VOLUMEN 48
XXXI Verano De la Ciencia
ISSN 2395-9797
www.jovenesenlaciencia.ugto.mx

La bruja de Puentecillas, Guanajuato: caracterización literaria y representación social en la tradición oral

The Witch of Puentecillas, Guanajuato: Literary Characterization and Social Representation in Oral Tradition

Leslie Andrea Sisfontes Sandí1, Mauricio Ruíz Posada2, Gabriel Medrano de Luna3,

1 Universidad Nacional de Costa Rica, Licenciatura en Sociología, sisfontesandrea@gmail.com.
2 Universidad de Guanajuato, División de Arquitectura, Arte y Diseño, Licenciatura en Artes Visuales, Campus Guanajuato, m.ruizposada@ugto.mx.
3 Universidad de Guanajuato, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Educación, Campus Guanajuato, gmedrano@ugto.mx.

Resumen

Este artículo, producto del Verano de Investigación 2026 de la Universidad de Guanajuato, ofrece una caracterización literaria y sociológica de la bruja en la tradición oral de Puentecillas, comunidad rural al sur del municipio de Guanajuato marcada históricamente por la Guerra Cristera, la Revolución y las hambrunas de la década de 1940. A partir de un trabajo de campo etnográfico realizado en julio de 2026 con los informantes Laura Edith Barrera Morales y Raymundo González Nieto, los autores documentan y transcriben un corpus de relatos, creencias y prácticas asociadas a la figura de la bruja, entendida no como una superstición aislada sino como un saber operativo integrado a la vida cotidiana de la comunidad.

El estudio se sustenta en un marco teórico que articula la teoría de la literatura de tradición oral (Ong, Villa, González), la definición de la leyenda con valor de verdad y la distinción entre los relatos narrados como experiencia vivida y los de tono abiertamente fantástico (Zavala, Ramos), y, como eje interpretativo central, la noción del personaje narrativo como reverso heroico doméstico, desarrollada en diálogo con los estudios de Medrano de Luna y Pedrosa (2019) sobre la biografía legendaria de mujeres sabias de la tradición guanajuatense, así como con las nociones de imaginario social y memoria colectiva de Durand y Halbwachs. Bajo esta clave, la bruja de Puentecillas se interpreta como el reverso doméstico del héroe comunitario: una figura cuyo cuerpo se transforma y se desmiembra, y cuyas hazañas la comunidad cataloga para conjurarlas, no para exaltarlas.

Metodológicamente, la investigación siguió el protocolo del Manual para la recolección de literatura de tradición oral de Zavala y Camacho Ruán (2018), con entrevistas conducidas por motivos y temas, registro en bitácora, consentimiento informado y una transcripción cuidadosa de los relatos, que se ofrecen íntegros en el anexo.

El análisis se organiza en tres ejes: los atributos y metamorfosis corporales de la bruja (transformación en bolas de lumbre, guajolotes o lechuzas; desprendimiento de ojos y piernas mediante fórmulas rituales); sus funciones narrativas y sociales, ligadas a la depredación de los niños no bautizados y a la transmisión de saberes sobre el cuidado infantil; y su dimensión simbólica, en la que destacan el motivo de la bruja que resulta ser la propia madre, el episodio burlesco del arriero y el tesoro convertido en excremento, y la contigüidad con otras figuras liminales como la mona blanca, la llorona y las cihuateteo mesoamericanas. Un eje transversal es la dimensión de género: la brujería aparece como el reverso simbólico del poder femenino ligado a la curandería, la partería y la autonomía de las mujeres, sancionado por una memoria colectiva de raíz patriarcal.

Los autores concluyen que el predominio de los relatos narrados como experiencia vivida sobre los de tono fantástico, la insistencia de los informantes en el valor de verdad de los relatos y la contigüidad de la bruja con otras figuras liminales confirman su condición de reverso heroico doméstico y su función identitaria dentro de la cohesión sociocultural de Puentecillas. El artículo constituye así un aporte relevante al estudio de la tradición oral guanajuatense,

al vincular el análisis literario del personaje con su significado sociológico como dispositivo de memoria, control simbólico y negociación colectiva del miedo.

Palabras clave: Literatura de tradición oral, leyenda, bruja, imaginario social, Guanajuato

Abstract

This article, produced within the 2026 Summer Research Program of the Universidad de Guanajuato, offers a literary and sociological characterization of the witch in the oral tradition of Puentecillas, a rural community in the southern part of the municipality of Guanajuato historically marked by the Cristero War, the Revolution, and the famines of the 1940s. Drawing on ethnographic fieldwork carried out in July 2026 with informants Laura Edith Barrera Morales and Raymundo González Nieto, the authors document and transcribe a corpus of narratives, beliefs, and practices associated with the figure of the witch, understood not as an isolated superstition but as operative knowledge embedded in the community's daily life.

The study is grounded in a theoretical framework that articulates the theory of oral traditional literature (Ong, Villa, González), the definition of the legend as a narrative with a claim to truth and the distinction between narratives told as lived experience and those of an openly fantastic character (Zavala, Ramos), and, as its central interpretive key, the notion of the narrative character as a domestic reverse of the hero, developed in dialogue with the studies of Medrano de Luna and Pedrosa (2019) on the legendary biography of wise women in the Guanajuato tradition, as well as with the notions of social imaginary and collective memory developed by Durand and Halbwachs. Under this lens, the witch of Puentecillas is read as the domestic reverse of the communal hero: a figure whose body transforms and is dismembered, and whose deeds the community catalogues in order to ward them off rather than to exalt them.

Methodologically, the research followed the protocol of the Manual para la recolección de literatura de tradición oral by Zavala and Camacho Ruán (2018), with interviews conducted around motifs and themes, field-log recording, informed consent, and careful transcription of the narratives, which are reproduced in full in the appendix.

The analysis is organized around three axes: the witch's bodily attributes and metamorphoses (transformation into balls of fire, turkeys, or owls; the shedding of eyes and legs through ritual formulas); her narrative and social functions, tied to the predation of unbaptized children and the transmission of knowledge about childcare; and her symbolic dimension, which foregrounds the recurring motif of the witch who turns out to be the protagonist's own mother, the comic episode of the muleteer and the treasure turned to dung, and her contiguity with other liminal figures such as the mona blanca, la llorona, and the Mesoamerican cihuateteo. A cross-cutting axis is gender: witchcraft appears as the symbolic reverse of female power linked to healing, midwifery, and women's autonomy, sanctioned by a collective memory rooted in patriarchal tradition.

The authors conclude that the predominance of narratives told as lived experience over those of a fantastic character, the informants' insistence on the truth-value of the narratives, and the witch's contiguity with other liminal figures confirm her status as a domestic reverse of the hero and her identity-forming role within the socio-cultural cohesion of Puentecillas. The article thus constitutes a relevant contribution to the study of oral tradition in Guanajuato, linking the literary analysis of the character to its sociological meaning as a device of memory, symbolic control, and the collective negotiation of fear.

Keywords: Oral traditional literature, legend, witch, social imaginary, Guanajuato.



La Llorona. Sergio Otero

Introducción

Las tradiciones orales constituyen una parte fundamental del patrimonio cultural de las comunidades, ya que preservan conocimientos, valores y complementan las formas de interpretar la realidad. Dentro de estas manifestaciones, la figura de la bruja es uno de los temas más recurrentes de la tradición oral en México, pues continúa formando parte de las narraciones y creencias; sin embargo, es uno de los menos explorados en el contexto de Guanajuato. En Puentecillas, comunidad de la zona sur del municipio de Guanajuato, la bruja forma parte de las explicaciones cotidianas mediante las cuales la población interpreta determinados acontecimientos. Se trata de un área rural influenciada históricamente por la Guerra Cristera, la Revolución y el hambre de la década de 1940, donde la bruja no se encuentra en un mundo distante de cuentos de hadas, sino que está incorporada en la cotidianidad de la comunidad. Como menciona Laura Edith Barrera, una de las informantes de este texto, la creencia en las brujas no se ve como una superstición, sino como un conocimiento útil: “la creencia es poderosa”, y la comunidad actúa y reflexiona de acuerdo con ella. Estas afirmaciones muestran que la tradición sobre las brujas continúa formando parte de la manera en la que algunos habitantes interpretan determinados acontecimientos. Esta permanencia puede analizarse a partir de la cultura entendida como un sistema de significados (Geertz, 1987).

El presente artículo se interroga sobre qué características, funciones, significados y representaciones sociales configuran a la bruja como personaje tradicional de Puentecillas, y propone una respuesta que utiliza como clave interpretativa la noción del personaje como reverso heroico doméstico, en diálogo con los estudios de Medrano de Luna y Pedrosa (2019), en combinación con la perspectiva sobre la memoria colectiva desarrollada por Halbwachs (2004), quien explica que los recuerdos se construyen desde los marcos sociales compartidos para interpretar el pasado.

La hipótesis de este trabajo sostiene que la tradición oral sobre la bruja en Puentecillas configura a este personaje como un reverso heroico doméstico que, además de organizar narrativamente al personaje, funciona como una

representación social simbólica mediante la cual la comunidad interpreta experiencias como el miedo, regula comportamientos, preserva memorias colectivas y delimita aquello que considera transgresor.

El objetivo general es analizar la tradición oral sobre la bruja en la comunidad de Puentecillas, Guanajuato mediante un enfoque literario y sociológico que permita comprender sus características, significados y funciones como representación simbólica dentro de la cotidianidad.

Los objetivos específicos son identificar cómo se configura la tradición oral sobre la bruja en Puentecillas y qué significados y funciones sociales adquiere dentro de la comunidad, y analizar los significados sociales presentes en los relatos sobre las brujas a partir de las experiencias y creencias compartidas por la comunidad.

Marco teórico-conceptual

La tradición oral y la leyenda

La tradición oral es uno de los principales métodos mediante los cuales las comunidades resguardan y comparten conocimientos, valores, creencias y maneras de entender el mundo. Según Ong (2004), todas las formas de comunicación humana se originan en el lenguaje oral; sin embargo, la oralidad tiene un carácter transitorio que complica su conservación y requiere su transcripción para análisis, un proceso que inevitablemente altera parte de su dimensión performativa. En este contexto, Villa (1989) describe la tradición oral como el conjunto de saberes, costumbres y valores que se transmiten verbalmente de generación en generación, resultado de una construcción colectiva que persiste en la memoria de los pueblos y cuya autoría es fundamentalmente anónima.

La continuidad de este acervo depende de la memoria colectiva, que Halbwachs (2004) define como la serie de marcos sociales a través de los cuales una comunidad conserva, reorganiza y resignifica su historia. Desde esta perspectiva, la tradición oral no solo es un medio de transmisión cultural, sino también un mecanismo por el cual los grupos sociales forjan y perpetúan su identidad. Esta noción se complementa con la propuesta de Geertz (1987), quien concibe la cultura como un sistema de símbolos y significados compartidos que permite a las personas dar sentido a su experiencia cotidiana. De esta manera, las narraciones tradicionales no solo preservan eventos del pasado, sino que transmiten formas colectivas de entender la realidad y guían las prácticas sociales a lo largo del tiempo (Herrejón, 1994; Shils, 1981; González, 2011).

Dentro de los géneros narrativos de la tradición oral, esta investigación enfoca especialmente la leyenda. Zavala Gómez del Campo (2006) la define como una narración en prosa dotada de valor de verdad, que establece un vínculo entre el ser humano y lo sobrenatural, ubicada en un tiempo relativamente reciente y en espacios reconocibles para la comunidad. Entre sus características más importantes figuran la diversidad de variantes, la identificación de los personajes con el entorno local, la localización espaciotemporal y la inclusión de fórmulas narrativas de inicio y cierre que refuerzan su credibilidad. Las leyendas suelen desarrollarse en contextos relacionados con montañas, cuevas, ríos o caminos, lugares donde los eventos sobrenaturales adquieren significado para aquellos que los relatan. Por ende, la geografía deja de ser solo un referente físico, convirtiéndose en un espacio simbólico donde la comunidad inscribe recuerdos, temores, experiencias y formas de pertenencia (Halbwachs, 2004). Esta conexión entre la narrativa y el territorio es especialmente relevante para entender la tradición oral sobre las brujas en Puentecillas, donde los relatos colocan constantemente sus acontecimientos en sitios específicos de la comunidad.

Memoria colectiva, construcción simbólica y representaciones sociales

Las creencias y tradiciones son parte de los procesos mediante los cuales las comunidades desarrollan interpretaciones compartidas de la realidad. Lejos de ser meras manifestaciones folclóricas, constituyen sistemas culturales que organizan prácticas, valores y formas de entender el mundo. Desde la antropología interpretativa, Geertz (1987) argumenta que la cultura funciona como una red de significados construidos socialmente, a través de la cual las personas interpretan su experiencia cotidiana. Por lo tanto, las creencias asociadas a las brujas adquieren relevancia no por la posibilidad de confirmar su existencia objetiva, sino por el significado que poseen para quienes

las narran, creen y replican en su comunidad. Esta perspectiva se relaciona con la noción de memoria colectiva que desarrolla Halbwachs (2004), quien sugiere que recordar no es un proceso meramente individual, sino una construcción social que se mantiene viva gracias a los grupos humanos.

A través de la tradición oral, las comunidades preservan experiencias, creencias y acontecimientos que refuerzan su identidad y ofrecen explicaciones compartidas sobre fenómenos asociados al peligro, la enfermedad, la muerte o situaciones que trascienden la experiencia cotidiana. En Puentecillas, los relatos de brujas, apariciones y curanderas forman parte de este patrimonio simbólico, siendo reinterpretados continuamente por los habitantes de la comunidad. Berger y Luckmann (2003) complementan este enfoque al afirmar que la realidad social se construye a través de procesos de interacción, donde ciertos significados terminan institucionalizándose y transformándose en formas legítimas de interpretar el mundo. Así, las creencias sobre la brujería no funcionan únicamente como relatos tradicionales, sino también como conocimientos socialmente aceptados que guían prácticas, comportamientos y maneras de explicar ciertos acontecimientos.

Desde otra perspectiva, Douglas (1973) sostiene que las sociedades organizan la realidad a través de sistemas de clasificación que distinguen lo que se considera aceptable de lo que representa una amenaza para el orden social. Las figuras que trasgreden esas categorías adquieren un valor simbólico notable, ya que encarnan lo ambiguo, lo inclasificable o lo potencialmente peligroso. La figura de la bruja se ajusta a esta lógica: sus transformaciones corporales, su conexión con lo sobrenatural y su capacidad para romper los límites entre lo humano y lo animal la convierten en una representación simbólica de las tensiones sociales presentes en la comunidad.

El reverso heroico y la caracterización del personaje

La clave para interpretar este estudio es la idea del personaje como reverso heroico. Medrano de Luna y Pedrosa (2019), al examinar la biografía legendaria de la curandera doña Natalia, evidencian que su relato sigue una macroestructura de iniciación, apoteosis y descenso al inframundo, que invierte los patrones del héroe épico y mítico. De esta manera, la bruja se presenta como el doble oscuro de la heroína: donde la épica exalta al héroe fundador de la comunidad y honra su memoria, el relato de brujas forma una figura que representa una amenaza interna a la comunidad y valora sus poderes no para enaltecerlos, sino para enfrentarlos. Este desplazamiento se apoya en tradiciones eruditas que estudian el cuerpo del héroe y su antípoda —el “cadáver no heroico” (Neils, 2009) y el descenso a los infiernos (Piñero Ramírez, 1995), así como en el análisis comparativo de los motivos, que son catalogables mediante el índice de Thompson (1955–1958).

Caracterizar a un personaje implica describir sus atributos, sus acciones o funciones, sus relaciones y su dimensión simbólica. Aplicando esto a la figura de la bruja, este proceso permite pasar de un repertorio fragmentado de relatos a un retrato coherente, que es, a la vez, literario y sociológico: la figura de reverso heroico actúa como una representación colectiva para Geertz (1987), a través de la cual la comunidad proyecta, en forma de un personaje, sus límites simbólicos. También la caracterización del personaje incorpora fundamentalmente la dimensión de género. La brujería, en la tradición oral, funciona como un reflejo simbólico y social de los papeles que se les asignan a las mujeres.

La función social de la tradición

Las creencias tradicionales juegan un papel crucial en la organización de la vida social, ya que dirigen comportamientos, establecen referentes compartidos para interpretar la realidad y contribuyen a la reproducción de normas culturales. Desde la perspectiva de Durkheim (2001), estas manifestaciones pueden entenderse como hechos sociales, es decir, formas colectivas de pensar y actuar que existen de manera independiente de los individuos y ejercen influencia sobre ellos a través de costumbres y prácticas compartidas. Por lo tanto, las narrativas sobre brujas no solo transmiten historias, sino que también participan en la regulación simbólica de la vida comunitaria al establecer advertencias, valores y formas socialmente aceptadas de interpretar ciertos eventos. A su vez, Bourdieu (2000) indica que las prácticas y representaciones culturales contribuyen a la reproducción de las relaciones sociales mediante procesos de violencia simbólica, entendida como la legitimación de significados y formas de actuar que son percibidos como naturales.

VOLUMEN 48
XXXI Verano De la Ciencia
ISSN 2395-9797
www.jovenesenlaciencia.ugto.mx

Desde esta perspectiva, las creencias en la brujería ayudan a perpetuar normas sociales, asignar roles específicos a las personas y legitimar maneras concretas de entender el comportamiento, el poder y las diferencias de género. Estos aportes permiten entender que la tradición oral sobre las brujas va más allá del ámbito de la ficción. Constituye un sistema cultural mediante el cual la comunidad conserva su memoria colectiva, interpreta experiencias compartidas, delimita los límites entre lo aceptable y lo transgresor, y transmite, de una generación a otra, conocimientos, valores y representaciones que siguen otorgando sentido a la vida cotidiana.

Metodología

Enfoque y fundamento metodológico

La investigación es de carácter cualitativo, de corte etnográfico, literario y sociológico cuya finalidad fue la recolección, transcripción y el análisis de relatos tradicionales, además de supersticiones actuales en Guanajuato capital, principalmente en Puentecillas. El protocolo de campo se sustenta en el Manual para la recolección de literatura de tradición oral de Mercedes Zavala Gómez del Campo y Alejandra Camacho Ruán (2018), publicado por El Colegio de San Luis. Este manual organiza el trabajo en tres momentos —preparación, desarrollo de la entrevista y trabajo posterior— y establece los criterios de registro, bitácora y transcripción que se describen a continuación.

El período de trabajo de campo de nuestro proyecto comprendió una temporalidad del 1 al 25 de julio de 2026. El equipo estuvo integrado por dos investigadores en formación bajo supervisión del coordinador, con roles alternados en cada sesión: un entrevistador principal, encargado de conducir la conversación, formular preguntas por motivos y temas y propiciar la narración de textos; y un responsable de bitácora y grabación, encargado de operar el equipo de audio, registrar los datos del informante y anotar palabras clave, términos desconocidos e incidencias de la sesión. La alternancia de roles buscó que ambos integrantes adquirieran experiencia en las dos funciones.

Selección de informantes y desarrollo de la entrevista

El tipo de informante buscado inicialmente fue un adulto que residiera en la zona sur de Guanajuato, que esté relacionado con oficios tradicionales, la vida del barrio o actividades comunitarias; es decir, aquel narrador que la comunidad reconoce como portador de los relatos orales del lugar. El acercamiento se llevó a cabo, siempre que fue posible, a través de la recomendación de una persona conocida en la comunidad y en espacios de encuentro comunitario como mercados, talleres artesanales, atrios, formando así una red de contactos a través de referencias encadenadas: al finalizar cada sesión, se consultó al informante si podía sugerir a otra persona que supiera sobre otras narraciones de la comunidad.

La información contenida en este texto procede principalmente de la primera entrevista que tuvo lugar en Puentecillas con Laura Edith Barrera Morales, docente de la Escuela de Nivel Medio Superior de Guanajuato, artesana y autora de dos libros sobre la tradición oral de la zona sur de Guanajuato, así como también se entrevistó a Raymundo González Nieto, maestro de arte popular, juguetero y guardián de relatos familiares de la comunidad, así como de la sesión de seguimiento con los mismos informantes. La entrevista se llevó a cabo en su taller familiar, en un ambiente conversacional y con la presencia de otros miembros de la familia.

De acuerdo con el manual, la conducción de la entrevista se basó en tres principios. En primer lugar, se preguntó siempre por motivos y temas, nunca por títulos, dado que los informantes rara vez conocen el nombre oficial de los textos, pero pueden reconocer tramas y personajes cuando se les describen; por lo tanto, en lugar de solicitar "leyendas de brujas", se inquirió sobre situaciones específicas: qué se hace al ver una bola de fuego, cómo se atrapa a una bruja, qué se hace al nacer un niño. En segundo lugar, se evitó interrumpir durante la narración: las aclaraciones y solicitudes de repetición se plantearon al final de cada texto, y se guardó silencio durante las pausas, que son parte del proceso de recordar. Y, en tercer lugar, se activó la memoria mediante el intercambio de relatos y preguntando por versiones diferentes: "¿otros lo cuentan de manera distinta?". Cuando el informante compartía una anécdota personal, se preguntaba luego si existía una historia conocida al respecto, procedimiento que llevó repetidamente tanto a la

reconstrucción del texto literario tradicional como a la emergencia de su significado e impacto en la vida social de la comunidad.

Registro, bitácora y consentimiento informado

Cada sesión se documentó mediante grabación de audio y bitácora. La grabadora se mantuvo encendida entre textos, pues las palabras iniciales de un relato son las más difíciles de recuperar, y al inicio del audio se registraron fecha, lugar, nombre del equipo y nombre del informante como parte del protocolo de archivo. La bitácora —elaborada en limpio al final de cada jornada— consignó el nombre exacto del archivo de audio; fecha, lugar y horas de inicio y término; los datos completos del informante (nombre, edad, ocupación, lugar de origen, años de residencia y escolaridad); la lista numerada de los textos proporcionados con título tentativo y género; las condiciones físicas del lugar y el nivel de ruido; la actitud del informante; los términos regionales o desconocidos; y la descripción de gestos y elementos performativos que el audio no captura. Antes de encender la grabadora se solicitó la firma del consentimiento informado, que autoriza la grabación con fines exclusivamente académicos, la transcripción, el análisis y la eventual publicación con el debido crédito, y que excluye la difusión en redes sociales o medios de comunicación sin autorización explícita por escrito.

Criterios de transcripción

La transcripción se inició dentro de las cuarenta y ocho horas siguientes a cada entrevista, mientras el contexto permanecía fresco en la memoria de los integrantes del equipo, y se apoyó en la bitácora para resolver los términos poco audibles. Al inicio de cada transcripción se anotaron el número de archivo, la fecha, el lugar y los datos del informante.

Para los textos en general —leyendas, relatos y supersticiones narradas— se omitieron muletillas y marcadores discursivos con el fin de resaltar el texto, conservando siempre una versión íntegra en el archivo para posibles análisis discursivos; se privilegiaron las secuencias narrativas completas, de modo que se conservaron los arcaísmos y las fórmulas fijas —como la del vuelo— por su valor caracterizador del personaje. Las palabras no comprendidas se marcaron entre corchetes, sin inventar ni completar de memoria. Cada transcripción fue revisada por ambos integrantes del equipo antes de considerarse definitiva. Los relatos así transcritos se ofrecen íntegros en el anexo de este artículo.

Categorías de análisis

Sobre el repertorio de textos transcrito, se aplicó una lectura con una mirada sociológica orientada a identificar personajes, temas, motivos y tópicos, conforme al enfoque de los estudios de literatura de tradición oral, mismos que aportan elementos ricos para un análisis del entorno y la comunidad que lo rodean. A partir de esa lectura y del marco teórico se establecieron tres categorías: (a) atributos y metamorfosis del personaje; (b) funciones narrativas y relación con la comunidad; y (c) dimensión simbólica, con especial atención a la clave del reverso heroico y de género.

Los motivos identificados se contrastaron con los repertorios internacionales de Thompson (1955–1958) y Uther (2004). Cabe una precisión sobre el género discursivo: dado que los informantes ubican estos textos como experiencias verídicas de personas concretas del pueblo —y explícitamente resisten la etiqueta de leyenda—, en este trabajo se optó por referirse a ellos como relatos o narraciones de tradición oral, respetando la clasificación que los propios informantes reconocen como válida.

La bruja de Puentecillas: caracterización

El cuerpo de la bruja: representación social, memoria y corporalidad simbólica

El primer rasgo que caracteriza a la bruja de Puentecillas es la corporalidad. La tradición oral describe un cuerpo inestable, capaz de transformarse en bolas de lumbre, guajolotes o lechuzas y transitar entre el mundo humano y lo sobrenatural; también puede desprenderse de partes de su cuerpo —como los ojos o las piernas— para realizar sus desplazamientos nocturnos. La fórmula ritual «sin Dios y sin Santa María, a volar de villa en villa» activa esta transformación y marca el inicio de un tránsito entre el mundo cotidiano y el sobrenatural. Desde una lectura literaria, estos atributos configuran un personaje cuya corporalidad rompe con los modelos heroicos tradicionales, pues el cuerpo de la bruja no representa fuerza, belleza o virtud, sino transformación, fragmentación y ambigüedad.

Sin embargo, reducir estas transformaciones a una estrategia narrativa implicaría dejar de lado el contexto social que les da sentido. La corporalidad de la bruja constituye también una construcción simbólica mediante la cual la comunidad expresa aquello que percibe como incierto o potencialmente desestabilizador. El cuerpo fragmentado representa una alteridad que escapa al orden cotidiano y hace visible la manera en que una sociedad delimita los márgenes entre lo permitido y lo transgresor. La posibilidad de abandonar la forma humana, desprenderse de los ojos o adquirir rasgos animales no sólo habla de un personaje fantástico; también evidencia la necesidad colectiva de representar aquello que resulta difícil explicar desde la experiencia ordinaria.

En este sentido, la figura de la bruja funciona como un dispositivo cultural que materializa tensiones sociales relacionadas con el miedo, la diferencia y el control simbólico. Las transformaciones corporales expresan, metafóricamente, los mecanismos mediante los cuales la comunidad identifica aquello que considera peligroso para su estabilidad moral y cultural. Más que un ser monstruoso, la bruja encarna las fronteras sociales entre lo familiar y lo desconocido, entre la confianza y la sospecha, entre la pertenencia y la exclusión. La corporalidad deja entonces de ser únicamente un atributo literario para convertirse en un lenguaje mediante el cual la comunidad interpreta sus propias experiencias sociales. El cuerpo de la bruja constituye un recurso narrativo para producir asombro, pero también es un soporte simbólico donde la comunidad proyecta sus preocupaciones sobre la alteridad. La corporalidad se convierte así en un espacio de inscripción de la memoria colectiva pues cada metamorfosis conserva significados compartidos acerca de los límites entre lo sobrenatural y lo socialmente aceptable

Las funciones de la bruja: regulación social, memoria colectiva y patrimonio cultural

En el plano narrativo, la bruja de Puentecillas cumple una función claramente asociada con la vulnerabilidad. Los relatos coinciden en que sus principales víctimas son los niños pequeños, especialmente aquellos que aún no han sido bautizados, aunque también aparecen casos en los que ataca a infantes ya integrados a la comunidad religiosa. Las narraciones describen cómo paraliza a los padres, impide que despierten o recen y abandona a los niños en parajes alejados de la casa, generalmente entre piedras o cercas.

Estas acciones configuran a la bruja como una figura depredadora cuya presencia introduce el desorden dentro del ámbito doméstico y amenaza la continuidad de la vida familiar. Desde una perspectiva literaria, esta función responde a una lógica narrativa que intensifica el conflicto y sitúa al personaje como antagonista del orden comunitario.

Sin embargo, el interés de estos relatos trasciende la construcción de una figura maléfica. Las historias cumplen también una función social al transmitir conocimientos prácticos sobre el cuidado de la infancia, la importancia del acompañamiento familiar y las formas de protección compartidas por la comunidad. La advertencia sobre el bautismo temprano, la vigilancia de los recién nacidos o la necesidad de permanecer atentos durante la noche no sólo pertenecen al universo de las creencias, sino que constituyen mecanismos culturales mediante los cuales la colectividad organiza el cuidado de sus miembros más vulnerables.

La amenaza doméstica: la bruja que es la madre

El núcleo de la caracterización se concentra en un motivo recurrente: la bruja resulta ser un pariente próximo, con frecuencia la madre. En el relato de los muchachos que vuelven del baile (Anexo, A4), un joven captura a la bruja con la fórmula y el machete y, al hacerla caer, descubre a su propia madre: “Mamá, ¿qué hace usted aquí?”. En las brujas del fogón (Anexo, A2), el horror procede de que la novia ejemplar y su suegra son, en realidad, brujas que se quitan los ojos en la cocina familiar. Donde la épica funda linajes y honra a los ascendientes, el relato de brujas los vuelve sospechosos: la casa, la cocina, la madre —los lugares de la seguridad— se revelan como el escenario de la amenaza.

Este giro de lo familiar en ominoso es el rasgo que con más fuerza inscribe a la bruja de Puentecillas en el registro de reverso heroico doméstico que se desprende de los estudios de Medrano de Luna y Pedrosa (2019) sobre biografías legendarias femeninas.

El arriero y el oro: economía moral, trabajo y justicia simbólica

Uno de los episodios más significativos del repertorio es el relato del arriero que logra capturar a una bruja después de seguirla hasta el cerro de la Bufa. Mediante el uso del paliacate y el machete consigue inmovilizar, obligándola a prometer una recompensa para recuperar su libertad. La oferta consiste en un tesoro de monedas de oro; sin embargo, cuando el hombre regresa al día siguiente descubre que aquello que parecía una fortuna se ha transformado en excremento de burro.

Desde una perspectiva narrativa, el relato subvierte la estructura clásica de la hazaña heroica: existe una prueba, una captura y una recompensa prometida, pero el desenlace frustra cualquier posibilidad de gloria. La victoria nunca llega a consumarse porque el premio desaparece justo cuando parece alcanzable.

No obstante, limitar este episodio a una inversión del modelo heroico impediría apreciar la profundidad de su contenido social. El relato pone en escena una reflexión sobre la relación entre el trabajo, la riqueza y el deseo dentro de la comunidad. El protagonista no fracasa por falta de valor ni de habilidad; fracasa porque deposita su confianza en una riqueza obtenida sin esfuerzo productivo. El oro prometido representa la posibilidad de acceder a un beneficio inmediato, desligado del trabajo cotidiano que caracteriza la vida de los habitantes de Puentecillas. La transformación final del tesoro en estiércol no sólo produce un efecto humorístico, sino que establece un juicio moral sobre la legitimidad del enriquecimiento.

Contigüidades: la mona blanca, la llorona y las cihuateteo

La bruja de Puentecillas no aparece aislada, sino en un continuo de figuras femeninas liminales asociadas al agua y a los caminos. La mona blanca —figura de blanco, de cabello muy largo, que se aparece parada en una presa o un río— se describe como “parecida a la llorona” (Anexo, A7). La propia llorona se ha escuchado en Puentecillas, “un lugar de mucha agua”, y los informantes la vinculan, más allá de la leyenda colonial de la madre que ahoga a sus hijos, con las cihuateteo mesoamericanas: mujeres muertas en el primer parto, divinizadas y a la vez monstruosas, que vagan con el vientre abultado y el rostro deformado buscando a sus hijos (Anexo, A8). Esta contigüidad refuerza el perfil de reverso heroico del personaje: se trata siempre de mujeres cuyo poder procede de un umbral: el parto, la muerte, el agua, estas figuras funcionan en un entorno marcado históricamente por los riesgos del espacio natural, con seres liminales permite a la comunidad delimitar geográficamente los lugares de peligro convirtiendo la geografía física en lugares de significaciones compartidas.

Brujería, memoria y género

La dimensión de género es constitutiva de la caracterización. Como en el caso de doña Natalia, donde una mujer poderosa y admirada es finalmente narrada como diabólica por una tradición patriarcal (Medrano de Luna y Pedrosa, 2019), la bruja de Puentecillas condensa el temor social ante el poder femenino. La informante lo formula con lucidez: “todas las mujeres son brujas, por eso los viejos nos tienen miedo”.

El saber de la bruja: curar, sanar, atender partos, mediar con lo sobrenatural es el mismo que el de la curandera y la partera, y su conversión en amenaza revela una operación de la memoria colectiva que procesa la autoridad empírica de las mujeres bajo el signo de lo diabólico. Los relatos de las brujas traducen esa tensión social en el lenguaje simbólico, donde la autonomía y el saber de las mujeres son leídos de la manera en la que la comunidad gestiona la percepción del género a través de los relatos y tradiciones.

Discusión

Los rasgos descritos convergen en una figura coherente y confirman la hipótesis del reverso heroico. La bruja de Puentecillas es el reverso del héroe comunitario: su cuerpo se anima y se desmiembra en lugar de monumentalizarse; sus hazañas se catalogan para conjurarlas; su enfrentamiento con un humano se resuelve en burla; y su poder, de raíz femenina y liminal, se narra como amenaza doméstica antes que como fundación. La insistencia de los informantes en que se trata de experiencias verídicas de personas concretas intensifica ese efecto: la bruja no es una fábula lejana, sino una vecina, una comadre, una madre, lo que acerca el peligro al centro mismo de la vida familiar. Más allá de la descripción del personaje, el análisis evidencia que la bruja constituye un mecanismo mediante el cual la comunidad otorga simbólicamente experiencias difíciles de explicar desde la racionalidad cotidiana. La tradición oral produce categorías para desarrollar formas de interpretar el mundo operando simultáneamente como un personaje literario y como representación social

Al mismo tiempo, el corpus muestra la vitalidad y la variación de la tradición del imaginario colectivo. Los relatos se actualizan: los muchachos del baile pueden hoy “andar en motos”, reelaboran en la obra de los propios informantes, que los convierten en literatura y en cartonería, garantizando su transmisión. La caracterización de la bruja, así, no es un inventario fijo, es un proceso vivo en el que la comunidad reafirma su identidad y negocia sus miedos.

Conclusiones

Los hallazgos permiten afirmar que la tradición oral funciona como un mecanismo de construcción de significados, tal como lo plantea Geertz (1987), al ofrecer marcos culturales para interpretar experiencias extraordinarias. Asimismo, la persistencia de los relatos confirma que la memoria colectiva, entendida desde Halbwachs (2004), sigue operando como el soporte que permite a la comunidad reorganizar y resignificar su pasado. En consecuencia, la bruja trasciende su condición de personaje narrativo para convertirse en un dispositivo de memoria y de sentido compartido.

La bruja en la tradición oral de Puentecillas puede caracterizarse literariamente como una figura de reverso heroico, en el sentido que se desprende de los estudios de Medrano de Luna y Pedrosa (2019) sobre biografías legendarias femeninas. Sus atributos —metamorfosis, desmembramiento, vuelo mediante fórmula, animalización en guajolote o lechuza—, sus funciones —depredación de los vulnerables, ambivalencia entre el bien y el mal, tipología de raíz mesoamericana— y su dimensión simbólica —la amenaza doméstica, la épica burlada, la contigüidad con la mona blanca y la llorona, la administración del género— dibujan el reverso exacto del héroe fundador. El estudio confirma, además, que el material se sitúa mayoritariamente en el relato narrado como experiencia vivida, configurando un saber operativo profundamente anclado en la memoria colectiva, lo que explica su fuerza y su función identitaria y su papel en la cohesión sociocultural de Puentecillas.

Estudiar y caracterizar a la bruja de Puentecillas comprende un mecanismo mediante el cual la comunidad construye memoria, produce representaciones y negocia simbólicamente el miedo, el género y la transgresión. La permanencia de estos relatos demuestra que la tradición oral continúa siendo una forma vigente de interpretar la realidad y de transmitir, entre generaciones, significados fundamentales para la identidad colectiva.

Para consumar, este texto sobre la bruja de Puentecillas, Guanajuato, donde se abordó una caracterización literaria y representación social en la tradición oral, es importante subrayar que, en Puentecillas, la bruja no habita el pasado, sino la cotidianidad: se le nombra al asegurar la puerta del corral, al bautizar pronto a un hijo, al explicar por qué el camino se vuelve incierto de noche. Recuperar y analizar sus relatos no es, entonces, un ejercicio de curiosidad folclórica, sino un modo de restituir a la comunidad de Puentecillas la autoría de su propia memoria, en un momento en que estas narraciones dependen, para sobrevivir, de que alguien las escuche, las transcriba y las devuelva a quienes las heredaron.

Referencias

Berger, P. L., & Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.

Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama.

Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI Editores.

Durkheim, É. (2001). *Las reglas del método sociológico*. Fondo de Cultura Económica

Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Gedisa

González, A. (2011). *La transmisión oral: formas y límites*. En: B. Alcubierre y R. Bazán (comps.), Oralidad y escritura. Ítaca; Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.

Herrejón Peredo, C. (1994). "Tradición. Esbozo de algunos conceptos". Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad, 15(59). El Colegio de Michoacán.

Medrano de Luna, G. y Pedrosa, J. M. (2019). "El relato de brujas como relato antiépico. Iniciación, apoteosis y descenso al infierno de la bruja guanajuatense doña Natalia, según Sshinda el juguetero", en: Assia Mohssine (coord.), *El heroísmo épico en clave de mujer*, Universidad de Guadalajara – Université Clermont Auvergne, (pp. 298–331).

Menéndez Pidal, R. (1922). *Poesía popular y poesía tradicional en la literatura española*. Imprenta Clarendoniana.

Neils, J. (2009). *The "unheroic" corpse: Re-reading the Sarpedon Krater*. En: J. H. Oakley y O. Palagia (eds.), Athenian potters and painters (Vol. 2, pp. 212–219). Oxbow Books.

Ong, W. J. (2004). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* (A. Scherp, trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1982)

Piñero Ramírez, P. M. (ed.). (1995). *Descensus ad inferos: la aventura de ultratumba de los héroes (de Homero a Goethe)*. Universidad de Sevilla.

Ramos, R. A. (1988). *El cuento folklórico. Una aproximación a su estudio*. Pliegos.

Shils, E. (1981). *Tradition*. University of Chicago Press.

Thompson, S. (1955–1958). *Motif-index of folk-literature* (ed. rev., 6 vols.). Indiana University Press.

Uther, H.-J. (2004). *The types of international folktales: A classification and bibliography based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson* (3 vols.). Suomalainen Tiedeakatemia.

Villa, E. (1989). *La literatura oral: mito y leyenda*. IADAP.

Zavala Gómez del Campo, M. (2006). *La tradición oral del noreste de México: tres formas poético-narrativas* [Tesis de doctorado, El Colegio de México].

Zavala Gómez del Campo, Mercedes y Camacho Ruán, Alejandra. (2018). *Manual para la recolección de literatura de tradición oral*. El Colegio de San Luis, San Luis Potosí.

Fuentes orales y de la comunidad

Barrera Morales, L. E. y González Nieto, R. (4 de julio de 2026). Entrevista sobre la tradición oral de las brujas de Puentecillas [Trabajo de campo]. Proyecto de Investigación de Verano 2026, Universidad de Guanajuato. Puentecillas, Guanajuato.

Barrera Morales, L. E. y González Nieto, R. (julio de 2026). Segunda sesión de entrevista sobre creencias y relatos de brujas [Trabajo de campo]. Proyecto de Investigación de Verano 2026, Universidad de Guanajuato. Puentecillas, Guanajuato.

Barrera Morales, L. E. (s. f.). Para curar de espanto (ilustraciones de R. González Nieto). [Datos de edición por completar.]

Barrera Morales, L. E. (s. f.). El secreto de los sapos (ilustraciones de R. González Nieto). [Datos de edición por completar.]

Anexos. *Corpus* de relatos

Se transcriben a continuación, de forma editada y conservando las fórmulas características, los relatos y las creencias citados en el análisis, tal como fueron narrados por los informantes.

A1. El arriero y la bruja

Este relato pertenece a un tío abuelo de Raymundo González, arriero que salía de madrugada de Puentecillas con sus burros rumbo a Marfil. Una noche, mientras avanzaba por el camino, una bruja empezó a darle sueño y a desviarlo, llevándolo cerro arriba hasta la Bufa. Él confió en el burro, creyó ver una lucecita en el camino y se quedó dormido; cuando despertó, no estaba donde debía, sino en lo alto del cerro, y frente a él ardía una bola de lumbre.
Comprendió que era una bruja. Enredó el paliacate en el machete y lo clavó en la tierra; en ese momento la bruja cayó frente a él, como atorada, sin poder recobrar su forma. Ella le pidió que la dejara ir, pues ya mero amanecía y, de sorprenderla la luz, no volvería a ser humana. Para convencerlo, le ofreció un montón de monedas de oro que aparecieron a un lado. El arriero volteó, vio la montañita brillante y, tentado, la soltó, no sin advertirle que si la volvía a ver, la mataría. La bruja se esfumó. Al amanecer, cuando fue a recoger su oro, no había monedas: era pura caca del burro. Así, dice el relato, engañan las brujas a la gente.

A2. Las brujas del fogón (la novia que sólo comía en su casa)

Una muchacha se fue a vivir con la familia de su prometido, ya con todo formalizado para la boda. Pero no quería comer: decía que sólo comía de lo que le daban en su casa. Fue enflacando y enfermando, hasta que la suegra pidió al hijo que la llevara con sus padres, para que no se dijera que en su casa la trataban mal.
Cuando llegaron, el padre de la muchacha vio de lejos a su hija demacrada y creyó que la maltrataban. Mientras suegro y yerno tumbaban maíz, el joven le explicó su preocupación: ella no comía nada, sólo lo de su casa. El padre sintió vergüenza y decidió averiguar. Al oscurecer se asomó a la cocina y vio que la hija pedía comida a su madre. La señora le dijo que ya estaba en edad de conseguir su propia comida. Entonces el padre vio cómo las dos mujeres se quitaban los ojos, los envolvían en un paliacate y los enterraban en las cenizas del fogón —territorio de las mujeres, donde el marido no entra—; se colocaban ojos de gato, que brillaban, y salían por la ventana con un ruido de alas de guajolote.
“Me salieron brujas estas cabronas”, dijo el padre, y mandó al yerno de regreso a su casa, sin decirle la verdad: no habría boda. Sabía que, si a una bruja que ya se ha quitado los ojos la sorprende la luz del amanecer, no recupera su forma humana. Se quedó velando el pocillo de la cocina: dentro había pura sangre cuajada, fría. De madrugada volvió la mujer, se tapó con el rebozo y pidió de comer. El padre le mostró los ojos que había guardado y los arrojó a la lumbre; entonces ella y la hija chillaron de un modo horrible. Hasta ahí llega lo que se contó.

A3. El hombre que maldijo a la bruja

Se supo que una bruja había chupado a un bebé. El padre del niño, enfurecido, se puso a maldecir a la bruja y, retándola, dijo que por qué no venía y le chupaba a él una nalga. Dicho y hecho: el hombre amaneció mal, con toda la pierna consumida y seca, empezó a enfermar cada vez más y finalmente murió. Los informantes precisan que conocieron a una hija de aquel hombre —una señora que reparte cilantro en su tienda—, lo que sitúa el relato entre las experiencias verídicas de la comunidad y no entre las fábulas.

A4. La bruja que era la madre (los muchachos del baile)

Unos muchachos volvían de un baile por un camino completamente oscuro, cuando todo era rural y no había electricidad. Vieron a la bruja y la empezaron a atrapar, jugando con ella: uno la agarraba con la fórmula, la soltaba, le arrimaba la lumbre y la volvía a soltar. Su amigo le dijo que ya se decidiera. El muchacho la agarró de nuevo y, con el machete, la hizo caer. Al reconocerla, exclamó: “Mamá, ¿qué hace usted aquí?”. Era su propia madre. En la versión reelaborada por la informante para su libro, los muchachos andan en motos, trasladando el relato a la actualidad.

A5. El nahual de piel de coyote

Se cuenta la historia de un nahual que traía su piel de coyote y se robaba las gallinas. Un día lo atraparon, y cuando el muchacho se disponía a golpearlo, descubrió que era su propio padre. Como en otros relatos de la comunidad, el ser sobrenatural resulta ser un pariente cercano.

A6. Las muchachas de los vestidos amarillos

Se vieron, de un lado de un barranco por donde no se puede pasar, a dos muchachas muy bonitas con vestidos amarillos que las miraban; poco después ya estaban del otro lado del barranco. Cuando se fueron, las seguían dos bolas de lumbre, e Isauro Rionda iba gritando "ya te creo, ya te creo". El relato ilustra la aparición de las brujas como muchachas y su desplazamiento imposible seguido del fuego que las delata.

A7. La mona blanca

En Puentecillas se conoce a la mona blanca, figura toda de blanco, de cabello muy largo, a la que no se le ve la cara. Se aparece parada en medio de una presa o de un río y provoca mucho miedo. Los informantes la describen como parecida a la llorona. "Mona" designa aquí cualquier bulto o figura de forma humana.

A8. La llorona de Puentecillas

La llorona se ha escuchado en Puentecillas, lugar de mucha agua. Junto a la leyenda colonial de la madre que, engañada por un español, ahoga a sus tres hijos en el río y luego los llora, los informantes la relacionan con las cihuateteo mesoamericanas: mujeres muertas en el primer parto, divinizadas y monstruosas, que vagan con el vientre abultado y el rostro deformado buscando a sus hijos por los caminos. Para los mayas, además, el inframundo es de agua, lo que refuerza el vínculo del personaje con los cuerpos de agua.

A9. La comadre del delegado y la pieza que no se deja representar

En el primer libro de la informante se recoge una historia muy fuerte, ocurrida al abuelo de Raymundo, que era delegado de la sierra. Una señora, comadre del abuelo, no estaba de acuerdo con cierto matrimonio o quería ser bruja, y causó grandes males; el árbol asociado a la historia estaba justo frente a la casa de una tía. Los informantes refieren que, cada vez que se menciona a esa mujer, se le nombra por su apodo o se le representa en cartonería, ocurren sucesos extraños: se descompuso la camioneta de quien fue a recoger la pieza, se perdió la obra, se rompió dos veces el mismo vidrio, se desarmó por completo un caballete y hasta se desprendió un rosario. El relato incorpora así su propia eficacia: contar a la bruja es, en cierto modo, convocarla.

Creencias y prácticas asociadas al personaje

Vuelo y metamorfosis. Antes de volar, las brujas dicen la fórmula "sin Dios y sin Santa María, a volar de villa en villa"; se convierten en bolas de lumbre y, al aterrizar, se oye el aleteo. Toman forma de guajolote o de lechuza, por lo que se confunden con estas aves. Trabajan sobre todo los martes y los viernes; en esos días conviene no hablar de ellas, porque escuchan.

Captura y protección. Para atrapar a una bruja se reza la Magnífica al revés y se hacen nudos con un mecate, un paliacate o un rosario; rezada al derecho, en cambio, las ahuyenta. Sirven también siete padrenuestros o las doce verdades del mundo. Si uno se encuentra con una, debe golpearla y sacarle sangre, y hacerse cruces en las coyunturas con su propia sangre para quedar protegido. En las entradas se dejan tijeras abiertas o una raya de sal que se barre hacia afuera; a los bebés se les pone el ojo de venado y la medalla de San Benito contra el mal de ojo. Los atados de hierbas que quedan tras curar de espanto o hacer una limpia se depositan donde el camino hace cruz, para que el mal se disperse.

Bautizo y depredación. Se bautiza pronto a los niños porque las brujas prefieren a los no bautizados; aun a los bautizados pueden atentar, paralizando y durmiendo a los padres. Tipología: las mometzcopinqui se transforman y conservan familia; las tlahuelpuchis, malditas desde el vientre, se alimentan de sangre y son abandonadas de niñas. La tradición funde sustratos mesoamericanos, judeocristiano, hispano-árabe y afromestizo, y ubica a la bruja no en el bosque, sino en la vida cotidiana de la comunidad.