

Las brujas protectoras. Estudio microcomparativo de los rasgos antisociales y prosociales de los seres-bolas de fuego según las creencias y narrativas del centro de México


Piotr Grzegorz MICHALIK

Resumen

Este artículo presenta el problema de la multitud y variedad de creencias y narrativas del centro de México asociadas con los seres que toman forma de una bola de fuego voladora. Aunque con frecuencia se les denomina “brujas” y adscribe comportamientos extremadamente antisociales, entre los indígenas nahuahablantes de una región del Estado de Veracruz a este tipo de personajes se les considera como defensores de la comunidad y guardianes de tesoros. Un análisis microcomparativo de los datos obtenidos por mi trabajo de campo y fuentes antropológicas provenientes de varias regiones del centro de México revela que el enredado complejo de las creencias y narrativas asociadas a las bolas de fuego voladoras incluye tanto sus funciones antisociales como prosociales.

PALABRAS CLAVE: *creencias, narrativas, estudios comparativos, centro de México*

DR. PIOTR GRZEGORZ MICHALIK es un profesor asistente en el Centro de Estudios Comparativos de Civilizaciones (KPSC) de la Universidad Jagelónica. Desde 2007 regularmente conduce trabajo de campo en México. También realizó investigaciones en Cuba y Guatemala. Autor de publicaciones premiadas sobre devoción a los santos populares en México y elementos de cosmovisiones indígenas mesoamericanas.

 <https://orcid.org/0000-0002-0427-7563>

E-MAIL: piotr.michalik@uj.edu.pl

1. Introducción

El personaje de una mujer capaz de tomar forma de una bola de fuego voladora forma una parte importante del folclor mestizo y de las cosmovisiones indígenas características, principalmente, del centro de México¹. Las narrativas y las creencias asociadas con este personaje parecen abundar más en los estados de Puebla y Tlaxcala. En el idioma español suele referirse a estos seres como “brujas”. Las fuentes antropológicas y folclóricas más amplias, por lo regular presentan a las mujeres, que toman forma de una bola de fuego voladora, como seres extremadamente antisociales y como personajes vampíricos terroríficos. Sus víctimas preferidas son niños pequeños y personas mayores². Por este atribuido comportamiento extremadamente antisocial de estos seres – que implica actuar en contra de su propia comunidad (o comunidades vecinas) – en caso del descubrimiento de su supuesta verdadera naturaleza de estos seres no se les muestra misericordia. De esta manera aunque en varias regiones de los Estados de Puebla y Tlaxcala las narrativas de las mujeres-bolas de fuego se consideran solo como historias de terror, existen lugares donde se las toma muy en serio. Reportes de homicidios relacionados con acusaciones de brujería vampírica aparecen tanto en la literatura antropológica como en la prensa local (Nutini y Roberts 1993).

Los rasgos característicos de los seres que toman forma de bolas de fuego voladoras en Puebla y Tlaxcala presentados por la literatura folclórica y antropológica coinciden con atributos generales típicos de brujas³, que surgen desde estudios comparativos del fenómeno en diversos contextos históricos

¹ El centro de México es una región que abarca varios Estados de la república mexicana, como Ciudad de México, Estado de México, Morelos, Hidalgo, Puebla, Tlaxcala, así como la parte norte de Veracruz, justamente Zongolica (en la frontera de los Estados de Oaxaca, Veracruz y Puebla), se encuentra en la demarcación de éste último.

² La presentación más detallada de las fuentes antropológicas sobre estos personajes se encuentra en: Martínez González 2011, 391-409.

³ Aunque la división entre *witchcraft* (brujería) y *sorcery* (hechicería) del Evans-Pritchard (1937), formada sobre la base de sus investigaciones entre los Azande parece válida en algunos de los casos analizados (tales como la división entre las *tlahuelpuchis* y los *naguales* en Tlaxcala), la renuncio porque después de examinar otros casos que aparezcan en este texto queda claro que la división dicha permanece relativa, no solo en la Sierra de Zongolica. Límites de esta división están subrayados por autores como Turner (1964), Marwick (1965) y Douglas (1967). Efectivamente Harwood (1970) expresa dudas sobre validez de esta división incluso entre los mismos Azande. Marwick (1982) abarca *witchcraft* y *sorcery* como un complejo dentro de su perspectiva comparativa. Por esas razones en este artículo utilizamos la palabra “bruja”, entendida como denominación de un ser inclinado a comportamiento antisocial.



y culturales. Ante todo, tal como a las brujas dentro de otros contextos, se las presenta en términos antitéticos de los conceptos locales que se refieren a comportamientos socialmente aceptables. Las brujas generalmente están asociadas con actividades muy dañinas, principalmente asesinatos, canibalismo o vampirismo – acciones que resumen lo antisocial (Marwick 1982).

De acuerdo con las narrativas se las asocia con el tipo de transformación física ligada de una u otra manera a la inversión, así como con la oscuridad y la vida nocturna – atributos característicos de brujas en otras partes del mundo – (vea Middleton 1960; Beidelman 1963; Marwick 1982). Según Russell (1980) una gran parte de los antropólogos que se dedica a la investigación de estos rasgos comunes adscritos a las brujas en diferentes contextos histórico-culturales, suele explicar estas curiosas concurrencias por su difusión proveniente de una supuesta cultura humana paleolítica singular; otros consideran que las concurrencias proceden de un mecanismo defensivo psicológico común – una proyección de sus propios, indeseados impulsos antisociales de los miembros de una comunidad dada sobre una persona determinada. El mecanismo de proyección presentaría a la presunta bruja como una personificación de los impulsos más antisociales, un personaje que encarna la oposición total de los valores sociales.

El mecanismo de proyección generalmente sería ligado con la noción del “chivo expiatorio” tal como la presenta Girard (1987). Así como en otros contextos histórico-culturales, en Tlaxcala y Puebla las acusaciones de brujería (asociadas con el vampirismo) frecuentemente conciernen a las personas de mayor edad, individuos que viven en las periferias de la comunidad o que presentan características distintivas, tales como deformaciones del cuerpo. Por el hecho de destacarse se vuelven de manera más fácil pantallas para la proyección mencionada.

Durante mi trabajo de campo entre los nahuas de la Sierra de Zongolica (Estado de Veracruz)⁴, también tropecé con creencias y narrativas de las

⁴ Este artículo está basado en mi trabajo de campo conducido en los años 2007-2008 y 2011 en la Sierra de Zongolica (parte de la Sierra Madre Oriental, México, en una encrucijada entre los Estados de Veracruz, Puebla y Oaxaca). Entre los resultados de la investigación se encuentran más de cien entrevistas grabadas. Los entrevistados eran personas nahuahablantes, indígenas habitantes de los municipios más tradicionales de la región, mayormente adultos de ambos sexos que tenían entre treinta y ochenta años de edad. Entre ellos se encontraban tanto especialistas rituales y médicos tradicionales, como personas que desempeñaban trabajos típicos de la región. La cuestión de las bolas de fuego voladoras formaba sólo un objeto (entre una variedad de otros personajes relacionadas con las creencias y narrativas locales) de estudio con un enfoque microcomparativo. El trabajo de campo fue posible gracias a las becas de la



mujeres-bolas de fuego. Sin embargo, la peculiaridad de las historias contadas por los zongoliqueños fue que dichos seres se presentan con mayor frecuencia como personajes que actúan en beneficio de la sociedad. En ese sentido el objetivo de este artículo es presentar en breve la característica de la variante zongoliqueña de las creencias y narrativas acerca de los seres que toman forma de bolas de fuego voladoras, así como intentar explicar el hecho, de que existe un contexto donde estas entidades desempeñan funciones prosociales. De la misma manera intentaría responder a la pregunta de si la variante zongoliqueña efectivamente resulta ser una anomalía dentro del complejo de las creencias y narrativas de las mujeres-bolas de fuego del centro de México. Las conclusiones posibilitarán a esbozar un enfoque metodológico fundamental que permita investigar este tipo de fenómenos de manera más precisa.

En el Estado de Puebla tanto en el contexto indígena como en el mestizo, las más citadas narrativas de los seres que toman forma de una bola de fuego voladora (a menudo llamadas *tlahuelpuchi*) les atribuyen género femenino. A los naguales, entendidos en esos contextos con frecuencia como personas capaces de tomar formas de animales se les atribuye género masculino. Según las historias más contadas en estas regiones, el nagual generalmente desempeña el papel de un ladrón o seductor. En el español, al nagual se le denomina como “brujo” y a *tlahuelpuchi* – “bruja”⁵.

Para transformarse en una bola de fuego la bruja se quita sus piernas y las deja cruzadas en o cerca de un fogón. En el lugar de sus piernas coloca patas de guajolote (pavo). De esta manera se vuelve en un pavo rodeado por un ardiente brillo. Una vez transformada se va volando para buscar a sus víctimas. La transformación por lo general ocurre a la medianoche, anticipando que el marido no se diera cuenta de los secretos de su esposa. Después de una cacería exitosa las brujas regresan a sus casas y escupen la sangre de sus víctimas, guardándola en un envase especial. En una versión popular de la narrativa, el marido de una mujer que se comportaba de manera rara una

Secretaría de Relaciones Exteriores de México y generoso apoyo del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Investigación posterior y consultación de la literatura antropológica necesarios para elaborar este artículo fueron posible gracias a la beca del Deutscher Akademischer Austausch Dienst y generoso apoyo del Abteilung für Altamerikanistik de la Universität Bonn en el año 2018.

⁵ En algunas regiones del Estado de Puebla se le llama a la bruja que quita sus piernas *tlahuelpuchil* (por ejemplo en San Andrés Cholula), tal como en el Estado de Tlaxcala. En otras regiones (por ejemplo San Miguel Acuexcomac) se le llama entre otros *tlachichina* (“chupadora”) (Fagetti 1998) o *mazacatl* (zob. Taggart 1983; Reynoso Rábago 2006).



noche descubrió, que su esposa era una bruja vampírica. Durante la noche siguiente quemó en el fogón las piernas de su esposa, neutralizándola parcial o completamente (Clews Parsons 1932; Fagetti 1998).

Una de las fuentes más amplias y coherentes de informaciones sobre las creencias asociadas con las mujeres-bolas de fuego de los nahuas de Tlaxcala es la monografía de Nutini y Roberts (1993). De acuerdo con los datos recopilados durante el trabajo de campo de estos autores, las brujas llamadas *tlahuelpuchi* nacen con su terrible don. Aunque existen *tlahuelpuchi* representantes de ambos géneros, indudablemente dominan las mujeres. Son más numerosas, más malvadas y cuentan con una gama más amplia de capacidades efectivas. Sus talentos espantosos se revelan plenamente durante su primera menstruación. Dos características dominantes de las brujas de las creencias de los nahuas de Tlaxcala son vampirismo y la capacidad de transformarse.

Según los datos de Nutini y Roberts (1993) las *tlahuelpuchi* se aprovechan principalmente de los niños pequeños y la gente de edad. Las brujas son capaces de tomar forma de varios seres, entre otros insectos, animales salvajes y domesticados. Sin embargo, normalmente se transforman en guajolotes (pavos). Se puede identificar a la bruja en una forma animal por el brillo que rodea este ser tal como por el hedor de la sangre.

En el último sábado de cada mes una *tlahuelpuchi* necesita realizar un ritual que incluye el hecho de brincar tres veces sobre el fogón hogareño (direcciones norte-sur y este-oeste) y luego quitar sus piernas para dejarlas cruzadas para después tomar la forma mencionada de un guajolote. A diferencia de varias narrativas de Puebla, según Nutini and Roberts, entre los nahuas de Tlaxcala se dice que el marido de la bruja es quién guarda las piernas, para que su esposa sea salva durante sus escapadas. Enseguida la *tlahuelpuchi* regresa y coloca otra vez sus piernas en su propio lugar. Según la fuente citada, durante otros días del mes las transformaciones ocurren sin necesidad de realizar el ritual.

Nutini y Roberts nos informan que en las narrativas y creencias tlaxcaltecas la capacidad de tomar forma de un animal es también característica para otro tipo de ser: los naguales⁶. No obstante sus aptitudes son capacidades aprendidas (no innatas) y aunque a menudo las usan para realizar objetivos malvados (en la mayoría de los casos, tal como en las narrativas de Puebla,

⁶ Aunque el trabajo de Nutini (1993) está lleno de análisis detalladas y comprensivas, los autores prácticamente no tocan la cuestión de la división entre la transformación completa en un animal y la cuestión del uso de un ser paralelo.



para robar o seducir), no los emplean para matar a la gente. En cambio, un hombre-nagual para transformarse recita fórmulas mágicas y luego brinca sobre el fogón tres veces (direcciones norte-sur y este-oeste) o bien da tres vueltas alrededor de él mismo llendo de derecha a izquierda.

Las narrativas acerca de las brujas vampíricas arriba mencionadas coinciden con las creencias y cuentos folclóricos del Estado de México. Por ejemplo en Tlalpan se dice que las brujas toman forma de bolas de fuego voladoras por quitarse sus piernas y dejarlas cruzadas en el fogón. Para hacerlo utilizan una pomada particular que se ponen en las piernas. Según esas narrativas por lo general los maridos de las brujas no se dan cuenta de sus escapadas, porque duermen profundamente aturdidos por un elixir (Galán Trejo y Guevara Domínguez 1997, 90-93).

2. Los nahuas de la Sierra de Zongolica

La Sierra de Zongolica (Estado de Veracruz, México) está habitada por gente indígena que habla el idioma náhuatl⁷. Durante las últimas tres décadas en la región ha ocurrido un proceso muy dinámico de desarrollo de la infraestructura de comunicación. Al mismo tiempo se ha aumentado la migración laboral de los zongoliqueños, sobre todo viajes hacia Estados Unidos sin papeles que acrediten permiso⁸. A pesar de estos cambios profundos los nahuas de Zongolica aún cultivan abundantes tradiciones y creencias de raíces prehispánicas⁹.

Los habitantes de la Sierra de Zongolica se describen, en su gran mayoría, como católicos¹⁰, sin embargo, un lugar sustancial en la cosmovisión ocupa el concepto del lugar mítico de Tlalocan explícitamente arraigado en el pasado prehispánico mesoamericano. Ese lugar se encuentra dentro de la tierra. Está mandado por los Señores de la Tierra, sobre todo el “Padre del Tlalocan” (*Tlalokan Tata*) y la “Madre del Tlalocan” (*Tlalokan Nana*). Entre la miscelánea de personajes míticos asociados a los Señores de la Tierra se

⁷ El lingüista Hasler Hangert (1996) clasifica el dialecto zongoliqueño como el náhuatl de Tehuacán-Zongolica.

⁸ Un estudio detallado del proble se encuentra en el estudi de Rodríguez López (2011).

⁹ Por eso la región esta calificada por el antropólogo Aguirre Beltrán (1991) como una “región de refugio”.

¹⁰ De acuerdo con los datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía más del 80% de los zongoliqueños se describe como católicos. Vea INEGI (2022).



encuentran las *xihuimeh* (en singular *xihuitl*)¹¹ – seres que toman forma de bolas de fuego voladoras.

3. Las bolas de fuego voladoras en el contexto zongoliqueño

El modo de transformarse característico para las *xihuimeh*, que, de acuerdo con algunas variantes de la narrativa zongoliqueña, tiene que ver con el hecho de quitarse sus piernas cerca del fogón, sin duda las hace parientes cercanos a las brujas sanguinarias de los estados de Puebla y Tlaxcala. Incluso en un par de ocasiones los entrevistados traducían en el español la palabra *xihuitl* como “bruja”. Este parentesco cercano se fundamenta, entre otros, en la convergencia de algunas asociaciones y atributos propios de las brujas en diferentes contextos histórico-culturales, tales como la vida nocturna, reuniones en lugares despoblados, capacidad de volar, transformaciones del cuerpo de naturaleza inversa, apartarse de la comunidad, al fin deformaciones o rasgos peculiares del cuerpo.

El parentesco mencionado se demuestra además en el nivel léxico. En la Sierra de Zongolica la denominación *tlahuilpochtli*¹² a veces constituye un sinónimo de la palabra *xihuitl*, de la misma manera enfatizando la relación etimológica entre estos personajes y los *tlahelpuchi* de Tlaxcala y Puebla.

No obstante, en el territorio de la Sierra de Zongolica una directa identificación de las *xihuimeh* con las brujas que chupan sangre ocurre raras veces. Esto no significa que el fenómeno de vampirismo no esté presente en las creencias y narrativas locales. Sin embargo, según la mayoría de los entrevistados, los personajes que chupan sangre lo practican por uso de su nagual (en este caso entendido como su ser paralelo de ellos)¹³ usualmente

¹¹ La palabra *xihuitl* significa “hierba”, “año” o “cometa”.

¹² La etimología de la palabra *tlahuilpochtli* no queda clara. Tomando en cuenta la naturaleza brillante atribuida a estos personajes la palabra probablemente proviene de la raíz **tlahuilli* que se refiere a un “rayo de luz” o bien a una “luminosidad”. El segundo segmento de esta palabra puede provenir de *opochtli*. *Opochtli* significa el lado izquierdo o bien la dirección oeste, asociada con el principio femenino dentro de la cosmovisión nahua prehispánica. Otra posibilidad sería una asociación de este segmento con la palabra *tlahuelilti*, que significa “infeliz”, “desafortunado”, posiblemente también relación con la raíz **tlahuel*, asociado con furia e irritación. *Tlahueliloc* en náhuatl se refiere a una persona mala, de dos caras. En la Sierra de Zongolica *Tlahueliloc* es sinónimo del Diablo. Vea Martínez González 2011, 393.

¹³ Entre los habitantes de la Sierra de Zongolica la palabra *nahualli* (frecuentemente también *tonalli*) en muchos casos significa no sólo un brujo que toma forma corporal de un animal,



en forma de un tecolote (lechuza), o bien un murciélago. Estos personajes constituyen un tipo de individuo diferente a las *xihuimeh*. Además, en palabras de los zongoliqueños, los chupadores de sangre son representantes de ambos géneros y sus propensiones vampíricas son innatas. Un rasgo común de estos seres y las *xihuimeh* en el contexto de la Sierra de Zongolica sería una tendencia a morir al instante cuando alguien de su alrededor descubre la verdadera naturaleza de estos personajes.

La narrativa sobre las *xihuimeh* más difundida en Sierra Zongolica es la historia del diluvio. Como cuentan muchos zongoliqueños, hace un tiempo había aguaceros tan fuertes que la parte baja de la sierra casi se inundó. El diluvio había causado pérdidas considerables y la gente de la sierra ya estaba enfrentando a graves problemas cuando de repente las *xihuimeh* bajaron del cielo en forma de bolas de fuego. Golpearon varias veces en las rocas del suelo abriendo sótanos donde pudo huir el agua y de esta manera alejaron el peligro.

Otra historia cuenta de una mujer-*xihuitl* quién vivía en el municipio de Zongolica. La mujer se especializaba en la medicina tradicional y todos los días atendía a los enfermos. Por las noches, siguiendo órdenes de los Señores de Tlalocan, guardaba a una cueva llena del oro. Privados de su protección los tesoros podrían estar robados por unos personajes muy parecidos a las *xihuimeh*, brujos conocidos por su avidez, llamados *xochihuahqueh* (en singular *xochihuah*)¹⁴. Los Señores del Tlalocan, en agradecimiento por sus servicios le proporcionaban comida y tesoros. Nunca le faltaba nada. Durante el día avanzaba rengueando porque una de sus piernas era seca y se la quitaba por las noches colocando en su lugar un tizón ardiente de su fogón hogareño para poder volar a su cueva, radiando de luz chispeante.

La diversidad de opiniones de los entrevistados de la Sierra de Zongolica acerca de quiénes son y cómo se ven las *xihuimeh* es verdaderamente asombrosa, tomando en cuenta de que la cadena montañosa de dicha región constituye un área relativamente pequeño y culturalmente homogéneo.

o bien el animal mismo, sino igualmente algo que podemos llamar un ser paralelo. Un ser paralelo es un ente que existe aparte de la persona ligada con él. En este caso la relación entre un ser humano y su *nahualli* consiste en que todo que pase al *nahualli* pasará también a la persona ligada con él. Según los zongoliqueños un *nahualli* entendido como un ser paralelo por lo general tiene forma animal, atmosférica o con menor frecuencia vegetal. Si un *nahualli* estaría herido, la persona ligada con él también sufriría el daño. Si el ser paralelo moriría igualmente moriría el ser humano. A algunos brujos se les adscribe la capacidad de controlar a su ser paralelo.

¹⁴ López Austin (1967, 89) traduce la palabra *xochihua* como “el dueño de embrujos”.



Sin duda las variantes de la narrativa que presentan las *xihuimeh* en su forma humana como mujeres güeras de cabello castaño muy largo quedan más difundidas en la sierra. Estas variantes coinciden con la historia del diluvio y la función de las mujeres-bolas de fuego voladoras como protectoras de las comunidades. Otra variante les presenta como protectoras de los tesoros escondidos dentro de las montañas. Algunos entrevistados hablando de esta función de las *xihuimeh* mencionan a su antítesis mítica: los *xochihuahqueh*, quienes también toman forma de bola de fuego voladora, pero a diferencia con masculinos, calvos y ladrones.

La cuestión del género de los *xochihuahqueh* no queda clara, pero en contraste a las historias de las *xihuimeh* no he encontrado versiones de la narrativa donde aparecen sólo como mujeres. Tanto las *xihuimeh* como los *xochihuahqueh* a veces se describe como personajes atribuidos con una pierna seca. A la pierna seca, por lo general la izquierda, se la quita antes de volar (la transformación ocurre por la noche) y deja dentro o al lado del fogón hogareño. En su lugar se pone carbones del fogón o bien un tizón ardiente. En variantes menos frecuentes de la narrativa las *xihuimeh*, en vez de la pierna-tizón, utilizan antorchas porteadas en sus manos. El *xochihua* por lo general aparece en las narrativas zongoliqueñas con menos frecuencia y varios de los entrevistados no estaban familiarizados con este personaje.

Lo significativo es que las dudas asociadas con las *xihuimeh* y *xochihuahqueh* empiezan ya con la misma distinción entre ellos. Según algunos habitantes de la comunidad Coapa Pinopa del municipio Zongolica *xochihuahqueh* son los guardianes de las cuevas y los protectores de la gente, mientras que *xihuimeh* son los ávidos brujos calvos. Varios entrevistados de los municipios Tequila y Magdalena nunca habían oído de los *xochihuahqueh*, pero saben muy bien, que la palabra *xihuitl* significa una bruja muy mala, que sabe volar y dentro de un amplio repertorio de maldades que hace se encuentra la actividad de chuparles la sangre a los niños pequeños.

Además, la función del adversario de las *xihuimeh* no siempre está cumplida por los *xochihuahqueh*. A veces la cumplen los duendes llamados *chaneques*. Varios entrevistados, sobre todo de los municipios de Astacinga, Tlaquilpa, Tequila y Zongolica, aunque contaron la versión más popular de la historia de las *xihuimeh*, que tiene que ver con su ayuda a la gente durante el diluvio, no siempre estaban seguros acerca del género de estos personajes. Incluso algunos decían que como estos seres irradian luz cegadora uno no puede saber si son femeninos o masculinos. Otros estaban seguros de que las



xihuimeh pueden ser hombres y mujeres. Asimismo las últimas se destacan por una forma que se parece a una cometa con una cola, porque pues tienen cabello muy largo.

De acuerdo con las historias contadas, el lugar donde viven las *xihuimeh* o donde hacen sus reuniones puede ser posiblemente casi cualquier parte de la Sierra Zongolica. Se menciona a menudo cuevas grandes locales. Una parte de los respondientes que adscribían a las *xihuimeh* género femenino creían que estos seres viven con la gente de las comunidades como si fueran mujeres comunes, sólo que normalmente ocultan de sus maridos su identidad particular. Otros sostenían que estos personajes son exclusivamente mujeres solas y viven en la periferia de las comunidades.

Entre las personas que creían que las *xihuimeh* y los *xochihuahqueh* viven entre la gente de las comunidades las opiniones acerca del modo de actuar de estos seres también estaban divididas. La versión de la narrativa que cuenta de una o dos piernas desechadas y dejadas cerca del fogón (y sustituidas por tizones) parece bastante difundida. Pero por otra parte muchos entrevistados estaban convencidos de que la forma de bola de fuego voladora no está tomada por estos seres de manera corporal, sino existe fuera de su cuerpo. En este caso *xihuitl* o *xoxhigua* queda físicamente presente en su forma humana y sus viajes o escaramuzas son realizadas sólo “en espíritu”. Lo que la gente perciba como una bola de fuego es su “imagen” de la persona-*xihuitl*. Efectivamente no eran pocos los que nombraban la forma de bola de fuego “su nagual” de una u otra persona. En este contexto la palabra “xihuitl” significa una persona que cuenta con su ser paralelo en forma de bola de fuego, o bien significa el propio ser paralelo en dicha forma¹⁵.

Cabe destacar que los entrevistados que estaban seguros de que estos seres si existen realmente y cumplen sus funciones (identificando a veces a algunos de sus parientes o conocidos como *xihuimeh*) por lo general consideraban la bola de fuego como una “esencia espiritual” que se encontraba aparte del ser humano vinculado a ella, en varias ocasiones identificándola como un nagual de la persona. Mientras tanto los entrevistados que tomaban las historias de *xihuimeh* como cuentos y leyendas con más frecuencia mencionaban las variantes de la narrativa que cuentan de una transformación física adquirida por el hecho de quitarse las piernas cerca del fogón.

¹⁵ Las significaciones de esta palabra están mencionadas en los estudios antropológicos por primera vez por Köhler (1983).



4. Más allá de lo antisocial: los seres-bolas de fuego fuera de la Sierra de Zongolica

A primera vista la variante zongoliqueña de las narrativas y creencias sobre los personajes que toman forma de una bola de fuego voladora (o bien seres humanos que cuentan con un nagual atmosférico en forma de una bola de fuego) parece particular, tanto en su diversidad asombrosa, como en su énfasis en las funciones prosociales de las *xihuimeh* que prevalecen en la mayoría de las historias contadas. Sin embargo si uno compara esta variante con otras menos difundidas provenientes de distintas partes del centro de México, se vuelve difícil mantener que el complejo de las narrativas y creencias asociadas con las *xihuimeh* de la Sierra de Zongolica constituya una anomalía.

En las regiones de Huitzilán y Yaonáhuac de la Sierra Norte de Puebla, de la misma manera que en la Sierra de Zongolica, las bolas de fuego voladoras a menudo juegan el papel de los protectores de la comunidad. Según algunas de las historias contadas en esa región las bolas de fuego, entendidas en este contexto como un nagual colectivo-defensor de los nahuas locales, luchaban en tiempos antiguos en contra del nagual de los españoles (Taggart 1983).

La gente de esta región cuenta que las bolas de fuego son serpientes ardientes o brillantes, o bien que cuando una serpiente es el nagual de una persona se puede manifestar en forma de una bola de fuego (Taggart 1983). Es interesante que en dicha región de la Sierra Norte de Puebla a los seres que toman forma de las bolas de fuego a veces se les denomina *tzitzimimeh*, mientras que para los nahuas de la región Huasteca del estado de Veracruz *tzitzimitl* (el singular de *tzitzimimeh*) significa “por lo general una bruja” (Sandstrom 1991, 253).

Los nahuas de Mecayapan (estado de Veracruz)¹⁶ cuentan una historia bien conocida en esta región de la muchacha viento. Después de poner una ropa brillante la muchacha viento anda por el cielo en forma de un relámpago acompañada por otros seres parecidos a ella. Su marido la fisga y descubre un lugar lleno de tesoros donde se reúne la gente-viento. A escondidas pone la ropa misteriosa de su mujer y empieza a volar. Pero como no sabe controlar sus poderes nuevos – se quema (Campos 1982, 186–188).

Por su parte en la región de Tlacotepec (Sierra Negra de Puebla) las narrativas y creencias asociadas con los nagueles y las bolas de fuego parecen invertir de manera simétrica el orden conocido de las historias que forman

¹⁶ Hay que destacar que los nahuas de Mecayapan (Sierra de Santa Marta, al Sur del Estado de Veracruz) técnicamente no pertenecen al área de centro de México.



parte integral del folclor y las cosmovisiones de otras partes del estado de Puebla y del estado de Tlaxcala. Allá las propensiones vampíricas se les adscribe generalmente a los naguales, mientras a las bolas de fuego espumosas (la forma tomada por seres llamadas *xihcohuameh*) se las ve como ladrones. Igual como en las historias zongoliqueñas de los *xochihuahqueh*, su botín de los ladrones-bolas de fuego suelen ser tesoros escondidos dentro de las montañas de la región. La transformación de los *xihcohuameh* en su forma ardiente también ocurre al lado del fogón. No obstante, estos seres en vez de quitarse sus piernas suelen a extraer su propias vísceras y en su lugar colocar tizones ardientes (Romero 2008).

5. Conclusiones

Sin duda cada región de México cuenta con sus variantes muy particulares de un complejo mítico que oscila entre el folclor mestizo y las cosmovisiones indígenas, serán las narrativas de la Llorona, de los duendes u otros personajes innumerables. Sin embargo, como lo demuestra una perspectiva comparativa regional, las creencias y narrativas de la Sierra de Zongolica asociadas a los seres-bolas de fuego voladoras dejan de parecer tan excepcionales.

Los resultados del análisis preliminar del complejo mítico indicado apuntan hacia dos cuestiones importantes. En primer lugar, que en contra de los conceptos emergentes del conocimiento de las narrativas y creencias más difundidas en los estados de Puebla y Tlaxcala y más divulgadas por las fuentes antropológicas y folclóricas más amplias, el enredado espectro de las creencias y narrativas asociadas con los personajes que toman la forma de una bola de fuego integra no solo sus funciones antisociales, sino también prosociales. En un planteamiento más amplio este conjunto mítico se enreda de manera muy profunda con los conjuntos de narrativas y creencias del centro de México asociadas con los chaneques, los cuales, de hecho, dependiendo de la región y las variantes de las historias contadas, también oscilan entre las funciones prosociales y antisociales¹⁷.

¹⁷ Esta oscilación entre las funciones prosociales y antisociales de los personajes específicos que pertenecen al espectro del complejo de las creencias y narrativas efectivamente no forma solo un rasgo característico de los seres bolas de fuego, ni tampoco está limitada a los habitantes de las cosmovisiones del centro de México. Un ejemplo proveniente del contexto africano es el caso mencionado por Godfrey Wilson (1936) y Monica Wilson (1951) de algunos seres quienes son defensores de la comunidad, pero al mismo tiempo se les atribuye los mismos poderes que caracterizan a las personas acusadas de brujería.



En segundo lugar, desde la perspectiva metodológica, el análisis de los fenómenos enumerados señala la necesidad de completar las investigaciones de los complejos de narrativas y creencias asociadas con particulares seres míticos por empleo de la perspectiva microcomparativa, virtualmente ignorada dentro del enfoque antropológico y de las ciencias de la religión. Uno de los destacados exponentes de esta perspectiva fue Smart, quién, dentro de la perspectiva comparativa, enfatizaba la importancia del análisis de no solo las similitudes sino también de las diferencias entre los fenómenos que pertenecen a la cosmovisión investigada (Smart 1996, 6). De acuerdo con las sugerencias de este autor no es necesario que los estudios comparativos de los sistemas de creencias sean llevados a cabo sólo en la macroescala, como lo mostraban las clásicas obras monumentales de las ciencias de la religión de autores tales como Eliade o Pettazzoni. Igualmente fructíferas podrían ser investigaciones comparativas ejecutadas en la microescala, que comparten los fenómenos dentro de una sola tradición, región o clúster lingüístico-cultural (Smart 1996).

Cualquier que sea el enfoque de investigación del complejo de las narrativas y creencias dado – histórico, antropológico, sociológico etc. – las exploraciones desde la perspectiva microcomparativa parecen constituir un complemento necesario que permite evitar establecer conclusiones demasiado generales, y por tanto falsas.

La comparación de las versiones particulares de la historia de los seres-bolas de fuego voladoras provenientes de una relativamente pequeña y culturalmente homogénea región de la Sierra de Zongolica ha permitido descubrir la sorprendente multiplicidad y admirable riqueza de las variantes locales de las historias sobre el mismo tema.

Por otro lado el planteamiento de los datos recopilados dentro de una perspectiva microcomparativa un poco más amplia, que abarcaba narrativas menos difundidas, y creencias de otras regiones del centro de México, ha permitido demostrar que la variante zongoliqueña, que enfatiza las funciones prosociales de los personajes investigados no constituye una anomalía, porque estas forman una parte integral del espectro enredado de las narrativas y creencias de los seres-bolas de fuego en su totalidad.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1986. *Zongolica: encuentro de Dioses y Santos Patronos*. México: Editorial UV.
- . 1991. *Regiones de refugio*. México: UV.



- Alvarado Solís, y Patricia Neyra. 2004. *Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicanos de Durango*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Alvarado Tezozómoc, Fernando. 1975. *Crónica Mexicáyotl*. México: UNAM.
- Anderson, Arthur J.O., y Charles E. Dibble (eds.). 1982. *Florentine Codex*. Santa Fe: The School of American Research and the University of Utah.
- Aramoni Burguete, María Elena. 1990. *Talokan Tata, Talokan Nana: Nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*. México: CA.
- Bautista, Fr. Juan. 1979. "Algunas abusiones antiguas". En *Teogonía e historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, editado por Angel María Garibay K., 141-152. México: Editorial Porrúa.
- Beidelman, Thomas O. 1963. *Witchcraft in Ukaguru*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Campo, Edgar Martín del. 2009. "The Global Making of a Mexican Vampire: Mesoamerican, European, African, and Twentieth-Century Media Influences on the Teyollohcuaní". *History of Religions* 49 (2), 107-140.
- Campos, Julieta. 1982. *La herencia obstinada. Análisis de cuentos nahuas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Clews Parsons, Elsie. 1932. "Folklore from Santa Ana Xalmimilulco, Puebla, Mexico". *The Journal of American Folklore* 45 (177), 318-362.
- Douglas, Mary. 1967. "Witch Beliefs in Central Africa". *Africa* 37, 72-80.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Fagetti, Antonella. 1998. *Tentzonhehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. México: Paza y Váldez S.A.
- Galán Trejo, Mónica y Patricia Guevara Domínguez. 1997. *Tradición oral y medios masivos de comunicación en los pueblos de Tlalpan*. Tesis de licenciatura. México: UAM.
- Girard, Rene. 1987. *Kozioł ofiarny*, przeł. Mirosława Goszczyńska. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Harwood, Alan. 1970. *Witchcraft, Sorcery and Social Categories among the Safwa*. London: Oxford University Press.
- Hasler Hangert, Andrés. 1996. *El náhuatl de Tehuacán-Zongolica*. México: CIESAS.
- INEGI. 2022. Accessed February 1, 2022. <https://www.inegi.org.mx/>.
- Kirchhoff, Paul. 1943. "Mesoamérica. Sus Límites Geográficos, Composición Étnica y Caracteres Culturales". *Acta Americana* 1(1), 92-107.
- Köhler, Ulrich. 1983. "Ethnographische Notizen zum Alter-Ego Glauben und Nagualismus in Mexiko". *Mexicon* 5 (2), 30-32.
- López Austin, Alfredo. 1967. "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 7, 87-117.
- . 1984. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM.
- Martínez González, Roberto. 2011. *El nahualismo*. México: UNAM.
- Marwick, Maxwell Gay. 1965. *Sorcery in Its Social Setting: A Study of the Northern Rhodesian Cewa*. Manchester: Manchester University Press.
- . (ed.). 1982. *Witchcraft and Sorcery: Selected Readings*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Michalik, Piotr Grzegorz. 2013a. "Serce Ziemi". *Mityczna kraina Tlalokan w narracjach Nahuas z gór Zongolica w Meksyku*. *Literatura Ludowa* 2 (57), 39-46.
- . 2013b. *Wiedźmy, święte i boginie. Postać kobieca w wierzeniach Indian z gór Zongolica w Meksyku*. Kraków: Nomos.



- . 2014. “Elementy duchowe w wierzeniach rdzennych Nahuas z gór Zongolica w Meksyku”. *Prace Etnograficzne* 42 (1), 79–94.
- . 2016. “Die abgehängten Beine. Nagualismus und Hexerei in der Folklore der Nahuas aus der Sierra Zongolica”. *Anthropos* 111 (2), 499–463.
- Middleton, John. 1960. *Lugbara Religion: Ritual and Authority among an East African People*. London: Oxford University Press.
- Nutini, Hugo G., and John M. Roberts. 1993. *Bloodsucking Witchcraft. An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Reynoso Rábago, Alfonso. 2006. *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*. México: Universidad de Guadalajara.
- Rodríguez López, María Teresa. 2011. “Migrantes nahuas en Wisconsin: redes familiares y participación religiosa”. *Nuevos caminos de la fe*, editado por Alberto Hernández, 323–344. México: COLEF.
- Rodríguez, María Teresa. 2003. *Ritual, identidad y procesos étnicos en la Sierra de Zongolica, Veracruz*. México: CIESAS.
- Romero, Laura. 2008. “La noción de persona y el concepto de *ixtlamatki* en la visión del mundo de los nahuas de la Sierra Negra de Puebla”. *Revista Pueblos y Fronteras Digital* 4. Accessed February 1, 2022. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-41152007000200181.
- Russell, Jeffrey B. 1980. *A History of Witchcraft: Sorcerers, Heretics, and Pagans*. London: Oxford University Press.
- Sandstrom, Alan R. 1991. *Corn is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Segre, Enzo. 1990. *Metamorfosis de lo sagrado y lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*. México: INAH.
- Signorini, Italo, y Alessandro Lupo. 1989. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa: UV.
- Smart, Ninian. 1996. *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*. London: Harper Collins Publishers.
- Taggart, James M. 1983. *Nahuatl Myth and Social Structure*. Austin: University of Texas Press.
- Torquemada, Fr. Juan de. 1986. *Monarquía Indiana*. México: Editorial Porrúa.
- Turner, Victor. 1964. “Witchcraft and Sorcery: Taxonomy versus Dynamics”. *Africa* 34, 314–325.
- Walker Bynum, Caroline. 1992. “The Complexity of Symbols”. *Experience of the Sacred. Readings in the Phenomenology of Religion*, editado por Summer B. Twiss i Walter H. Conser Jr., 266–272. Hanover & London: University Press of New England.
- Wilson, Godfrey. 1936. “An African Morality”. *Africa* 9, 75–99.
- Wilson, Monica. 1951. *Good Company: A Study of Nyakyusa Age-Villages*. London: Oxford University Press.
- Winkelman, Michael. 1986. “Magico-Religious Practitioner Types and Socioeconomic Conditions”. *Behavior Science Research* 20 (1–4), 17–46.
- . 1990. “Shaman and Other ‘Magico-religious Healers’: A Cross-cultural Study of Their Origins, Nature, and Social Transformation”. *Ethos* 18 (3), 308–352.
- . 1992. *Shamans, Priests, and Witches: A Crosscultural Study of Magico-Religious Practitioners*. Arizona: Tempe.



The Protective Witches. A Microcomparative Study of Antisocial and Prosocial Features of the Entities-Flying Balls of Fire According to Beliefs and Narratives from Central Mexico

Abstract

This article presents the issue of multiplicity and variety of beliefs and narratives on flying balls of fire from Central Mexico. Although these beings are frequently referred to as “witches” and considered extremely antisocial, in a region located in the Veracruz State these beings are seen as protectors of the people and guardians of treasures. A microcomparative analysis of the data from my fieldwork and anthropological sources associated with other regions of Central Mexico reveals that the tangled complex of beliefs and narratives associated with flying balls of fire encompasses just as much their prosocial and antisocial functions.

KEYWORDS: *beliefs, narratives, comparative studies, Central Mexico*

PIOTR GRZEGORZ MICHALIK, PhD is an assistant professor at the Centre for Comparative Studies of Civilisations (Jagiellonian University). Since 2007 regularly conducts fieldwork in Mexico, as well as undertakes investigations in Cuba and Guatemala. Author of award-winning publications on Mexican folk Saints and Mesoamerican indigenous beliefs.

