

## Aviso Legal

### Artículo de divulgación

Título de la obra: Mujeres sufrientes, mujeres malvadas: funcionalidad social del relato oral

Autor: Fernández Poncela, Anna M.

Forma sugerida de citar: Fernández, A. M. (2000). Mujeres sufrientes, mujeres malvadas: funcionalidad social del relato oral. *Cuadernos Americanos*, 3(81), 129-143.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año XIV, Núm. 81, (mayo-junio de 2000).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.  
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe  
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,  
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>  
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

## Mujeres sufrientes, mujeres malvadas: funcionalidad social del relato oral

Por *Anna M. FERNÁNDEZ PONCELA*

*Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México*

**L**OS CUENTOS POPULARES Y LAS LEYENDAS crean moralidad, ordenan, disciplinan, legitiman, muestran el buen camino, motivan. Involucran valores culturales, interpretan experiencias personales, justifican acciones colectivas. Describen emociones del género humano destinadas a que se aprendan esos modelos, a modo de moral de convencimiento y adquisición cultural. Son, ante todo, resistentes al paso del tiempo y a los cambios en otros niveles de la sociedad, no saben de milenios ni conocen de decretos.

Pero también, la narrativa tradicional ha contenido siempre densas e innumerables protestas, silenciadas en el plano de las relaciones reales, y transferidas al espacio literario o al lenguaje simbólico. Resistencias matizadas o camufladas. Ambigüedades que atraviesan e impregnan lo popular. Todo ello forma parte del conjunto de imágenes simbólicas y representaciones míticas de la sociedad, esto es, del imaginario colectivo. Éste, a su vez, es parte de la estructura cognitiva, marcada por los afectos que surgen del origen historicosocial del grupo que lo produce y reproduce, y que está inserto en la fuente oral, de ahí la importancia de su desciframiento y análisis.

En este artículo revisaremos, desde la antropología crítica y desde una perspectiva de género, los mensajes inscritos en el discurso popular tradicional del modelo hegemónico cultural, a través de los cuentos de camino o leyendas animistas que se encuentran en diversos países de Centroamérica y México, fundamentalmente, y cuya protagonista es una mujer.<sup>1</sup>

Pretendemos dar luz sobre el sentido de los mensajes recogidos en estas historias, su función y utilidad social con referencia al modelo de ser hombre y ser mujer y sus relaciones básicamente intergenéricas, imperante en su momento y reproducido por si-

<sup>1</sup> Para ello y en general, se han utilizado recopilaciones de cuentos y leyendas publicadas, citadas en la bibliografía.

glos. Y si, de alguna manera y en alguna medida, éste ha cambiado o lo está haciendo, podemos apreciar su origen, la trama de su perpetuación e incluso la inercia, y cómo su eco llega y permanece en nuestros días, tal vez de manera reducida y relativa, pero en todo caso viva, entre los espacios y sectores en donde todavía cuenta con cierta vigencia. A la vez, creemos que esta evidencia es un paso en el camino para ayudarnos a descifrar los nuevos modelos y medios de difusión de los mismos, de lo masculino y lo femenino, y de cómo sin apenas apreciarlo o darnos cuenta, abrevamos en dichas fuentes, las introyectamos y reproducimos sin percatarnos, generalmente, en lo más mínimo.

Si bien es verdad que la sociedad actual está ensimismada en un profundo, amplio y vertiginoso cambio, no es menos cierto que no todas las esferas de la vida social tienen el mismo ritmo, hondura y extensión en cuanto a las transformaciones se refiere (Kardiner 1955; Gerth y Mills 1967; Bell 1977; Bourdieu y Passeron 1977; Murdock 1980; Fernández Poncela 1999). Y a pesar del vértigo milenarista de los últimos tiempos, la narrativa o folklore oral tradicional se transforma lenta, parcial y gradualmente, pues se trata de un espacio que se enmarca en el mundo de las mentalidades, el universo simbólico legitimador o el imaginario social contestatario, de un determinado modelo cultural.

Indudablemente el progreso técnico y el éxodo rural han transformado profundamente desde hace varias décadas la vida cotidiana. Los cambios tecnológicos y científicos están ahí, la revolución tecnológica en la era de la información y de la interdependencia económica a escala global es una realidad. La sociedad red genera una nueva estructura social dominante (Castells 1998). El desarrollo de los medios de comunicación, la tecnología y las nuevas formas de vida han alterado hasta tal punto las relaciones sociales, que ya no son habituales reuniones donde se cuenten historias. Sin embargo, pese a todo, ha permanecido, con más o menos suerte y más o menos alteradas, buena parte de la literatura popular en forma de cuentos para niños, o como parte de las creencias de los viejos, es decir, que de alguna manera se mantiene su función educacional y moral. No hay que olvidar que el hecho folklórico permanece vivo si continúa vigente su función social, y es evidente que en algunas regiones geográficas y sectores sociales de nuestra América los cuentos y leyendas tienen aún una relativa acogida.

Entre los personajes de los relatos populares y cuentos de camino nicaragüenses destacan La Cegua, La Mona, La Chancha

Parida o La Perra, todos ellos espantos nocturnos, y todos ellos femeninos. Si bien existen muchos otros masculinos, tienen éstos un carácter distinto de los que veremos en las narraciones aquí presentadas, como el Cadejo Blanco y Negro, Los Duendes, El Padre sin Cabeza, El Jinete Arrechavala y La Carreta Nagua. En toda Centroamérica y México se pueden escuchar narraciones de este estilo, como el de La Siguanaba en Guatemala, La Mictlancíhuatl y La Yeguatzinhuatl en México; pero quizás la más conocida y reconocida en estas latitudes es La Llorona, que parece no tener fronteras en la región mesoamericana. Lo maravilloso y fantástico se integran de alguna manera en el marco de lo cotidiano. Estos cuentos de camino o leyendas animistas pueblan el imaginario social de algunas gentes, y su recuerdo da pie para profundizar en torno a su origen y función, así como su vigencia o, en todo caso, el por qué de su recuerdo y su intención.

*Mujeres sufrientes: "La Llorona"*  
(Nicaragua, Guatemala, México)

SE dice que originariamente La Llorona fue una muchacha india que engendró un hijo con un hombre blanco y cuando éste la abandona, presa de dolor, arroja el niño a un río. Enseguida se arrepiente e intenta salvarlo, pero no puede, pues la corriente lo había arrastrado. La joven enloquece y desde ese momento anda su alma en pena errante y dando gritos en la noche. Se trata obviamente de una metáfora del mestizaje sexual —india y conquistador. Tiene elementos típicamente indios, mezclados con rasgos españoles, producto seguramente del sincretismo cultural, y no falta quien la asocie a La Malinche (Valle-Arízpe 1979).<sup>2</sup>

En la obra de fray Bernardino de Sahagún se narra que en vísperas de la conquista de México los aztecas conocieron ya el presagio de la guerra por la presencia de una llorona —o posiblemente apariciones de la diosa Cihuacóatl, mujer de la culebra, o de Tonantzin, nuestra madre,<sup>3</sup> por los gritos y gemidos de una mujer

<sup>2</sup> "El nacionalismo mexicano del siglo XIX —como el de hoy, aunque con otros matices— tuvo necesidad de inventar una patria originaria: y esta nación primigenia debía tener sus héroes y sus traidores. A Malintzin le fue designada la obligación de encarnar la infidelidad y la deslealtad. José María Marroquín, en su cuento sobre la leyenda de La Llorona describe con tremendismo romántico la 'maldición de la Malinche': la amante del conquistador muere corroída por el remordimiento, pues habla sido 'traidora a su patria', y por lo mismo le fue negada la paz de la tumba" (Bartra 1987: 216).

<sup>3</sup> Esta diosa, dice Sahagún, traía una cuna a cuestas, como que traía un hijo con ella. También se trata de una diosa que al parecer recibía como sacrificio a niños, llamados

que lloraba la muerte de sus hijos y predecía la destrucción de su mundo. Otras fuentes hablan de una importación de la leyenda desde tierras españolas, hay incluso viejas historias similares en varios puntos de la península ibérica (Valle-Arizpe 1979; Scheffler 1982; Lara 1984; Bartra 1987; Palma 1988).

Las versiones actuales varían, unas informan que el niño se ahogó accidentalmente en el río mientras la madre lavaba; otras que lo ahogó la madre porque era fruto de la violación de un blanco, o un hijo que no quiso tener y para ocultar su vergüenza ante la sociedad se deshizo de él; o que lo hizo para huir con un hombre; otras que se volvió loca y por eso lo ahogó; también que prefirió ahogar a sus hijos y darse muerte ella misma antes que entregarlos al español para que se los llevara a su país; y otras más que fue una venganza de la madre ante la infidelidad conyugal del marido y padre. Hay quien afirma que es el alma en pena de una novia que en vísperas de sus nupcias perdió a su prometido, o quien dice que es la sombra de una doliente viuda que vio perecer de hambre a sus hijos, o que se trata de una moribunda esposa que expiró en ausencia del marido, y otras que es una mujer santa a quien dio muerte su esposo por celos injustificados (Lanuzza 1941). Cambia también el número de hijos, las circunstancias y lugares de la acción, siempre según las diversas narraciones recopiladas por diferentes autores, en distintas épocas y lugares varios —habiéndose contextualizado localmente con detalle muchas de ellas— (Gámiz 1930; Medellín 1934; Montejano 1969; Valle-Arizpe 1979; Lara 1984, 1990a; Palma 1984, 1988; Frías 1989; Barnoya 1989).

Pero en definitiva se trata de un espectro que camina errante por las calles de pueblos y ciudades, y lo que impresiona es su espeluznante lamento más que la proximidad o contacto con los seres humanos, que no tiene lugar. Así pues, no causa un perjuicio directo, sólo provoca pavor entre las gentes que la escuchan gemir. Aunque algunas personas afirmen también que quien la mira puede llegar a morir, estas versiones son las menos. Algunos la describen como una hermosa y esbelta mujer, vestida de blanco, que peina su cabellera mientras llora y grita (Barnoya 1989).

“el hijo de Cihuacóatl”, y tenía sus partes negativas y terribles, como el traer pobreza y trabajos (Lafaye 1977). No vamos a profundizar sobre el tema en estas páginas, pero una interpretación más detallada nos podría llevar a relacionar a Tonantzin con Nuestra Señora de Guadalupe, y a Cihuacóatl con La Llorona o a ambas diosas prehispánicas unidas con la Virgen y La Llorona. Lo bueno y lo malo dentro de la visión dicotómica judeocristiana.

En lo que sí parecen coincidir todas las fuentes es en que la sociedad condena a esta mala mujer: una madre “desnaturalizada” que renuncia a su sacrosanta función maternal, y por ello se la castiga a vagar indefinidamente, recordando a su paso su desgracia por los siglos de los siglos, y como ejemplo de escarmiento y advertencia para generaciones venideras, madres y futuras madres, mujeres todas. Es más, ella misma, y según la historia, ante el peso de su culpa y a pesar de su profundo arrepentimiento, enloquece; o se suicida y su alma no encuentra descanso. Es una pecadora que está pagando su falta eternamente. El origen de La Llorona en tierras americanas puede ser la regla de comportamiento de la mujer india frente al extranjero y, quizás también, la presión sobre la maternidad y el castigo ante el incumplimiento del papel asignado socialmente a la mujer de buena y amorosa madre. En todo caso, en una relectura para nuestros días se trata de un mensaje destinado a las mujeres y madres en general y al comportamiento que de ellas se espera, faltaría más.<sup>4</sup>

Este relato es una evidente muestra empírica ilustrativa de los niveles de violencia simbólica establecidos contra el género femenino, que intenta prevenir una subversión del sistema sociocultural, o en todo caso desviarla. La locura, la muerte y el alma en pena son el seguro castigo para las mujeres que al salirse del “buen camino” siempre “acaban mal”. El caso del personaje de La Llorona es significativo en este sentido: un espíritu sufriente y errante sobre la tierra, purgando el más grave pecado que una mujer puede cometer en este mundo: dar muerte a su propio hijo. Los atentados y violaciones contra los valores morales y culturales de una sociedad traen siempre un castigo ejemplar. De ahí que se hable de mensajes morales, en este caso destinados a persuadir sobre la necesidad del “buen comportamiento” de las mujeres según la planificación que cada sociedad realiza sobre las imágenes y papeles asignados a cada sexo y construidos genéricamente.

Hasta aquí el mensaje moral y su interpretación lineal, destinado a las mujeres, más adelante profundizaremos en torno a su ambivalencia o, en todo caso, sobre la utilización y el partido que de él sacan las propias mujeres como género.

<sup>4</sup> Existe también la versión de El Llorón en algunas regiones de México, pero está mucho menos extendida y se trata de la historia de un hombre que mata a su esposa e hija en una confusión y al percatarse de ello acaba ahorcándose. El espíritu en pena de este hombre vaga solamente en el aniversario del crimen en el lugar que acontecieron los trágicos hechos (Gámiz 1930).

La Llorona asusta también a la población masculina, y muy especialmente a aquella que deambula sola en la noche, en tiempo y lugares supuestamente poco recomendables, desarrollando conductas moralmente deleznable —infidelidad conyugal y alcoholismo—, socialmente permitidas —y en ocasiones hasta aplaudidas— pero desde la óptica de las o “sus” mujeres poco deseadas o aceptables.

Vengan de donde vengan sus raíces históricas, de la vieja España o de las antiguas culturas mesoamericanas, el caso es que la función del personaje seguramente fue asustar y controlar a la población indígena en sus pueblos durante la noche. Pero tal vez con el ineludible paso del tiempo se trasladara su finalidad, para ser una forma de control de las mujeres sobre los hombres, concretamente de la esposa sobre el marido, de ahí que se siga narrando en algunos lugares, especialmente rurales, como algo real y muy sentido por parte de la población que cree en ella o que ha sido de alguna manera afectada, más concretamente la masculina.

Resumiendo, el mensaje reseña el castigo a la mujer por su mala conducta, pero toda vez que muestra que las mujeres son muy malas, ilustra también que son libres de comportarse como les venga en gana y de elegir. Más aún, ellas pueden vigilar a la población masculina, pero dentro de la moral socialmente dominante, que en este caso particular, al parecer, las favorece.

Hay que hacer notar, para concluir, que si bien lo central de este espectro son sus llantos y gemidos, quien la ha visto la describe como una bella y esbelta mujer, vestida con túnica blanca y larga cabellera oscura. Esto recuerda a las descripciones de las diosas Tonantzin y Cihuacóatl recogidas en las crónicas, las clásicas y extendidas apariciones marianas, y el aspecto de las otras figuras femeninas de los relatos orales que veremos a continuación, algunas de las cuales también próximas o relacionadas con lugares de agua como La Llorona.

*Mujeres malvadas: La Cegua (Nicaragua),  
La Siguanaba (Guatemala), La Mictlancihuatl,  
La Matlacihuatl y La Yeguatzinhuatl (México)*

EN las historias que cuentan las viejitas y viejitos de la ciudad de León (Nicaragua), La Cegua es un personaje muy popular. Aunque las versiones recogidas varían unas a otras, en lo fundamental se trata de una especie de mujer anciana que tiene pactos con el

mismísimo diablo, anda como volando de pies ligeros o alados. Sale de noche —desnuda o como esqueleto— con un rostro horrible, según dicen todos, y persigue a los hombres que encuentra en el camino a altas horas de la noche, que suelen ser “bolos” (borrachos) que deambulan por las calles, o regresan a sus casas de algún encuentro amoroso extramatrimonial o ilícito. Son mujeres brujas que realizan su transformación bajo los árboles mediante la invocación “baja carne”, y se les cae el cuerpo y quedan en el puro hueso. Ya de regreso de sus fechorías, con las palabras “sube carne”, recuperan su forma normal (Palma 1984, 1988; Pérez Estrada 1992).

Es una vieja de aspecto horrible, precisamente para lograr su fin, que es el de aleccionar al enamorado, o sea, espantar a los hombres que buscan diversiones en la noche. Pretende ser un remedio de la lujuria, mostrándose ella misma lujuriosa. Es, por tanto, una vieja “encelada”, en el doble sentido de ser celosa y estar “en celo” (Zepeda-Henríquez 1987).<sup>5</sup>

Más allá de la simple descripción (Palma 1988), estas historias ayudan a desentrañar la lógica del imaginario popular en cuanto a la imagen y realidad de la relación hombre-mujer. Si bien es cierto que son mujeres malas por sus escapadas nocturnas y pactos diabólicos, lo cual justifica el señalamiento social que apunta hacia las mujeres de manera negativa, no todo queda aquí. Por otra parte, la acción de La Cegua puede interpretarse como una subversión de su papel y contra el orden establecido, al manifestar ciertos poderes incontrolables e invertir socialmente los papeles adjudicados a los géneros: el hombre incumple y la mujer castiga con el respaldo legítimo del modelo cultural. De otro lado, como

<sup>5</sup> Este personaje guarda cierta similitud con varias apariciones nocturnas en diversos lugares del continente latinoamericano; merece especial mención el mito de los chatinos, al suroeste del estado de Oaxaca. Según este mito las mujeres mandaban a los hombres; éstas sallan a pasear con sus amigos por las noches y en el monte, se transformaban en nahuales y se dedicaban a hacer daño. El procedimiento para convertirse consistía en quitarse la cabeza y dejarla bajo un árbol. Hasta que una vez un marido siguió a las mujeres y sus amigos e intercambió sus cabezas, sin que ellos se dieran cuenta. Al día siguiente las mujeres despertaron con voz gruesa y barbas, y sus amigos con voz fina y trenzas. Y ya nunca más ellas pudieron volver a mandar. Se trata de una explicación casi mítica de la caída del dominio femenino y la victoria del privilegio masculino, ahora como perdedoras han de resignarse a cumplir con el papel subordinado que el orden social les asigna (Moliari y Aguilar s.f.). En varios lugares de México podemos oír la historia de las mujeres nahuales que pueden convertirse en animal y adquirir sus atributos, se las considera perversas y depredadoras, roban, matan y engañan, pero si su cuerpo sufre algún mal bajo la forma de animal enferman y mueren (Acevedo 1988).

controladoras y represoras de las actividades masculinas consideradas por las mujeres como una lacra social —beber en exceso y tener relaciones sexuales múltiples—, ejercen su presión para volver las cosas a su cauce y a la supuesta “normalidad” del sistema social establecido. Esto es, las mujeres, malas como siempre y por naturaleza, subvierten el orden genérico en aras de restaurar el orden moral. La Cegua tiene connotaciones de bruja por sus poderes mágicos, con todo lo que esto implica de poder y subversión social, y en consecuencia también de maldad.

Los hombres parecen sentir un temor especial a este personaje y varios dicen haberla visto y afirman que se aprovecha de su embriaguez para hacerlos objeto de sus deseos sexuales y tocamientos varios; volviéndose a invertir el orden de las cosas, con lo cual el modelo aparece como susceptible de ser invertido, aunque sea a nivel simbólico: es el “mundo al revés” (Lombardi Satriani 1988). En ocasiones, según algunas versiones, se les tiende una trampa a los “pobres” hombres, cuando una muchacha linda les da una cita en la noche, incluso puede ser su propia novia, y ellos van con “intenciones poco honestas”; en ese contexto, bien definido, actúa La Cegua.

El objetivo de estas mujeres parece ser el de asustar a los hombres que andan de noche perturbando el orden, tomando licor o visitando mujeres: vagos, borrachos o mujeriegos son sus víctimas predilectas, como ya hemos dicho. La pérdida de la potencia sexual o del habla son las amenazas que rondan estos encuentros, quedando en ocasiones también con lesiones psicológicas, según informan algunos de ellos. Como se observa, la pérdida de la potencia sexual y verbal es lo que más temen los hombres, fundamentalmente por constituir partes centrales de la construcción de la masculinidad hegemónica de Occidente.

La Siguanaba de Guatemala es una mujer que se aparece por la noche en lugares donde hay agua, a veces bañándose, vestida de blanco y con el pelo suelto. Considerada en Honduras “un fantasma ribereño” o “un mito fluvial” (Zepeda-Henríquez 1987), atrae a los hombres y luego los hace caer por un barranco (Lara 1984, 1990b), o se los lleva y deja perdidos por los caminos, con lo que algunos se vuelven locos (Barnoya 1989). Castiga a los maridos trasnochadores e infieles y a los hombres que se van con cualquier mujer,<sup>6</sup> a los que no tienen “buenas intenciones” con sus novias o

<sup>6</sup> En Venezuela La Sayona es una linda muchacha de ojos brillantes y que se apare-

prometidas, de ahí su carácter claramente moralizador. Según algunas fuentes el origen de esta leyenda se encuentra en la historia de una mujer guapísima que tenía muchos enamorados y amantes, y cuando se cansaba de ellos, los mataba. Murió siendo joven y su alma condenada vaga todavía por la tierra, hasta que un hombre al verla no sienta placer sino repugnancia y se rompa esta suerte de encantamiento (Aguirre 1950), cosa que al parecer no ha sucedido todavía.

En México se oye hablar de La Mictlancíhuatl, en especial en Xochimilco, al sur de la capital. Es una hermosa mujer vestida con un traje blanco con cola de gasa, que vuela, flota en el aire de los callejones, calles oscuras y plazuelas con fuente, o se pasea en una canoa que apenas toca el agua de los canales, remando con rapidez y siempre de madrugada. Atrae a los hombres para mostrarles sus encantos y espanta a las mujeres y miedosos. Sus ojos son rasgados y llamativos, se adorna con aretes resplandecientes de oro y collares con brillantes piedras que centellean. Busca o espera, según las diferentes versiones, a los noctámbulos y a los borrachos en las noches de luna llena. Algunas historias cuentan que las mujeres que vienen a penar, como ésta, “es que algo vienen a pagar” (Cordero s.f.).

Los mixes de Oaxaca describen a La Matlacíhuatl como una mujer seductora, vestida de blanco, que se aparece cerca de los ríos y manantiales, peinando sus largos cabellos. Los hombres tratando de alcanzarla caen al agua o se despeñan; si sobreviven, enloquecen (Acevedo 1988).<sup>7</sup>

También está La Yeguatzinhuatl en San Cristóbal de Las Casas (Chiapas, México), hermosa mujer que vaga por la ciudad en noches de luna. De cabellos negrísimos y vestidura blanca, tiene al parecer perversos sentimientos y todo mundo le huye. Pero los “bolos”, sintiéndose muy “machos”, al ser provocados la siguen hacia ríos y ciénagas, siendo devorados por aguas pantanosas, mientras ella ríe estremeciendo las tinieblas y el silencio. A veces sus víctimas son rescatadas en las mañanas por campesinos caminantes (Francis 1992).

ce en la montaña a los hombres que conversan sobre mujeres o hablan de sus novias. Se parece a éstas o adopta su apariencia como engaño de seducción y acaba matando a los que la tocan (Erminy 1984).

<sup>7</sup> Se dice que su antecedente mitológico parece ser Malinalxochi, hermana de Huitzilopochtli, un personaje malvado que hechiza a la gente (Acevedo 1988).

Según parece, La Cegua, La Siguanaba, La Mictlancihuatl, La Matlacihuatl y La Yeguatzinhuatl son el mismo personaje, posiblemente traído de España —donde existen varias versiones de apariciones similares—<sup>8</sup> durante la Colonia; por lo menos semántica y etimológicamente algunos de ellos parecen íntimamente emparentados. Por ejemplo, en Costa Rica se denomina también Cegua, en Honduras Siguanaba o La Sucia, y en El Salvador Ciguanaba. Todas ellas, a pesar de las diferentes explicaciones recogidas, presentan apariciones, lugares, aspectos e intenciones similares, si bien con variantes propias del país y región determinada, época e informante concreto. Todas se aparecen y asustan, a veces o algunas hasta matan, en todo caso espantan principalmente a hombres borrachos y mujeriegos en la noche. Son hermosas mujeres —excepto La Cegua— vestidas de blanco, de cabellera larga y negra, de tez blanca también, que flotan, algunas junto al agua —Siguanaba, Mictlancihuatl, Matlacihuatl y Yeguatzinhuatl— otras en noches de luna llena —Yeguatzinhuatl y Mictlancihuatl—, todas asustan, algunas desbarrancan —Siguanaba y Matlacihuatl— o ahogan —Matlacihuatl y Yeguatzinhuatl. Mujeres que bien podrían ser imagen de una mestiza, la negra cabellera y la pálida piel de todas ellas, o los ojos rasgados alguna —Mictlancihuatl. La pureza virginal del blanco atuendo, el flotar, su presencia repentina, recuerdan las apariciones marianas, si bien sus poderes e intenciones se asimilan a las de las brujas.<sup>9</sup>

Se trata seguramente de una de tantas narraciones que los colonizadores extendieron, en parte porque creían en ellas, pero también porque fue un medio para mantener temerosa y bajo control a la población indígena y mestiza (Lara 1984). Pero su vigencia, entre algunos sectores hasta la actualidad, merece una reflexión más profunda y exhaustiva. Más allá del origen, se mantiene la función, si bien ha habido cambios con respecto de quién transmite el relato y el por qué de su mantenimiento.

<sup>8</sup> Algunos estudios señalan cómo las ninfas —que habitan lugares de agua— se transforman en seres malignos, al igual que las hadas, que las hay para todos los gustos (Varios autores 1986; Caro Baroja 1989).

<sup>9</sup> No hay que obviar que la diosa Tonantzin, nuestra madre, asociada a Cihuacóatl, mujer de la culebra, divinidades mayores, fueron adoradas en el santuario del Tepeyac, donde apareciera Nuestra Señora de Guadalupe, precisamente en un lugar donde manaba agua. Tonantzin, según descripciones de franciscanos, se aparecía vestida de blanco, y Cihuacóatl tenía un hábito de mujer todo blanco “enaguas, camisa y manto” (Lafaye 1977: 256). Todo esto, claro está, en el panteón azteca.

Sin embargo, y como ya hemos apuntado, es significativo el hecho que sea una mujer quien persiga y castigue conductas masculinas "abusivas" contra las propias mujeres, socialmente tachadas de no correctas aunque en la práctica ampliamente comprendidas y disculpadas. Esto es, las mujeres son malas y realizan toda suerte de tropelías, ahogar hijos, pactar con el diablo y matar hombres, por ello son condenadas a vagar en pena eternamente. Situación que al parecer aprovechan para seguir con su imagen y papel de carácter negativo: asustando a la gente y particularmente a la población masculina, pero con un objetivo implícito que puede ser juzgado y considerado socialmente positivo,<sup>10</sup> guardar el orden moral establecido, o por lo menos intentarlo, y, de paso, ejercer así cierto o relativo control sobre los hombres, en este último caso trastocando el mandato social que conlleva el modelo de las relaciones de género. En todo caso, no hay que olvidar que se trata de mujeres que andan penando por su mala conducta.

*Otras mujeres malvadas y brujas:  
La Mona, La Coyota, La Chancha Parida, La Loba,  
La Perra, La Gallina y La Cabra (Nicaragua, Guatemala)*

EL origen de La Mona pudiera ser identificado con las mujeres pobres, que se dedican a comerciar y que en la noche salen a recoger la mercancía que han de vender al día siguiente (Palma 1988). Según diferentes versiones recopiladas en varios lugares de Nicaragua, se trata de una mujer que persigue a los curas para hacerlos caer en la "tentación sexual", asusta a la gente en la oscuridad de la media noche y roba animales para luego venderlos (Lara 1990b).

Algunas explicaciones apuntan a que la independencia económica de estas mujeres asusta a los hombres, y por ello se la denigra convirtiéndola en animal; o que se desprecia tanto a las mujeres en general que se las identifica o equipara con bestias, o que su actividad constituye para la población masculina un misterio sólo explicable a través de la magia (Palma 1984, 1988). Sin embargo, hay numerosos relatos de hombres también convertidos en ganado, y además la tradición comercial de las mujeres de estas tierras viene de épocas remotas. Esencialmente se la presenta con el poder de asustar, de vigilar las correrías nocturnas de la población

<sup>10</sup> En Colombia La Marimonda es una hermosa mujer de pelo largo y oscuro, ojos grandes y negrísimos que se aparece y mata a los hombres que dañan el bosque, como guardiana de la naturaleza (Marulanda 1984).

masculina, como otras apariciones ya mencionadas. Su proceso de transformación es similar al de La Cegua. Estas mujeres-brujas también se convierten en otros animales, tales como coyotas, lobas, cabras, gallinas, chanchas o perras, según el lugar, versión o fuente. Nótese que a diferencia de las muy populares historias de conversión de personas en bestias que circulan por estas tierras, los animales seleccionados para las mujeres cumplen con la imagen y las características de fiereza, traición, tontería, estupidez y docilidad, que muchas veces son adjudicadas a las mujeres de manera directa, y otras de forma indirecta a través de la comparación con el animal (Fernández Poncela 2000b). Sin embargo, en las narraciones en que son los hombres convertidos en bestias, es usual que sea ganado sin tantas connotaciones peyorativas.

Con sus hechizos las mujeres enferman a los hombres, los persiguen en la noche, los asustan, los toquetean, los castigan. Disfrazadas actúan diabólicamente, según cuentan, contra todo aquel que encuentran de manera fortuita, pero generalmente contra el que anda en la calle a altas horas de la noche, al cual se considera que “nada bueno se trae entre manos”. A los niños se les advierte desde pequeños, que si salen de noche los agarra La Cegua o se los lleva La Mona o los persigue La Chancha Parida. Aunque el aumento del alumbrado en las calles con el paso de los años, y especialmente los cambios productivos, económicos, educativos, políticos, culturales, las migraciones y la introducción generalizada de los medios de comunicación, la masificación e industrialización de la cultura, todo hace que estos seres ya no salgan tanto o no se pasen tan a menudo por los caminos del pueblo o las avenidas de la ciudad, como antaño. Sin embargo, su recuerdo todavía persiste en la memoria popular colectiva de muchos lugares y en la mente de muchas gentes, algunas de las cuales relatan en primera persona su encuentro con los mismos.

Se ha llegado a afirmar que

este obsesivo terror que manifiesta el imaginario masculino a través de la visión aterradora de la mujer muestra que el hombre no tiene el corazón tranquilo a pesar de ejercer su más grande tiranía sobre la mujer. Estos temores son los que permitirán ser aún más vigilante porque no está seguro de la mujer. Él quisiera dominar sus pensamientos y eso jamás lo logrará. El miedo que mantiene le permite legitimar la opresión (Palma 1988: 165)

ante una mujer mala que se vuelve peligrosa, de ahí que hay que defenderse castigando y sometiendo (Fernández Poncela 2000a).

Y es que en cierta forma, por ejemplo,

los supuestos poderes ocultos de la bruja despiertan en los hombres una profunda, aunque lógica, inquietud; lógica en el sentido de que ellos viven en el temor constante de la represalia femenina resultante de haber sido las mujeres desposeídas de sus más elementales derechos (Sau 1990: 57).

En todo caso, para finalizar, hay que decir que estos seres sobrenaturales, aparecidos, fantasmas, almas en pena, recorren el continente latinoamericano de norte a sur; curioso es observar cómo nunca se trata de las hadas europeas o españolas —personajes fantásticos— las que aparecen o desaparecen, sino espectros fantasmales de mujeres —inventados quizás pero con historias que aparentan realidad o verosimilitud— (Schultz de Mantovani 1974). Son parte de lo catalogado como fantástico, que suele producir miedo y angustia (Pisanty 1995).

¿Hasta dónde la denigración de la mujer, su adjudicada maldad y locura, justifica la discriminación y violencia contra ella?, ¿hasta dónde el control social de la élite gobernante sobre la población?, y ¿hasta dónde las mujeres subvierten roles de género y actúan guiadas para reinstaurar el orden moral, así como su propio criterio social y personal? La sociedad está dentro de un universo de representaciones simbólicas y se adhieren —a través de las explicaciones que les aporta su medio cultural— a las interpretaciones del mundo, que no siempre son reales, pero que se aceptan como verosímiles (Vega-Centeno 1992).

### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Acevedo, María Luisa, 1988. "La mujer indígena en cuentos y leyendas", *México Indígena* (México), núm. 21.
- Aguirre, Lily, 1950. *El país de la eterna primavera*, Guatemala, Ministerio de Educación Pública.
- Barnoya Gálvez, Francisco, 1989. *Cuentos y leyendas de Guatemala*, Guatemala, Piedra Santa.
- Bartra, Roger, 1987. *La jaula de la melancolía*, México, Enlace-Grijalbo.
- Bell, Daniel, 1977. *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza.
- Bourdieu, Pierre, y Jean Claude Passeron, 1977. *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia.
- Bourdieu, Pierre, 1996. "La dominación masculina", *La Ventana*, núm. 3.
- Caro Baroja, Julio, 1989. *De los arquetipos y las leyendas*, Barcelona, Círculo de lectores.

- Castells, Manuel, 1998. *La era de la información*, vol. 3, Madrid, Alianza (*Fin de milenio*).
- Cordero López, Rodolfo, s.f. *Mitos y leyendas de Xochimilco*, México (Manuscrito mecanografiado).
- Ermíny Arismendi, Santos, 1984. "Los dos monteadores y la Sayona", en Varios autores, *Cuentos de espantos y aparecidos*, São Paulo, Ática.
- Fernández Poncela, Anna M., 1999. *Mujeres: revolución y cambio cultural*, Barcelona, Anthropos/UAM.
- , 2000a. "Pero vas a estar muy triste, y así te vas a quedar": mensajes misóginos de la canción popular mexicana, México, INAH.
- , 2000b. "Charlatanas, mentirosas, malvadas y peligrosas: proveedores, maltratadores, machos y cornudos". *Estereotipos y roles de género en el refranero popular*, México, EDAMEX/UAM.
- Francis, Susana, 1992. *Habla y literatura popular en la antigua capital chiapaneca*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Frías, Valentín, 1989. *Leyendas y tradiciones queretanas (primera serie y cuarta serie)*, México, Plaza y Valdés.
- Gámiz, Everardo, 1930. *Leyendas duranguenas*, México, Patria.
- Gerth, Hans, y Wright Mills, 1967. "Cambio socio-económico", en Harry Johnson et al., *El cambio social*, Buenos Aires, Paidós.
- Kardiner, Abraham, 1955. *Fronteras psicológicas de la sociedad*, México, FCE.
- Lafaye, Jacques, 1977. *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional de México*, México, FCE.
- Lanuz, Agustín, 1941. *Romances, tradiciones y leyendas guanajuatenses*, México, A. Mijares y Hno.
- Lara Figueroa, Celso A., 1984. *Leyendas y casos de la tradición oral de la ciudad de Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria.
- , 1990a. "Tendencias del estudio del folklore en América en la actualidad: necesidades y perspectivas", *Folklore Americano* (México), núm. 50 (julio-diciembre).
- , 1990b. *Cuentos y consejas populares de Guatemala*, Guatemala, Artemis.
- Lombardi Satriani, Luigi M., 1988. *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, México, Nueva Imagen.
- Marulanda, Octavio, 1984. "D: la Marimonda no se debe hablar", en Varios autores, *Cuentos de espantos y aparecidos*, São Paulo, Ática.
- Medellín Espinosa, Ignacio, 1934. *Leyendas potosinas*, San Luis Potosí, Talleres Linotipográficos "Acción".
- Moliari, Sarita, y José Íñigo Aguilar, s.f. "La organización del género entre los chatino", ponencia mecanografiada, México.
- Montejano y Aguiñaga, Rafael, 1969. *Del viejo San Luis, tradiciones, leyendas y sucesos.. (primera jornada y segunda jornada)*, San Luis Potosí, Evolución.
- Murdock, George P., 1980, "Proceso de cambio cultural", en Harry L. Shapiro, *Hombre, cultura y sociedad*, México, FCE.
- , 1987. *Cultura y sociedad*, México, FCE.

- Palma, Milagros, 1984. *Por los senderos míticos de Nicaragua*, Managua, Nueva Nicaragua.
- , 1988. *Nicaragua: once mil vírgenes*, Bogotá, Tercer Mundo.
- Pérez Estrada, Francisco, 1992. *Ensayos nicaragüenses*, Managua, Vanguardia.
- Pisanty, Valentina, 1995. *Cómo se lee un cuento popular*, Barcelona, Paidós.
- Sau, Victoria, 1990. *Diccionario ideológico feminista*, Barcelona, Icària.
- Scheffler, Lilian, 1982. *Cuentos y leyendas de México: tradición oral de grupos indígenas y mestizos*, México, Panorama.
- Schultz de Mantovani, Fryda, 1974. *Sobre las hadas (ensayos de literatura infantil)*, Buenos Aires, Nova.
- Valle-Arizpe, Artemio de, 1979. *Historia, tradiciones y leyendas de calles de México*, México, Diana.
- Varios Autores, 1986. *Contes de Fades*, Barcelona, Fundació Caixa de Pensions.
- Vega-Centeno, Imelda, 1992. "Doña Carolina. Tradición oral, imaginario femenino y política" en Varias autoras, *Ensayos y travesías: antropología y mujer en los 90*, Santiago, Isis Internacional.
- Zepeda-Henríquez, Eduardo, 1987. *Mitología nicaragüense*, Managua, Manolo Morales.