ALTERIDADES, 1998
8 (15): Págs. 57-65

La tradición oral y la construcción de una figura moderna del mundo en Tlalpan y Xochimilco[1]

*MARÍA ANA PORTAL**
*VANIA SALLES**

Una de las cuestiones que han despertado mayor interés en los últimos años para las ciencias sociales tiene que ver con las complejas formas en que los diversos grupos sociales construyen sus figuras o visiones del mundo moderno.

Una figura del mundo —nos dice Luis Villoro— expresa una manera peculiar de concebir el puesto del hombre en el cosmos natural y en el cosmos social (Villoro, 1994: 105). En este sentido, el concepto de figura del mundo es equiparable al de cosmovisión.[2]

Ahora bien, una figura del mundo empieza a brotar lentamente en el seno de la anterior y la nueva figura no reemplaza de manera abrupta a la anterior (Villoro 1994). De hecho muchos elementos de figuras anteriores permanecen en la nueva, y forman parte de los marcos explicativos del nuevo orden que se busca construir.

Sin embargo, a pesar de lo anterior, cuando hablamos del pensamiento moderno o de la cosmovisión contemporánea generalmente la entendemos como una forma de pensamiento lineal, racional, ilustrado, apoyado por procesos de alta tecnología y por la ciencia.

La forma en que se construyen las "ideas básicas" que caracterizan a nuestra época y que señalan la manera en que el mundo entero se configura ante el hombre de hoy, es un proceso complejo que se construye a partir de una trama de significados en donde se entrelaza el pasado con el presente y lo racional con lo simbólico.

El trabajo que aquí presentamos explora algunos aspectos de la construcción de figura moderna del mundo en dos delegaciones colindantes del sur del Distrito Federal: Tlalpan y Xochimilco, buscando ilustrar, a través de la tradición oral y de algunas prácticas cotidianas, la manera como se da —en un espacio urbano moderno— esta construcción de significados múltiples.

Estas dos delegaciones comparten —además de fronteras geográficas— una historia de formas de producción,[3] un origen rural que sufre una acelerada incorporación a lo urbano (que se consolida en la

[1] La información empírica contenida en este trabajo se sustenta fundamentalmente en el trabajo de María Ana Portal (en prensa); en la investigación de Vania Salles y José Manuel Valenzuela (en prensa); y en el material empírico obtenido a partir del trabajo de campo de las alumnas Pilar Sánchez Cano, Claudia Millán, Patricia Guevara y Mónica Galán, inscritas en el Proyecto denominado "Sistema de cargos, práctica religiosa e identidad urbana en los pueblos conurbados del sur del D.F.", del Departamento de Antropología de la UAM-I, a cargo de la doctora Portal. Agradecemos a estas alumnas su generosidad al permitirnos utilizar la información por ellas obtenida en la delegación de Tlalpan.

* Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
** E1 Colegio de México.

[2] Utilizar estos conceptos de manera análoga no es algo nuevo; el alemán Wilheim Dilthey en el siglo XIX utilizó el concepto de figura del mundo en el sentido de concepción de mundo. En México, Gonzalo Aguirre Beltrán también usó el término de esa manera.

[3] Aquí cabe señalar que aunque ambas delegaciones se dedicaron a la producción agrícola de manera fundamental hasta entrada la década de los cuarenta, estas formas de producción son muy distintas. Mientras que Xochimilco se destaca por la producción de flores y legumbres en chinampas, Tlalpan se dedicó al maíz y, en algunos periodos, a la producción de maguey en la zona del Ajusco.

década de los cuarenta), prácticas religiosas similares, una rica tradición oral y un importante componente indígena que se mantiene aun cuando sus pobladores no son ya indígenas sino mestizos, dedicados en muchos de los casos al sector de servicios y en menor medida a la agricultura.

Con todo este bagaje, la figura moderna del mundo de Tlalpan y Xochimilco —y de otras delegaciones con características similares como Cuajimalpa, Tláhuac o Milpa Alta— pareciera sustentarse en una estructura de pensamiento básicamente prehispánica, que se articula tanto con formas de pensamiento colonial europeo, como con formas de pensamiento racional moderno. Y es a partir de esta compleja red de pensamiento que su pobladores miran al mundo, lo ordenan y organizan sus prácticas de vida.

Aquí coincidimos con los planteamientos de Johanna Broda que considera que la cuenca de México debe ser analizada como una unidad la cual se manifiesta en su geografía sagrada. Si esto es cierto, las prácticas religiosas y las concepciones de mundo tienen una coherencia cultural compartida.

Ahora bien, ¿cómo analizar algo tan complejo como la cosmovisión de grupos urbanos en la ciudad más grande y cosmopolita del mundo"? Consideramos que uno de los accesos para adentrarnos en la cosmovisión lo representa la tradición oral. Para Gilberto Giménez:

> La tradición oral implica el predominio de la objetivación espacial, iconográfica, ritual y gestual; su reactivación permanente por medio de "portadores de memoria" socialmente reconocidos (los ancianos, los trovadores, los "testigos calificados"...); y su transmisión por comunicación de boca en boca y de generación en generación. El "archivo" de esta memoria está constituido por un conjunto de relatos orales, proverbios, máximas, poemas y cantos celosamente memorizados por los "portadores de memoria" socialmente reconocidos (Giménez. 1978: 48).

La tradición oral, a pesar de sus diversas manifestaciones y facetas, tiene una congruencia interior que le da el sentido cultural mismo. La tradición oral debe ser vista, entonces, como un sistema de representaciones sociales.

Giménez, retomando a Moscovici, considera que las representaciones

> ...son campos conceptuales o sistemas de nociones y de imágenes que sirven para construir la realidad, a la vez que determinan el comportamiento de los sujetos. Se trata, por lo tanto, de representaciones operativas, ya que operan en la vida social —en el plano intelectual o práctico— como realidades preformadas, como marcos de interpretaciones de lo real y de orientación para la acción (Giménez, 1996: 14).

Dentro de la tradición oral las **leyendas** ocupan un lugar privilegiado para el análisis de la figura del mundo porque son relatos que están "a flor de piel" de las comunidades, siempre referidos a sucesos que se consideran reales, de las cuales se derivan prescripciones, normas y formas de actuar reconocidas colectivamente y sustentadas en supuestas experiencias individuales.

El estudio de las leyendas estimula la reflexión interdisciplinaria. Encontramos involucrados en este tema distintos tipos de saberes tales como la antropología, la etnología, la historia, la literatura, la sociología, el psicoanálisis.

El acercamiento a la leyenda integra un abanico amplio de aspectos de índole mítica, mágica, religiosa, lúdica, folklórica, lo que refleja tanto su diversidad temática como su plasticidad comunicativa.

Siempre inserta en el marco de una cultura, la leyenda revela creencias pretéritas que tienen el atributo de reproducirse y de actualizarse mediante diferentes vías tanto escritas como orales (Bustos Tovar, 1989).

Pero las leyendas, como ya se mencionó, se reproducen sobre todo oralmente en los espacios de la ficción. Son creaciones de carácter colectivo y encuentran en el anonimato una modalidad idónea para legitimarse, aunque originariamente su formulación puede ser atribuida a persona o a grupos cuyos discursos son ubicados ya sea en un pasado lejano, o en un pasado cercano.

Las leyendas, por otra parte, contienen elementos fragmentados de los mitos de origen, de tal suerte que representan un puente entre las creencias culturales más profundas del grupo y su manejo cotidiano. Así, podemos verlas como una faceta "popular", o "vulgarizada" de mitos de origen.

Explorando las leyendas, cuentos y anécdotas de nuestro espacio de estudio, llamó nuestra atención que existen una suerte de "patrones" narrativos que se repiten en todos los pueblos de las delegaciones, y en muchos de los del Valle de México. Las leyendas más conocidas o más narradas se refieren a lloronas, naguales, brujas y cerros, fundamentalmente.

Las leyendas, cuando se remiten a aparecidos (tanto hombres como mujeres) y a naguales, tienen algo de misterio suprahumano, algo de matiz escatológico, algo de la vida de ultratumba. Estos seres sobrenaturales, que tienen diversos atributos y funciones, pueden cambiar de nombre de acuerdo con el pueblo de su origen.

Asimismo, estas narraciones, aunque aparecen como cuentos aislados, en realidad están articuladas entre sí y con lo que López Austin llamó el *mito creencia.*

Metodológicamente, es importante el análisis de conjuntos de relatos o leyendas que nos permitan interpretar aspectos que nos conducen a algunos significados profundos de la cultura. En este trabajo analizaremos dos de estas leyendas: la del *Charro Negro y las leyendas de naguales.* Aunque también señalaremos algunas relaciones que hemos encontrado con otras leyendas cuyas temáticas aparentemente son muy diferentes, pero que consideramos que están vinculadas entre sí a través de mitos de origen o a través de circunstancias compartidas que funcionar. como hilos de una misma trama.

El Charro Negro

El Charro Negro es un personaje que aparece reiteradas veces en las entrevistas realizadas a los pobladores de los pueblos de Tlalpan y Xochimilco. En muchas ocasiones se le vincula con la muerte, aunque tiene otras acepciones en donde aparece: a) como diablo que tiene la habilidad de expeler lengüetazos de lumbre; b) como un hombre seductor de doncellas; y c) vinculado a la cueva del aire y se le conoce como el *Charro del Viento.*

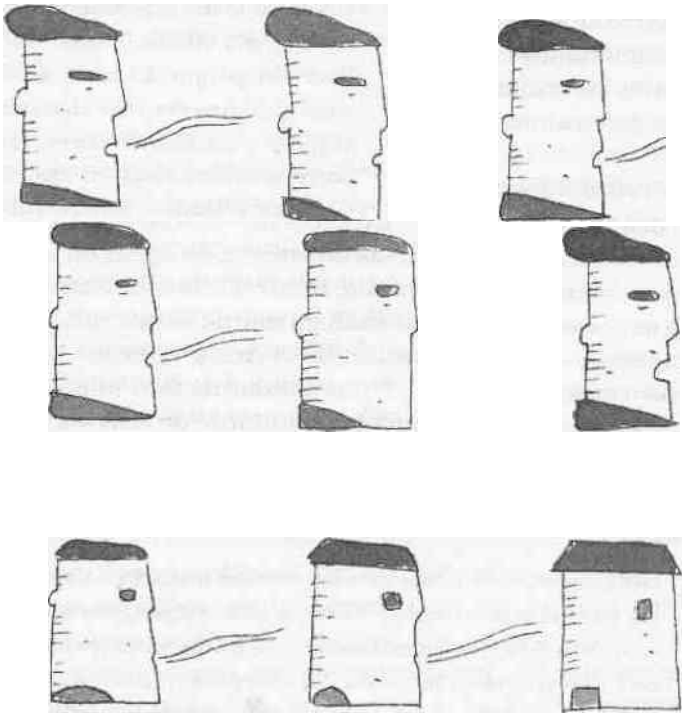
En su acepción de diablo se le relaciona con tesoros enterrados y dinero, o con el rápido enriquecimiento de las personas. Por ejemplo, en Santo Tomás Ajusco narran lo siguiente:

> El Charro Negro se le aparece a quien le pide su presencia para que le de dinero y entonces se firma con sangre de sus venas con una pluma de ave que trae el Charro Negro (...) Luego dicen que tienen que poner en la esquina de su casa un anafre o un fogón para que en la mañana cuando se apareciera de nuevo ya esté llena de centavos, que en realidad son puras monedas de oro. Dicen que el que se encontró al charro fue un señor que ya se murió que se llamaba Fabián Nava. Dicen que vino un charro de las cuevas de Xicalco, por donde está la cueva del aire, y que Fabián Nava de la noche a la mañana se hizo rico y que a la hora que se cumplió el plazo desapareció y ni su familia supo a donde se fue (Fragmento de entrevista realizada en Santo Tomás Ajusco por Patricia Guevara y Mónica Galán, 1996).

La sobrina del señor Nava, en otra entrevista, contó que hay un retrato de su tío donde aparece amarrado de pies y manos con cadenas, como prueba de que en efecto le vendió su alma a este maligno personaje.

En Xochimilco, en el relato de una señora, actualmente empleada doméstica, se afirma que a su paso deja "una aroma de azufre" y lo caracterizan como un "ser infernal".

Al charro lo describen en algunas ocasiones como un hombre hermoso, de cuerpo varonil, moreno, con bigotes negros, vestido de negro y plata, con todos sus dientes de oro. En algunas ocasiones trae sombrero de charro y en otras, tejana de palma. Se pasea por las calles montado en un brioso corcel negro que igualmente arroja lumbre de su hocico, aunque también se le ha visto conduciendo un carruaje muy largo. Su voz es ronca y de ultratumba. Esta descripción parece estar asociada también con la figura de los caporales de las haciendas o con la propia figura revolucionaria de Emiliano Zapata.[4] Asimismo cabe recordar que



[4] Es importante señalar aquí que la figura de Zapata tiene un peso singular en la memoria de los pobladores del sur de la Ciudad de México, ya que el proceso revolucionario de 1910 causó la destrucción de la mayoría de los pueblos de lo que hoy constituyen las delegaciones de Tlalpan, Milpa Alta, Xochimilco, Cuajimalpa y Contreras. Las constantes batallas y la situación fronteriza entre el estado de Morelos y la capital provocaron la huida masiva de sus pobladores y un proceso de refundación una vez terminado el conflicto. En todo este proceso la figura del general fue revestida de un halo casi mítico, constituyéndose en parte de las historias o leyendas de la zona, en donde se dice que el personaje no ha muerto y se aparece en el monte o en los caminos montado en su caballo.

durante la Colonia los peones que manejaban el ganado y los caballos generalmente eran negros. En la literatura se encuentran referencias de magia negra (vinculada a los africanos) y se asocia también con la sombra y con el viento.

En Xochimilco se cree que su cuerpo varonil seduce a las mujeres jóvenes, las cuales nunca satisfacen el deseo del charro, por lo que siempre anda en busca de ellas. Según el relato de un artista xochimilca: "...a la gente que iba a lavar a la Noria le salía el Charro Negro, que se lleva a la muchachas más jóvenes y al poco tiempo ya son ancianas (...) el Charro Negro venía periódicamente. Lo veían por aquí por la avenida México." (Entrevista recabada por Vania Salles y José Manuel Valenzuela, 1991).

En cambio en Tlalpan, aunque también encontramos un papel pasivo de las mujeres que son seducidas, el seductor es el nagual y no el charro. En Tlalpan el charro amenaza, asusta o corretea principalmente a hombres borrachos. Así lo comenta una pobladora de San Miguel Ajusco:

> Pues a mi señor lo correteó un muerto, porque antes en la explanada de la subdelegación eran lavaderos. Entonces vio como lo iba siguiendo un charro y por allí donde vive mi cuñada ahora, decía mi marido que allí se soltó llorando porque lo venía correteando el muerto. Antes salía el charro pero ese charro era del aire. Para mí que era el pingo y nada más correteó a mi señor (Fragmento de entrevista realizada en San Miguel Ajusco por Patricia Guevara y Mónica Galán, 1996).

En estas narraciones la figura del charro se aparece en los lavaderos, es decir, en lugares relacionados con el agua. Esto resulta interesante pues antes las mujeres lavaban en manantiales o ríos, los cuales generalmente brotan de cerros y cuevas.

Un poblador de San Miguel Ajusco, refiriéndose al pueblo colindante de San Miguel Topilejo de la misma delegación, afirma que:

> Las personas de Topilejo. esos son los que van a dejar a las cuevas sus ofrendas. Como ahora, supongamos que no quiere llover: le llevan las mejores frutas, el mejor mole. Se lo llevan más a la cueva del aire para que llueva.
>
> Me acuerdo que una vez mi prima, que tiene familia en Topilejo, me platicó que su primo venía de su milpa, que me imagino está por allá por la cueva del aire. Bueno, al pasar el señor por la cueva se le apareció el charro, todo bien vestido, con su botonadura brillante. Se le acercó y le dijo:
>
> - Diles a los de tu pueblo que ¿si no me van a llevar lo de siempre?
>
> Y este señor le dijo:
>
> - Sí, yo les voy a avisar a los del pueblo, no tengas cuidado.
>
> Porque él creía que era una buena persona, y se dijo para sí, por maldad: "voy a ver para donde va ese viejo". Y cuál va siendo su sorpresa que el charro no era un señor sino una viborota. Dice que volteó a sus pies y viendo puras viboritas vio como se hizo la víbora más grande. Yo digo que a lo mejor él era el zincuate.[5]
>
> Ya vino y les contó a los del pueblo y a su familia y todos fueron a dejar la ofrenda a la cueva del aire. Pero lo que más me gusta es cómo pidió el charro su ofrenda. Él mismo se presentó de gente para avisarles a los del pueblo que no le habían llevado su regalo o que no le habían llevado lo que le daban (Fragmento de entrevista realizada por Patricia Guevara y Mónica Galán, 1996).

La cueva del aire está en el poblado de la Magdalena Petlacalco en el kilómetro 2 y dicen los pobladores de la zona que la cueva cruza completamente a este pueblo y que llega hasta Topilejo. Algunos también afirman que la cueva tiene otra salida que llega a Contreras y que "cabe un hombre montado en su caballo". A dicha cueva se le atribuyen los maleficios del viento que van desde fenómenos naturales hasta algunos tipos de enfermedades, pero, como vimos, también la distribución del agua.

En el caso de Xochimilco, si bien no se hace una referencia explícita a la cueva del viento o a los cerros, se reconoce al charro vinculado al viento pues afirman que: "... se aparece hasta en el día en forma de remolino".

Todas estas nociones contenidas en la leyenda del Charro Negro dan cuenta de una verdadera fusión entre componentes pertenecientes a la tradición indígena prehispánica y formas de pensamiento colonial. Más adelante veremos cómo estos elementos inciden en la forma actual en que se mira y se organiza la vida.

Cuatro son los elementos centrales que encontramos: el vínculo con los cerros y el agua, la capacidad de transformación del personaje (de persona a víbora y viceversa), su capacidad de hacer daño o causar maleficios y, desde luego, la figura de diablo por un

[5] El zincuate es un personaje de otra leyenda muy común en la zona de Tlalpan y de Xochimilco. Es una víbora muy grande con escamas amarillentas y negras que duerme a la madre con su vaho cuando ésta está en el periodo de la lactancia y le succiona la leche del pecho para alimentar a sus críos, dejando al bebé sin alimento. Se les espanta quemando cuernos de toros o venas de chile, debido a que el humo picante les afecta. La del zincuate es una figura que alerta contra el descuido de los pequeños y que destaca la necesaria vigilancia de los padres frente a los peligros que los niños enfrentan.

lado, perteneciente a la tradición católica, y de charro por el otro, personaje característico de la época colonial y moderna.

Todos sabemos el papel de gestación y de protección que tienen los cerros y las cuevas en la cosmovisión prehispánica. López Austin afirma que:

> Creían al *calpultéotl* responsable del amparo general del grupo y de la fertilidad de los campos de cultivo del *calpulli.* La figura del *calpultéotl se* asociaba frecuentemente a un monte cercano desde el que el dios regia las precipitaciones pluviales en el territorio ocupado por su *calpulli* y luchaba contra los agresores, entre ellos las enfermedades que aparecían sobre la población como nubes y vientos maléficos (López Austin, 1985: 107).

La leyenda presenta una interesante fusión entre una deidad presumiblemente prehispánica vinculada al cerro y a la distribución del agua y del viento, que puede asumir la forma humana (un charro cuyo atuendo corresponde más bien a una forma europea o criolla de vestir) pero que en realidad es un reptil.

Consideramos que esta construcción simbólica del personaje se inserta en una concepción mesoamericana profunda que tiene que ver con la manera en que se concebían a los dioses. Para los pobladores mesoamericanos las deidades tenían cuatro características fundamentales: "a) pueden dividirse; b) pueden reintegrarse a su fuente; c) pueden separar sus componentes; y d) puede agruparse para forma un nuevo ser divino (López Austin, 1994: 25).

Pero además los dioses son diferentes entre sí y de esa diferencia deriva la diversidad del mundo. "La distinción procede de la división de Cipactli. Los dioses surgidos de la mitad superior de su cuerpo son calientes, secos, luminosos; los que pertenecen a la mitad inferior son fríos, húmedos y oscuros. Sin embargo, en los dioses no hay pureza de componentes. Sus atribuciones indican que su materia es una mezcla. Los hay más o menos calientes, más menos fríos" (López Austin, 1994: 25).

Dentro de la clasificación en seis grupos de deidades pertenecientes al ámbito terrestre y acuático que realiza López Austin (1994) encontramos dos que nos llamaron la atención: el grupo de auxiliares de Tláloc, entre ellos los muertos. Se encargan del cuidado de manantiales, fuentes, corrientes de agua, y de hacer llover y soplar los vientos; el otro grupo de dioses, grupo numeroso de dioses que participan en el proceso cíclico de las fuerzas del agua y de la tierra en el mundo. Entre ellos destacan los dioses de la muerte; el dios del viento, Ehécatl (que aparece como una advocación de Quetzalcóatl y que representa la parte fría del dios), y el dios del maíz, este último como la esencia vegetal más importante de las guardadas en el mundo subterráneo de Tlalocan (López Austin, 1994: 25).

Ahora bien, ¿por qué el Charro Negro asusta especialmente a los borrachos que deambulan en la noche? Más allá del posible control social que la leyenda implica (no salgas a emborracharte), posiblemente esto también tenga que ver con la tradición mesoamericana en la que los alimentos y bebidas estaban ordenados de manera polar según la clasificación general que del cosmos tenían. Con base en las cualidades opuestas de los alimentos y bebidas se mantenía el equilibrio. Sin embargo, nos dice López Austin

> ...que la ingestión de comidas y bebidas, en términos globales, caen en la categoría de lo frío, perteneciente al mundo húmedo e inferior, opuesta a la consunción, la debilidad y el cansancio, que provienen del mundo de lo alto. El alimento enfría y nutre el cuerpo, al contrario de los rayos solares que lo agotan. (...) El alimento fortalece, es frío, pero a la vez está cargado de atributos de pesadez y muerte. (...) Por otra parte, si la bebida en general pertenece a la parte inferior del cosmos, el pulque, la bebida embriagante por excelencia, era considerada sumamente fría, y a tal frialdad atribuían sus efectos (López Austin, 1994: 174).

No es casual entonces que un personaje como el Charro Negro —al que posiblemente le podemos atribuir cualidades de la parte inferior del mundo— busque castigar a los que consumen en exceso una bebida tan fría.

El segundo elemento, la capacidad de transfiguración del personaje, resulta sumamente importante ya que se vincula por un lado con la figura del nagual (sobre el cual existen numerosas narraciones y sobre la que profundizaremos más adelante); y por otro, con el hecho de que la transformación se da en víbora. En las pocas narraciones claramente míticas que aún se reproducen en la zona siempre aparecen las víboras cómo las guardianas de los accesos a los cerros y cuevas. Estos seres pertenecen, en la concepción mesoamericana, al complejo de agua y tierra y se relacionan tanto con deidades como con sus poderes reproductivos. Muchas veces la representación iconográfica de las diosas madres se hacía con una serpiente de dos cabezas o dos serpientes que integraban la cabeza, de un monstruo. López Austin plantea que:

> También aparece el símbolo serpentino en el nombre de la diosa del maíz, Chicomencóatl. Dicho nombre es calendárico y significa "Siete-Serpiente". La diosa se

representaba como una mujer de cuya parte inferior, tal vez como parto, surgían siete serpientes. Hay que recordar las doncellas dedicadas al culto cargaban grupos de siete mazorcas de las que saldrían las semillas de la próxima cosecha. Las siete serpientes pueden interpretarse, entonces, como los poderes germinativos de la diosa (López Austin, 1994: 198).

En uno de los mitos de origen, tanto de los pueblos de Tlalpan como de los de Xochimilco, aparece la gestación de los pueblos a partir de siete úteros, los cuales hacen referencia a las siete tribus venidas del norte, del lugar mítico de Aztlán, que supuestamente poblaron la zona en sus inicios. En este sentido, el personaje del Charro Negro pareciera sintetizar, desde parámetros no indígenas —charro, catrín y diablo—, una forma mesoamericana de ordenamiento del mundo.

Evidentemente esta cosmovisión sirve de marco para las prácticas cotidianas actuales y para la incorporación de nuevos elementos del pensamiento moderno, racional y científico.

Por ejemplo, cuando a una persona se le enchueca la cara o sufre de parálisis facial se considera que le dio un aire malo y hay que llevarle ofrendas a la cueva del aire. ya sea para pedir que lo cure o para agradecer el que lo haya hecho.

Un poblador de San Miguel Ajusco explica el fenómeno en los siguientes términos:

...yo no creía en esas cosas (refiriéndose al mal de aire) pero un médico me convenció, realmente sí existe porque tuvimos una experiencia dentro de nosotros mismos. Allá en la casa una niña que tengo (creo que tenía 5 o 6 años) cuando la niña se reía se le iba la boquita chueca o cuando hablaba. La llevé al médico pues pensé que tenía una embolia, pero dije, a poco tan chiquita. La llevé al médico y el me dijo: "¿usted cree en las maldades, en esas personas que hacen mal? Yo le recomiendo que vaya con una persona a que la cure pero de aire". Y él ya me explicó que hay aires buenos y aires malos. Es como un avión que va caminando con la bolsa de aire que suelta. Entonces en nosotros también puede haber bolsas de aire y la niña pudo haber respirado de ese aire o comió algo... (Fragmento de entrevista realizada en San Miguel Ajusco por Patricia Guevara y Mónica Galán, 1996).

Pero no sólo acontecimientos privados se explican de esta manera. El año pasado los noticieros nacionales dieron la macabra aparición de cinco cadáveres de jóvenes de entre 19 y 25 años que después de haber sido torturados fueron enterrados vivos a las afueras del pueblo de la Magdalena Petlacalco. Para cualquiera de nosotros el evento podría estar relacionado con las prácticas frecuentes de "impartición de justicia" de la PGR o de una venganza del narcotráfico, etcétera. La explicación que dieron algunos pobladores de la zona es que estos muchachos —que no eran de la zona— quisieron entrar a robar las ofrendas de la cueva y ésta los castigó enterrándolos vivos.

Muy relacionado con los elementos de cosmovisión de esta leyenda está el fenómeno del nagualismo. Relatos y leyendas sobre naguales se escuchan en todos los pueblos estudiados y, como vimos antes, se asocia con la leyenda del Charro Negro, con las creencias sobre los cerros y también con las creencias sobre La Llorona. De allí que nos parece importante incluir en nuestro análisis algunas de estas versiones.

Leyendas sobre naguales

En el imaginario popular los naguales tienen diferentes tipos de conceptuación. Saler (cit. en López Austin, 1980: 416), basado en su experiencia en Guatemala. encontró cinco sentidos al término de nagual:

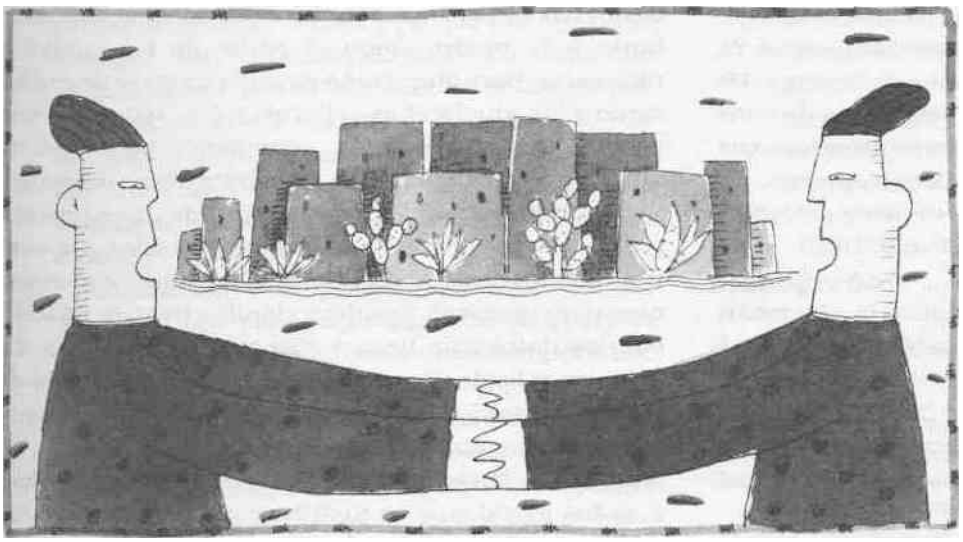
1) Afinidad que existe entre un ser humano y un animal viviente único. Los destinos de ambos están ligados y si el nagual es un animal poderoso la persona será brava y fuerte. Si el animal es herido o muerto, la persona puede sufrir daño. 2) El signo del zodiaco en el que ha nacido un niño lo cual determina su carácter y atribuciones físicas. 3) El día en que nació una persona. 4) El santo patrón de cada pueblo que es el nagual del pueblo. 5) La esencia espiritual de la tierra.

López Austin complementa esta propuesta con tres acepciones más: 1. Mago que tiene poder de tomar el cuerpo de un animal, de una bola de fuego o de algún meteoro. 2. El ser tomado por dicho mago y 3. Una de las entidades anímicas (López Austin, 1980: 417).

Cecilio Robelo (1982: 278 y 279) refiere lo siguiente: "en concepto de los indios y de la gente de los campos, el *nahualli* (de que se ha formado el aztequismo nagual) es un indio viejo de ojos encendidos, que sabe transformarse en perro lanudo, negro y feo, para correr los campos haciendo daños y maleficios".

Esta polisemia del término nos puede llevar a pensar que, más que una cuestión semántica, el nagualismo representa un complejo ideológico de gran envergadura.

Desde las crónicas coloniales queda asentado que las formas tomadas por el *nahualli* podían ser fuegos o animales muchas veces de formas monstruosas, con ojos encendidos y grandes molares.



En los relatos de Xochimilco se manifiestan otras designaciones de nagual, como por ejemplo el de "un cerdo que salía en las vías del tren", y en Tlalpan, se hace referencia a que las brujas —que aparecen en los cerros a manera de lucecitas brillantes o bolas de fuego— son en realidad naguales.

En el caso de Tlalpan encontramos que el nombre de nagual puede ser usado de manera ambigua tanto para referirse a las "brujas" que curan como a esos seres sobrenaturales que habitan el monte y que brillan en la noche como bolas de fuego.

Por otra parte, las formas de animales en las que se transfigura un nagual están predeterminadas. López Austin encuentra en las crónicas de Sahagún elementos que permiten distinguir entre los animales en que se transformaban los nobles (fieras) aquellos más humildes que pertenecían a los *macehualli.*

En los relatos de la zona estudiada encontramos que los personajes se transforman básicamente en perros o lobos, en puercos y en burros. Así, consideran que no todos los animales son naguales. Por ejemplo, en Topilejo: "...dicen que lo naguales son personas que tienen el don de volverse animales... pero no pueden convertirse en gallo, porque (...) el gallo cuando canta dice 'Cristo nació'."

Hay en Xochimilco una interesante versión en donde el nagual aparece con nombre propio: Pancho Nagual. El relato de este personaje es muy largo, así que sólo resaltaremos algunos de sus aspectos más relevantes:

> ...Pancho Nagual era un mediero, allá en el Olmedo, donde está la Plaza Xochimilco que antes eran maizales (...) Mi abuelo tenía medieros... entonces el mediero decía que era nagual (...) En la choza de Pancho Nagual... se escuchaban gruñidos y ruidos extraños... salió en forma de un perrito pequinés blanco y negro. (Fragmento de entrevista realizada por Vania Salles y José Manuel Valenzuela, 1991).

Como lo planteamos antes, en Tlalpan se atribuye a los naguales la seducción de las muchachas vírgenes, las cuales, cuando quedan embarazadas sin tener marido, dicen que fue el nagual. A esta modalidad de nagual seductor se le conoce como "el que sale a preñar a las señoras". También se atribuye al zincuate (esa víbora que duerme a las mujeres en el periodo de lactancia, con su vaho) ser el causante de las violaciones a las muchachas vírgenes, las cuales son dormidas por el aliento del animal, para que luego éste abuse de ellas. "Muchas veces, cuando las muchachas están solas en su casa o en el monte, la víbora se les aparece y luego ya no se acuerdan de nada, porque las duerme y cuando despiertan se dan cuenta que tuvieron hombre" (Fragmento de entrevista realizada en San Andrés Totoltepec por María Ana Portal, 1993).

En este caso, como vemos, el zincuate y el nagual juegan un papel similar al del Charro Negro en su acepción seductora.

Ahora bien, al igual que encontramos nagualismo masculino, observamos también la existencia de nagualismo femenino. Tanto en Tlalpan como en Xochimilco aparece el personaje de La Llorona que es descrita como "una mujer bella que invita a los trasnochadores a noches de placer". Además, según las entrevistas, tiene poderes maléficos, pues a los que seduce no les va bien; pueden hasta morirse, causándoles daños como el que se desbarra o pierdan el habla.

En Xochimilco La Llorona se relaciona explícitamente con la diosa prehispánica Tenpecutli. Su parecido con La Llorona se da tanto por su belleza como porque ambas purgan una pena por haber asesinado (o hecho desaparecer) a sus hijos en el río. Sobre su apariencia de mujer guapa recae el misterio de la fealdad que significa una suerte de transformación monstruosa o más bien la capacidad que tiene de —al ser mirada— transfigurar su rostro en cara de animal. En algunos relatos se dice que su cara se transfigura en la de un burro o mula, y provoca tal espanto que el que la mira enmudece para luego morir.

La experiencia de encontrarse con La Llorona puede ser tan impactante que si la persona no muere, generalmente sufre una transformación profunda en su conducta.

> Mi muchacho es un desobligado, no estudia ni trabaja, anda de vaguito por la calle, quién sabe con quienes. Ya no se qué hacer con él, no quiere entender razones. De veras que ojalá se encuentre a La Llorona una de estas noches, para ver si así cambia. Él dice que estoy loca, que esas son tonterías, pero ya verá cuando se le aparezca, del susto va a cambiar (Fragmento de entrevista a pobladora de Tlalpan realizada por María Ana Portal, 1995).

A la Tepencutli o llorona los xochimilcas la relacionan con otro personaje femenino llamada Mictlancíhuatl,[6] la cual también seduce a los hombres. Esta diosa, bajo el nombre de Ixcuina, aparece como una de las diosas de Tamoanchan a partir de lo que López Austin consigna como "el pecado de los dioses" o "el mito del pecado" (López Austin, 1994: 73).

Esta diosa pecadora, Ixcuina, era considerada defensora de los adúlteros, vinculada a la desvergüenza y a los engaños.

De esta manera la leyenda actual de La Llorona parece fundir tanto el mito del *nahualli* como con dos facetas de deidades prehispánicas: la de Tepencutli que pierde a su hijo y la de Mictlancíhuatl o Ixcuina, que sintetiza el adulterio y la desvergüenza.

En una versión de La Llorona recogida en Tlalpan la historia dice que una mujer india se casó con un español, quien se quería llevar a sus hijos. Antes de perderlos, la madre decide matarlos ahogándolos en el río. Posiblemente en esta versión se sintetiza la idea de adulterio y desvergüenza con la de asesinato, en la medida en que relacionarse con un extraño (español) puede ser comprendido como un acto deshonesto o como una vileza.

Al igual que en el caso del Charro Negro, los naguales, las brujas y La Llorona desembocan en una serie de prácticas cotidianas muy importantes para la vida de los pueblos analizados. Particularmente, las prácticas se centran en los niños recién nacidos. Por ejemplo, en Tlalpan consideran fundamental colocar unas tijeras abiertas en forma de cruz bajo la almohada de los pequeños "para que la bruja no se los chupe". Asimismo a los recién nacidos les colocan los famosos moños y listones rojos para evitarles los malos aires y las miradas duras. También es imprescindible colocar la escoba tras la puerta para evitar que los naguales entren a la casa, etcétera.

El personaje del zincuate provoca preocupación tanto en relación con los bebés recién nacidos, alertando tanto a la madre como al padre de los cuidados necesarios para que el niño no muera o no se descuide, como a las muchachas solteras, a las cuales hay que vigilar constantemente y acompañar para que no sufran agresiones sexuales ni embarazos no deseados.

Muchos han sido los trabajos de investigación realizados por diversos científicos sociales. De esta multiplicidad de aportaciones hay dos tendencias que, para nosotros, resultan significativas en relación con los datos que hemos obtenido en el campo. La primera es la idea de que el nagualismo es un factor de control social.[7] Evidentemente éste es un factor que encontramos en nuestras comunidades. A partir de allí se controlan los horarios de salida de las muchachas y de los maridos, y se justifican algunas conductas, incluyendo los embarazos fuera del matrimonio. Pero hay otra perspectiva que resulta relevante en nuestro análisis: la de pensar el nagualismo como una forma de resistencia contracultural. Aguirre Beltrán en el libro *Medicina y magia* hace notar cómo el fenómeno del nagualismo durante la Colonia adquirió tintes de una verdadera lucha de resistencia étnica.

La insistencia de las abuelas y de las madres en conservar esas prácticas cotidianas, que se sustentan en la reproducción de las leyendas, es una manera de garantizar la reproducción de una forma peculiar de ver al mundo. Forma que puede, en algunos momentos, contraponerse con lo que hemos llamado "pensamiento moderno", que supone otro tipo de ordenamiento del mundo y otras formas de conocimiento; aunque en otros momentos, lo incorpora y lo refuncionaliza.

Finalmente y a manera de conclusión quisiéramos resaltar lo siguiente:

1. Cuando se plantea que los mitos y las leyendas sintetizan pasado, presente y futuro de un grupo, esto se recrea tanto a partir de los contenidos narrativos como de la forma que adquiere la narración. Por ejemplo, a lo largo del trabajo vimos que el hilo conductor entre el contenido de las narraciones de hoy con formas de cosmovisión prehispánica es mucho más claro de lo que pensábamos, aunque no siempre es evidente. El vínculo se observa cuando relacionamos los discursos actuales con la historia. Pero también en la narración misma se está recreando

[6] Mictlancíhuatl es designada por Robelo (1982: 267) como la mujer de la mansión de los muertos, diosa del infierno, esposa de Mictlantecutli, que es el dios del infierno.

[7] Un ejemplo de esta corriente lo representa el trabajo de Esther Hermitte realizado entre los mayas (cit. en López Austin, 1980: 421).

continuamente el "antes", ya que las leyendas siempre son contextualizadas en espacios concretos, en recuerdos acerca de como era antes la geografía cotidiana del poblado, por ejemplo: "en la explanada de la subdelegación, que antes eran lavaderos, sucedió tal cosa", por la casa de fulano, en la calle tal, en el cerro tal, etcétera.

2. Encontramos una gran plasticidad en las leyendas. Los personajes legendarios guardan vínculos entre sí, atributos comunes compartidos, aunque en un momento dado pueden tener distintos nombres y características flexibles. Esto obliga a comprender la tradición como un sistema de representaciones simbólicas, articuladas entre sí. Y, como dijimos al inicio del trabajo, se hace necesario realizar un análisis con un enfoque sistémico. Ahora bien, en la medida en que este sistema es fundamentalmente una construcción simbólica, no hay un orden prefijado para acceder a él.
3. A diferencia de otros relatos míticos, por ejemplo el Niñopan en Xochimilco y las leyendas de los santos en Tlalpan, cuyas acciones sobrenaturales están vinculadas con creencias católicas, con milagros que salvan, con beneficios para los creyentes, la "sobrenaturalidad" de este tipo de leyendas analizadas está referida fundamentalmente a los maleficios y las formas de defenderse de ellos. Sin embargo, aun las leyendas aparentemente católicas —es decir, aquellas relacionadas con las figuras litúrgicas— guardan con frecuencia una estructura de pensamiento indígena. Este aspecto requiere de una reflexión particular que, por su naturaleza, no fue posible realizar aquí.
4. Para el caso estudiado, los diversos símbolos que se reproducen y que, como vimos, están articulados entre sí y pueden cambian de nombres, conservando funciones análogas, constituyen elementos de la cosmovisión prehispánica, y dentro de ella los podemos situar como parte del inframundo o del mundo de las tinieblas. Todos ellos parecen dar cuenta de pertenecer al mundo inferior o a la parte inferior de Cipatli. Afinar y comprender el por qué de esta ubicación, así como algunos otros aspectos que no fue posible abordar aquí, serán parte de trabajos posteriores.

Bibliografía

BUSTOS TOVAR, JOSÉ JESÚS

1989 "Presentación", en *Actas del coloquio celebrado en la casa de Velázquez: la leyenda, antropología, historia* y *literatura,* Madrid, Ed. Casa de Velázquez/Universidad Complutense.

GIMÉNEZ, GILBERTO

1976 *Cultura popular y religión en el Anáhuac,* México, Centro de Estudios Ecuménicos.

1996 "La identidad social o retorno del sujeto en sociología", en Méndez, Leticia (coord.), *Identidad. III Coloquio Paul Kirchhoff,* México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO

1980 *Cuerpo humano e ideología. La concepción de los antiguos nahuas,* vol. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

1985 "Cosmovisión y salud entre los mexicas", en López Austin, Alfredo y Carlos Viesca (coordinadores del tomo), *Historia general de la medicina en México, Tomo I: México Antiguo,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

1994 *Tamoanchan y Tlalocan,* México, Fondo de Cultura Económica.

PORTAL, MARÍA ANA

En prensa *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan,* México, Culturas Populares/Universidad Autónoma Metropolitana.

ROBELO, CECILIO

1982 *Diccionario de mitología nahua,* México, Editorial Porrúa.

SALLES, VANIA Y JOSÉ MANUEL VALENZUELA

En prensa *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, Santos* y *Niños Dios en Xochimilco,* México, El Colegio de México.

VILLORO, LUIS

1994 El *pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento,* México, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica.