

## La historia tras los sustos: tradición oral en las aldeas hondureñas de Las Marías y El Achiotal

History behind Scary Stories: Oral Tradition in the Honduran Villages of Las Marías and El Achiotal

### Isela Cabrera Navarro

Universidad Nacional Autónoma de Honduras  
isela.cabrera@unah.edu.hn

### Orbelina Mejía Díaz

Universidad Nacional Autónoma de Honduras  
orbemd21@gmail.com

### Sergio Callau Gonzalvo

Universidad EARTH  
scallau@earth.ac.cr

---

**Resumen:** Se investigó en 2018 la inexplorada tradición oral de dos aldeas hondureñas ubicadas en Santa Cruz de Yojoa, departamento de Cortés. Se trata de Las Marías y de El Achiotal, comunidades generadas a partir de flujos migratorios. Se recopilaron como narraciones más relevantes las procedentes de ocho adultos mayores. El denominador común de los relatos es su carácter de leyendas, determinadas en la mayoría de los casos por producir temor o "susto". Resulta también relevante el propio modo testimonial de contar y la insistencia en la veracidad de las historias. Si bien la información obtenida recoge elementos folclóricos, como El Duende o La Sucia, comunes en Centroamérica y en otras latitudes, es llamativo el hecho de que los relatos resultan de algún modo indescifrables de la historia cotidiana. La mayoría de las narraciones se relataron como experiencias vividas o contadas por personas muy cercanas, como casos de la historia local o, incluso, como acontecidas en el seno de la propia familia. Es probable que algunos de los per-

sonajes y acontecimientos folclóricos traídos a escena y sus posibles ramificaciones simbólicas permitan identificar huellas en el discurso sobre aspectos de carácter sociológico de la realidad centroamericana de las últimas décadas, como la alarmante extensión del abuso sexual de niñas o la amenaza conyugal, percibida en las costumbres urbanas de determinados sustos femeninos. Se trata de realidades para las que estos relatos supondrían, de este modo, una historiografía oral y verosímil.

**Palabras clave:** Historiografía oral, tradición oral en Honduras y El Salvador, abuso sexual de niñas, El Duende, La Sucia.

**Keywords:** Oral historiography, oral tradition in Honduras and El Salvador, sexual abuse against girls, El Duende, La Sucia.

---

**Abstract:** This research on the oral tradition of two Honduran little villages that had not been explored in this context was made in 2018. The communities of Las Marías and El Achiotal, located in Santa Cruz de Yojoa, department of Cortés. Both of them have an origin in migratory flows. The most relevant narratives were collected from eight older adults. The common denominator of the stories was a legendary character that in most cases included a scary twist or "susto." A testimonial way of telling and the insistence on the veracity of the stories are also relevant. Although the information obtained includes common folkloric elements, such as El Duende or La Sucia, in Central America and in other latitudes, it is striking how the stories are somewhat inseparable from everyday history. Most of the stories were related as real cases of local history, experiences that were lived or told by close relatives, or even as occurred within the family nest. It is likely that some of the folkloric characters and events brought to the scene and their possible symbolic ramifications allow for the identification in the discourse of traces of a sociological nature of the Central American reality of the last decades, such as the alarming extension of sexual abuse against girls or the marital threat, perceived in the urban customs of certain female "susto". These stories would thus suppose an oral and credible historiography for these realities.

Mitos, leyendas, "sustos", fábulas, cuentos, dichos, canciones, casos, refranes conforman el patrimonio intangible de los pueblos centroamericanos que por ley del tiempo, crecientemente implacable, está quedando depositado en el adulto mayor. En este contexto, ¿podemos decir que la tradición oral es relevante en la cultura actual de Honduras? Y en caso afirmativo, ¿qué significados puede adquirir hoy el concepto mismo de tradición oral en Honduras o en Centroamérica?

Más allá del núcleo familiar y de su capacidad aglutinante, en las culturas de Centroamérica —todavía enorme— lo que (tradicionalmente) entendemos por tradición oral de la comunidad parece estar diluyéndose. Las dinámicas de transmisión a los más jóvenes, que son propias de este tipo de narraciones, se ven muy afectadas tanto por la migración de estos a las ciudades como por los canales —e intereses— comunicativos que habilitan las nuevas tecnologías. Los modos de los nuevos medios de comunicación reemplazan sin empacho cualquier otro ritual comunicativo, por muy avalado que estuviera por la tradición. Y las versiones más accesibles de la leyenda que antes contaba alguien en la parroquia, autorizado para hacerlo —por prestigio o por testimonio—, ahora forman parte de pastiches del uno al otro confín de la red.

No obstante, las líneas que siguen quieren aportar alguna evidencia al esclarecimiento del impacto que la tradición oral representa todavía en la cultura y, quizás, en la historia de Honduras en el siglo XXI. De acuerdo con los relatos investigados aquí, hay dos razones clave, no excluyentes entre sí, para estimar que ese impacto es muy significativo. La primera de estas razones señala que en estos relatos se hacen presentes personajes y motivos —determinados "sustos"— cuya tradición folclórica sobrepasa las fronteras de Honduras y las de la propia Centroamérica, donde también son frecuentes. Pero es la segunda motivación la que se tratará de enfatizar —y en buena medida, develar— aquí. Esta apunta hacia la necesidad de investigar con ímpetu las formas simbólicas localmente específicas mediante las que estos sustos parecen estar materializando, en el relato intergeneracional, historias familiares y de la comunidad que, al parecer, solo de este modo pueden ser contadas.

## Migraciones e historia oral en Las Marías y el Achiotal

La presente investigación inició en el año 2018 en el marco de una tesis de maestría (Cabrera y Mejía, 2019) con el propósito de rescatar y preservar en lo posible la memoria colectiva de las comunidades de Las Marías y El Achiotal, aldeas hondureñas del municipio de Santa Cruz de Yojoa no exploradas antes en este campo de investigación y en las que un considerable porcentaje de sus habitantes está conformado por adultos mayores (entiéndase el concepto en el contexto demográfico del medio rural centroamericano). Todos los relatos que se ofrecen aquí han sido previamente registrados en ese documento.

Las Marías y El Achiotal se encuentran al sur del departamento de Cortés, a más de 70 km de San Pedro Sula y a 180 km de Tegucigalpa (municipalidad de Santa Cruz de Yojoa). Las Marías tiene una población aproximada de 1200 habitantes y alberga un número considerable de adultos mayores, un centro educativo y una iglesia católica. La mayor parte de la población se dedica al cultivo de maíz y a la crianza de animales. Comparten espacio viviendas renovadas —gracias en buena medida a la ayuda de familiares que han migrado a Estados Unidos— y casas construidas de adobe y teja (fig. 1).



Fig. 1. Vivienda de adobe de Las Marías.

El Achiotal es una aldea vecina de Las Marías con una población que podría estimarse en alrededor de los dos millares de habitantes; el último censo es del año

2001 y arrojó el dato de 1079 habitantes. También es el maíz el principal sustento alimenticio de la comunidad de El Achiotal. Se dedican asimismo a la crianza de animales en sus casas, normalmente para autoabastecimiento, y a la elaboración del pan y de nacatamales para la venta. La aldea cuenta con un centro educativo y una renovada iglesia católica. Muchos de los que ahí habitaron ahora trabajan en el extranjero y ayudan económicamente a sus familiares. Es por esa razón que se pueden observar viviendas renovadas (fig. 2), a pesar de las fuertes carencias económicas y de estructura sanitaria que son patentes al adentrarse en la comunidad.



Fig. 2. Vivienda en El Achiotal.

En el transcurso de las indagaciones se pudo comprobar hasta qué punto los fundamentos vivos de la memoria oral de El Achiotal y Las Marías se sostienen en palabras que en un momento u otro se escucharon en geografías políticas cercanas, como la del departamento de Cabañas, en El Salvador, o el departamento de Intibucá, en Honduras. Si hay un fenómeno que deba priorizarse en cualquier intento de acceso a la realidad histórica actual de Las Marías o de El Achiotal, este es el de las migraciones. Se trata de puntos de encuentro de inmigrantes procedentes de distintas zonas rurales del vecino El Salvador o del propio país cuyos descendientes, paradójicamente, han salido en busca de mejores condiciones de vida en ciudades cercanas o lejanas. Y es gracias a la narración oral que podemos acercarnos con alguna garantía a esta historia migrante de Las Marías y El Achiotal.

Se debe a dos de las narradoras de los textos registrados en este trabajo, las hermanas Lisida y Bárbara, que podamos saber, por ejemplo, que la aldea Las

Mariás fue fundada en el año de 1960 por salvadoreños, los señores Bonifacio Hernández, Gustavo Guzmán, Luis Guzmán, Alfredo Guzmán y Luis del Cid. Además del aporte salvadoreño de los fundadores, ambas aldeas fueron habitándose a partir de migraciones en los años sesenta. La causa de estas fue la represión posterior al golpe de estado en 1963 contra Ramón Villeda Morales, así como la guerra entre Honduras y El Salvador en el año 1969. En este contexto se deben escuchar en particular las historias de seis de los ocho narradores de los relatos de este documento, que no son originarios de ninguna de las dos aldeas: se trasladaron desde distintos puntos del departamento de Intibucá, que hace frontera con El Salvador.

De acuerdo también con el testimonio de Bárbara y Lisida conocemos que el origen del nombre de la localidad de Las Mariás es controvertido. Circula una primera hipótesis que defiende que ese nombre se debe a tres habitantes llamadas María, mientras que la segunda, la defendida al parecer por los propios fundadores, sitúa el origen en una asimilación fonética con las flores *amarillas* con las que quedaba cubierta la falda de la montaña que rodeaba el lugar. En cuanto a El Achiotal, siempre según este testimonio, su nombre se debe al hecho de que en la época de los fundadores existía un lugar donde abundaban los árboles de mango que durante la cosecha de la fruta se veían todos "achiotaditos", es decir, de color rojo como el achiote.

Las Mariás y El Achiotal son aldeas configuradas sociológicamente por grupos humanos que han traído consigo retazos de relatos de otras comunidades. Relatos que perviven trenzados, necesariamente, con hilos nuevos e intergeneracionales. Si bien, como sostiene Vansina, la tradición oral puede ser utilizada como fuente histórica "principal" de los pueblos en "la reconstrucción del pasado", y en todo caso, de los pueblos "que no poseen escritura" (Vansina, 1967: 13), cabe desde luego preguntarse hasta qué punto esos hilos son útiles para la construcción de la historia en los tiempos de Internet. Podríamos partir, por un lado, de la realidad oral de Honduras, del segmento oral/electrónico, el habitado por los jóvenes de fuera o dentro del país: una realidad de teléfonos celulares y aplicaciones que permite una comunicación fuertemente tecnologizada. Pero aquí partimos del lado más antiguo de esa tradición oral, el que habitan los abuelos de esos nietos de Las Mariás o El Achiotal, quienes, aunque también se valen en alguna medida de las

nuevas tecnologías de comunicación, siguen siendo fundamentalmente "ágrafos" en el recuento del pasado de sus familias y de su comunidad.

La tradición oral tiene un peso especialmente importante en los miembros más veteranos de comunidades como estas, marcadas por la pobreza, por la migración e incluso por la violencia política. Sus huellas se registran y reproducen por cauces fundamentalmente orales, lo que De Friedemann define como auténticos materiales para la representación científica (De Friedemann, 1997: 24). A nuestro juicio, esta forma específica de ciencia preserva no solo la historia, sino también, como señala Helen Umaña, determinadas "formas de pensamiento" que en tierras americanas se revisten de un ropaje de especial dignidad; aquí, en América, la tradición oral

acrecentó su importancia después del colapso provocado por la conquista, ya que, con la destrucción de los documentos y con la muerte de quienes sabían escribirlos y leerlos (sacerdotes, escribas; la clase gobernante...), casi la única forma de preservar sus formas de pensamiento fue a través de la transmisión verbal que pasaba de generación en generación (Umaña, 2017: 47).

La tradición oral en Honduras ha tenido cierta relevancia como objeto de estudio desde las primeras décadas del siglo XX. Los aportes más notables en este campo, que pueden rastrearse, entre otras fuentes, a partir del recuento bibliográfico de Martínez Reyes (2016) o de Cabrera y Mejía (2019), han sido sobre las tradiciones de los grupos étnicos lenca, tolupán, chortí, garífuna y tawahka. No se han estudiado con la misma intensidad o con metodologías especializadas las manifestaciones orales de la cultura hondureña no específicamente derivadas de culturas indígenas.

Estas páginas quieren ayudar a constatar que la tradición oral que habita en determinados territorios mestizos de Honduras requiere de una atención particular. Las transcripciones de testimonios orales que se reproducen a continuación forman parte de un corpus de tradición oral de adultos mayores integrados en comunidades mestizas o "ladinas" no fácilmente vinculables de forma directa a culturas indígenas o autóctonas, pero igual de "genuinas", igual de irremplazables para un acercamiento a su historia, sin falsear tampoco sus específicas formas de pensamiento.

## Sustos corales y brujerías transatlánticas

Los relatos que pueblan los espacios más significativos de las siguientes páginas son producto de las entrevistas a ocho personas adultas mayores. Los recabados en El Achiotal se deben a tres mujeres de más de cincuenta y seis años de edad. En lo que respecta a Las Marías, se incluyen fragmentos de los relatos de cinco adultos mayores de cincuenta y ocho años, dos hombres y tres mujeres. Cabe señalar que las entrevistadoras no son originarias de estas poblaciones, si bien son conocedoras de las especificidades socioculturales de esta geografía y de algunas próximas en las que han crecido. Con esa ventaja, se pudo reproducir una conversación abierta, amistosa y en el contexto de las actividades familiares. Siempre se procuró evitar intervenciones demasiado directas o que pudieran parecer propias de una entrevista formal.

Se pudo comprobar como primera evidencia de un relato colectivo —que, como veremos, parece en realidad “coral”— la extraordinaria popularidad de las leyendas en la zona, un género oral sin duda relevante para el trazado de la historia y la cosmovisión de una comunidad. Esa relevancia la enfatiza, por ejemplo, Valenzuela-Valdivieso (2011: 8) cuando adscribe a los géneros de carácter legendario la capacidad de recoger la cosmovisión de la comunidad, sus creencias y moral, la historia o el tipo de política o de economía de una época y un lugar específicos.

Entre las leyendas registradas destacaron las de tipo susto o “azoro”, leyendas protagonizadas por personajes de gran arraigo en el folclor centroamericano, como La Sucia, El Duende, El Cadejo o El Sisimite. Pero lo más destacable de estos sustos tan populares en Centroamérica no es el hecho de que manifiesten atributos o acciones propias de personajes similares en otras localizaciones del folclor mundial —lo que, como apuntaremos más abajo, también hacen—, lo más sorprendente entre lo relatado fue, sin duda, la enorme facilidad con que los narradores de estas dos aldeas son capaces de encontrarse física e históricamente con los sustos. La familiaridad con que los miembros más veteranos de El Achiotal y Las Marías narran sus sustos con La Llorona, El Sisimite, El Sombrerón o, en primerísimo plano, El Duende, invita a preguntarse por los modos específicos en los que estas figuras legendarias mesoamericanas se inscriben —se escuchan, mejor dicho— tan poderosamente en la biografía individual o comunitaria.



Escuchemos, para empezar, cómo no es preciso haber llegado a cruzarse con el susto para que los indicios que deja a su paso sean de gran calado. Doña Bárbara, por ejemplo, si bien no recuerda haber visto a La Llorona cuando se aparecía en el despoblado en sus tiempos de "cipota" (niña), sí dice haber visto sus luces:



Fig. 3. La narradora doña Bárbara.

Ahí lloraba una mujer como siempre, ahí, pasado esa quebradita, y se miraban tres candelas allí adentro de la montaña. Usted no pasaba por ahí si no... si no se encomendaba a Dios, decía mi abuela y... Las luces sí las vi, ¡uh!, cuando nosotras estábamos cipotas, sí.

Nuestra primera narradora, doña Bárbara (fig. 3), tiene cincuenta y seis años y es maestra de educación primaria, lo que la hace la única con estudios profesionales entre los ocho entrevistados. La mayoría de las historias que conoce las sabe, según ella, por el importante caudal de tradición oral que atesoraba su padre. Aunque ella es nacida en El Achiotal, en su haber cuenta el hecho de ser una de las hijas de uno de los salvadoreños fundadores de la aldea y, por lo que se desprende de sus testimonios,



Fig. 4. La narradora doña Lisida.

su saber se remonta al menos hasta su abuela: "No salgas, bicha —decía la viejita, porque tenía costumbres salvadoreñas, que bichos dicen allá en El Salvador.— No salgan, bichas —decía—, porque ahí les va a salir el susto —decía".

Gracias a la hermana de Bárbara, Lisida, la segunda narradora, pudimos saber que entre el repertorio de sustos o azoros, por el que el padre de ambas debía ser bien conocido, figuraban clásicos como el de "La carreta sin bueyes" y "El jinete sin cabeza". Doña Lisida tiene cincuenta y ocho años, también nació en El Achiotal y se dedica a la elaboración de pan y de nacatamales para la venta como fuente de ingreso (fig. 4). Vive con su madre, a la

que atiende aun teniendo evidentes problemas visuales, y es miembro activo de la iglesia católica del lugar.



Fig. 5. La narradora María Justina.

También mostró estar muy ocupada, a pesar de su avanzada edad (77 años), la tercera narradora, María Justina (fig. 5). Dedicada a los oficios domésticos, esta habitante de la aldea Las Marías y oriunda de Magdalena, Intibucá, mostró estar disfrutando mientras nos contaba el relato de Nicolasito y Nicolasón, conectado con el popular cuento dado a conocer por Andersen. Ella había manifestado no saber ninguna "historia", refiriéndose probablemente a los sustos más extendidos en la aldea, pero después confesó que a sus nietos les relata cuentos porque dejan una gran enseñanza. El hecho de que nos contara un cuento con vínculos claros a geografías folclóricas muy lejanas de la aldea de Las

Marías (y el hecho explícito de que lo contara por su "gran enseñanza") permitió a la investigación abrir las puertas del horizonte folclórico en el que debería situarse la exploración de la tradición oral en estas comunidades.



Fig. 6. La señora Julia, narradora, haciendo pan.

La cuarta narradora, la señora Julia (fig. 6), contaba con setenta años en el momento de la entrevista. Se había trasladado a la comunidad de Las Marías treinta y cinco años antes desde Magdalena, Intibucá, aunque parte de su infancia transcurrió en una comunidad del departamento de Santa Bárbara. Vive en compañía de su hija adulta y es muy conocida en la aldea por preparar pan y nacatamales para la venta. También se dedica a la crianza de algunos animales domésticos y a la agricultura para consumo del hogar.

Ella nos contó que el origen de una puerta en determinada roca tiene que ver con otro conocido motivo legendario, El Sisimite, y su mala costumbre

de robarse recién nacidos; este personaje es conocido, entre otras cosas, por tener los pies al revés. Nos contó cómo a ese susto se le pudo seguir la pista a través de un muñeco-señuelo relleno de ceniza cuyo rastro permitió llegar a su guarida. Este mismo motivo lo recogerá otro narrador cuyo relato expondremos más abajo, don Tito, con la variante en su caso de que el sujeto a capturar es El Duende. Por lo demás, se trata de motivos, en buena medida, gemelos, cuya popularidad local en la transmisión avala determinada forma de autoría colectiva, aun con diferentes tonos, como sucede con la música coral. Veamos la versión de doña Julia:

Cuando nacía un niño se iba y se lo robaba a la nana descuidada; hay nanas que son descuidadas. Hasta que al fin se pusieron en curia, y una señora se puso maliciosa y le puso... A una señora se le había perdido el niño y a otra que estaba embarazada, lo mismo... Y le puso un niño-hechizo lleno de ceniza por dentro. El animal llegó, ya lo halló, se lo llevó. Por esas cenizas... como con las uñas lo rotó, por el chorro de cenizas dieron con él, lo hallaron. Y dice la gente: "¡A meterle juego allá a la cueva!". Se salió el animal: "Allá está el gran hoyo, por el otro lado se salió, ¡se jue!". Ese animal a saber cómo sería, porque nadie lo vio. Así..., los pieses eran al revés, cuando yo voy caminando para allá el rastro queda así, para el otro lado. Ese animal es jodido, de allí sólo quedó la puerta en la gran roca.

La relevancia del fenómeno que podríamos llamar coral en la narración oral de Las Marías y El Achiotal es tal que lo menos que parece importar en el relato es el nombre del susto protagonista, su sexo (cuando es deducible) o sus procedimientos exactos. Lo que parece más relevante, muy probablemente gracias también a este efecto de coro en el relato, es la certeza de su intervención en las vidas de los miembros de la comunidad.

En este sentido de historias de la comunidad formadas "a coro", es especialmente significativo el hecho de que tres del total de las ocho personas entrevistadas reprodujeron relatos en los que se da cuenta de una de las manifestaciones clásicas de hechicería en el viejo continente: la facultad de determinadas personas para adoptar forma de animales. Se trata de una capacidad que puede trazarse en las diferentes épocas en las que se ha configurado el imaginario simbólico sobre las brujas y sus poderes, en particular el hispánico, desde la antigüedad greco-egipcia hasta las actuales creencias populares a ambos lados del Atlántico

(Callau, 2007). Así pues, no es excepcional escuchar hoy en Honduras este tipo de historias de origen tan antiguo y tan ligado en el contexto hispánico a la Edad Media y Moderna. Sucesos similares a esta metamorfosis se manifiestan en otras leyendas contemporáneas en distintos lugares de Honduras, como la narrada por Edwin Martínez y recogida por María Fernanda Martínez en 2011. En ese caso, procedente del departamento de Lempira, la transformación se produce con el objetivo explícito de robar maíz; el resultado es un cerdo. Esto coincide con el relato de doña Julia, quien nos cuenta cómo es que una mujer se convierte —atención, no dice “se convirtió”, dice “se convierte”— en chancha (cerda):

Aquí en la aldea hay una mujer que se convierte en chancha. Dicen que una vez andaba en la calle y un hombre la agarró y le dio con un palo en las patas. Y cuentan que al día siguiente a esa señora la fueron a ver a la casa porque no se podía parar de un dolor, y toda morada que estaba de sus pies. Entonces dicen que ella es la que andaba en las noches metiéndose a todos lados para darse cuenta de lo que ocurría aquí en la comunidad. La gente asegura que es cierto.

Ya en la tradición brujeril existía cierta variabilidad en las posibles combinaciones del género del hechicero o del animal exacto que protagoniza el hechizo metamórfico, pero lo que sorprende aquí (“en la aldea”) y ahora (“hay”) es el efecto de proximidad que los relatores otorgan a la historia. Los narradores de esta tipología de relatos en las dos aldeas investigadas no se declaran testigos directos pero tampoco se alejan del juicio de la comunidad sobre el hecho de que los fines ilícitos —robar o escuchar lo que no se debe— de la metamorfosis merezcan un castigo ejemplarizante. En cualquier caso, como decimos, no importa el género o el animal que protagoniza el hechizo, lo que sí parece siempre relevante es la transmitida sensación de certeza de que esas cosas están pasando o han pasado hace poco.

Es en este contexto donde otro relato, esta vez de don Marcos, emula los ecos de un episodio similar al contado en el departamento de Lempira, protagonizado en esta ocasión por un hombre que se convierte en caballo para robar maíz. Lo más llamativo aquí tal vez sea el gran peso atribuido a la verosimilitud del relato, al hecho de que haya que andarse todavía con cuidado (“esa gente... ah, sí la respeto”):

La gente de Santa Ana es pícara, esa gente... ah, sí la respeto. Porque allí habían unos que tenían animales. Contaba el papá de esta doña que un señor se había ido a robar maíz, entonces el dueño se fue a vigilarlo y... ¿No era un caballo el que andaba allí jodiendo en el maíz y sacando la mazorca? Pues le hizo un tiro. El siguiente día ya no salía el hombre porque estaba... le habían quebrado un pie. El hombre se hacía caballo, sí, se hacía caballo. Entonces ya no salió. "¡Ah! —dice que dijo—, este era el que me robaba el maíz".

El señor Marcos, el quinto narrador, habita en la aldea Las Marías y es originario de Colomoncagua, Intibucá. Cuenta con ochenta y tres años, lo que lo convierte en nuestro entrevistado de mayor edad y, a pesar de ello, debe ganarse la vida como jornalero (fig. 7). Solo para relatar sus historias dejó de desgranar maíz. Vive en compañía de su esposa y de un hijo adulto dependiente. Don Marcos es también el narrador cuyo relato permite con más claridad dar fe de la relevancia de la religión —o de las iglesias— como componente predominante en muchos de los relatos recabados. Conforme a este peso de lo religioso, registrado con tanta prevalencia en la zona y, en particular, en los relatos de don Marcos, podríamos llegar a hablar de la materialización de un nuevo folclor local basado, digamos, en polémicas de origen sacro.

En el relato de don Marcos se refleja de forma apabullante la actualidad centroamericana de las religiones, con hegemonías movedizas entre los católicos "de siempre" y las nuevas iglesias evangélicas o cristianas (como se autodenominan). Ello se debe no tanto a las creencias particulares o al estilo narrativo de



Fig. 7. Isela Cabrera y Orbelina Mejía con el narrador, el señor Marcos.

don Marcos (ese estilo de carácter tan coral en Las Marías y El Achiotal), sino, muy probablemente, a la fuerza con la que se hace patente, en el discurso colectivo y cotidiano de Centroamérica y de grandes extensiones sociales en Latinoamérica, el antagonismo —a veces beligerantemente proselitista— entre las diferentes iglesias que combaten por ocupar su espacio en el imaginario colectivo. En esa lucha de poder entre católicos y evangélicos (por señalar la vertiente más visible) se erigen fronteras porosas que tratan de dejar en campo enemigo, como arma arrojada, todo aquello que pueda resultar sospechoso de brujería o posesión diabólica:

El papá de esta doña... él no sabía nadar. Hay un río allá onde nosotros que es grande, y él se tira al agua, él solito venía, se tiró al agua. Ya cuando el agua le va dando aquí, ya lo va arrastrando y lo va arrastrando... Entonces se acordó del patrón Santiago... ¿Quién lo sacó? Él no vido a nadie, venía a mitad río, sólo sintió que le pusieron las manos así, ¿ve?, y lo suspendieron, que ya el agua ya le daba aquí arribita, y él no vido a nadie, dice.

Pero les platico yo así a varios:

—¿Ah, no? ¿Santos no hacen milagros? Cabalmente que sí —le digo yo—, ellos lo hacen con el poder de Dios, ellos son unos intercedores, ¿o no es así? [...]—Le digo yo—.

Mire directamente la palabra de creyente. Esa palabra es la de nosotros los católicos, porque nosotros sí creemos, creemos en la cruz, creemos en la Biblia, en las imágenes que hacen milagros con el poder de Dios. Me dice:

—¿Entonces quiere decir que usted va donde los brujos que le den el número de la chica? [lotería].

—Hasta allí no he llegado —le dije—, no he llegado. Verdá que cuentan: usted está preso —le digo—, usted va a llevar el letigio —le digo— con las autoridades, es un abogado —le dije— quién va ir a llevar su letigio para la... ¿O no es así? —le dije yo.

—¿Y cómo no? —me dijo—; santos no hacen milagros.

—Ellos los hacen con el poder de Dios —le digo.

Sin duda, importa mucho en la historia cotidiana de estas comunidades rurales de Centroamérica que los santos o la Virgen tengan o no capacidad de intervención en la vida de las personas. Pero lo que más llama la atención al escuchar los relatos de don Marcos es la poderosa presencia en ellos del tema de “el

mal", sobrenombre en realidad de la brujería o hechicería, conceptos tabúes en comunidades como estas tan vulnerables al proselitismo integrista. Para los no conocedores, cabe advertir que el impacto del mensaje de determinados pastores de más o menos remotas iglesias en estos confines del mundo puede ser muy beligerante con la cultura local. No fueron pocos los entrevistados inicialmente que prefirieron no contar ellos mismos sus relatos por temor a que sus creencias se vieran expuestas. Pero ello no impidió que el mal presentara sus inequívocas credenciales en el relato de quienes sí quisieron compartirlo, como Marcos, sobre todo si está el aval de la familia de por medio:

Entonces, y usted sabe que cuando una noticia se sale de un familiar, entonces uno sí lo cree, sí, lo cree. Porque yo tenía un primo hermano, a ese le hicieron mal porque se puso así de delgadito y la gran panza como que eran guatos [mellizos] que iba a tener, usted, como que eran guatos.

Pero no hay duda de que las historias de la comunidad en las que con más claridad está actuando el mal es mejor que se mantengan lo más lejos posible de la casa familiar. En el siguiente relato de don Marcos, en el que cuenta el mal que le habían hecho a una mujer y cuya evidencia fue la extracción de alfileres de su cabeza, es muy significativa la situación —que parece estratégica— de marcas discursivas como "dice que le dijo", las cuales alejan aquello que pasó de quien lo cuenta:

Era curandero, verdá. Entonces y aquí donde vive don Moisés, adelante... esos ponían enfermedades por el aire. Entonces y, yo eso no lo sé, pero a según podría haber sido cierto, ¿verdá?, porque me platica un señor que por ahí vive, abajo. Él tenía una prima en La Esperanza [...].

Y onde ella trabajaba era onde un teniente. Pues dice que le dijo:

—Andá a traer la provisión.

—No —dice que le dijo—, porque allí está fulano y me quiere llevar a la fuerza.

—Andate —dice que le dijo—, atrás voy yo.

Y ya se fue... y atrás iba el teniente.

—Mirá —dice que le dijo—, no me molestés esta mujer, si la volvés a molestar —dice que le dijo—, allá tú —dice que le dijo.



Se fue... unos días aquella señora, un dolor de cabeza que es que la mataba, la mataba, ya la habían llevado a Tegucigalpa y nada, no le hallaban remedio, cuando en eso llegó un señor de aquí de Río Lindo [...]

—¡Ah, sí! —dice que le dijo—, está enferma.

Dice que les dijo:

—Vengan para que miren que no es mentira —dice que le dijo—. Este es mal que le han hecho.

Le sacó tres alfileres de la cabeza. Quitándole, sacándole aquellos alfileres, ¡adiós dolor de cabeza!

—Por el aire le pusieron esos alfileres, por el aire —decía una señora.

Ella ya murió, ella siempre murió. Pero fue que la mataron, la mataron.

¿Será que este enfático alejamiento de lo testimonial —‘yo eso no lo sé...; podría haber sido cierto, ¿verdad?, porque me platica un señor que por ahí vive; dicen que dijo’— exprese una omisión más o menos consciente, más o menos incriminatoria o protectora de los supuestos sujetos del mal, con seguridad conocidos por todos en la comunidad?

Allí estaba quien se lo había hecho [el mal]. De eso sí hay gente aquí, no le voy a decir quiénes son, ¿verdad?, pero... Por eso yo me cuido, yo me cuido. [...] Allí cuando pasó eso, yo me evité de eso, de salir a los velorios; esa señora entremetida allí...

Y yo me fijo en las novelas, en las novelas me fijo yo, mire, ahí andan, en un descuidito, ¡itas!, se sacan el botecito y ¡itas!, le ponen la gotita a quien le van a joder. Entonces le digo yo a esta doña:

—Yo ya no voy a andar saliendo a los velorios, ni comidas que me den, yo no, que así yo no me las como.

Como le digo yo a esta doña, si mi destino es que así voy a morir, con mal... Pero ya es porque así es mi destino, pero que yo por hambriento...

Una vez me mandaron un gran pedazo de pastel, le digo yo a las hijas y a la doña:

—Este pedazo de pastel —le digo— nadie se lo va a comer, este hay que botarlo, pues.

La hija, una que pasó, ahí, una gorda, con pesar ella lo botó. “Nadie se lo va a comer”. Lo botaron. Es que mire, ve, es peligroso, y esa doña ahí está, ahí está. Pero mire, me imagino yo, pues, al entendimiento que Dios me ha dado, porque yo no sé leer, no, yo no sé leer, pero yo le pido a mi Dios que me dé el entendimiento.



## Sustos de mujeriegos y sustos de niñas

¿Cómo no sospechar que hay otra historia detrás de los alfileres clavados “por el aire” en la cabeza de la mujer? ¿Tuvo que ver esa posible historia con la “señora entremetida” capaz de hacer el mal? ¿O pudiera ser que su origen estribe, más bien, en aquello que pasó con el “fulano” que la quería “llevar a la fuerza”?

Las formas de tradición oral atestiguadas en El Achiotal y Las Marías parecen destinadas de forma irremediable a un sincretismo de historia y relato, a modos de generación y transmisión infranqueables por investigaciones basadas en hipótesis de arquetipos puramente discursivos. En pos de la tradición oral de Las Marías y El Achiotal es necesario aventurar correspondencias entre los sustos supuestamente imaginarios y aquellos episodios que protagonizan todavía —incluso en tiempos de Internet— el día a día de la cosmovisión de un segmento muy importante de la población de estas comunidades. Como hemos señalado, solo María Justina fue la única entre los ocho narradores mayores de estas dos aldeas que no compartió ningún susto propiamente dicho. Los otros siete narradores sí compartieron sus sustos y lo hicieron además de forma inusualmente vívida: tanto por la forma de contar, excepcional desde el punto de vista estético de la literatura oral, como por tratarse a menudo de experiencias testimoniales, directamente acontecidas a los mismísimos narradores o a personas muy cercanas.

Sin salir de este mismo grupo social de los ocho narradores entrevistados, las perspectivas, sin embargo, pueden ser muy diferentes. ¿Hasta qué grado es valioso para la investigación el punto de vista de la señora adulta mayor aislada no solo en el medio rural de Honduras, sino en los límites del hogar culturalmente impuestos para ella? ¿Es equiparable esa perspectiva con la del hombre que, en ese mismo medio, puede ser capaz de presumir, aun en su ancianidad, de sus aventuras confesas de mujeriego? Sin duda. Veamos al respecto dos versiones tan absolutamente asimétricas como altamente reveladoras de un mismo susto, el de La Sucia. Escuchemos primero el relato de doña Julia sobre los peligros de mujeres más altas y blancas —a su juicio— que las muchachas de la aldea y que pueden encontrarse en los billares, probablemente la localización más “urbana” posible en esa aldea:

Hace poco, mire, que allí va una mujer, bajó pero para abajo, a ese billar, que estaba prendido el billar, estaba abierto allí, bajó... Cuando pasó de regreso, ya venía, mire, pero así, ve, con el pelo bien como que estaba ya bien canoso, bien blanco y todo se lo había tirado para acá, pa la cara, y mira, Germán, la mujer:

— ¡Hey! — me dice —, ahí va una mujer, ¡qué rara!

Y yo salí a vela, igual, pero unas chancletotas que le sobraba un buen pedazo del pie, duro caminaba aquella mujer pa arriba... Dije yo:

— Pero esa mujer, ¿quién podrá ser?

Entonces, y no la pudimos conocer, y no era una mujer normal, buena, pues. Entonces me decía Germán:

— Será La Sucia.

Esa es primera vez que yo la vi. Ella andaba con una falda short, así hasta acá, ve, abajo de la rodilla, así andaba. Y entonces, decía, para que sea Digna Calix [una vecina] muy... no, no es, porque la mujer se miraba blanca, no se miraba trigueña, sino que blanca, sí, eso sí. Entonces, eh, ah, pues, me, me decían que tal vez era La Sucia, porque como esas cosas así visitan esos lugares onde hay... como allí tenían el billar o lo tienen, pues.

Desde un ángulo perceptivo muy diferente al del relato de doña Julia, encontramos la versión de don Tito sobre su encuentro en carne y hueso con La Sucia. En el relato autobiográfico de don Tito, el sexto y prolífico narrador, es posible observar de forma diáfana cómo se integran técnicas discursivas —que en un contexto tradicional caracterizarían a un buen contador de historias— con episodios y tratamientos de ellos que en un contexto no tradicional sólo podrían leerse como propios de una cultura evidentemente machista. No estamos diciendo con ello que el relato de doña Julia esté libre de esas técnicas narrativas y de esos condicionamientos culturales —no lo está en caso alguno—, más bien estamos situando el énfasis en el hecho de que en el relato de don Tito esos aspectos se presentan con una desnudez epifánica:

Bueno... esta es una historia que a mí personalmente me pasó, vahh... y en esa ocasión pues, eh, yo la estoy recordando, porque la estoy contando nuevamente. Eh, ahí como por el año 2006, ahí, a mí siempre me ha gustado ir a pescar, a tirar la atarraya [red de pesca] a este río

de Gualala [...]. Pues a ver, yo me recuerdo que empecé a tirar la atarraya, ya era la semana, la Semana Santa que se habla, era un Jueves Santo y me decían que ese jueves que tal vez asustaban, pero yo nunca he creído en el susto. [...] Pues cuando yo venía pescando, yo sentía olor a perfume muy bueno, rico perfume y..., pero yo nunca, eh..., le puse atención a aquello. Luego, [...] yo logré a ver una mujer lavando, eh. Eran un como tipo once, doce de la noche, ya por ahí, pero yo venía, ya me habían contado historia de que decían que el hombre que lo-graba conquistar la mentada Sucia, que ese hombre era favorito, bah... que no se le escapaba mujer. Ah..., eso era, y entonces era, ese era la, la, la ambición que yo llevaba: "¡Ay!, pero si esta muchachona me espera, hoy va ser mía esta mujer, a ver si es cierto".



Fig. 8. El narrador José Tito.

Don Tito (fig. 8) es un hombre de 58 años, procedente de Magdalena, Intibucá, y habitante de la comunidad de Las Marías. Es propietario de un pequeño vivero, y padre, junto con su compañera de hogar, de dos menores de edad. En cada relato compartido, incluso en su tiempo habitual de trabajo, agregó mucha emoción; era notable su gusto por recordar sus propias experiencias con una forma de narración peculiar capaz de captar la atención de quien lo escuchaba. Posee el don de la narración que Walter Benjamin identificó en "El narrador" refiriéndose al contador de historias y su milenar arte o don de narrar: "Mientras se deja llevar por el ritmo de su trabajo, puede registrar las historias de tal

manera que, con ellas, y con toda naturalidad, le es transmitido también el don de narrarlas" (Benjamin, 2019: 283).

Fue uno de los informantes que se expresaron con mayor claridad y fluidez y con una entonación más expresiva, incluyendo onomatopeyas para momentos de más susto. Quedó patente también, con la misma claridad, la ambivalencia con la que presenta su pasada —incide en ello— condición de mujeriego. Es agua pasada, pero había que ser "muy hombre" (había que tener muy bien puestos "los que pone la gallina") y muy donjuán (al que conquistaba a La Sucia "no se le escapaba mujer") para enfrentarse a ese engendro con aliento y patas de gallina:

Cuando uno la voltea a ver de largo, la miran normal, mujer bonita, todo bonito, pero ya cuando la tiene cerca dicen que se le ponen los pies, ya no son pies, sino que son como patas de gallina, y ya ella empieza a echar mal olor a estiércol de gallina. Y eso era lo que, eso era lo duro que yo tenía que enfrentar, pero yo quería a ver si era cierto de que, que si eso iba a ocurrir y a ver si yo tenía bien puesto los que pone la gallina, ahí quería averiguar [...]. Ese era la, la idea mía, bah..., que no se me escapara nadie de las que yo quisiera. [...] La Sucia me salió por andar de mujeriego y es una de las historias que yo siempre me recuerdo, y porque yo siempre cuando venía la casa sí me ponía a pensar en lo que me había ocurrido en todo el lapso de tiempo que había andado de hombre mujeriego. Y esa nuevamente yo siempre la cuento, alguna, pensé, que a mí me han pasado, y esa es una de las que me llamó la atención bastante, y le he contado varias veces.

Para un final feliz en esta historia autobiográfica de don Tito parece inevitable, en el contexto en el que nos movemos, que la salvación de ese autoengaño de seducción pueda venir solo por la vía religiosa. Si él se resistió a los poderosos encantos de La Sucia no fue por sí mismo, sino porque, de acuerdo con su fe, son todavía más poderosos Jesucristo y su madre, María:

Pero no, luego senti como que alguien me jaló la camisa por detrás y ya ahí ya vide que ya no me gustó, bah...; alguien me jalaba que yo no bajara abajo, entoe... Y claro, yo siempre he confiado en el Señor, que el Señor Jesucristo que es el qui hizo todo y que los tiene ahora aquí todavía con salud, con vida, y yo pensé que tal vez mi señora era que había, había jalado mi camisa para arriba para que no bajara más nuevamente abajo. [...] Cuando yo estoy echándome un café, que se había levantado mi esposa a darme café, eran llantos de la dicha mujer abajo, llorando y llorando y todavía me dice mi esposa:

—Oígame, Tito, ¿y esa mujer que llora no es La Sucia que dicen que se...?

—Yo la hallé allá abajo, pero no me quiso esperar, yo le hablaba que me esperara y que sí quería volver a ir abajo, pero siempre que yo ya iba abajo, ella, ella no me esperaba, entonces ya hoy, ya le agarró la llorona, óigala cómo llora.

Y se oía llanto completo, pero me decía mi esposa:

—Ya no ande yendo a pescar.

Además de esta, don Tito contó dos experiencias de su adolescencia en las que se encontró o creyó encontrarse con El Cadejo negro, es decir, con el diablo

en forma de perro. Contó también el caso terrorífico del hombre de poca fe que se casa inadvertidamente con una muerta, pero advierte que esta historia se la contaron, que no la vivió. Tampoco vivió como testigo, pero sí conoce de primera mano, por vía familiar, el irresistible poder que El Duende ejercía sobre una tía suya de la que ya se ensalzaba su belleza cuando era niña. En este caso, la salvación de su tía no fue por vía religiosa, sino gracias a la consciencia comunitaria —muy fresca aún por su reciente llegada desde El Salvador— sobre las acciones y remedios de los sustos: “Entonces cuentan que fueron, fueron los parientes de mi papá a El Salvador y trajeron ese maistro que las había dicho quién se la podía curar”.

Don Tito cree salvífico el vínculo con El Salvador por ser un lugar y un tiempo en el que *existían más* los sustos. Y si eran más evidentes los sustos, también debían ser más numerosas o conscientes las respuestas ante su acción: “Ese problema fue teniendo y por eso fue que creyeron los papás de que sí era El Duende que la andaba persiguiendo, porque en esos años sí existía más El Duende”. Queda claro que don Tito no se refiere únicamente a la mayor existencia o propagación de relatos protagonizados por El Duende; los que existían *más* por entonces son los propios protagonistas de los sustos. ¿Quizás también lo eran más las personas vulnerables a su acción?

Que El Duende o entes similares que se meten en las casas de la gente sean capaces de perseguir a sus moradores hasta cuando se mudan de hogar es un motivo folclórico de amplia trayectoria temporal y geográfica. El Duende es un personaje de gran protagonismo en el ámbito de la tradición oral tanto en Europa como en América (Pedrosa, en prensa). Pero parece haber un rasgo distintivo entre el personaje más extendido en la tradición oral europea y la americana: en el caso local, al susto no le interesa perseguir a toda la familia, como ocurre en la tradición allende el océano, sino específicamente a las niñas.

En el entorno que nos ocupa, la particular fijación del Duende por perseguir a niñas es un hecho tan interesante para la investigación como impactante podría llegar a serlo en la propia historia de esas y otras niñas. Y no nada más en estas aldeas, sino en Honduras, El Salvador o todo el territorio centroamericano. Veamos con atención, al respecto de todo ello, el caso relatado por don Tito sobre su tía:

Porque en aquellos años, para mí que en aquellos años existía más el susto y en cierta medida a las personas los miraban, pues, miraban el susto que, que andaba cerca de ellos, por ejemplo, a mi papá. Él tuvo una hermana de él que era ibien bonita!, ibien linda!, era una tía mía. Y bien, pero ella iba solita en aquellos años allá, por el lado de El Salvador, ella iba a traer agua y a lavar todo a un pozo, va. De allí nacía el agua

Y entonces... pero ella hubo vez que, que siempre le gustaba ir ya más tarde, iah!, pero nadie sabía por qué. Pero luego ella logró a ver de qué, de qué, a quién, allá al pozo la iba a ver un cipote [un muchacho], pero un cipote que dicen que era, era ipequeñito!, pero con sombrero igrandote!, y le cantaba canciones bonitas. Ah, pues, y ella, en cierta medida, principio tenía... no le daba miedo, pero, pero no le gustaba, pero no le dejaba de gustar.

El particular don —como diría Benjamín— de cuentista o cuentero que caracteriza a don Tito le permite entrelazar, con toda naturalidad, el relato del Duende con otros sustos como el del Sombrerón (después lo hará también con el del Sisimite), los cuales se presentan de forma más individualizada en otras latitudes. Pero tiene todavía mayor interés en su relato la repetición de alusiones a la más clara "existencia" del Duende en aquellos años y, por tanto, de las posibilidades de identificación de este susto, caracterizado por ser visible solo para determinados ojos.

A ojos del resto del mundo, como se cuenta en el pasaje anterior del relato, "nadie sabía por qué" le sucedía a la niña lo que le sucedía. El peculiar modo de contar de don Tito colabora a confundir objeto y sujeto de la mirada en un juego de las escondidas, no se sabe hasta qué punto deliberado, y que merece ser observado detenidamente. Si seguimos las recomendaciones de Nina de Friedemann para indagar en la historia a partir de la tradición oral, hechos del relato como este permitirán una lectura que va más allá de lo simbólico. Podría afirmarse que los sustos no solo moldean con antiguas voces folclóricas la cultura de Las Marías y El Achiotal mediante el boca a boca, sino que también construyen fragmentos de una historiografía que sería improbable, imposible o impracticable sin la intervención de este relato oral y coral. Las Marías y El Achiotal serían de este modo exponentes irremplazables de aquellas tradiciones orales a las que De Friedemann defiende en su capacidad de "asumir responsabilidades en la reconstrucción histórica", hasta el punto de constituirse en "materiales" no solo "complementarios, sino alternativos, alcanzando el estatus de historia oral" (De Friedemann, 1997: 22).

Las referencias al Duende rescatadas en varios de los relatos de la comunidad van más allá de cualquier simbolismo si nos atenemos a determinada realidad sociológica de Centroamérica en las últimas décadas. Nos referimos al abuso sexual de menores, ocurrido muchas veces en el seno de la propia familia. La posibilidad de que una niña o una adolescente tenga una experiencia sexual prematura o no consentida —lo que suele referirse al mismo y despreciable hecho— puede presentar hoy en día un rango de epidemia en demasiadas localizaciones de Centroamérica. Muestra de ello son las estadísticas sobre embarazo de niñas y adolescentes, y que representa 30% de los partos que se dan en la región, siendo la mayoría de ellos "producto de violación sexual" (Meléndez, 2018). En Honduras, por ejemplo, de acuerdo con informes desgraciadamente recientes, como la denuncia presentada en 2018 por un bloque de catorce organizaciones feministas y religiosas, y por la despenalización del aborto ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, se reportó en 2016 un total de novecientos embarazos en niñas de diez a catorce años, y en El Salvador de hasta mil cuatrocientos cuarenta. Si ampliamos el margen de edad hasta los diecinueve años, nos encontramos con que tan solo en 2018 se registró en Honduras un promedio de setenta y tres partos diarios entre niñas y adolescentes de diez a diecinueve años, de acuerdo con los datos extraíbles de la Encuesta Nacional de Demografía y Salud ("Honduras...", 2019). De una cifra de más de veintiséis mil casos anuales en esa franja de edad, setecientos setenta "corresponden a niñas de entre los 10 y 14 años, estos embarazos en su mayoría son consecuencia directa de una violación sexual". Por supuesto, estas estadísticas no recogen los datos de aquellos casos en los que las muchachas no hicieron uso de "los servicios de salud pública y dieron a luz con ayuda de comadronas o parteras al interior del país o solas" ("Honduras...", 2019). Imaginemos, pues, cuál es la magnitud de las cifras reales en la historia cotidiana de estas comunidades.

No parece descabellado pensar que personajes fácilmente "folclorizables" en este entorno cultural, como es el caso del Duende, y la propia imagen de ignorancia de la niña en estos relatos encubran, en alguna medida, fenómenos sociales aberrantes. José Manuel Pedrosa advierte precisamente sobre determinadas imágenes del Duende "en las dos Américas" que arrojan una imagen de "ente sobrenatural fuertemente sexualizado, que se dice que tiene una inclinación patológica

a la seducción, el rapto o la violación de mujeres jóvenes, con querencia especial hacia las niñas". Ello permite abrir la capacidad de escucha en relatos como los recabados a "contextos, matices, significaciones oscuros y conflictivos, que desbordan los que se aprecian en las mucho más planas y convencionales tradiciones europeas" (Pedrosa, en prensa).

Las características con las que se presenta esta posible acción del Duende y sustos análogos en las leyendas registradas en El Achiotal y Las Marías no suelen ser de una evidencia clara. En muchos casos, no obstante, dejan poco margen para la duda. No se refiere al Duende el caso que nos contó doña Bárbara sobre "un viejito que todavía vive, pero no le ha de gustar que le digan eso", pero es muy significativo. Ese viejito "vivía en el bordito aquí" y "le gustaba el guaro, mire, va de tomar y toma". Cuentan que estando su esposa embarazada y él borracho, "fíjese que ofreció la niña al diablo, sí, se la ofreció para seguir bebiendo". Doña Bárbara dice que ella no lo vio, pero sí su padre, y él contaba que cuando los "curas sacaron al diablo" haciendo misas "se hizo como remolino y se levantó el techo de la casa y no se llevó la niña". La niña —mujer ya— ahí sigue y (lo que puede parecer sorprendente, pues su padre todavía está vivo) "ella misma dice: mi papá me ofreció al Diablo".

Pero si en la familia hay una niña, no es el Diablo de quien habría que guardar más prevención, de acuerdo con las historias recabadas. Es del Duende, el personaje de amplia tradición folclórica y de significación más escondida, de quien hay que cuidarse mucho en ese caso. Este susto se presenta en la comunidad como una figura ya no inevitablemente abominable, pero de forma tal que cobija entre sus atributos la posibilidad de actos que sí lo son: actos que, probablemente, pesan de forma significativa en las estadísticas mencionadas arriba sobre embarazos infantiles en países en los que no solo el aborto no es legal, sino que ni siquiera lo es, muchas veces, la propia píldora anticonceptiva.

Como señalábamos arriba, aunque el susto pudiera verse más o mejor en tiempos pasados —no lejanos en todo caso— en Las Marías y en El Achiotal, las preferencias del Duende para hacerse visible son siempre, antes y ahora, cuidadosamente selectivas. El Duende en estas comunidades es más visible para un "maestro" que proceda de El Salvador. Y, a la vez, tiene la capacidad de hacerse invisible, precisamente, a ojos de quienes deberían velar por las criaturas: sus pa-



dres o familiares a cargo. Así lo sugiere la continuación de la historia de don Tito sobre su tía, cuando ella era una muchacha de apenas ocho o diez años de edad:

Pero lo raro es que a medida que aquel personaje, ese personaje la visitaba, ella le iba entrando miedo, le iba entrando temor porque aquel personaje dice que cada vez el papá y la mamá platicando, ahí pasaba en medio de ellos y ellos no lo miraban. Y entonces, pues resulta que viene un señor de El Salvador y le dijo:

—Va, mirá —le dice—, que a esta niña te la quiere llevar El Duende.

Entonces, desde ese día que ese hombre le dijo, a la niña le empezó a agarrar tristeza porque ella supuestamente ya se estaba enamorando de ese niño. Era un niño, se miraba niño, y era completo con la guitarra, y la cantaba canciones bonitas a ella, y dice que usaba buenos trajes, lo mejor en traje y en... Y siempre la llevaba a visitar al pozo, si estaba lavando en la cocina, haciendo comidita, allá estaba él con ella, y nadie de los papás lo miraba, y era algo que, que era bien raro.

El Duende "pasaba en medio de ellos", de los padres de la niña, "y ellos no lo miraban". Hasta dos veces insiste en ese hecho: "y nadie de los papás lo miraba, y era algo que, que era bien raro". Quizás con "raro" don Tito quiso expresar el significado de inquietante, preocupante o algo similar, porque lo que sí eran conocidas en la memoria coral de la comunidad son las intenciones del Duende: "obtener novia para él". Pero no cualquier novia, pues quienes le gustan son "las muchachas que nadie las haya tocado... en nada de nada". Todo el mundo en la comunidad podría dar por hecho en esos tiempos que El Duende existía o se veía más que la tía de don Tito, quien por entonces "sólo tenía como unos ocho años, diez años" y estaba por tanto "completamente higiénica", encajaba perfectamente en el perfil de novia para El Duende:

Pues la niña, desde esa vez que ese hombre le dijo que, que El Duende le quería llevar a la niña, porque ella sólo tenía como unos ocho años, diez años, porque aseguran que El Duende le gusta las muchachas que nadie las haya tocado, que estén completamente higiénica[s] en nada de nada. De que estén... así es, que al Duende le gustaba, va, obtener novia para él. Entonces, esa...

Pues resulta que ese día que llegó ese hombre y le dijo, ya, ella, la niña, le empezó a sentir tristeza, y pasaba llorando y entonces ya El Duende se enojó. Ya entonces si la niña iba a

lavar maíz al pozo, venía El Duende y le echaba pocos de arena al maíz, y ella se ponía a llorar, y cuando llegaba llorando a la casa:

—¿Y por qué?, ¿qué te pasó?

— No, que ese niño que me sigue, mire cómo me llenó de arena.

Pues el papá y la mamá no le creían todavía, porque no miraban quién era, pues. Y un día, ya ella moliendo ahí en la cocina, echando tortillitas, vieron que le cayó la puñada de arena a la masa, que ya lograron a ver que era cierto. Entonces cuentan que fueron, fueron los parientes de mi papá a El Salvador y trajeron ese maistro que las había dicho quién se la podía curar.



Fig. 9. La narradora María Luisa, desgranando maíz.

Nuestra séptima narradora, la señora María Luisa, que tenía 69 años cuando la conocimos, en 2018, es hermana de don Tito. Se dedica a las labores domésticas; al momento de brindarnos la información se encontraba desgranando maíz (fig. 9) y no dejó de hacerlo en instante alguno. Algunas de sus muy mezcladas historias formaban parte de experiencias vividas en el recorrer de sus años, pero lo que nos resulta de particular interés destacar entre sus recuerdos compartidos es el concerniente a su tía, la misma niña de la historia de don Tito. Esta vez se presenta como enferma (“la curaron”), pero la etiología de la supuesta enfermedad es, fuera de toda duda, la misma a la que apuntaba el relato de su hermano:

Yo me acuerdo que yo estaba bien pequeña y a una tía mía se la iba a ganar, sí, que estaba muchacha ella, jovencita pues, sí, [a] ella la perseguía porque supuestamente El Duende no le gustan las..., le gustan las muchachas, pero que sean señoritas, que sean mujeres ya no, ¡ija! A mi tía, si más... se la ganan, sí, porque buscaron un señor que la curara con cosas sagradas, ah, sí; entonces, no. Porque ya ella hasta lloraba cuando le dicen que llegaba un muchacho allí, en forma de muchacho, pues. Al final la curaron, porque si no, se la hubiera llevado, porque él ya iba bien largo siguiéndola.



Fig. 10. La narradora María de los Ángeles.

María de los Ángeles es la octava y última de las narradoras cuyo relato recogimos en esta investigación. Procedente de Magdalena, Intibucá, es habitante de Las Marías. Cuenta con 71 años y se dedica a los oficios domésticos (fig. 10). Como suele suceder entre los habitantes de estas comunidades, su testimonio fue revelador en cuanto a esa capacidad para contar historias mezclando tiempos y sustos. Pero si algo impactó entre los tiempos y personajes saltados de su relato es el hecho de encontrarnos una vez más el relato de la muchacha seducida por El Duende. Esta historia se presenta en este caso dividida en la de tres niñas (aparentemente) diferentes. Este es el primero y más sintético relato al respecto:

Otra vez, había una niña, una jovencita, en la casa, y aquea niña todo el tiempo miraba un niño que llegaba a buscala enfrente de la casa, pero que el niño estuviera sentado. Pero después decían, eh, la niña, onde ya lo miraba, que el niño la llamaba y que la llamaba. Y no, cuando ella les contó, dice, a la familia lo que ella miraba, y que la llamaba. Entonces, lo que hicieron, dice la leyenda, que se pusieron a leerle la Biblia. La ponían a ella a leer y le leían la Biblia en voz alta. Así desaparecieron aqueo que se le presentaba a la niña, a puras lecturas de la Biblia.

La siguiente historia es más clara y sorprendente en cuanto a sus coincidencias con los hechos acaecidos a la tía de los hermanos Tito y María Luisa. De acuerdo con esta segunda parte de la narración, esta niña es tía también de María de los Ángeles. Los paralelismos son tan grandes como desasosegante debió ser el episodio en la familia para quedar tan fuertemente marcado en la memoria intergeneracional:

Porque sí, según en aquel tiempo, sí, El Duende le gustaban las niñas, porque a una tía mía se la escapó de llevar. Personal nos contaba mi mamá, hermana de mi papá. Ese sí a la muchacha la detuvieron, dice que ya iba en camino, porque allá el dicho se le presentó en un muchacho, bien guapo.

Aquea vez, dice mamá, porque ella vivía... nosotros vivíamos quizás como de aquí ya para bajar a Yojoa. [...] Pues contaba que, dicen, mi abuela mandó a mi tía, bien jovencita la cipota, la mandó a traer agua al pozo:

—Vaa a traer agua, Mercedes —dice que le dijo—, para hacer el café. [...]

Pues dice que cuando venía mi tía, dice, con aquel tarro de agua por el corredor, mi tía caminaba y volteaba a ver, caminaba y volteaba a ver. Ya cuando entró a la casa, dice, ya, mi tía, dice, el gran dolor de cabeza y aquel llanto, pues entonces dice que le decía mi abuela que qué tenía, qué tenía. Y aquel dolor de cabeza y que, mamá, dice que le decía:

—Yo quiero ir al pozo, que allá miré una cosita bonita.

Pues entonces dice... ella dice que, dice que ella vio entrar un perro a la sala de la casa, y aquel perro se fue a meter debajo de la cama donde ella estaba, dice, el perro. Y ya un día el que estaba debajo de la cama ya no era perro, ya era un muchacho, sí. Y entoes ella dice que la miraba que ella se hacía a la orilla y se reculaba de nuevo, entoes dice que, decía que era que aquel muchacho la quería tentar y ella no se quería dejar tentar y ella no miraba nada [mi abuela], solo ella [mi tía] lo miraba. Ah pues, entonces dice que... bueno, amanecieron.

De nuevo encontramos el mestizaje de sustos, esta vez con El Cadejo o algún ente similar. Esto es algo tan usual en los relatos de Las Marías o en El Achiotal como largo es el alcance y las posibles conexiones de las historias con otros motivos folclóricos. Es el caso de entes con objetivos sexuales similares a los del Duende, que habitan también lugares cercanos a las fuentes donde las muchachas van a por agua y que, además, son capaces de transformarse en animales y luego en atractivos muchachos. Sucede, por ejemplo, con los casos de "botos" o delfines fluviales que se registran en la Amazonía brasileña y que, tal y como recuerda Pedrosa (2001: 365), de alguna forma explican la "paternidad desconocida de toda la región".

No obstante, el matiz que singulariza los relatos en esta área de Santa Cruz de Yojoa frente al común de las versiones del Duende en el folclor es que, en la historiografía oral/local, los miembros de la familia, aquellos que deben proteger a la niña de todo mal, permanecen inexplicablemente ciegos al "susto" que la niña ve. Así se mantiene también en el relato de María de los Ángeles:

¿Y no es que en ese instante ya la muchacha se les iba? Ya la fueron a alcanzar, ya había salido de la puerta, ya iba caminando y, necia que era, que un muchacho la llamaba y que aquel un muchacho la llamaba y que ella se quería ir porque aquel muchacho era tan bonito, dice que, decía ella. Mire, hasta que la mandaron curar con un señor que curaba cosas de susto, porque sí no se la iba a ganar El Duende. Y así decían que era El Duende, que se les aparecía.

Desde el punto de vista de la familia, lo que la niña parece tener son puras visiones. Incluso, cuando la muchacha ya está abandonando la casa, lo único que los otros miembros de la familia logran ver es la necedad de la niña. Así sucede en el caso de "Juanito", el protagonista del tercer caso referente a los encuentros de una niña con un personaje asimilable al Duende, al que la mamá de la niña nunca logra ver:

Según platicaban los papases de ella, de la niña, que la niña la tenían en la escuela y que, que aquella niña cuando llegaba, llega de la escuela, todo el tiempo llevaba una fruta, una fruta, dice, bien bonita, bien madura y color bella, que día a día llevaba una clas de fruta y otro día llevaba otra clas de fruta. Entoes la mamá le preguntaba, dice, que quién le regalaba aqueas fruta. La niña le decía, dice, que Juanito se la daba, y que Juanito, todo el tiempo Juanito, le daba aqueas frutas. Y... ¡ah!, y la mamá curiosa que por qué la niña llevaba aqueas frutas.

Entre las divergencias con las otras variantes en la comunidad que hemos transcrito de este susto llama la atención, por su posible carga simbólica, la fruta ("bien bonita, bien madura y color bella") con la que aparecía la niña cada día que volvía a casa. Pero, en el plano de las convergencias, no tarda en aparecer tras la máscara de Juanito la figura del Duende —inevitable, a lo que parece— cuando la protagonista de la historia es una niña a la que ningún hombre ha "enamorado":

Pues al fin que Juanito le arrebató la niña, se la llevó; lo más seguro que no era cosa buena, verdad, porque la niña se le desapareció a la señora de tanto que Juanito le regalaba aqueas frutas, decía ella, que Juanito se las llevaba. Entoes, ya después se imaginaban que ese Juanito más bien era El Duende, que era El Duende, porque... decía la gente de antes que El Duende se enamoraba de las niñas, una niña que nadie, ni un hombre la había enamorado, ningún hombre la había tocado, de esas se enamoraba él. Entoes, después aparecieron diciendo

que más creían que El Duende se había llevado la niña porque la niña desapareció, sí. A saber verdad, como le digo, a mí me gustaba, pero ya de por último me dio miedo.

En este caso, la niña no se curó ni se salvó: desapareció. Sin duda esta historia contada por "los papases de ella" tuvo que dejar un enorme impacto en los anales orales de la comunidad. De acuerdo con el modo coral en el que acostumbra contarse, no parece imposible que sea la misma comunidad la que esté confeccionando su propia historiografía al narrar en un segundo plano lo que, de haberse producido, debe reservarse a la dimensión de las historias de sustos. Sustos que probadamente, en Las Marías y El Achiotal, tienen el poder de migrar a través de las fronteras de la memoria.

## Conclusiones

Como en muchos lugares rurales de Honduras y de Centroamérica, se hace evidente que en Las Marías y El Achiotal continúan vivos los sustos y sus remedios sagrados, leyendas protagonizadas por La Sucia (o La Siguanabana), por los cadejos, por El Duende, El Sisimite o El Sombrerón. Estos sustos presentan rasgos de marcado cariz folclórico en Centroamérica e incluso más allá de las fronteras de la región, al tiempo que muestran determinadas singularidades que permiten algún tipo de reconstrucción de su historia específica. Visto lo visto o, mejor dicho, oído lo oído, nos atrevemos a decir que no hay posibilidad genuina de reconstrucción de la historia de esas comunidades que esquive el registro de las leyendas de sus pobladores, quienes todavía son capaces de recordar quién se las contó o, incluso, cómo ellos mismos las vivieron.

A diferencia de los sustos de trazabilidad más antigua que encontramos en esta investigación —sustos que se enlazan con creencias y "maestros" que vinieron desde El Salvador con los primeros pobladores de estas comunidades—, algunos de los narradores de esos relatos introducen personajes religiosos para asegurar un final adecuado al oyente en la plaza pública. Otras personas ni siquiera pudieron ser incluidas en esta investigación porque no se atrevían a relatar los sustos que sí conocen, y expresan más bien la vergüenza o el temor de traerlos a escena. Esto permitiría comprobar, como primer acontecimiento en el relato de una his-

toriografía plausible de Las Marías y El Achiotal, que en su curso deben tomarse como muy activas las viejas y nuevas hegemonías de la religión sobre la cultura de la comunidad, hegemonías patrocinadas por determinadas iglesias y por sus pastores, o supuestos pastores.

Una segunda evidencia es de tono muy distinto. Se trata de la capacidad de los habitantes de Las Marías y El Achiotal para combinar "sustos" entre las historias contadas, y estas con la historia formada por sus propias vidas: se trata de una capacidad, ciertamente, pasmosa. Entre esas historias persisten algunas de amplísimo recorrido folclórico y de singular adopción en la memoria histórica compartida de la comunidad, una memoria que en algunos de sus trazos parece, ciertamente, coral.

Entre esos trazos deben revestir un interés muy especial aquellos recuerdos de las pequeñas historias familiares que, mediante esa memoria coral, son todavía reconocibles como constituyentes de la historia de la comunidad. En el fondo de ese archivo vivo y todavía compartido por los más viejos brillan con una luz opaca algunos "sustos" que se cuentan como particularmente amenazantes para determinados perfiles entre los pobladores de esa comunidad. Son modos de expresar cosas que pasaron a los mujeriegos, a las mujeres que los padecen o a las niñas. Cosas que no siempre todos ven, cosas que quizás solo se pueden contar en clave para una historia a menudo terrible: invisible, en cualquier caso, si no se cuenta. Cosas que todavía pueden pasar.

Urge imaginar ahora más que nunca los porqués de las dinámicas del relato en aldeas como estas que atesoran palabras de siglos de muy compleja convivencia humana. Es grato y sorprendente comprobar cómo para penetrar en el imaginario de unas aldeas hondureñas hacia 2020 se requiere todavía la asimilación de los tiempos mayores de la tradición oral, lo que en este caso equivale a una atención extrema a la memoria del adulto mayor. Si este trabajo nació requerido por urgencias testimoniales de personas cuyos relatos son demasiado vulnerables al tiempo, se cierra con la convicción de que no solo a sus voces, sino también a sus silencios les queda mucho por contar.

## Fuentes consultadas

- Benjamin, Walter (2019). *Iluminaciones*. Barcelona: Taurus.
- Cabrera Navarro, Isela M. y Orbelina Mejía Díaz (2019). *Tradición oral en las comunidades de Las Marías y El Achiotal, municipio de Santa Cruz de Yojoa, Honduras*. Tesis de Maestría en Lengua y Literatura Hispánicas. León: Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua. Web. <http://riul.unanleon.edu.ni:8080/jspui/bitstream/123456789/7217/1/241827.pdf>
- Callau, Sergio, ed. (2007). *Culturas mágicas. Magia y simbolismo en la Literatura y la cultura hispánicas*. Zaragoza: Prames.
- De Friedemann, Nina S. (1997). "De la tradición oral a la etnoliteratura". *América Negra* 13; 21-27. Web. [http://www.lacult.unesco.org/docc/oralidad\\_10\\_19-27-de-la-tradicion-oral.pdf](http://www.lacult.unesco.org/docc/oralidad_10_19-27-de-la-tradicion-oral.pdf)
- "Honduras: más de 73 niñas se convirtieron en madres precozmente al día" (2019). *Conexihon: comunicación para vencer el miedo*. Web. <http://www.conexihon.hn/index.php/dh/36-ninez-y-juventud/1219-honduras-mas-de-73-ninas-se-convirtieron-en-madres-precozmente-al-dia>
- Martínez, Edwin (2011). "El vecino que se convertía en cerdo para robar maíz". *Corpus de Literatura Oral de la Universidad de Jaen*. María Fernanda Martínez Reyes, recopil. Web. <https://corpusdeliteraturaoral.ujaen.es/archivo/0219n-el-vecino-que-se-convertia-en-cerdo-para-robar-maiz>
- Martínez Reyes, Fernanda María (2016). *La narrativa oral en Honduras: nuevas exploraciones en los inicios del siglo XXI*. Tesis doctoral en Lengua Española y Literatura. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Meléndez, José (2018). "Centroamérica sufre 'epidemia' por embarazos de adolescentes". *El universal*. Web. <https://www.eluniversal.com.mx/mundo/centro-america-sufre-epidemia-por-embarazos-de-adolescentes>
- Municipalidad de Santa Cruz de Yojoa (2014). *Plan Estratégico Territorial del Municipio de Santa Cruz de Yojoa*. Web. [https://portalunico.iaip.gob.hn/portal/ver\\_documento.php?uid=MTU2MTk4ODkzNDc2MzQ4NzEyNDYxOTg3MjM0Mg==](https://portalunico.iaip.gob.hn/portal/ver_documento.php?uid=MTU2MTk4ODkzNDc2MzQ4NzEyNDYxOTg3MjM0Mg==)
- Pedrosa, José Manuel (2001). "Si los delfines mueren de amores...: de la antigüedad clásica a los botos seductores del Amazonas". *Anuario de Letras* 39: 351-368.



- Pedrosa, José Manuel (en prensa). *El demonio liberado de una bota de vino: un relato del narrador gitano Fabián Amador Jiménez, y el cuento de El duende cariñoso* (ATU 735D\*).
- Umaña, Helen (2017). *Literatura y tradición oral de los pueblos originarios y afrohondureños*. Tegucigalpa: Editorial Universitaria.
- Valenzuela-Valdivieso, Ernesto (2011). "La leyenda: un recurso para el estudio y la enseñanza de la Geografía". *Investigación universitaria multidisciplinaria. Revista de investigación de la Universidad Simón Bolívar* 10: 7-14.
- Vansina, Jan (1967). *La tradición oral*. Barcelona: Labor.

### **Fuentes orales**

- Bárbara Rivas. 56 años. Maestra de educación primaria. Sitio de documentación: El Achiotal, Santa Cruz de Yojoa. 8 de diciembre de 2018. Documentadoras: Isela Mercedes Cabrera Navarro y Orbelina Mejía Díaz. Transcripores: Sergio Callau Gonzalvo, Orbelina Mejía Díaz e Isela Mercedes Cabrera Navarro.
- José Tito Del Cid Márquez. 58 años. Jardinero. Sitio de documentación: Las Marías, Santa Cruz de Yojoa. 29 de noviembre de 2018. Documentadoras: Isela Mercedes Cabrera Navarro y Orbelina Mejía Díaz. Transcripores: Sergio Callau Gonzalvo, Orbelina Mejía Díaz e Isela Mercedes Cabrera Navarro.
- Julia Ramos Quintero. 70 años. Oficios domésticos y panadería. Sitio de documentación: El Achiotal, Santa Cruz de Yojoa. 8 de diciembre de 2018. Documentadoras: Isela Mercedes Cabrera Navarro y Orbelina Mejía Díaz. Transcripores: Sergio Callau Gonzalvo, Orbelina Mejía Díaz e Isela Mercedes Cabrera Navarro.
- Lisida Rivas. 58 años. Oficios domésticos. Sitio de documentación: El Achiotal, Santa Cruz de Yojoa. 8 de diciembre de 2018. Documentadoras: Isela Mercedes Cabrera Navarro y Orbelina Mejía Díaz. Transcripores: Sergio Callau Gonzalvo, Orbelina Mejía Díaz e Isela Mercedes Cabrera Navarro.
- María Luisa Del Cid. 69 años. Oficios domésticos. Sitio de documentación: Las Marías, Santa Cruz de Yojoa. 29 de noviembre de 2018. Documentadoras: Isela Mercedes Cabrera Navarro y Orbelina Mejía Díaz. Transcripores: Sergio Callau Gonzalvo, Orbelina Mejía Díaz e Isela Mercedes Cabrera Navarro.

María Justina Márquez. 77 años. Oficios domésticos. Sitio de documentación: Las Marías, Santa Cruz de Yojoa. 29 de noviembre de 2018. Documentadoras: Isela Mercedes Cabrera Navarro y Orbelina Mejía Díaz. Transcriutores: Sergio Callau Gonzalvo, Orbelina Mejía Díaz e Isela Mercedes Cabrera Navarro.

María de los Ángeles Del Cid. 71 años. Oficios domésticos. Sitio de documentación: Las Marías, Santa Cruz de Yojoa. 29 de noviembre de 2018. Documentadoras: Isela Mercedes Cabrera Navarro y Orbelina Mejía Díaz. Transcriutores: Sergio Callau Gonzalvo, Orbelina Mejía Díaz e Isela Mercedes Cabrera Navarro.

Marcos Hernández Yanes. 83 años. Campesino jornalero. Sitio de documentación: Las Marías, Santa Cruz de Yojoa. 29 de noviembre de 2018. Documentadoras: Isela Mercedes Cabrera Navarro y Orbelina Mejía Díaz. Transcriutores: Sergio Callau Gonzalvo, Orbelina Mejía Díaz e Isela Mercedes Cabrera Navarro.