mismo tamborcito, pero allá abajo. Tardó como media hora tocando así, aquí estábamos y empezamos a escuchar, y ya nos acercamos allá, empezamos a gritar... Todos los que estábamos, éramos como cinco los que estábamos trabajando aquí. Nos acercábamos más allá, y ya gritábamos por allá abajo para ver si se calmaba, y no, entre más, más seguía. Así que, es real de que en esta parte son lugares encantados, también este caminito, porque era el camino donde transitaban los mixtecos de la parte alta de nuestro estado de Oaxaca, y yo creo que alguien anda penando todavía por aquí...

*Maximiliano Celio Jiménez, 41 años, profesor  
Santiago Jicayán, 25 de noviembre de 2018  
(narrado en español)*

#### 45. [Bola de algodón]

En el pueblo, según la gente cuenta, que hace aproximadamente unos cincuenta, sesenta años, más o menos por ahí, pues, mucho se aparecía una bola de algodón en el pueblo, y eso era visto por toda la gente del pueblo, porque cuando salían a la calle por las noches, como aquel tiempo no

---

<sup>388</sup> *guapinol*: ‘árbol muy alto y frondoso cuyos frutos, envueltos en una cascara color café o rojizo (sus semillas están cubiertas con una pulpa harinosa muy dulce, de color amarillo) pueden medir entre cinco y diez centímetros, aproximadamente’.

había luz, no había alumbrado público, nada —la luz eléctrica apareció en el año de 1975, por ahí fue que llegó al pueblo—, pero mucho antes se aparecían, ya sea una gallina, un guajolote llamando a su cría, un marrano que te va a seguir, una bolita de algodón que te va siguiendo, rodando, rodando, te va siguiendo. A veces te tapaba los pasos, no te dejaba pasar, se iban un lado, para el otro te tapaba el camino para que no pudieras pasar. A veces, pues, [se] te aparecía un marrano, te iba siguiendo, chillando, chillando, y [había] veces que aparecía una gallina, como que llamando a su cría, eran normales, pero por lo regular eran blanco. Esos animales, pues, no tanto porque son los animales que andan paseando a esa hora, diez, once de la noche, pues son seres sobrenaturales, que no sabemos dónde vienen, han de ser de otro mundo.

Se espantaba la gente, porque al ver eso, pues se te enchinaba el cuerpo, porque no eran animales normales, pues; sí, eso es lo que cuenta la gente del pueblo, tanto de Sanjuanito como de Santiago. Había una parte del pueblo donde se aparecía, pues era en, casi... por ahí donde está el salón social de Santiago, pasaba por la iglesia, te encaminaba más o menos ciento cincuenta metros del lugar donde se aparecía, te encaminaba esa cosa; entonces, todo eso, dicen, de por sí era su lugar en esa parte de aparecerse, a cualquiera que se atraviesa a esa hora, diez, once de la noche; más que no había luz, ni cómo distinguir. En ese tiempo no utilizaba lámpara porque no había o no lo conseguían; lo único que utilizaban era un tizón en la mano para alumbrar el camino, sí, era lo que hacían, pues ellos no podían alumbrar a esa cosa que se les aparecía, únicamente divisaban que era un bulto blanco, nada más. Se escuchaba que era gallina, porque llamaba a sus pollos, también se daban cuenta que era marranito, porque hacía como los marranos, chillaba, y así, cuando se daban cuenta de que andaba una bola, así, bola blanca rodando en el piso, pues decían no, era una bola de algodón. Entonces, este, la gente pues tienen hasta hoy en día, creen de que existen esos sobrenaturales, porque se aparecen en la noche, once, doce de la noche.

*Maximiliano Celio Jiménez, 41 años, profesor  
Santiago Jicayán, 25 de noviembre de 2018  
(narrado en español)*

#### **46. [Bola de algodón y aparecidos]**

Había una bola de algodón que rodaba aquí en las calles; cuando la intentas perseguir, no la ves, porque se desaparece de repente, dice. Es una bola grande de algodón, dice, son los *tasi*,<sup>389</sup> dice. Hace muchos años había un palo de tamarindo por ahí cerca de la casa del finado Jacobo; era muy

---

<sup>389</sup> *tasi*: el término puede hacer referencia a brujos, nahuales u otras formas de apariciones fantasmales.

frondoso y tenía grandes raíces que sobresalían a la superficie. Una vez, tu tío Esteban fue a pasear y cuando iba a pasar por ahí, vio alguien, más o menos como de tu estatura, pero vestía de blanco; venía caminando, y cuando se acercaba más, se hacía chiquito, y después dice que se metió por la casa del finado Felipe; ahí desapareció, pues era aire malo. Ahí viven todavía, hasta hay algunos duendes también; dicen que en nuestra casa sí no vive nadie, ellos van a habitar ahí, dice, son personitas chiquitas, dice. Yo no los he visto; dicen que vivió o vive ahí en la azotea de la casa de mi compadre Andrés, que según se dejaba ver, que recorría la casa con mi compadre. Así cuentan pero quién sabe si sea cierto. Ya entrando la noche, esa personita seguía ahí; mi compadre pues no tenía temor, porque ya estaba acostumbrado a verlo. Así cuenta la gente; no le he preguntado si es verdad esto, si existió una personita ahí.

*Sofía Hernández Gómez, 77 años, ama de casa  
Santiago Jicayán, 15 de noviembre de 2018  
(narrado en mixteco)*

## **Acervo Pinotepa Nacional**

### **47. La Poza Encantada**

La Poza Encantada o Pozo de la Novia, ahí intervinieron este, dos familias porque pues ya ves que lo natural es de que el hombre no puede vivir solo, tiene que tener una pareja; así que el hombre se enamoró de la doncella, pero la doncella no le vio atractivo al hombre, no, así que a fuerza la tuvieron que entregar, como en aquellos años que sin querer las mujeres, los padres son las que las entregaban, y aunque no se conocen, pero pues así se tiene que hacer el trato, ¿no?, se cumple lo que dicen los padres. Así que la mujer a fuerza se casó, y se hizo la boda normal: mucha comida, mucha bebida y se fue en la tarde, así que, como estaban, pues, sucios, digamos que ya estaban este... ya se casaron en el día, pero en la tarde pues querían pues tomar un baño. Así que el hombre, pues, convenció a la mujer para que fueran al pozo, ¿no? que hoy en día se llama el Pozo de la Novia.<sup>390</sup>

Y, este, pues llegaron, empezaron a bañarse y el hombre cuidando a la mujer, ¿no?, para que no se escapara, porque el hombre de hecho sabía de que la mujer no lo quería no, ¿no? Así que entonces se puso a bañarse, pero de repente que aparece una jícara, de esas jícaras que hoy existen todavía, pero son esas jícaras labradas y pintadas, creo que eso se consigue por allá, por,

---

<sup>390</sup> Poza que se encuentra en la comunidad de Jicaltepec, Pinotepa Nacional.

este... En una fiesta<sup>391</sup> de..., delante de Ometepec,<sup>392</sup> que se llama Igualapa<sup>393</sup>, creo; allá compran esas jícaras rojas. Así que apareció esa jícara roja sobre el agua, y pues la mujer, pues cuando vio ese atractivo jícara, luego que la agarra, ¿no? Pero cuando la agarró, se inclinó para agarrarla; entonces, que esa jícara, pues la jala dentro del pozo, y ahí se desapareció la mujer. Así que el hombre se quedó triste porque no pudo hacer nada por su esposa y desapareció, y por eso se dice que esa poza era, porque hoy día ya es una poza común y corriente. Pero se cuenta de que después esa mujer tenía su novio; de hecho, tenía su novio, pero aún todavía no decidía de casarse, pero ese hombre no era de ahí de Jicaltepec,<sup>394</sup> si no, porque, como los nahuales, ¿no?, que los nahuales, este, tienen conexión con otros pueblos, depende de su raza. Así que según de que esa mujer no se murió, sino que ahí fue donde se metió y salió hasta el otro lugar donde ya lo estaba esperando el hombre, ¿no?

*Tomás García Mendoza, 54 años, profesor<sup>395</sup>  
Santiago Jicayán, 27 de noviembre de 2018  
(narrado en español)*

#### 48. *La piedra del ndoso*

La piedra del *ndoso*, esa piedra se ubica por el lado norte, por ahí donde se dice Yuku Chaa,<sup>396</sup> hay un cerro alto que dicen Yuku Chaa, pero también tiene otra historia. Según, en el tiempo del diluvio, ese cerro alto, que es el más alto de Jicaltepec, nada más salvó a una pareja que es el hombre y la mujer, así que le dicen *chaa* porque es egoísta. Hablaba yo de que está la piedra del *ndoso*; dicen que, cuentan los abuelos que el pueblo de Jicaltepec, con los eso[s] Yuku Saa,<sup>397</sup> Tututepec, tuvieron grandes roces, problemas, piques, problemas, eh, entre esas dos comunidades, ¿no? A pesar de que están tan distanciados; pero como aquí se habla de los nahuales de los *ndosos*, ¿no? Según la creencia que los *ndosos* son los que andan de noche, y se ven las luces cuando de repente aparecen, ¿no?, bola de fuego allá en el espacio. Y, pues, ellos, siendo nahuales, tuvieron

---

<sup>391</sup> El informante se refiere a la fiesta del tercer viernes de Cuaresma, en Igualapa, Guerrero, donde se celebra al Señor del Perdón, que es Jesucristo crucificado. Cada año acude una multitud de peregrinos al santuario para venerar al cristo milagroso; los mixtecos de la costa oaxaqueña, por la cercanía con el estado de Guerrero, cada año acuden a la feria.

<sup>392</sup> Ometepec, Guerrero.

<sup>393</sup> Igualapa, Guerrero.

<sup>394</sup> Jicaltepec, Pinotepa Nacional. Es una comunidad que se encuentra en las faldas del cerro más alto del municipio.

<sup>395</sup> De la comunidad de Jicaltepec, agencia que pertenece al municipio de Pinotepa Nacional. Aunque la entrevista fue en la comunidad de Santiago Jicayán, el texto pertenece a la tradición oral de la comunidad de Jicaltepec.

<sup>396</sup> *yuku*: 'cerro', *chaa*: 'egoísta', según el informante.

<sup>397</sup> 'Cerro del pájaro'; la que una vez fue la capital del antiguo reino mixteco gobernado por el legendario guerrero Ocho Venado Garra de Jaguar, de la Mixteca Alta.

que pelear, hicieron reto, dice: que, quién era el que tenía más poder sobrenatural. Así que cuentan de que ahí, este, tuvieron que, este, poner, bueno, una competencia quién iba a orinar desde esa piedra hasta allá al mar, ¿no? Pero resulta que tuvieron que cortar un carrizo, y pues tuvieron que orinar dentro del carrizo y que la orina llegara hasta el mar. Así que según, ya vez que cada pueblo se defiende ¿no? Según, que el pueblo de Jicaltepec fue el que ganó, este, la competencia, y también, este, tuvieron que hacer otro reto para poder cortar esa piedra, así que dicen que, pues ya ves, que ellos realmente no usan, lo que es machete, porque hoy en día se usa el machete; anteriormente no se usaba el machete, así que ellos tuvieron que caer sobre la piedra para partirla, según, ¿no?, entonces, este, pues, según que Jicaltepec ganó porque sí; hasta hoy en día, es increíble ¿no?, pero según la historia sí coincide porque, sí se ve sí se ve partida la piedra, hasta el suelo se ve partida la piedra ¿no?, según que el de Jicaltepec ganó esta apuesta. De hecho, no se menciona qué animal sea el nahual o el *ndoso* ¿no?, pero dicen que, este, hay nahuales de iguana, de, este, sapo, de cuije, de zorro dice; pero, y de víbora, de culebra, ¡ajá! Y que, este, los nahuales ¡eh!, hay personas que tienen siete nahuales hasta que se muere el último es cuando también se muere la persona así en vida. Pues, así está la historia de la piedra del *ndoso*.

*Tomás García Mendoza, 54 años, profesor  
Santiago Jicayán, 27 de noviembre de 2018  
(narrado en español)*

#### **49. Cueva encantada**

Ahí en la cueva encantada es un lugar feísimo; hoy pertenece a Pinotepa, pero anteriormente ahí iban los que querían convertirse a nahual, ahí las personas que no conocían el nahual o quería ser curanderos, ahí tenía que ir a la cueva encantada para que le dé poder el ser que habita o el tata de los nahuales. Él hacía que tuvieran poder y se convirtieran en grandes hombres, ¿no?, de la ciencia, en cuanto al empirismo, ¿no?, porque realmente sí sobresalían mucho aquellos tiempos... Sí es triste lo que cuentan, ¿no?, de que si alguien quería sobresalirse tenía que morir. El ese señor que es el mandón no quiere que alguien lo rebase: quien sabía él que iba sobresalirse, pues mejor se moría antes pero no a machete ni a cuchillo ni a balazos, sino que ahí con el nahual, así que, pues ahí donde se iban a convertir, pues los querían. Dicen que está la cueva; pero no he tenido la oportunidad de irme porque dicen que está muy feo, pero son rocas pues, que tienen cuevas adentro. Y, hasta ahorita, le da miedo a las personas de irse ahí porque quien va ahí, pues, seguramente no regresa vivo ¿no?, según la creencia, yo no sé realmente hasta donde está, la

verdad, pero así cuentan. Ahí hacían las reuniones antes todos los jefes ¿no?, de los nahuales, para ponerse de acuerdo quién iba, dice, porque ya vez que ahora que se acerca diciembre temía mucho la gente; antes, porque se iban, dos, tres, cinco, gente seguido, seguido, para que... A lo mejor hacen pacto, ¿no?, con el mal y dicen: “No, te voy a entregar tanto para que yo pueda sobrevivir”, ¿no?, como sacrificio; iban a sacrificar, pues, a lo mejor el nahualito ahí en la cueva.

*Tomás García Mendoza, 54 años, profesor  
Santiago Jicayán, 27 de noviembre de 2018  
(narrado en español)*

### 50. [La mujer del monte]

Anteriormente, cuando yo era una niña de ocho años, de siete años, vamos diciendo, ¿no?, este... Me mandó mi mamá a dejar tortilla, ve que uno, sale uno, era otra vida. Entonces, mi mamá una vez me mandó, pero cuando uno está chiquito, es uno traviesa. Vengo y pongo el bulito de agua a un ladito del camino, y está un palito de guayaba, me acuerdo todavía... Entonces, me subí en el palito y ahí puse la comida que le llevaba a mi papá y el bulito de agua. Me subí en el palito de guayaba, cuando veo que viene una señora... Pensé que era mi mamá, pero no, no fue así, entonces, entonces me bajé rápido del palo de guayaba —era un palito así chico, no estaba grandote—, entonces, este, me bajé, y me extrañó, porque era una bajadita pero [vi] bien que venía mi mamá, pero no era mi mamá; entonces, este, yo me asomé... Y todavía la vi, porque venía así, de nagua,<sup>398</sup> pero más hasta acá, y venía con su huipil así, haz de cuenta, que lleva, va a un mandado, pero es monte, porque yo iba a dejar tortilla; venía la señora así, mira, con su canasto, era una canasta. Vi bien que era una canasta, venía así... Me asomo de nuevo, porque hay monte, ¿no? Entonces, ¿qué, no es mi mamá? No, pero entonces ya, ya me doy cuenta de que me agarró como nervio; ahora que pienso, no, me enchinó todo el cuerpo. Entonces, rápido que agarro el bulito y la tortilla, y que me voy donde está mi papá, pero no dije nada, me quedé callada, porque si no me iban a regañar y... Entonces, yo, cuando estaba más grande, lo platiqué con una señora, y me dijo que no era gente era una... ¿cómo me dijo ella? Es algo, pues, que no existe... Pero yo vi que venía bajando, camina, pues... También me dijo la señora donde platiqué que yo me hubiera fijado de los pies, pero no, no me fijé, porque, porque estaba yo chiquita todavía; pero la vi y la vi blanca y delgada la mujer, pero usaba hasta acá la nagua; se oía, pues los pasos, cómo sonaba, algo pesado, por eso

---

<sup>398</sup> *nagua*: prenda de vestir tradicional de la mujer mixteca.

rápido me di cuenta que venía, pero, ya te dije, que cuando quise verla bien, así, para que... verla, no, se desapareció, y desde entonces me quedé con la duda, y nada más con una señora lo platiqué; hasta ahora lo estoy sacando, pero es una idea como historia, como idea que se nos queda cuando estamos chiquito... Y así vi.

*Julia Baños, 80 años, ama de casa  
Santiago Pinotepa Nacional, 2 de febrero de 2019  
(narrado en español)*

### 51. [El aire malo]

Una vez iba yo con mi marido —también es que estaba yo bien chamaca, me casé muy chamaca, de 16 años—, y este... Dice mi marido, teníamos tres niños, como eran puras niñas mis hijas:

—Duérmelas —dice—, no van a ver la procesión.

Se durmieron y nos fuimos, que no vivíamos aquí, nomás veníamos los viernes; me fui con mi marido —como dan la vuelta muy lejos, hasta allá donde está el hotel Carmona y ya se viene el santito derecho al centro—... y entonces, ya cuando llegué, estaba una escuela allá y, este, se me fue la mente, haz de cuenta que como que dormiste, como que se te perdió algo, así, distraída.

Y venía él y yo lo veía, pero con miedo; entonces:

—¿Y qué tiene?

—Tengo miedo —le dije—, ¿y dónde vamos? —ya estábamos enfrente de la iglesia—. 'Pérate, no sé —le digo.

—¿Y por qué tienes miedo?

—No sé —le digo.

Entonces, él viene y me pone la mano, como extraño, pues... Pero íbamos con un santo.

—¿Hasta dónde vamos a llegar? —le dije.

—Ahí está la iglesia.

Pero yo no veía que la iglesia; yo veía así, raro, pues, una cosa grandota, así, y una casota grandota, y no, porque la iglesia está así, y el palacio, pues, está de este lado. Pero entonces ya me empezó a hablar:

—No tengas miedo —dice—, ya no vamos pa la casa, ¿o te quieres ir a la casa?

—Vamos a dejar al santo —le dije—...

Poco a poco él me empezó a hablar... Ir controlando. Se me hizo raro, ¡eh! Muy raro, y digo yo: “¿Qué, existe algo malo?” Me dijeron que era un aire, era un aire que me atacó, y por eso,

pues me sentía así, mal... Aquel tiempo usábamos collar de oro, con los aretes de oro, grandes, así, un collar muy reluciente, porque son collar de oro, era pura cuenta de oro; entonces, este, bien pues, arreglada, que la nagua era de caracol, y entonces, este, ya cuando llegué a la puerta de la iglesia, llegamos, pues, así, ¿verdad? Entonces, poco a poco, hasta sentí caliente la mano, pero como que me trastorné por el aire. Por eso digo: existe algo malo, porque a veces no toca, porque dicen que eso es malo, porque el aire viene siendo una persona para encontrarte; esa..., esa imagen o ese aire es un aire, pero es una persona, dicen... Y por eso yo me quedé con esa duda, me quedé con esa duda, pero sí tenía yo tres niñas cuando me agarró ese aire allí, detrás de la iglesia, así la calle de este lado y la calle de allá y la iglesia enfrente y la escuela a tal; esa, esa parte que está por allá... donde está... la... donde está el ese... ¿cómo se llama?... Ese banco..., Prestamil, allí, algo así. Todo esa parte era escuela, esa tienda donde está, esa, ese banco... y todavía estudié allí; estudié un poquito, porque mis padres eran muy pobres, sí eran muy pobres, hasta tercer año nada más, pero pues rápido me casé.

*Julia Baños, 80 años, ama de casa  
Santiago Pinotepa Nacional, 2 de febrero de 2019  
(narrado en español)*

## 52. [El hombre que tenía de nahual un tigre]

Me casé, me fui a vivir al monte de 16 años, muy chiquita; no vivía aquí, viví en el rancho... Pues allí, anteriormente..., habían señores... que curan... Entonces... este... una vez, dice mi suegro:

—Oye —dice—, es su sobrino este señor —dice—; cuando llueve mucho —dice—, él viene a dormir a su casa...

Pero no, yo no le entendía, porque tenía a sus hijas y yo, pues... estoy chamaca, ¿no?

—¿Y qué cosa es?, y ¿cómo viene? ¿Qué, no duerme allí? —bueno, uno inocente, ¿verdad?

—No —dice—, es que él tiene nagual.

—¿Cómo?

—Sí, porque él es un animalote grande...

—¡No me diga!

Yo tenía miedo, porque en aquel tiempo no hay molino, no hay, solamente a mano hicimos todo quehacer: nos levantábamos a las cuatro de la mañana a moler, porque hay varios chamacos y también los señores; mi marido, mi cuñado, mi cuñada, bueno, somos varios, ¿no?, de la casa: una bandejota de nixtamal molíamos en el metate; entonces, mi suegro:

—No tengas miedo —me dice—. . . Cualquier cosa, yo aquí estoy; él no viene a espantar, él viene a dormir allí, es un tigrillo grandote —dice—, es un tigre.

Pero yo me quedé pensando que esa persona tiene dos corazón. Entonces, ya, este, como me casé chiquita, todavía tenía yo miedo; conforme voy creciendo, ya me daba cuenta que el señor curaba a los niños, curaba. Y está muy grave el niño, lo va a curar con hierbita de monte, se curaba, ¿y quién te lo curaba? El señor y otro más, pero hay otro señor que era malo, según dicen ellos, ¿no?, que él, en vez de curar, mata a los niños, lo acaba, pues: hay dos tipos de gente, uno de buen corazón, y otro es malo y todo eso.

*Julia Baños, 80 años, ama de casa  
Santiago Pinotepa Nacional, 2 de febrero de 2019  
(narrado en español)*

### 53. *Ndoso*

Bueno, *ndoso*... Es una luz muy grande; mira: allá vivíamos. Te voy a contar, allá vivíamos... En, este, se llama, El Añil, pero hay una parte, que puro cerro, es un cerro, que había muchísimo palo de nanche. Haz de cuenta que lo sembraron, palos de nanche. Entonces..., hay una parte que es un como plan así, muchos nanches... Y ya después... cruzamos un montito, y entramos en un cerrito, en un cerro, que, se llama Cerro Colorado, y allí, en ese cerro, dicen, ese es una historia, ¡eh!

Dicen, dice mi marido, que allí había una mina... Pero ese *ndoso*, cuando viene de acá, me lo enseñó él. Cuando viene de acá, porque vivimos así, ¿no?, pasa así, y va derecho, derecho la luz, pero, como ese está lejos, no ve uno dónde va a caer; pero dicen ellos, que cae en la mina. ¡Ajam! Ese *ndoso*, que le dicen, que le decimos..., sí, bola de fuego, y esa luz, es el... ¿Cómo se llama? ¿Cómo se le dice? O sea, unos dicen que es mágico, pues, tiene poder, tiene poder, pero cuando nace un niño, con el poder de esa luz, dicen que ese se hace rico, si logra; pero como no crece, si es niña o niño, no crecen, nacen con una cabezota muy grande de aquí, esta parte de aquí, cabezota, está grande la cabezota. Y dicen que, eso, apoya al niño, ese *ndoso*, el niño tiene nagual, tiene poder, pues, de esa luz, esa cosa, y eso amanece un dinerito, dice, detrás de su almohadita, ese es un *ndoso*... ¿A qué se debe eso? Pues escuché a mi marido, que un padrino, ese padrino, nació un niño, que así está su cabezota, sí, está acostadito, tiene dos, tres años y está acostadito, no puede moverse; ahí lo cuidan, pues, lo cuidan, porque aquí está el niño, allí hay agua, acá hay agua, por donde quiera hay pocitos de agua, y dicen que ese nagual tiene el niño. Y

cuando se muere el niño, se desaparece eso, se desaparece, no logra vivir muchos años, logra como siete años, nada más, más o menos.

*Julia Baños, 80 años, ama de casa  
Santiago Pinotepa Nacional, 2 de febrero de 2019  
(narrado en español)*

#### 54. [La mujer *sukuyu'u* que llevó a su marido a pescar]

Existen los que son *sukuyu'u*,<sup>399</sup> así les llaman los ancianos; este, ellos se juntan, las mujeres que son *sukuyu'u* son muy activas: tejen, muelen. Cuando ya van a dar a las diez de la noche, ellas se juntan en una casa y empiezan a tejer, dice, las mujeres, cada una teje. Ya al amanecer, ellas terminan de tejer todo, como el calzón,<sup>400</sup> digamos. Otras veces se juntan para salir a chupar sangre, llegan en la entrada de la iglesia, donde está el *ndio yuve'e ñu'u*,<sup>401</sup> decimos nosotros los mixtecos; ellas van a llegar ahí, pero a las doce de la medianoche. Al llegar ahí, se quitan las cabezas, se desprenden de ellas y las colocan ahí donde está la cruz, ahí se van a quedar las cabezas; después, se van a transformar, ellas se transforman en sapo, son sapos, y ese sapo tiene el poder del *sukuyu'u*, se eleva porque le sale fuego en la cola; ellos son los que llamamos *ndoso*: cuando vemos cómo emprenden su vuelo<sup>402</sup> y caen por allá, son *ndoso*, pero es el sapo. Había una piedra, cerca del mar, *yuu vaku*,<sup>403</sup> decían los ancianos. Una vez, dice, le propuso la mujer al novio, bueno, ya era su marido, digamos, le dijo la mujer:

—¡Mira, si de verdad eres un hombre, tienes que ir conmigo!

—¿Adónde vas a ir?

—Mira, no te voy a decir a donde, si de verdad quieres ir conmigo, no te quedes aquí en la casa, ¡vamos para que sepas a donde voy! —le dijo al hombre.

—¡Está bien! —dijo el hombre—. Pero ¿adónde voy a ir?

—¡Vamos! —dijo la mujer.

---

<sup>399</sup> *sukuyu'u*: 'lasukuyu'u', en la variante de Pinotepa Nacional.

<sup>400</sup> *calzón*: traje tradicional del hombre mixteco.

<sup>401</sup> *Ndio* 'Dios', *yuve'e* 'puerta', *ñu'u* 'iglesia'; literalmente, 'el Dios de la entrada de la iglesia'; se refiere a la cruz que representa a Jesucristo.

<sup>402</sup> El informante imitaba el ruido del paso de una cometa.

<sup>403</sup> *yuu* 'piedra', *vaku* 'que chilla'.

Ella se transformó en la cosa que ya sabemos, y volaron; bajaron en la cima de una piedra grandísima —¿adónde se irían?—. Pues de ahí se iban a comer pescado, dice, se iban a comer pescado, porque ellos eran bolas de fuego, este:

—Él va a pescar —dijo la mujer a los otros. Después, le dijo a su marido:

—¡Si te ordenan a pescar, les dices que sí y te avientas ahí! ¡Vas a pescar, para que comas! Cada uno se aventaba al lago, y le decían a él que se aventara también.

—Está bien —decía el pobre hombre y se arrojaba.

Pero la mujer lo cargaba, digamos, él lograba agarrar un pez grande también; después preparaban los pescados para el caldo, preparaban el caldo y cada quien se sentaba en su lugar. Pero no le echaban sal al caldo, porque ellos no comían sal, pero como el hombre era inocente, digamos, no sabía nada:

—Ahí hay sal —dijo.

—¡Tú, come!

Tenían cada uno su plato, este, eran platos buenos, cuenta la historia, de esos platos rojos. Y el hombre dijo:

—¡Échale tantita sal, porque no está nada salado! —dijo él.

—¿Qué quiere? —dijeron los demás.

—¡Quiere más caldo! —dijo la señora engañándolos, y se fue por más caldo.

—¡Tú sigue comiendo! —dijo la mujer.

Pero el hombre no quedó satisfecho:

—¡Te digo que esto no tiene sal!

Bueno, cuando dijo eso, todos se desaparecieron, hasta la mujer se fue, y él se quedó solo; la mujer no se podía quedar, porque era peligroso, tenía que desaparecer como los otros, digamos, ella sola, no podría cargar al hombre, porque pesaba mucho, así que se quedó solo. Se regresaron donde habían dejado las cabezas, cada quien se la pegó al cuello, y de ahí se regresaron a la casa. La mujer también se fue para su casa, y ahí se transformó en otra cosa, fue a traer al hombre porque era su marido, por eso fue por él. Si no fuera su marido, él se habría quedado solo. Esa es la historia.

*José Jerónimo Francisco Baños, 74 años, Alcalde Segundo Indígena  
Santiago Pinotepa Nacional, 5 de febrero de 2019  
(narrado en mixteco)*

## 55. [Doña Juana era un *sukuyu'u*]

Teníamos una vecina; como donde vivía no estaba tan lejos, siempre iba a su casa; Juana se llamaba. En el cuello tenía como una bola, aquí, en esta parte. Esa señora tenía en su casa un corredor y ahí tejía todos los días, pues se había quedado viuda desde hacía mucho tiempo, yo ya no conocí a su marido. Una vez fui a su casa... Ellas esconden la sangre debajo de su metate: como la mujer se arrodilla para moler, a cada lado de su metate tenía un pequeño hoyo recubierto con cal, y lo tapaba con una piedra, para que no se diera uno cuenta, pues, y cuando quería tomar la sangre, ahí tenía un cacito<sup>404</sup> de sangre la señora, ahí en el hoyo, y cuando tenía ganas de tomar la sangre, se tomaba un vasito. Ella se estaba tomando la sangre cuando llegué, pero como a mí me decía mi mamá que no dijera nada de lo que viera, por eso yo no contaba nada. Cuando fui a su casa, como era de carrizo su pared, vi que estaba tomando esa sangre; mejor me quedé a jugar por ahí cerca. Se tomó la sangre, después escondió el cacito en el hoyo y lo tapó nuevamente, hacía como que limpiaba el metate.

—¡Volviste otra vez, papa! —dijo ella.

—Ya volví —dije.

—Tú sigue jugando en el corredor, hijo.

Pero yo ya había visto de lo que se transformaba. Ellas se convierten en sapo, son *ndoso* y chupan sangre. Son bien bonitas ellas; muelen, tejen, deshilan, son bien activas y trabajadoras. ¿Por qué crees que existe esta vestimenta?<sup>405</sup> Esta vestimenta tiene su historia, esta es la original que usamos como gente de la comunidad; ¿de dónde salió esto? Precisamente, las mujeres que eran *sukuyu'u* fueron adonde corría el agua del río; como era muy poca agua, ellas vieron cómo corría, no en forma recta sino ondulada, ellas vieron esa forma para hacer su telar de cintura; ahí surge esa historia del telar de cintura, ellas buscaron la forma para tejer... Ellas trabajan mucho de día, y en la noche salen a buscar de tomar y de comer.

*José Jerónimo Francisco Baños, 74 años, Alcalde Segundo Indígena  
Santiago Pinotepa Nacional, 5 de febrero de 2019  
(narrado en mixteco)*

## 56. *La piedra encantada*

La historia de la piedra encantada, así como me lo contaron mis abuelos, mi papá y otros señores grandes, que esto, pues, este, se escuchaba, cuando nosotros salíamos a [desgranar] maíz con los

---

<sup>404</sup> *cacito*: aquí, 'una taza'.

<sup>405</sup> El informante señalaba el pozahuanco que portaba su secretaria.

compañeros, porque anteriormente se deshojaban de día, y en la noche hay que degranar, en la noche. Y así nos apoyábamos; terminaba un compañero, iba con otro compañero, terminamos y así nos íbamos ayudando; de noche, a degranar. Y ahí escuchábamos que contaron que la piedra encantada, anteriormente, se escuchaba un canto cuando se acercaba la fiesta de la semana santa.

Y después, pasaba la fiesta, ¿no?, eso era cuando se acercaba la fiesta de la semana santa, y después o en cualquier tiempo, ahí también decían que ahí llegaban los que tenían naguales y así en la noche, entrando la noche, parte de la madrugada, se darían unas luces grandes, pero alumbraban muy bonito, y dicen que allí llegaban los naguales, los que decían *ndoso*, en mixteco, y nosotros en español le dicen el rayo o cometa, y ahí se concentraron, y nos contaron que decían de ahí dependían y se iban al mar. ¿A qué iban al mar?, dice. A comer pescado, pero nos contaron que dicen que allá guisaban, pero el caldo que comían no le echaban sal, así nada más, y aunque hubo una ocasión que uno de ellos dice: “¿Así comen los *ndosos*, sin sal?”, y se desaparecieron todos, en medio del mar. Y después, decían que ahí, en la esa piedra encantada, hay un hueco, pero abajo... Y que anteriormente los señores que tenían naguales allí iban, pero que no iban a traer tichinda,<sup>406</sup> acá por Lagartero<sup>407</sup> o Minitán,<sup>408</sup> que allí iban, dicen, y sacaban la tichinda. Y veían, dicen, pues, como si fuera una laguna, y muchos dicen que ese cerro, ese cerro ahí que le dicen cerro de Yuku Chaa, los *yukuchaa*, dicen que está un brazo del mar; entonces, dice, que posteriormente iban a traer tichinda, a traer pescado, pero los que tenían nagual, pues, porque me contaron, un señor que estaba degranando, que en una ocasión, porque fue con otro, dicen, y se le hizo fácil, pues, este, traer tichinda, pero ya después dijo: “Voy solo”, y llegó, y nada, dice, allí en la piedra, acá abajo y nada, ni por donde entrar, no sabía, y los que iban, pues esos tenían así, puro nagual, y por eso quién sabe cómo le hacían y entraron e iban a traer tichinda, pues, allí en esa piedra encantada. Eso nos contaron, ahora sí, cuando nosotros degranamos maíz, ayudar a los compañeros o que nos iban ayudar, eso era, nos contaron de esa piedra encantada.

*Pedro López López, enlace con los pueblos indígenas<sup>409</sup>  
Santiago Pinotepa Nacional, 11 de febrero de 2019  
(narrado en español)*

---

<sup>406</sup> *tichinda*: especie de almeja de concha negra, generalmente viven en los manglares y es uno de los platillos típicos de la región Costa Chica de Oaxaca; se pueden preparar en tamales, caldos, mole, etcétera.

<sup>407</sup> Comunidad muy cercana al mar.

<sup>408</sup> Pequeña comunidad pesquera.

<sup>409</sup> Cargo que ocupa en la Casa de la Cultura de Pinotepa Nacional.

## 57. *La chaneca*

Esto que te voy a contar es verídico...

Dice mi compadre que él, entonces, estaba aquí en la casa ejidal como secretario de consejo de vigilancia, y se emborrachó, y pues todos los días se venía y en las noches se iba, y en una ocasión, creo que se fue, estaba muy borracho; por allá, como a las ocho de la noche, y que se fue, y antes de llegar allá en el arroyo del *Yutatuchaku* que le decimos, de este lado está un palo grande —estaba, porque ya ahora se calló, se quemó, un palo grandísimo, así, como de tres brazada, que es palo de higo—, y antes de llegar ahí, sintió que le iban siguiendo, que lo iban siguiendo, y que se orilla, y lo saludó:

—Buenas noches —le dice, pero era una mujer.

Llegando ahí donde está el palo de higo, se le pegó, dice:

—¡Ven, sígueme, sígueme!

Y él vio un camino así, amplio, amplio, y se fue, se fue y... Este, de donde estaba el palo de higo, como unos cincuenta, sesenta metros, hay una barranca que ahí pasa un arroyito, y se fue, y veía a la señora, muy bonita la señora, y se fue y decía:

—¡Ven, sígueme, sígueme, ven pa acá!

Y se fue, dice, y llegó a un encierro,<sup>410</sup> pero ante de llegar al encierro, ahí se le apareció la muchacha, la chaneca que le decimos nosotros, y ahí se quedó, y él, como grita recio, empezó a gritar, pero no sabía dónde estaba, pues estaba dentro de la zarza, dentro de la beluquera,<sup>411</sup> pues, estaba perdido; entonces, él se quedó sentado ahí, que perdió el conocimiento, pero no sabía por dónde darle, y entonces, dice: “Voy a seguir ese cerro”, pero ese cerro altísimo, pues, y se fue caminando; caminó como a cincuenta, sesenta metros, y volvió a salir por la carretera, y después de dio cuenta, pues, que lo había llevado la chaneca, era una muchacha bien preciosa, normal; a eso nosotros le decimos nosotros en mixteco *Tindu’u*.

*Pedro López López, enlace con los pueblos indígenas  
Santiago Pinotepa Nacional, 11 de febrero de 2019  
(narrado en español)*

## 58. *El dinero del diablo*

---

<sup>410</sup> *encierro*: ‘parcela’.

<sup>411</sup> Quizá, *bejuquera*.

Bueno, de lo que me contaron a mí, del diablo, y en la actualidad todavía medio existe eso, porque de este lado de la comunidad de La Raya,<sup>412</sup> delante, dicen que, ¡dicen ellos!, que no han podido encontrar dónde tiene el dinero, pero de noche, pero a veces, temprano, dice, a las nueve, a la diez de la noche, como que agarra y vacea<sup>413</sup> una costalilla o una bolsa de dinero, dice, y lo buscan y no lo encuentran, no hay nada, pues; se escucha como que va caminando el caballo, y vacea el dinero, y no lo encuentran, y hay gente, en realidad, que sí han encontrado ese dinero, y deja de sonar, deja de que el caballo va caminando.

Uno de Pinotepa de don Luis, que tiene un terreno ahí cerca [de] donde tengo, muy humilde, muy humilde, compró un terreno, por allá, donde, cerca de donde tengo, dice, que allá, encontró una olla de dinero, y ya de ahí empezó a comprar vaca, empezó a comprar terreno; después volvió a encontrar otra olla: dicen que tiene grandes casas, tiene dos carros, tiene vaca, y les digo: “¿Cómo?”. Pues dicen que encontró dinero, del diablo, pero dicen que en el momento que, cuando lo van a sacar, la olla, cuando ya sienten que, están escarbando y que sienten que ya están cerca, pues dice que viene, le tocan, le hacen cosquillas, le tiendan todo el cuerpo, dice, y se aguantan, logran sacarlo, y si no, no se aguanta, se orillan cuando van, se desaparece, y ese señor, sí es verídico, que sí encontró: tiene dos camionetas, tiene terreno, tiene buena casa, horita... Pero dicen que del diablo, pero a veces el diablo, dicen, a mí no...

De lo que me cuentan, que a veces va, que va en el camino, en la carretera va jalando como un cuero, pues, lo va jalando, va montado y va jalando el cuero, suena... Pero yo, nunca me tocó ver eso... Que a veces también por aquí, en Pinotepa, por este lado por donde tengo mi encierro, vivió un señor, era el único que tenía animales, ¡muchísimos, vaca tenía! Y vivía solito en el monte, con su esposa, y una vez me contó él, porque ordeñamos y, este, dice que a la una o dos de la mañana se iba de aquí a Pinotepa, te puedo hablar hace unos treinta, cuarenta años, y siempre lo seguía uno, dice, con caballo, siempre lo seguía uno con caballo, y que siempre no lo veía, y mucho empezaron a decir: “No, dicen que está conectado con el diablo, por eso tiene bastante vaca, y que no puede vender las vacas, porque el diablo no lo permite”. Pero de lo que usted me cuenta, de que si pidió un alma [el diablo], yo lo paso a creer, porque se fueron tres hijos del señor, fallecieron y terminan las vacas, falleció una mujer, de ahí un hombre, otra mujer, creo, se murieron, porque el diablo, al contratar con el diablo, se tiene que negociar. Sí quedó él, pero qué le vas a dar a

---

<sup>412</sup> Pertenece a Pinotepa Nacional.

<sup>413</sup> *vacea*: sic por *vacía*.

cambio... Y eso decían, y este señor, yo lo paso a creer: se murieron los tres hijos, se murió él, se acabaron las vacas... Quedaron otros dos chamacos: uno que está aquí, pero lo veo muy acabado, no sé qué va pasar, trabaja, tiene ganado, pero muy poco, ¿no?, a comparación en cuanto a su papá, [que] tenía, pero en cantidad, en cantidad tenía su papá, y ahora, pues ya el muchacho sí trabaja, pero lo veo muy acabado, no sé qué va a pasar... El diablo, negoceas: “Te doy, pero ¿qué me vas a dar?”. Pero a veces dicen también que llegaba el diablo a media noche, o lo sacaba: “¿Sabes qué?, nos vamos”, y allá le daba unas, bien, con unas cuartas, pero que lo golpeaban feo, el diablo... De esto de lo que te estoy contando sí es verídico, porque yo lo vi, el señor me contó y al final se murieron tres hijos y después se murió él. Él creo que llegó a noventa años, así estaba, pero caminaba el señor, caminaba así, pero después se murió y se acabaron las vacas.

*Pedro López López, enlace con los pueblos indígenas  
Santiago Pinotepa Nacional, 11 de febrero de 2019  
(narrado en español)*

### 59. [Pelea de nahuales]

A mí me contaba mi abuelo que había un señor que se llamaba este, Marcelino..., que él, este, comandaba un rancho; se subía, ahora sí, a una palma de coco: este, los pies para arriba y la cabeza para abajo, y él lo hizo así porque mucha gente decía que, para creerlo si era de verdad este, nahual o animal o que sé yo, brujo también, que lo hiciera, pues, y él lo hizo y burdeaba<sup>414</sup> como el tigre, sí, burdeaba y cuando él burdeaba, los perros empezaba a ladrar, a maullar, porque me parece que tenía la sombra pesada o no sé cómo; entonces, siempre hacía así: burdeaba cuando andaba así, este, como él decía, que cuando salía a pelear, algún niño, o sea, si el niño, cuando así, está enfermo de brujo, que lo curaban de brujo, lo tenía que curar en la casa y quitarlo allá donde lo tenía lo otro nahual; entonces, si el niño, dice, este, aguantaba cuando lo quitaban, porque lo botan para arriba, pues, y ahí lo cargan donde lo van quitando, y si el niño aguanta, se va a lograr, no se muere, pero si no aguanta, en ese mismo instante se muere de tanto jaloneo que lo cargan, que el otro lo quiere quitar y el otro no lo quiere dar y hacían. Algunos se logran, otros no, se mueren, porque dice que los tigres, cuando se pelean, dice, hacen feo, dice, y eso los días martes y viernes son cuando ellos se pelean: hacen reuniones también ellos, entre todos se ponen de acuerdo adónde van a ir a pelear... Entonces, eso es lo que hacen ellos, porque ellos tienen su día en que van a ir a pelear, y hasta dicen que cuando lo están alimentando..., el nahual, ellos tienen abiertos sus oídos allá, y

---

<sup>414</sup> *burdear*: ‘rugir’.

escuchan si están hablando mal de ellos o están hablando bien, que ellos tienen su día, que es martes y viernes; ellos ya tienen en donde se reúnen, se platican y sale toda la manada de tigre, pelean, sí, pero pues cuando, una vez salió, dice, una persona que era tigre, salió a pelear con un, otro que era, este, nahual de onzoleón,<sup>415</sup> pero ahí sí le fue mal al tigre, no aguantó: el onzoleón también está grande y tiene mucha fuerza, lo atacó duro, y no aguantó y se las tiró a poner, y los otros compañeros que llevaba ya ni se metieron a apoyarlo, sí, ya no se metieron, porque le sacaban, pues.

*Dagoberto Mariche García, 62 años, campesino  
Collantes, Pinotepa Nacional, 7 de febrero de 2019  
(narrado en español)*

#### **60. Nahuales y el lagarto**

Ahí está un señor en Collantes, son dos, y ellos se platican que, este, ellos son nahuales de lagarto; viven en el charco, pero dicen que ellos también están doble... pero entra uno dice, que es nahual de por acá de Cortijo; como ese charco es grande y es de los amarillos, ¿no?, y ahí anda, y ya se han topado, se han agarrado, pero le gana el lagarto este, amarillo, él siempre. Quieren, a veces le caen los dos quieren dominar, pero a lo último no le pueden, pues: le caen dos, pero, como quiera, no, este, le pueden, siempre cuando lo han hecho correr y lo han querido sacar de ahí de ese nido, pero no lo han podido. Sí, así es que, pues, y él ahí anda y los corretea, y ellos salen a buscarlo, pero a veces llega el día en que se cruzan y ahí se van a agarrar, pero ya ahí le huyen.

*Dagoberto Mariche García, 62 años, campesino  
Collantes, Pinotepa Nacional, 7 de febrero de 2019  
(narrado en español)*

#### **61. Las chanecas**

Antes, las chanecas, eh, eso fue como en el año de mil novecientos treinta y tanto, salían mucho las chanecas; por decir: el que andaba enamorado de alguna novia, andaba así, enamorado, pues la chaneca se le presentaba como si fuera la novia; entonces, le hablaba por su nombre, y él, pues, hora sí se le acercaba, pero cuando ya se le acercaba, ya el tiempo que se le iba acercando, se le iba alejando, se iba alejando. Entonces, la chaneca mucho salía a jugar con los niños; a veces salía con muchos, se hacía una chola<sup>416</sup> para, así, jugar con muchos guajolotitos sin cabeza, y ella sin

---

<sup>415</sup> *onzoleón*: 'especie de puma'.

<sup>416</sup> *chola*: 'guajolote'.

cabeza, nomás gritaban, pero no tenía cabeza, iban amontonados. Entonces, pues, ya los niños, veces [sic] la seguían, y veces [sic] se le desaparecía.

*Dagoberto Mariche García, 62 años, campesino  
Collantes, Pinotepa Nacional, 7 de febrero de 2019  
(narrado en español)*

## **62. [El burro que se estira el lomo]**

Entonces, ya después, con el tiempo, también salía mucho el diablo, el diablo salía, este, se hacía un burro y le empezaba a montar los niños: entre más le montaban, más se iba estirando el lomo, más grande. Todas las noches se salía ahí tuvo lugar que se llama la calle del Terrero, ahí salía mucho el diablo ,y se hacía un burro, pero con el tiempo ya los niños se les puso, había un montón de totomoxtle<sup>417</sup> que antes eran mazorca, y empezaron así a cochinar, y amarraron un montón de totomoxtle en las patas, todo, y le echaron lumbre; entonces, dice que va acarrando el burro con un montón de totomoxtle que le echaron, hasta pedo se tiraba: jamás, dice, ya no salió el burro a jugar con todos, jamás salió ese burro, dice, pero él diario salía a jugar con los niños. Era el burro, pues, el sataná, el diablo.

*Dagoberto Mariche García, 62 años, campesino  
Collantes, Pinotepa Nacional, 7 de febrero de 2019  
(narrado en español)*

## **63. [La chaneca]**

A mí me salió la chaneca... Yo bajé al río como esto de las siete, como decimos, mucha oración, bajé al río un mes de mayo, bajé a bañarme; entonces, como tenemos los ríos de este lado y el otro estaba más allá y aquí de este lado ahora donde hay agua antes se secaba, ya en mayo caía el agua y empezaba a entrar; eran las primeras venidas, y ahí me iba a bañar yo, yo no iba yo hasta allá en medio. Me desnudé y me dieron ganas de ir al baño; apenas me iba sentando, cuando veo de paso adonde el río, vi una mujer alta de blanco; traiba un cántaro aquí —ya ves que las mujeres ponen un cántaro aquí; lo otro aquí se le ponían el otro cántaro y una cubeta de fierro de esas grandes—, yo... me llegó como allí y de acá iba a hacer una movidita lejos... [inaudible] Le quería ver la cara, pero la cara no se la miré; nomás era todo esto de acá y el pelo negro, como que le arrastraba una cosa, una cola, cuando puso la cubeta, ya ves que la gaza hizo: *¡pic!*, sonó, y se hizo así, y ya,

---

<sup>417</sup> *totomoxtle*: hoja seca que cubre la mazorca u hojas de maíz como también se le conoce. Las hojas secas se utilizan para elaborar tamales y también sirven de alimentos para los animales.

que se raja el cántaro y el otro, y yo me apuraba, digo, para que diga que hay gente: “No se va a sentar esta mujer aquí, va a entrar al baño, va a traer agua y le dieron ganas de venir al baño”; estaba limpia, había puro ese montito epazotín; se dio la vuelta y llegó más al paso [inaudible], bueno, acá otra vuelta, para no hacerse la larga a las tres vueltas —ya se me paraba ahí, como a tres metros—, pero yo no sentía miedo, en ese momento no, sino que hasta después me le quedé mirando a la persona... Y me fui así, así, me voy a bañar... pero me reculaba..., mano, cuando se desapareció. ¡Así se me puso la cabeza! Dije entre mí: sé que mi casa no está lejos de donde vivo, no podía yo, la ropa lo que hice, me enredé y ya nomás llegué... [inaudible], ya no me eché jabón, ya no me bañé; el agua sucia estaba, me vine, que podía yo llegar a mi casa, qué lejos estaba de ahí, yo sentía que no tranqueaba, no tranqueaba yo, así que le digo a otro señor:

—Oye, mano, así y así.

Dice:

—Si quiere, vamos.

No, ya no lo vemos; a mí me salió, porque estaba yo solo, y ahí muchos decían que esa chaneca salía antes, pues, mucho, sí, porque ahí habían matado uno a machetazo, y ahí mucho salía; a veces decían que salía allá como a las doce de la noche pa el medio del pueblo, ahí pasaba. Yo, una abuelita que me crio me contaba, dice, que ella como a veces se quedaba solita ahí, yo a veces me venía pa la playa a jugar y me llegaba a las doce de la noche; me regañaba. “Ahí te va a salir la chaneca, ¡aquí pasó esa hija de la [inaudible], y le dije que la esperaba con la escoba!”. Resulta que con la escoba le tiene miedo, pero no me esperaba la hija de la... Antes mucho salía: si jallaba un niño, se lo llevaba, según que le iba a dar pan; el pan que le daba era popó de vaca, y lo ponía mal, pues, de su mente.

*Dagoberto Mariche García, 62 años, campesino  
Collantes, Pinotepa Nacional, 7 de febrero de 2019  
(narrado en español)*

### **Acervo San Juan Colorado**

64. [El *ndoso* de Huaxpaltepec]<sup>418</sup>

---

<sup>418</sup> Otra comunidad de la región.

La parte de San Juan Colorado, la verdad, pues, este, es un pueblo muy grande y un pueblo muy enorme. En el año 300,<sup>419</sup> pues la verdad las personas todavía contaban que habían personas que se disfrazaban de *ndoso*, quiere decir, personas de pie grande; entonces, la persona de San Juan Colorado, este, se dieron cuenta que venían los *ndosos* de Huaxpaltepec; entonces, ellos, para que esa persona no pasara y no se llevara la riqueza que llevaba, entonces las personas de San Juan Colorado, se reunieron los *ndosos* del pueblo; entonces, dijeron: “No vamos a dejar a pasar al *ndoso* que viene”. Entonces, tejieron muchos bejucos abundante, hasta la orilla del pueblo, la salida de la población; entonces, cuando al amanecer, al anochecer; entonces vieron que venía la persona, y fue cuando, este, el *ndoso* de Huaxpaltepec se quedó atrapado en esos bejucos, con todo y sus animales. La riqueza que traía —traía bastante riqueza: chivos, borregos, caballos, gallinas, guajolotes—, entonces, este, esas personas se dieron cuenta al amanecer que sí realmente se habían quedado atrapados esos animalitos por los bejucos; entonces, hay una piedra allá en la población, hasta la fecha hay unos pies grandes y hay diferentes pies de animalitos que se pudieron haber quedado en esa población, y la verdad, pues a nosotros nos sorprende la historia, porque realmente sí existen huellas donde sí quedaron atrapados los animales; hasta la fecha, hasta la actualidad, si algún [día] quiere usted ir a visitar a San Juan Colorado, busque por Colonia Gigante: así se llama la colonia que se creó en San Juan Colorado a nombre de los gigantes de San Juan Colorado, y por los que se había quedado atrapados los gigantes de Huaxpaltepec, y la riqueza se quedó en San Juan Colorado; por eso...

En San Juan ahorita, pues, mucha gente económicamente no viven tan pobre que digamos, como en la época de hace trescientos años, pues; ahorita la gente, pues, este... también contamos con... la misma riqueza hace que los hijos de los que estudian sobresalen, porque la verdad, pues, este, su economía de ellos ahí es la siembra del maíz, frijol, este, la calabaza, y se dan en abundancia, pues: esa es la fuente de economía de las personas, la agricultura más que nada; ahí surge todo eso... San Juan Colorado quiere decir en mixteco, en mixteco quiere decir este, *yo 'o kua 'a*, que significa en español ‘bejuco abundante’, o sea, no es colorado, pues para que no se confunda usted, *yo 'o kua 'a* es ‘mucho’, y en español es ‘bejuco abundante’, bastante, pues, que se quedaron atrapados ahí porque se tejió en forma de redes por los *ndosos*.

*Azucena Mendoza García, 40 años, profesora*<sup>420</sup>

---

<sup>419</sup> Por lo que el informante señala más adelante, al parecer quiere decir aquí que los hechos narrados habrían sucedido hace trescientos años.

<sup>420</sup> Nació en San Juan Colorado.

65. [La esposa *lasukuyu 'u*]

Contaba mi abuelito Juan cuando vivía que en San Juan Colorado pues hay muchos de nahuales, eso que dice usted de *sukuyu 'u*, y pues la verdad también, este, una familia eran esposo, y el esposo se daba cuenta, pues, que, este, la señora, pues salía, pero no sabía adónde iba la señora; entonces, pues el señor durante la noche espiaba a la señora para darse cuenta realmente hacia dónde iba. Entonces, ella... él pensó que ella tenía otro, este, [un] amante, porque, en pocas palabras, ahorita es amante; entonces, este el señor la espió porque todas las mañanas él se levantaba y en su mesa no hacía falta de comer: había queso, este, pescado, carne, todo lo que se pueda conseguir fresco, todo aparecía en la mesa. Entonces, el señor se puso a pensar que probablemente la señora tenía su querido, y su querido se venía a dejar en la noche. Entonces, el señor, este, afiló bien su machete al anochecer; entonces, se quedó al lado de su esposa a dormir; entonces, cuando su esposa se dio cuenta que ya tenía la hora que salir, como las once, doce de la noche, entonces, vio a su esposo que según para ella estaba dormido, ¿no?, y él se hacía dormido, se hacía dormido. Entonces, ella agarró su almohada y lo puso al lado de él, para que él se diera cuenta al voltearse, sintiera alguien a su lado; entonces, puso la almohada, lo tapó con la cobija y salió rumbo al panteón. Entonces, este, el marido se dio cuenta y ahí fue donde, este, lo persiguió [a] la señora, y de paso en paso se fue persiguiendo a la señora. Entonces, se dio cuenta el señor que llegaron a las cruces —antes de llegar al panteón hay unas cruces donde descargan a los muertos para, según, entran al sepulcro, ¿no?; entonces, hacen su primer rezo ahí para poder llegar al panteón—, y ahí la señora se quedó parada con otras compañeras de la misma especie; entonces, este, el señor contestó:

—¡Ah con que tú sales con tus compañeras! —le dijo.

—Mira, viejo —dice—, si tú quieres ir adonde yo voy, mejor cállate —le dijo—, pero te voy a dar una oportunidad —dice— para que tú conozcas donde nosotros vamos, pero yo no te puedo convertir en el mismo ser que nosotros somos.

Porque, este, ya ahí en el panteón pues ellos se convierten, tienen cabeza de animal, pues, y la mitad de persona, así; entonces, este, le dijo a su marido:

—Pues llévame —dice—, quiero conocer adónde van.

Entonces, este, le dijo la señora:

—Pero te voy a pedir de favor —dice—: en cuanto estemos en el lugar donde vamos a comer, no vayamos a pedir sal, porque nosotros comemos comida simple.

Entonces dijo el señor

—Sí.

Así que lo llevaron: entre todas las *lasukuyu'u* cargaron al señor —porque no podía volar porque él era un humano, pues—, entonces entre todas cargaron al señor y volaron hacia el espacio y llegaron al mar; entonces, cuando ya estaban en el mar, en la cima de la piedra empezaron a pescar los pescados y, este, empezaron, a cada quien le dieron su parte que le correspondía; ya después el señor a la hora de comer, este, dijo la palabra *sal*:

—Quiero sal, porque esto no tiene sabor.

En cuanto él dijo la palabra *sal*, se desaparecieron esas personas, y solo se quedó en el mar, y ahí se quedó atrapado, y de poquito en poquito se fue muriendo, porque ya ve que en el mar no hay agua dulce para beber; entonces, no había comida y él no podía bajar en la cima de la piedra; entonces, de poquito en poquito se fue acabando, se fue acabando y ahí se murió el señor en el mar. Y la señora, pues como era *lasukuyu'u*, pues se transformó otra vez en persona al amanecer, antes del amanecer ella ya estaba en su casa, pero ya su marido jamás regresó, pues, y se murió el señor en el mar atrapado, y ya de ahí nadie más supo de él si sobrevivió, pero no sobrevivió. Hasta que ella después volvió ella a regresar con sus demás compañeras, ya lo había encontrado muerto, pues, cuando ella regresa, porque ya no lo pudo rescatar, porque es humano, pues. No, no pudo transformarse en persona como ellos, porque [la] palabra *sal* para ellos es este, maldición, pues, porque es mágica para que ellos desaparezcan, pues, porque las personas que son *lasukuyu'u* les gusta la comida simple, no les gusta la sal, y hasta la actualidad hay personas que si son eso realmente no, este, come sal, y en la casa de ellos de que, este, viven, curioso, porque las personas que son *lasukuyu'u*, cuenta mi abuelito de que ellos tienen una ollita abajo donde está el metate, ahí conservan la sangre en temporada de que ellos no pueden salir a chuparle a las personas, se alimenta de esa misma sangre que ellos tienen conservado en ollitas, pues.

Realmente, sí existe, porque mi abuelito dice que sí tuvo una tía que era *lasukuyu'u*, pero no le gustaba que, este, las personas entraran en su cocina, solamente ella, porque realmente ahí conservaba una ollita, y bajo de su metate tenía el, este, el alimento, pues, que tenía. Si ella no podía salir, pues de ahí nomás se alimentaba en la noche, porque ellos no pueden vivir sin sangre, porque tienen que alimentarse, pues. Y ahí, pues la verdad, pues, en San Juan sí existe o existieron

en aquel tiempo, porque ahorita muy poca persona cuentan esas historias, porque son leyendas que se van quedando... Anteriormente, dicen que había grupos, las mismas personas si tenían familiares, si le interesaba aprender lo que ellos ya sabían, entonces, este, le daban chance a los niños desde temprana edad a ver lo que ellos realizaron, para que, si les gustaba esa vida, pues ellos también tenían que entrarle, pues; por eso a lo mejor con el paso del tiempo pues casi ya ahorita mucha persona ya no lo sabe realizar, porque son como la magia, pues: si aprendes de la magia, pues lógico que los vas a aprender, pero si no es así algo mágico nada más..., pero a veces ni es de nacimiento, se aprende de familia, se aprende de la familia, porque, este, también hay personas que lo aprenden, pues, que viven de eso después, porque le gusta... Pues ahorita realmente son pocas las que hay, pero sí hay pues..., sí se sabe quiénes son, pero cuando tú les preguntas ellos nunca te van a decir la verdad; ya las personas ancianas son los que realmente los conoce, y son los que te pueden dar, este, pequeñas, este, historias sobre esos personajes.

*Azucena Mendoza García, 40 años, profesora  
Santiago Jicayán, 16 de abril de 2019  
(narrado en español)*

66. [*Tindu'u*]<sup>421</sup>

En la época de mi abuelo, pues, le contaba a mi mamá, y ya mi mamá en tiempo de que cuando está la luna, hay luna llena, bonita luz, este, a veces nos reunimos en el patio de la casa y cuentan historias, y a veces da miedo y a veces dices: “Mejor métete a dormir, ¿no?”. Y dice que cuando se acerca todosanto, esas personas que, este, usted le llama *tindu'u* dice que sí existieron, porque hasta ahorita creo que ya no existen, porque dice mi abuelito que cuando se acercaba todosanto muchas personas pues ya se empiezan a preparar, unos ocho días antes, quince días antes, con su leña, porque durante los días de todosanto nadie puede salir al monte, pues porque si salen al monte que le van salir los fantasmas; ellos creen en eso, este, las personas que se mueren y su espíritu todavía anda vagando, ¿no?, y dentro de ellos salen los que llaman *tindu'u*. Entonces, cuando una familia, dice, este, vivía pobre, pobre, humilde, humilde, y siempre se dedicaba a vender la leña para poder consumirse económicamente en su casa. Entonces, dice, le dijo a su señora:

—Oye, dice, vieja —dice, porque ellos ocupan la palabra *vieja*, dice—, ya se acerca todosanto; voy a ir a cargar leña, dice, este durante dos días, lo vamos a vender, y de ahí vamos a comprar carne para que tú hagas comida.

---

<sup>421</sup> Personas pequeñas o enanitos como, se dice en español.

—Bueno, viejo, dice, pues te puedes adelantar, dice, y yo te llevo la comida, el almuerzo.

Entonces, el señor se adelantó, dice, al cerro, porque mucha gente tenía todavía su monte grande, grande, que le llamamos nosotros, donde hay árboles grandes, bejucos feos, pues; entonces, el señor se adelantó a cortar su leña, cortó dos manojo; cuando se dio cuenta que al darse la vuelta escuchaba voces que platicaban, pues, que no encontraba dónde, pero el señor, este, dice que: “Voy a cortar dos manojo, lo voy a sacar por el camino y, este, si puedo traigo el burro y lo cargo”. Entonces, como que si esos *tindu’u* hubieran leído la mente del señor; entonces, cuando él volteó a ver, ya no estaba la carga de leña y lo fue a buscar adonde él tenía que llegar con la leña; allí ya estaba la leña, dice, pero él se sorprendió cómo llegó la leña a ese camino. Entonces, volvió a regresar, dice, este, volvió a cortar a cortar, a cortar; cuando volteó a ver otra vez, dice que escuchaba voces, pero no entendía de dónde salían esas voces, hasta que un día, dice, se le hizo chinito, chinito su cuerpo, y, este, no era susto lo que él le había dado, sino que se sentía mal: ¿quiénes eran esas personas que acarreaban su leña? Entonces, cuando él dijo, este: “Pues yo no sé dice quiénes son ustedes, de dónde vienen, cómo son; no los puedo ver, dice, pero gracias por ayudarme a cargar mi leña”. Entonces, este, quedó silencioso, dice; después otra vez él siguió cortando su leña, hasta cuando él se dio cuenta, dice, este, de repente volteó a ver y también utilizó la palabra, este, mágica que ellos a veces utilizan, este, en mixteco; quiero decir: “*Yo ndo kundoo*, ¿quiénes son? Si son, dice, personas que murieron, dice, hace mucho tiempo, quisiera verlos”. Entonces, escuchó voces, dice, y debajo de su pie, pues porque, como él estaba alto, debajo de su pie vio sombritas nada más, vio sombras, y entonces dijo otra vez en mixteco: “*Tindu’u ndi’i kundio*”,<sup>422</sup> dice, entonces dijo, y las sombras se pararon, pues; entonces volteó a ver otra vez, dice, y sí vio realmente al último, que sí eran *tindu’u*, pues, y le dijeron al señor:

—Mira —dice—, nosotros te estamos ayudando porque sufres mucho, dice; cada año vemos que tú vienes pero tú no eres malo, dice, tú eres bueno, pero yo no sé por qué, este, tienes que sufrir cuando se acerca todosanto; tienes que cortar la leña, dice, y tú solo andas, pues, pero nosotros no te vamos a hacer nada, dice; no somos, este, de esos malos, dice. Te vamos a ayudar, dice, porque, este, tú a veces, dice, dejas agua, dejas comida en el monte, lo que te sobra, no te interesa, no te importa, dice, si comes o no comes, a veces se te olvida tu[s] rede[s], este, nosotros a veces aprovechamos tu comida.

Le dijeron esos *tindu’u*, dice. Entonces él dijo:

---

<sup>422</sup> *tindu’u*: ‘personas chiquitas o enanitos’: *ndi’i* ‘pequeño’, *kundio* ‘ustedes’: ‘Ustedes son enanitos’.

—Bueno, les voy a dar las gracias, dice, yo siempre, dice, todo el tiempo he sido una persona humilde, siempre vengo a traer la leña para solventar los gastos de todosanto, porque yo tengo familiares que se han muerto, dice, y necesito poner un altar con comida en mi casa.

Entonces, ahí fue el señor donde vio a esos *tindu'u* realmente cómo eran, pues. Entonces, llegó a su casa, le contó a su mujer, dice:

—Vieja, dice, allá en el monte vi unas personitas que están así, bien pequeñitas, chiquitas; pero esas personas, dice, me ayudaron a acarrear la leña, sacarlo en el camino, pero no me había dado yo cuenta, hasta después me di cuenta que eran *tindu'u*, dice pero no me hicieron nada, dice, porque dice las personas que son malos, ¿no?, pero [no] me hicieron nada, dice, al contrario, me ayudaron a sacar mi leña, dice.

Y la señora no le creía, pues, le decía:

—Tú nomás me estás contando mentira —dice.

—No, sí, vieja, dice, yo los vi realmente, dice, con esos ojos que los gusanos se van a comer también algún día, dice, yo los vi, dice: son unas personas chiquitas, dice: no son ni de mi estatura, dice, pero sí, dice, yo los vi, dice, tuve la oportunidad de verlos, dice.

Pero pasó todosanto; la persona que cortaba la leña volvió a regresar, jamás los vio, a los pocos tiempos que él vio eso, se empezó a enfermar, se empezó a enfermar, a enfermar, pero no sabían por qué se enfermaba, porque buscaban su medicina, no le encontraban su medicina, pero esos *tindu'u* ya le había dicho, dice:

—Te vas a llegar ir algún día, dice, vas a descansar, pero va a ser por tu bien, dice, porque tú sufres mucho.

Entonces, llegó a enfermar, a enfermar, a enfermar, poquito en poquito se fue acabando. Antes de que él muriera, dice, le dijo otra vez a su esposa:

—Vieja, dice, voy a morir, pero mi destino ya está marcado, porque así los *tindu'u* me dijeron: voy a dejar de sufrir, dice, porque, este, diario tengo que ir a acarrear la leña, diario tengo que ir. Este, yo voy a descansar, dice, ahí verás tú cómo te quedas con nuestros hijos, dice; además, nuestros hijos ya están grande, dice; sigan conservando la costumbre que nosotros tenemos, dice.

Y entonces fue cuando el señor se murió, pero fue a base de los *tindu'u*, porque él los vio, pues, y realmente dicen las personas que tú no los puedes ver; son pocas las personas que los ven. Pues dicen que nomás achaque de eso se murió el señor, porque los vio, según la historia, pues, y

dicen los ancianos que las personas que lo ven no viven mucho tiempo, dice, porque ellos cuentan la historia, lo que ven, y así se van acabando, pues.

*Azucena Mendoza García, 40 años, profesora  
Santiago Jicayán, 16 de abril de 2019  
(narrado en español)*

### 67. [La hija del granjero que los nahuales mataron]

Yo tuve un tío que supuestamente era un nahual, pero yo nunca lo consideré, así, mi familia, ¿no? Este, él se llamó Fidel, este, tuvo un monte, un ranchito, bueno, ranchito le podríamos decir ahorita, porque él vivía en el monte, este, cerca de la orilla del pueblo, cruzaba el río. Pero él tuvo, este, sus hijas, tuvo tres hijas y un varón, pero realmente cuando él vivió en ese ranchito él tenía muchos tipos de animales, tenía sus vacas, sus gallinas, su guajolote, todo lo que se puede crear en un ranchito. Entonces, él dice de que tenía una escopeta y lo visitó un tigrillo, este, también ese tigrillo que lo visitó era también un nahual, pues, entonces, queriéndose comer las gallinas, pero él se despertó por el ruido que hacían los animales y alumbró su lámpara buscando dónde, ¿no?, y alumbró en un árbol que tenía cerquita de su casa, un guanabo<sup>423</sup>, y allí estaba el tigrillo este, porque se subió, porque ya había muchos perros, ya no se pudo bajar. Entonces, le señalaba a mi tío que, este, lo ayudara a bajarse, porque se quería ir; pero, entonces:

—Amigo, dice, ¿por qué vinistes [*sic*] aquí?, dice; estos perros no te van a dejar a bajar, y tampoco te van a dejar comer mis animales.

Y trataba de llorar y hacía su ojo así, pues, lloraba, dice, porque no quería morir, porque mi tío le apuntaba con la escopeta y ni la escopeta quiso, este disparar dice pues; entonces, le dijo, dice, este:

—Mira, dice, vas a ver bien esta piedra que voy a tirar; cuando los perros vayan adonde caiga ese ruido, te bajas corriendo, dice, te largas y jamás vuelvas —le dijo, dice.

Dice, y el animal nomás se le quedaba viendo y las orejitas se movía, dice. Entonces, agarró la piedra y lo tiró, se bajó el animal, se fue, jamás volvió, pero a los quince días después de que había pasado esa incidencia, su hija se empezó a enfermar, tenía una hija muy bonita, con pelos chinos, güera, alta; entonces, esa fue la primera que este se enfermó de fiebre: todos los días le

---

<sup>423</sup> *guanabo*: ‘árbol de guanábana’, también conocida como *anona* en la región.

daba fiebre y fiebre y fiebre y fiebre, la llevaban al doctor, la llevaban al curandero, nada, hasta que la llevaron un día con un señor, este, también que era nahual, que él conocía. Le dijo, dice:

—Mira, hermano, dice, tu hija no tiene fiebre, tu hija, dice, está enferma, dice, porque en tu casa alguien te fue a ver, dice, y tus perros no lo dejaron atrapar tus animales, y al último, dice, tú le ibas a disparar; por eso fue su coraje de ese nahual, y ese, dice, atrapó a tu hija y la tiene amarrada debajo de un árbol donde hace mucho calor, dice.

Entonces, mi tío dijo:

—¡Híjole!, dice; hubiera yo matado ese cabrón que me visitó, pero ahora ¿qué voy a hacer?, dice.

—Pues vamos a tratar de rescatar a tu hija, dice.

Se unieron en grupo, él y sus amigos se reunieron en grupo, pero la persona que tenía atrapada a su hija eran más: si ellos eran como tres, cuatro, el grupo donde su hija estaba atrapada eran como, diez, entonces, y la tenía amarrada debajo de un sol, dice; por eso a la niña en la vida real sentía caliente su cuerpo, porque el sol y todo ese calor que recibía pues era su cuerpo, y hasta en la vida real, dice, sentía caliente su cuerpo. Entonces, hasta que un día, este, la muchacha ya tenía trece años, le dijo su mamá, dice, despacito le dijo al oído de su mamá:

—Ven, mama, dice, acércate acá, te voy a decir algo, pero no puedo hablar fuerte; hay muchos que me están cuidando donde estoy —le dijo a su mamá, dice, así que le comentó al oído de su mamá, pudo entrar su mamá donde estaba—; hay muchos, dice, dile a mi papá, dice, que me rescate, que me ayude a salir; me tienen amarrada, dice, con un bejuco en el cuello, dice, y eso hace, dice, que yo no pueda comer, no pueda tragar yo mis alimentos, dice, porque me tienen amarrada, dice, con bejuco.

Así es que mi tía llegó y se lo dijo otra vez a mi tío.

—No, nuestra hija va a morir, porque la tienen amarrada y no la dejan, este, comer, porque el bejuco fue el que, este, le apretaron en la garganta, dice, por eso la nena, dice, hasta en la vida real, este, tiene infección en la garganta, dice.

Y le daban de comer adonde estaba acostada ella en la vida real, no podía tragar la comida, y hasta donde estaba ella tirada debajo de ese árbol en su nahual, estaba en el sol, tampoco le daban agua, no le daban nada, pues, de tomar, porque era mucho su coraje de esa persona que quiso disparar mi tío. Entonces, así de poquito en poquito fue acabando ella, de poquito en poquito, y no podían rescatarla, porque ellos eran poquito y los demás eran muchos, pues, los que tenían atrapada

a la niña. Entonces, este, mi tío se resignó de su hija, y su hija fue muriendo de poquito en poquito, hasta que de repente le apretaron la soga en el cuello, murió su animalito y murió en la vida real, así murió, pero fue por su nahual y fue por el tío, porque él no le había disparado [a] ese animal, y fue mucho su coraje de él, dice, porque le iba a disparar, dice, y sus animales, sus perros lo iban a matar; por eso también era mucho su coraje, por eso atrapó a la hija del señor Fidel y se murió a causa de eso nada más, la mató.

*Azucena Mendoza García, 40 años, profesora  
Santiago Jicayán, 16 de abril de 2019  
(narrado en español)*

## Anexo A. Vocabulario

### VOCABULARIO MIXTECO

Variante de Santiago y San Juan Jicayán

*Chakuaa*. “Noche”

*Cha’nu*. “Viejo”.

*Chana’a*. “Antigüedad”.

*Cha ndicha*. “La Verdad” o *Chandaa*, “lo verídico”.

*Chi’i*. “Que muere o que murió”, dependiendo del tono puede hacer referencia a diferentes tiempos, por ejemplo: *chi’inu*, se murió o se está muriendo. También se refiere al hongo comestible.

*Chi’i*. “Que bebe”. *Ko’o* “toma, bebe”, son verbos de la misma raíz.

*Chi tasi*. “Espíritu maligno”. Lo que hace daño. *Ru ña va’a* “el malvado” en la variante de Pinotepa.

*Chito’o*. “Patrón, dueño, amo”. También se le designa a los santos y vírgenes católicos.

*Ini*. “Ser, esencia, espíritu”.

*I’ni*. “Caliente”

*Ita*. “Flor”.

*Ka’nu*. “Grande”.

*Kiti*. “Animal” en jicayán, *kiti* “caballo” en la variante de Pinotepa.

*Kiti ndaanu*. “El animal al que pertenece”. Animal compañero, el alter ego *Ndatu ndaa* “animal al que se pertenece”.

*Kiti nduvinu*. “El animal que se transforma”. *Kiti ku’u nduvinu* “el animal que es su doble”.

*Kuiti*. “A la medida”. Recto, derecho

*Koo*. “Serpiente”.

*Kota i’na*. “Arcoíris”. *Kuyo’ndi* “arcoíris” en la variante de Pinotepa

*Koo kota i’na*. “Serpiente arcoíris”.

*Kua’a*. “Rojo”, dependiendo del tono puede indicar también: “mucho” o “dar algo”.

*Kuati*. “Jóvenes”, dependiendo del tono también significa “crimen, problema”.

*Kuentu*. “Cuento”; también, *kuendu*.

*Ku’u*. “Monte”.

*Lasu*. “Cordón”.

*Lasukuyu’u*. “Seres chupasangre”.

*Matoma*. “Mayordomía”.

*Nava’a*. “Negación”. “Que no está bien”.

*Nachito*. “Desinformación”. *Nachite* “yo no sé”; *nachitoyoo* “no sabemos”.

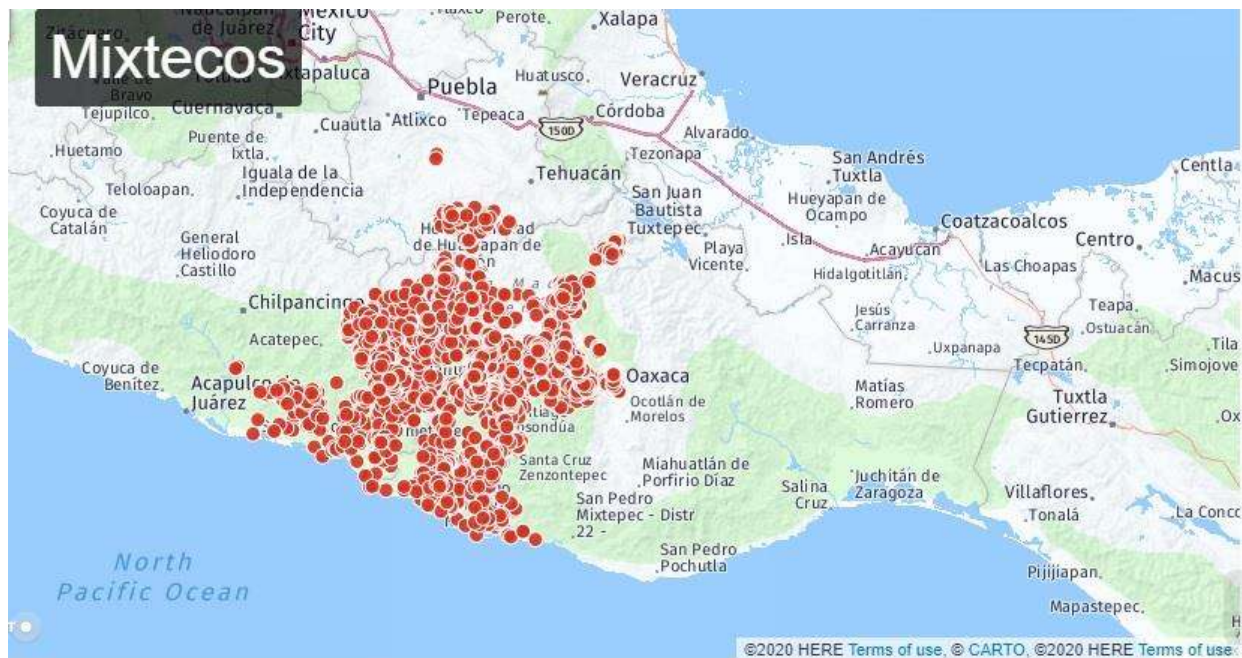
*Ndatu*. “Pedimento, ritual, suerte”.

*Ndaanu*. “El lugar que pertenece” o “el doble de una persona”. *Ndaanu kiti tasi* “su doble es un nahual”. *Ndaa*, significa tanto un “lugar plano” como “adónde”.

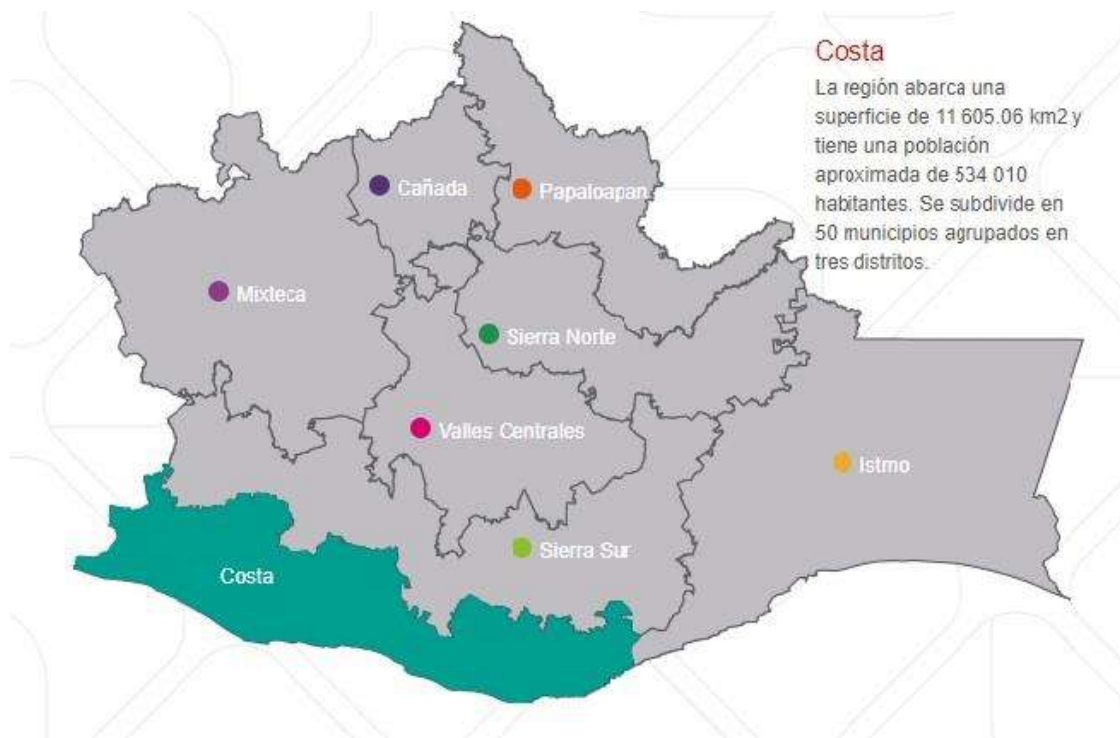
*Ndichi*. “Visible”.

*Ndio*. “Dios”.  
*Ndoso*. “Cometa o bolas de fuego”.  
*Nu ndichi ini*. “Vidente”.  
*Nduvinu*. “El que se transforma”. “Que tiene un doble, que se transforma.”  
*Ña’a*. “Mujer”.  
*Ña’a ku’u*. “Mujer del monte” o “seductora”. Como mujer ermitaña.  
*Ñiñi*. “Sangre”, dependiendo del tono, también se refiere a la mazorca.  
*Ñivi*. “Gente”.  
*Ñivi tata*. “Curandero”. *Ñatata* en la variante de Pinotepa.  
*Ñuu*. “Pueblo”.  
*Ñu’u*. “Fuego”.  
*Savi*. “Lluvia”.  
*Semplu*. “Historia con moraleja”.  
*Suku*. “Cuello”; también significa “altura”; por ejemplo: *iti suku* “el cielo”.  
*Tasi*. “Brujo” o “nahual malo”. *Ru Tasi* “hombre que hace daño” en la variante de Pinotepa.  
*Tay*. “Hombre” de linaje divino.  
*Tay Ndoso*. “Hombre cometa” o “bola de fuego”.  
*Tay Savi*. “Hombre lluvia”.  
*Tata*. “Remedio”.  
*Tiati*. “Remolino”.  
*Tu’un*. “Palabra”.  
*Tuni*. “Sello”.  
*Tuni ndaanu*. “El sello que le pertenece”.  
*Ve’e*. “Casa”.  
*Vico*. “Fiesta”; dependiendo del tono, también se refiere a “nube” o “mecerse”.  
*Xaan*. “Furioso”.  
*Xiña’ñu*. “Sombra”.  
*Xu’un*. “Dinero”.  
*Yu’u*. “Boca”; dependiendo del tono se refiere a la primera persona, “yo”.





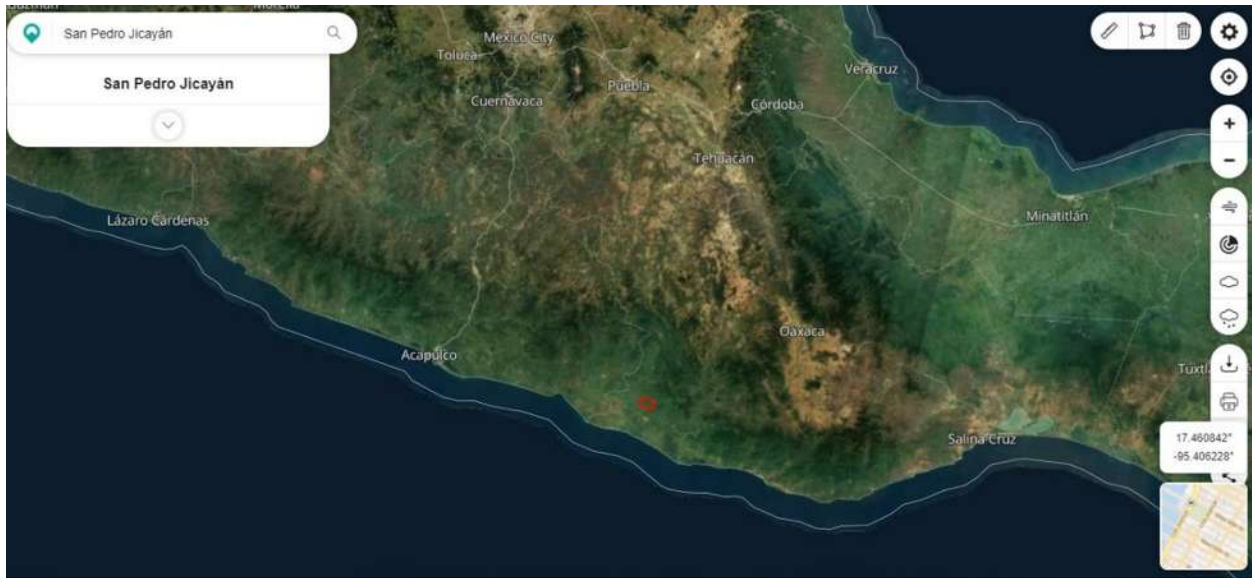
2. Los mixtecos no sólo se concentran en el estado de Oaxaca, sino parte de otros estados. Tomado de *Atlas de los pueblos indígenas de México* en: [http://atlas.inpi.gob.mx/?page\\_id=4838](http://atlas.inpi.gob.mx/?page_id=4838)



3. La Costa o la Mixteca de la Costa una de las ocho regiones actuales en las que se divide el estado de Oaxaca. Tomado de <https://www.oaxaca.gob.mx/regiones/>



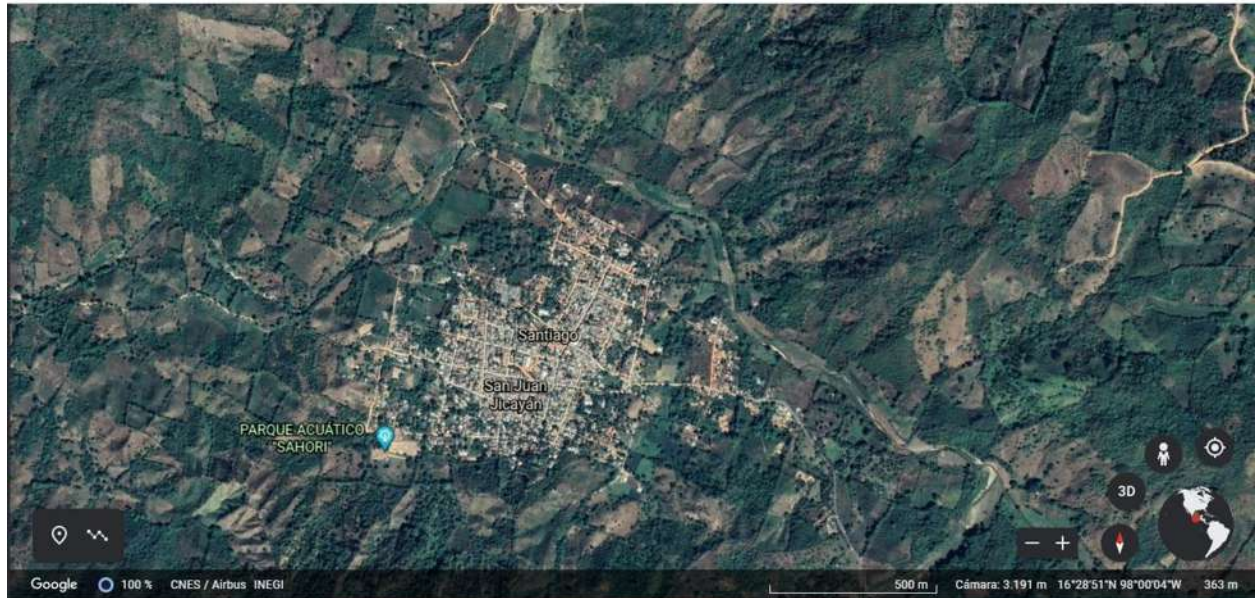
4. Los tres distritos que se constituye la región costa. Tomado de Traffano, Daniela (2012a).



5. San Pedro Jicayán, Oaxaca. Tomado de [https://satellite-map-real-time.gosur.com/?gclid=Cj0KCOjw24qHBhCnARIsAPbdtKqNPp1NqJjCEny6Smkb9JyfdBJDqeKPK4q16y9ad6PEXNirnJbcoaAgjBEALw\\_wcB&ll=16.46240182877139,-98.04653623116332&z=6.487906230772417&t=satellite](https://satellite-map-real-time.gosur.com/?gclid=Cj0KCOjw24qHBhCnARIsAPbdtKqNPp1NqJjCEny6Smkb9JyfdBJDqeKPK4q16y9ad6PEXNirnJbcoaAgjBEALw_wcB&ll=16.46240182877139,-98.04653623116332&z=6.487906230772417&t=satellite)

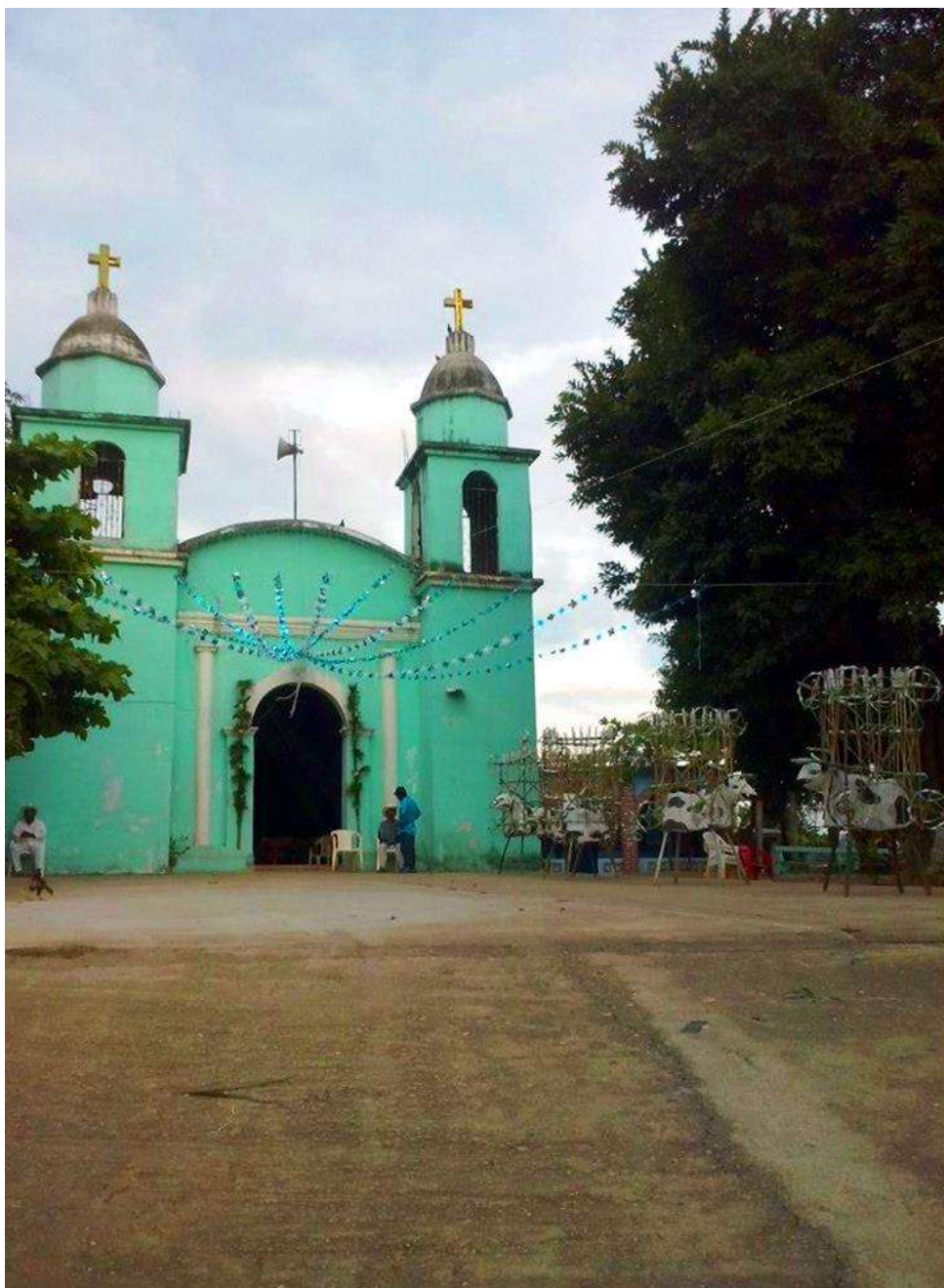


6. San Pedro Jicayán y sus agencias. Toamdo de [https://satellite-map-real-time.gosur.com/?gclid=Cj0KCOjw24qHBhCnARIsAPbdtKqNPp1NqJjCEny6Smkb9JyfdBJDqeKPK4q16y9ad6PEXNirnJbcoaAgjBEALw\\_wcB&ll=16.46240182876872,-98.04653623116275&z=11.487906230772417&t=satellite](https://satellite-map-real-time.gosur.com/?gclid=Cj0KCOjw24qHBhCnARIsAPbdtKqNPp1NqJjCEny6Smkb9JyfdBJDqeKPK4q16y9ad6PEXNirnJbcoaAgjBEALw_wcB&ll=16.46240182876872,-98.04653623116275&z=11.487906230772417&t=satellite)



7. Vista satelital de Santiago Jicayán y San Juan Jicayán (2021). Tomado de <https://earth.google.com/web/@16.47775657,-98.01394863,221.25826789a,2969.27391004d,35y,0h,0t,0r>

Anexo C. Dossier fotográfico



1. *Ve'e ñu'u*, "Iglesia". Santiago Jicayán, 2012.



2. *Ra chito 'o jandiau*, “Señor Santo Patrón Santiago”. Santiago Jicayán, 2021.



3. *Yuku ramu*, “Procesión Domingo de Ramos. Santiago Jicayán, 2013.



4. *Ta'anu tumi*, "Danza de los tejorones". Santiago Jicayán, 2012.



5. *Yaa kui'ina*, “Danza de los diablos”. Carnaval de Santiago Jicayán, 2013.



6. *Yaa kuiñi chi'in ina*, “Danza del tigre y el perro”. Santiago Jicayán, 2013.



7. *Toro ka'anti*, “Toro pirotécnico” y el danzante. Santiago Jicayán, 2013.



8. Tatamandones de otras comunidades llegando a la mayordomía del Santo Patrón Santiago. Santiago Jicayán, 2013.



9. *Kiritu*, “Jesucristo”. Domingo de Ramos en Santiago Jicayán, 2014.



10. *Kuruu ve'é ñu'u*, “Cruz de la iglesia”. Santiago Jicayán, 2021.



11. *Ve'e ñu 'u chikua'a*. "Iglesia de Jicayán". Cabecera municipal, San Pedro Jicayán, 2018.



12. *Ve'e ñu'u ñoko*, "Iglesia de Pinotepa". Pinotepa Nacional, 2021.



13. Altar, Hombre Jaguar en la iglesia de San Pedro Jicayán, 2021.



14. Estela de piedra en la explanada del palacio municipal de San Pedro Jicayán, 2021.



15. Iglesia "San Juan Bautista". San Juan Jicayán, 2021.



16. *Kui'ina*, "Diablo". Carnaval de Santiago Jicayán, 2013.



17. Jesucristo y el Diablo. Carnaval de San Juan Jicayán, 2020.



18. El tigre y los viejos. Carnaval de San Juan Jicayán, 2020.



19. *Kayu tima viko santu*, “Quema de velas en todosantos”. Visita a los fieles difuntos en el panteón de Santiago Jicayán, 2012.



20. Panteón de Santiago Jicayán, 2021.



21. Cueva de San Sebastián, San Juan Colorado, 2019.



22. Visitantes. Fiesta de San Sebastián en el cerro, San Juan Colorado, 2019.



23. Cruz protectora del cerro, Santiago Jicayán, 2021.



24. Vista panorámica de Santiago y San Juan Jicayán, 2021.



25. *Mini Yuku*, “Cerro del charco”, San Juan Jicayán, 2013.



26. Río *Mini Yuku*, San Juan Jicayán, 2013.