



UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE LA MIXTECA

***CUENTOS DE TRADICIÓN ORAL: EXPRESIÓN DEL CONOCIMIENTO
TERRITORIAL EN LA CHINANTLA***

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO PROFESIONAL DE:

LICENCIADA EN ESTUDIOS MEXICANOS

PRESENTA:

BRENDA LIRA MONTERO

DIRECTORA DE TESIS:

MTRA. MA. CONCEPCIÓN EUROPA JUÁREZ

HUAJUAPAN DE LEÓN, OAXACA.

SEPTIEMBRE, 2016.

DEDICATORIA

A todos los hablantes de lengua originaria que en este país resisten y protegen su conocimiento milenario. A los hombres y mujeres que no olvidan sus raíces y con ellas construyen el futuro de nuestros pueblos.

AGRADECIMIENTOS

A los rostros de esta tesis: los los *Tsa ju jmi* (chinantecos) pobladores de Santiago Tlatepusco, quienes tuvieron la confianza de compartir su oralidad y su conocimiento tradicional, por medio del cual comprendí que existe otro modo de relacionarse con el territorio, a través de la cultura y la rica diversidad que inunda este país. Especialmente a Doña Alicia, Don Eleuterio José, Doña Mercedes, Don Eleuterio Juan, Don Ciriaco, Tanys, Samuel, Don Lucas, Don Basilio, Doña Isabel, Don Filemón, Don Bernabé, Don Heriberto, Don Hermenegildo y Doña Benita, todos habitantes de Santiago Tlatepusco, quienes además me dieron su apoyo y amistad.

A mi madre, Elizabeth Montero, y a mi hermano, Noel Lira. A Carlos del Campo, a Claudia I. Camacho, a Juan Pablo Romo y a Roni Romma, quienes confiaron y apoyaron siempre el desarrollo de este trabajo.

ÍNDICE

	Página
INTRODUCCIÓN	11
 CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO	
1.1 El desarrollo de la tradición oral	14
1.2 La oralidad	20
1.2.1 Estética de la oralidad	25
1.3 El conflicto de la tradición oral	31
1.3.1 El uso de la tradición oral al interior de las culturas indígenas	40
1.3.2 Los cuentos de tradición oral y su relación biocultural	45
 CAPÍTULO II. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN	
Objetivo general	53
Objetivos particulares	53
Corpus hipotético	54
2.1 Contexto metodológico	54
2.1.1 Contexto de investigación	56
2.1.2 Planificación de la investigación	57
2.1.3 Duración de la investigación y dificultades	58
2.1.4 Discusión de resultados. La trama de un pueblo originario	60
2.1.5 Rumbo a Santiago Tlatepusco	61

2.1.5.1 Descripción biofísica de Santiago Tlatepusco.	62
2.1.5.2 Descripción socio-económica de Santiago Tlatepusco	64
2.1.5.3 Descripción biofísica de la Chinantla	66
2.1.5.4 Descripción socioeconómica de la Chinantla	68
2.1.5.5 El impacto de los programas de conservación ambiental	69
2.1.5.6 Proceso socioeconómico y agrícola de la región	71
2.1.5.7 Población <i>Tsa ju jmí</i> (chinanteca)	74

CAPÍTULO III. DISCUSIÓN SOBRE LOS CUENTOS *TSA JU JMÍ* (CHINANTECOS)

3.1 Definición de los cuentos de la tradición oral mexicana	75
3.2 Cuentos cosmogónicos	82
3.2.1 Reflexión: El origen del sistema agrícola	82
3.3 Cuentos de entidades invisibles	90
3.3.1 Reflexión: La significación del territorio	91
3.4 Cuentos de prodigios	100
3.4.1 Reflexión: La protección del territorio	101
3.5 Cuentos de fundación	110
3.5.1 Reflexión: El origen del sistema social	110
3.6 Cuentos sobre la naturaleza original de plantas y animales	114
3.6.1 Reflexión: El poder de los vivos	115
3.7 Cuentos de transformación y hechicería	117

3.7.1	Reflexión: El misterio en la selva	118
3.8	Cuentos de animales	127
3.8.1	Reflexión: El desafío entre especies	128
3.9	Cuentos de temas bíblicos y cristianos	131
3.9.1	Reflexión: De la Biblia a la selva	131
3.10	Cuentos de temas europeos	134
3.10.1	Reflexión: Adaptaciones al contexto de los pueblos	135
RESULTADOS		138
CONCLUSIONES		144
 ANEXO A		
Cuentos cosmogónicos		153
	Cuento de Sol y Luna	153
	Historia del dueño del Maíz	154
	Historia del niño del maíz	156
Cuentos de entidades invisibles		157
	Chaneque	157
	Enfermedades provocadas por los Chaneques	157
	Historia de una señora que se encontró al Chanenque	158
	El Niño Pescador y el Niño Chaneque	158
	La Bola de Fuego	159
	Lumbrera	159
	Una noche de pesca	160

Arroyo Zacate	161
Arroyo Zacate y los niños	162
Arroyo seguro (<i>muy gúi</i>)	162
Cuentos de prodigios	163
Cazando una manada de tejones	163
El dueño de los animales (<i>fgh jóój</i>) y la cacería	164
El dueño de los animales (<i>fgh jóój</i>)	164
Relato de una familia cazadora	165
Para ir a cazar	165
Cazar con perros	166
El trampero	167
Arroyo Zacate, donde habitan los que hacen música	168
Arroyo de Baño (<i>mms looó</i>)	169
Cuentos de Fundación	170
Cuento del Maíz	170
La historia del Tequio	170
Cuentos sobre la naturaleza original de animales y plantas	171
El Tecolote	171
El silbido del Águila	171
Sobre las manchas del tigre y el fin de la amistad entre los animales	172
Cuentos de transformación y hechicería	172
Donde habitan los dueños	172
Relato (historia de un personaje fallecido de la comunidad)	173
El de los tres espíritus	173

Nahuales (versión de los niños)	174
El Niño Arcoíris	174
La Muchacha del Arcoíris	175
Leyenda del Hombre Trueno (versión de los niños)	176
Historia de la Señora y las Hormigas	176
El Señor y la Leona	177
Cuentos de animales	178
Historia del Cazador de Armadillos y la Víbora Coralillo	178
El cuento del Señor y del Tigre	178
Historia de la pesca	179
El poder de los animales	180
Cuentos de adaptaciones de temas bíblicos	180
Cuento del Chango	180
Servo el salvaje	181
Cuentos de temas europeos	181
El Gavilán y la Muchacha	181
Testimonio de un agricultor-cazador de Santiago Tl.	182

ANEXO B

Fotografías de la Chinantla y los Tlatepuscos	183
Mapa de la Chinantla	189

REFERENCIAS	190
--------------------	-----

*Cuando muere una lengua
las cosas divinas,
estrellas, sol y luna,
las cosas humanas,
pensar sentir, no se reflejan ya
en ese espejo.*

*Cuando muere una lengua
entonces se cierra
a todos los pueblos del mundo
una ventana, una puerta
un asomarse de modo distinto
a cuanto es ser y vida en la tierra*

*Cuando muere una lengua
ya muchas han muerto
y muchas pueden morir.
Espejos para siembre quebrados
sombra de voces
para siempre acalladas:
la humanidad se empobrece.*

Miguel León Portilla

INTRODUCCIÓN

La tesis *Tradición oral: Expresión de un conocimiento territorial en la Chinantla* se desarrolló en la comunidad de Santiago Tlatepusco en el estado de Oaxaca, manteniendo contacto con la población de otras comunidades de la región, y lo que enriqueció el trabajo más fue en Santiago Tlatepusco donde se desarrolló específicamente la investigación.

El interés por trabajar en esta localidad surgió entre los años 2012 y 2013 con la oportunidad de colaborar con los pobladores en la revalorización de su tradición oral. Al comprender la importancia de sus recursos naturales entendiendo la problemática que vive la población local, donde sus conocimientos tradicionales son menoscabados en medio de un abundante territorio ecológico. Fue así como surgió la necesidad que hay por documentar la variedad de cuentos de tradición oral que existen en torno al contexto natural del territorio.

En el trabajo de tesis “Cosmovisión y territorio entre los chinantecos de Tlatepusco”, de Daniel Oliveras de Ita (2001), se explica la cosmovisión de este pueblo a través de los cuentos recopilados por el autor, este trabajo es de gran importancia para la comprensión del imaginario de los *Tsa ju jmí* (chinantecos), quienes se llaman a sí mismos *Tsa ju jmí*. Sin embargo, se hizo evidente que, en la práctica los cuentos de tradición oral han ido perdiendo sus principales funciones, por ejemplo la organización del territorio y ciertas normas comunitarias, pues la comunidad se ha ido adaptando a los tiempos modernos o post modernos. Más a pesar de, que las necesidades que ahora enfrentan los han llevado a generar profundos cambios en su modelo de vida, la tradición oral persiste, y conserva entre sus contenidos las narraciones sobre la particular forma de vida dentro del sistema agrario. En este cuerpo narrativo se encuentran funciones importantes que justifican la manera en que los *Tsa ju jmí* (chinantecos) conviven con su territorio.

Por medio de talleres realizados con los niños de la comunidad, se hizo evidente la abundancia de cuentos y paralelamente fue posible observar la problemática y el trasfondo social de la población, que se encuentra inmersa en un contexto tradicional de gran influencia en el devenir de la ecología de su territorio y que sin embargo ha sido históricamente subestimada. Además a partir de entrevistas y conversaciones con adultos y abuelos se corroboró que la naturaleza del territorio es un elemento constante y una fuente básica en la construcción de los cuentos.

La recopilación de los cuentos se llevó a cabo a través de entrevistas, conversatorios y la revisión de documentos compartidos por la misma comunidad. Todo lo recabado fue de gran utilidad para estudiar y comprender la dinámica de la tradición oral que se practica en la región. A partir de lo anterior se hizo claro que, a pesar de la pérdida de ciertas funciones, la tradición oral permanece como un importante pilar en la relación de la población con el territorio que habita. Durante el proceso de recopilación se fue subrayando con los colaboradores y entrevistados la particular característica biocultural que se evidencia en los cuentos, ya que se convive con ellos diariamente, forman parte de los quehaceres cotidianos, reflejan su sistema tradicional agroecológico y, en general dan cuenta de las formas en que se integra la población con los elementos del territorio. Sugiriendo que se trata de una relación biocultural trascendente y relevante para el conocimiento en general, sobre todo en estos tiempos de polución ambiental y fractura social.

En este trabajo en el que se aborda inicialmente el tema de la oralidad, se explica qué es la tradición oral y se describe el intrincado proceso histórico que esta expresión ha atravesado. Posteriormente para conocer el contexto del que se está hablando, se describen las características físicas, biológicas, sociales y económicas del territorio de la Chinantla.

También se presenta la comprobación de la investigación, es decir, la confirmación de la relación empírica de los pobladores *Tsa ju jmi* (chinantecos) con su territorio a través de su narrativa oral, mismas que se encuentra en los

cuentos y en el análisis de los mismos. En el marco del análisis, se argumenta sobre los temas y las funciones de dichos cuentos tradicionales, así mismo se indaga sobre las características presentes en esta tradición que abarca a la población y a su territorio.

Asimismo se presenta una clasificación de los cuentos recopilados (ANEXO A), fundamentada en un trabajo de clasificación que sirve de base, del autor Carlos Montemayor quien a través de conocer estas narraciones estableció criterios que permiten tipificar y valorar cada relato a partir de sus características particulares. Finalmente, el trabajo presenta las conclusiones alcanzadas en esta investigación.

CAPÍTULO I.

MARCO TEÓRICO

1.1. El desarrollo de la tradición oral

Las lenguas indígenas enriquecen la diversidad y la creatividad cultural de México, y su pérdida nos afecta más de lo que deseamos creer.

Carlos Prieto

El habla es esencialmente rítmica y sobre todo versificada, el ritmo influencia a la memoria cuando se trata de recordar, de hecho para que las cosas se graben en la memoria se requiere ritmo, mientras que el sonido de cada lengua se encuentra instalado en un espacio fónico diferente lo que hace que cada expresión oral tenga características particulares. La tradición oral al interior de una cultura entabla conversaciones versificadas, une al oído y a la palabra en una relación no sólo social sino también poética. Alfabetizado o no el verso introduce al lenguaje. La tradición oral es “un sistema de organización literaria, un método de composición o versificación que permite formalizar ciertos elementos rítmicos, temáticos, lógicos, metafóricos a partir de los cuales es posible crear modelos que se puedan engarzar para construir sin escritura obras complejas” [...] “son el vehículo para conservar y propagar la memoria de una sociedad y su cultura” (1998 citado por Álvarez, 2011, p.31).

La complejidad de esta expresión se encuentra en la naturaleza misma de la oralidad, al depender ésta de la gestualidad, del cuerpo como contexto y la necesaria conformación de una comunidad de oyentes (Havelock, 1995). Para Toro (2013) se trata de una forma literaria diferente a la escrita que denomina *oralitura*, término utilizado comúnmente en Colombia en el que se engloba a las formas artísticas orales, mientras que identifica como oralidad *intercultural* al conjunto de oralidades descendientes de las culturas originarias incluidas las culturas afrocolombiana e hispana, es decir, al espacio donde se encuentran los dos sistemas: escritura y oralidad.

De estos conceptos se deriva el de *etnoliteratura*, que trata la reelaboración escrita de las formas orales es decir, la transcripción y escritura de la tradición oral. Para Toro (2013) los textos *oraliterarios* tienen implicaciones que van más allá de lo que se canta o relata: están insertos en una dinámica cultural propia, autónoma que no puede desconocerse y debe ser respetada. Esto no quiere decir que no puedan ser analizados o interpretados desde otras perspectivas, ya que son objetos culturales y por lo tanto susceptibles de diversos estudios.

En este sentido, Ballón Aguirre define la transcripción de muestras orales como *etnotextos*, bajo el argumento de que la traducción es apenas una aproximación y el lector de una obra traducida no comprenderá con plenitud el sentido completo y la complejidad de una expresión extraída de una cultura extranjera (Toro, 2013). Concibiendo al *etnotexto* como un objeto de estudio literario y elemento de diálogo intercultural, ya que la traducción resulta ser un texto no sólo intercultural sino multicultural, en la medida en que es el resultado del hibridismo entre dos culturas: una oral y otra escrita (Toro, 2013). “El *etnotexto* indígena se encuentra a caballo entre la *oralitura* y la literatura al ser traducción y transcripción de formas artísticas orales” (Toro, 2013, p. 250).

Al describir las características de las culturas orales en contraste con la cultura escrita, no se desea ya contraponerlas sino continuar el análisis. Mignolo (1996) observa que socialmente la cultura letrada es relacionada con el “primer mundo” y las iletradas con el “tercer mundo”, en otras palabras las ciudades son hijas de la escritura y los pueblos de la oralidad. Sin embargo, esto tiene que ver con el ámbito de la relación social: “Para una cultura oral, aprender o saber significa lograr una identificación comunitaria, empática y estrecha con lo sabio” (Ong, 1997, p.51), bajo condiciones de oralidad las personas se identifican y resuelven los problemas trabajando juntas, mientras que la cultura escrita permite y promueve la iniciativa individual y aislada para identificar y resolver sus problemas (Pattanayak, 1995). Ong (1997) observa que estas culturas dependen mucho más del uso efectivo de las palabras y por lo tanto de la interacción humana, y que la comunicación oral une a la gente en grupos, es decir, que “la palabra hablada hace que los seres humanos formen grupos

estrechamente unidos” (p.78), mientras que la escritura y lo impreso aíslan y generan la conciencia individual.

Para Ong (1997) la información en las culturas orales dimensiona algunas prácticas y éstas a la vez son sustento, razón por la cual en estas culturas la tradición no puede ser desarmada; aunque asegura que en “ausencia total de escritura, no hay nada fuera del pensador, ningún texto que le facilite producir un mismo curso de pensamiento otra vez, o aun verificar si lo ha hecho o no” (p.40) es así que sólo con la escritura se llega a la abstracción pues con esta se “pre-estructura la conciencia” (p. 40). Ya con anterioridad Levi Strauss (1962) había analizado la capacidad que tienen las culturas orales de abstracción y clasificación, exponiendo el caso de la clasificación de plantas medicinales y animales, en su obra *El pensamiento salvaje* (1962), donde destaca que este lenguaje contiene métodos de apropiación de la naturaleza y un conocimiento taxonómico con la capacidad de clasificar gran cantidad de plantas.

Asimismo en *Mitologías* (1968) Levi Strauss argumenta la existencia de una lógica y un sentido práctico en los cuentos orales (mitos populares), y aunque llamó pensamiento salvaje a la forma de ordenar la naturaleza por parte de las culturas orales, denominación que después corrigió por sonar desdeñosa, su propuesta es importante al considerar que los cuentos orales son fuentes de información. El antropólogo argumenta que este pensamiento (salvaje) y la ciencia positiva son dos formas válidas de poner en estructura al mundo, y que la diferencia entre éstos no está en la cantidad de operaciones mentales sino en el uso empleado. Afirma también que el pensamiento mágico mítico tiene el poder para catalogar, entender, analizar y producir nuevos conocimientos, siendo una variante de pensamiento diferente al científico occidental.

En este sentido Walter Ong (1997) opina que no puede considerarse como literatura oral aquello que no está escrito, ya que se trata de una expresión exclusivamente oral, que aún no cuenta con ninguna denominación satisfactoria que la defina a sí misma y “ayude a comprender eficazmente y menos aún con elegancia, el arte oral como tal sin la referencia constante a la escritura” (p.22), y aunque él la distinga como *oralidad primaria* insiste en la falta de un concepto que satisfaga

precisamente la referencia a una herencia meramente oral que incluya las historias, los proverbios, plegarias y expresiones de fórmulas orales tradicionales.

Mientras que Toro (2013) analiza las distintas propuestas metodológicas existentes en torno a “la especificidad de las formas artísticas orales” (p. 240), y observa que éstas nacen ante el desconocimiento de la existencia de conceptos y métodos para el estudio y valoración artística de las tradiciones orales nacidas en el seno de las comunidades mismas que las producen. De esta manera considera que son las mismas comunidades quienes deberían de proponer el método para analizar sus cuentos, a lo que agrega: “Este ámbito de estudio es aún muy reciente: no se afirma que no existan tales conceptos y métodos dentro de las culturas, sino que hasta el momento se desconocen” (Toro, 2013, p.240).

Menciona Havelock (1995) que anteriormente este tipo de investigaciones se han ocupado ya de la Polinesia, el Cercano Oriente, la cuenca del Amazonas, los Balcanes y África, así como de las repúblicas soviéticas de Uzbekistan y Kirghizia, no obstante, argumenta que los elementos a analizar son fonemas no palabras escritas, fenómenos acústicos que merecen ser pronunciados y no leídos en silencio, sin embargo, para su estudio la palabra oral es buscada detrás de su representación escrita. Hasta el S.V, Griegos y Bardos yugoslavos improvisaban en parte sus recitados y “...en Grecia se siguieron aplicando las reglas oralistas de composición para exponer incluso pensamientos filosóficos serios y algunos pensamientos científicos” (p. 40).

Toro (2013) argumenta que las *oralituras* (como llaman en Colombia a la tradición oral) debido a su función folclórica, actúan como preservadoras de la memoria colectiva, situándose como legitimadora de los valores culturales. Para el sociólogo Maurice Halbwachs, memoria colectiva son “los objetos propiamente colocados en el conjunto, que recuerdan una manera de vida común a muchos individuos, que otorgan una sensación de pertenencia y estabilidad” (Morales, 2012, p.185).

Respecto a este tema, Gili (2010) explica que “memoria y patrimonio cultural son conceptos unidos” (p.3). Es así que las culturas orales existen a diferencia de las culturas escritas porque tienen una historia, valores y un corpus en común, a lo que

Sescun (2009) argumenta que mientras esto pasa en las culturas orales, en las escritas “se cree que estando en los libros, las tradiciones no se pierden, la memoria no es fugaz y el corpus puede ser alimentado de manera distinta” (p. 34). Sin embargo “el ritual, un comportamiento codificado y normalizado, da fe y obliga más que los textos” (Morales, 2012, p.186).

La memoria es una construcción social del sentido del pasado que se funda en el recuerdo, es el acto y la capacidad de los sujetos de recordar; es entonces un discurso que no sigue siempre un orden cronológico, sino mas bien reglas subjetivas en relación a la temporalidad donde los actores, al recordar, saltan de un período a otro sin mediación ni relación de causalidad lineal (2005 citado por Gili, 2010, p.61).

En este sentido, esta memoria es reforzada y continuada necesariamente a través de la transmisión, hecho que de acuerdo con Montemayor (1998) se da porque la tradición oral es cierto arte de composición que en las culturas originarias tiene funciones precisas, particularmente la de conservar conocimientos ancestrales a través de cantos, rezos, conjuros, discursos o relatos. Es decir que las tradiciones orales se reproducen fundamentalmente, porque cumplen funciones vitales para el grupo humano.

La oralidad está emparentada con el uso de la memoria, gracias a ésta la memoria se refuerza constantemente. Un caso de memoria colectiva es la literatura homérica, sobre la cual algunos estudiosos como Gianattista Vico (1668-1744), suponen que no existió ningún Homero, siendo las epopeyas homéricas creaciones representantes de todo un pueblo (Ong, 1997). Mientras que Robert Woo (1717-1771) opinaba que “Homero no sabía leer y la capacidad de la memoria fue lo que le permitió producir esa poesía” (Ong, 1997, p.27).

Senscun (2009) afirma que la tradición oral transmite la conciencia de los individuos y de su comunidad, no vivencias personale, sino una herencia que se ha hecho colectiva con el tiempo, que toma sentido sólo en el entorno comunitario y

sociocultural. Esto es lo que Betancourt define como memoria colectiva citando a Halbwachs, el espacio donde se “recompone mágicamente el pasado, y cuyos recuerdos se remiten a la experiencia que una comunidad o un grupo pueden legar a un individuo o grupos de individuos” (Betancourt, 2004, p.126). Es así, que el relato oral más que un simple fluir de palabras es la memoria colectiva (Moner, 1988).

Zapata Olivella sugiere que la transmisión de la tradición oral obedece a tres leyes: la de acumulación, que permite el acervo de los conocimientos adquiridos en cada generación; la de transmisión, que enriquece a las siguientes generaciones con conocimientos anteriores a ellos y permite la subsistencia de dicha sociedad y la de modificación, que lleva a la adaptación de la tradición por medio de su constante recreación y a la creación permanente (Sescun, 2009). “La tradición recupera experiencias con las que un grupo se identifica, evalúa procesos culturales de acuerdo con su funcionalidad para vincularse al entorno social o para dar solución a problemas vigentes” (Sescun, 2009, p. 37). Gracias a este saber social acumulado “los grupos pueden sobrevivir y trascender con sus conocimientos la muerte física de varias generaciones” (Sescun, 2009, p. 37). En este sentido, explica Netzahualcóyotl Soria, se manifiesta en la oralidad la forma épica tradicional, género con características y valores que sobrepasa lo literario, la épica ha acompañado a gran parte de los pueblos durante su gestación sobre todo en las etapas más pueriles, esta surge de una colectividad y participa en la manera de concebir el mundo por parte de los individuos (Morales, 2012).

Con todo lo anterior se comprende que las culturas orales han dependido de una memoria colectiva para su continuidad, un espacio donde se almacena la información para preservar su identidad y hacerla reutilizable con la comunicación oral (Méndez, 2005). Y que, a pesar de que oralidad y escritura sean dos sistemas de pensamientos aparentemente incompatibles, dos universos culturales diferentes, entre ellos la lengua hablada “equivale a un perspectivismo interpretativo, a ese punto focal de la cosmovisión que es nítida cualidad ideológica” (Bazsresch, 2004, p. 50). Pero como sugiere Walter Ong (1997), no se trata de comparar a la oralidad desde la escritura sino de comprender en sí misma qué es la oralidad, pues esta última ha tenido la necesidad

de ser memorizada, lo que le exige que las “construcciones de ideas y de expresiones sean memorables” (Bazsresch, 2004, p.56).

1.2 La oralidad

De acuerdo con Havelock (1995), hoy en día las palabras oralidad y oralismo –más allá de Homero y los griegos– caracterizan sociedades enteras que se comunican sin utilizar necesariamente la escritura, también se emplean estas palabras para identificar un determinado tipo de lenguaje usado en la comunicación oral, así como para identificar un determinado tipo de conciencia, que es creado por la oralidad o expresable en oralidad. Por su parte, Walter Ong (1997) observa a la oralidad como una tecnología que tiene por base a la palabra y como consecuencia de esta, la caligrafía como un cambio en la expresión para plasmar por escrito todo lo que quiere ser recordado o que guarde significado, proceso al que denomina “tecnología de la palabra” (p.18). No obstante, deja claro que la escritura no podría existir sin la oralidad.

Se puede encontrar registro de la oralidad en las grandes obras literarias, tal como sugiere Moner (1988) “el texto cervantino no sólo presenta huellas de oralidad residual” (p.127) sino también claros testimonios de que Cervantes conocía y manejaba perfectamente las huellas del arte verbal (Moner, 1988). Esto ocurre porque en la cultura occidental los antecedentes históricos de la literatura se encuentran en la poesía oral homérica, antes del alfabeto ésta constituía la enciclopedia didáctica de la cultura helénica, la cual inculcaba una información intersubjetiva a la juventud aristocrática de Grecia (Rivers, 1988). De ahí que la materialidad del verso, hoy visual en la página escrita, sea primordialmente fónica y acústica para el lector y el oyente (Rivers, 1988).

En la recitación oral fueron las formas épicas métricamente prefabricadas y las arengas heroicas lo que permitió se conservara durante siglos la tradición oral de Homero, al respecto Rivers (1988) agrega que la mera versificación material impone al lector y al escucha una semiosis totalmente diferente. En un inicio, la literatura impulsó a la oralidad constituyéndose el “arte de hablar” la *technē rhētorikē*, no obstante, la

concentración de los especialistas en los textos tuvo consecuencias ideológicas, prosiguieron a suponer que las formas artísticas orales eran en el fondo textos; extendiéndose la impresión de que las formas artísticas orales eran inútiles e indignas de examen serio (Ong, 1997).

Debido a la falta de claridad que existe sobre el término *oralidad*, es importante aclarar a qué se refiere exactamente en el contexto de este trabajo. Ong (1997) determina como oralidad primaria a aquella que expresa la cultura que carece de todo conocimiento de la escritura o de la impresión en contraste con la oralidad secundaria de la actual cultura de alta tecnología. La oralidad primaria tiene una paradoja esencial: permite que la memoria se active y acceda a la consulta del conjunto de conocimientos, hábitos, tradiciones, representaciones, simbolismos, significaciones y lengua de un grupo social determinado, es decir, permite la consulta a un archivo no escrito pero permanente (Sescun, 2009).

La oralidad primaria se encuentra en los pueblos originarios, en los que la cultura popular y las normas entran en tensión (Morales, 2012). “La palabra oral... nunca existe dentro de un contexto simplemente verbal... constituye modificaciones de una situación existencial, total, que invariablemente envuelve el cuerpo” (Ong, 1997, p.71). Sescun (2009) concluye que oralidad es tanto “fugacidad como permanencia, una conjunción entre lo inmediato y lo mediato, entre la memoria ancestral y la no memoria”. (p.33)

Una constante de la oralidad a la que aquí se refiere, es que ésta siempre ha sido contrapuesta con la cultura escrita, sin embargo, Havelock (1995) asegura que siguen entrelazadas en nuestra sociedad, ya que las sociedades de la cultura escrita nacieron de la tradición oral, mientras que la oralidad aún gobierna gran parte de las interacciones normales de la vida cotidiana. Aún así, actualmente existe una fuerte presión por remplazar totalmente la oralidad por una cultura escrita más elaborada, presión que se traduce en las dificultades que la cultura moderna ha impuesto a las culturas orales. Por ello, cabe recordar que “hasta antes de la invención de la imprenta moderna de Gutenberg, en 1440, la única forma de que las palabras se ‘movieran’ masivamente era a través del sonido, es decir, con la oralidad” (Havelock, 1995, p. 26). En este sentido,

Zumthor identifica que no es hasta el siglo XIII, cuando “la palabra escrita sustituye a la palabra oral como base del derecho” (Morales, 2012, p.5). Al respecto Ong (1997) subraya la longevidad de la oralidad, recuerda que el homo sapiens existe desde hace 30 mil y 50 mil años, siendo el escrito más antiguo de apenas hace 6 mil años; mientras que sólo 78 de las aproximadamente 3 mil lenguas que hoy existen poseen una literatura. Sin embargo, no existe escuela alguna que enlace o aborde la relación entre oralidad y escritura (Ong, 1997), y mucho menos una que indague sobre la oralidad en su contexto tradicional.

Por su parte Toro (2013) considera que el análisis de las formas artísticas orales debe, por principio diferenciarse del estudio de las obras literarias escritas, pues las primeras se particularizan por ser específicamente orales y por cumplir dos funciones distintas: una, estética y la otra folclórica, esta última de gran relevancia en el interior de las culturas que producen tales formas literarias, mismas que se desempeñan como cohesionadoras de la sociedad y preservadoras de la memoria colectiva. No obstante, para comprender la oralidad primaria es necesario aclarar las diferencias con la escritura ya que, como afirma Ong (1997) los lectores de libros están tan acostumbrados a leer que resulta difícil concebir un universo oral y es justo por este “fetiche de la escritura” que sólo comparando se podrá concebir este universo.

Han sido diversos los investigadores que se han adentrado en el campo de la oralidad. Así, Havelock (1995) narra que el tema comenzó a ser de interés académico hacia 1962, siendo inaugurado por obras como: *La galaxia Gutenberg*, de McLuhan (1962); *Pensamiento Salvaje*, de Levi Strauss (1962); el artículo *Las consecuencias de la cultura escrita*, de Jack Godoy e Ian Watt; así como *Prefacio a Platón* (1963), por el mismo Havelock, quien supone que este interés común fue consecuencia “de la experiencia compartida de una revolución tecnológica en los medios de comunicación humana” (p. 26). Entre los autores destaca a Harold Innis, economista que publicó en 1951 *The Bias of Communication*, donde observaba a la oralidad como la contraparte de la escritura, considerando que este último sistema de expresión lleva a la reproducción de un sistema industrial sumamente individualizado. Este autor – consternado por la destrucción de los bosques de su tierra natal, propiciada por la

industria “de la pasta de madera y de papel, usada para alimentar la voracidad de la prensa moderna” (Innis, 1951,p.28)– observó cómo poco a poco los árboles de Nueva York se fueron transformado en lectura ocasional. A partir de lo anterior se puede ver que ya se ha dado con anterioridad la preocupación por la oralidad frente al avasallador avance de la economía industrial y la tecnología, las cuales amenazan también a las culturas que ejercen la oralidad y a los territorios donde habitan.

Ciertamente la escritura se caracteriza por potenciar las reflexiones de la filosofía y la ciencia. Frente a esto, McLuhan argumenta que la oralidad tiene la característica de formar un complejo multifacético a nivel de conciencia y comunicación (Havelock, 1995). Mientras que después de hacer un repaso por la evolución cultural Havelock (1995) hace énfasis en el error de aplicarle rótulos a la oralidad: *primitivo, salvaje o iletrado*, y escribe: “Lo que investigaba Levi Strauss no era *La pensée sauvage* sino *La pensée oraliste*” (p. 37). Havelock (1995) valora las artes orales y llama a la inclusión de la oralidad en la enseñanza, propone a la oralidad como el equilibrio y el desahogo de la cultura escrita y afirma que la ecuación oral-escrita “detecta un patrón emergente, aún no concretado pero que se ha convertido en una fuerza poderosa en el avance hacia la comprensión de la sociedad y de la mente humana” (p. 30).

Se puede ver entonces que existen y han existido diversas posturas alrededor de la oralidad, no obstante frente a la comparación con la escritura, ésta ha sido considerada inferior por el nivel de conciencia individual que se manifiesta a través de la escritura; la oralidad es una expresión que existe como parte de una memoria colectiva, que ha permitido la continuación histórica y social de las comunidades que la practican. Ahora bien, hasta aquí se ha revisado qué es la oralidad frente a la escritura, cuál es su principal función para la memoria colectiva de una comunidad, cómo se desarrolla esta expresión iletrada y auditiva, y cómo se transmite esta tradición. Algunas posturas han desestimado a las culturas orales pero, como asegura Havelock (1995), su comparación frente a la escritura es absurda, pues ambas expresiones tienen distintas funciones y bien pueden funcionar mejor como binomio que en contraposición, pues mientras la escritura genera la conciencia individual, la oralidad es la interlocución dentro de una sociedad y su memoria colectiva, dos tipos

de conciencias igualmente importantes. Y como sugiere Álvarez (2011) “las culturas orales a través de los relatos reactualizan el pasado en hechos del presente” (p.41) por ello preguntarse si es o no es verdad lo que se relata en la tradición oral no tiene el menor sentido pues esta es interpretada, comprendida y apropiada desde la misma cultura donde tiene su génesis, se va transmitiendo y resignificando de generación en generación.

Después de aclarar qué es oralidad y cómo se desarrolla la tradición oral, en el sentido de que necesita un núcleo social para perpetuar la memoria, se ha encontrado que existen distintos planteamientos en cuanto al arte de la literatura oral, existe uno, sin embargo, muy claro en cuanto al concepto que define esta expresión. Walter Ong (1997) opina que el término “literatura oral” está mal empleado y que es aún necesario debatir y determinar un concepto que abarque todas las características de esta tradición para nombrarla correctamente. Al respecto, Toro (2013) exhorta a diversas disciplinas y a aquellos estudiosos que son miembros de las comunidades originarias a consolidar, a partir de sus propias investigaciones, una metodología de análisis que concilie las diferentes perspectivas. Esta autora como parte de su trabajo de tesis comparte el termino *oralitura*, utilizado en Colombia para definir la tradición literaria no escrita que se mantiene viva entre las culturas originarias. En este trabajo, para continuar con el tema en torno a la oralidad y comprender el dilema que implica hablar de ella, se abordaran los conflictos a los cuales las culturas orales se han enfrentado a lo largo de la historia.

1.2.1 Estética de la oralidad

Desde el punto de vista de la plasticidad artística, el mundo de la ilusión es en todo semejante al mundo de la percepción real.

(Bajtín, 1995, p. 33)

Estéticamente y creativamente la comunidad es el autor de los cuentos orales, es decir, los crea la cohesión social, pero en el proceso como en todas las vivencias activas de la creación, como afirma Bajtín (1995) “el trabajo creativo se vive, pero la vivencia no se oye ni se ve a sí misma, tan sólo ve su producto o el objeto hacia el cual está dirigida. Por eso el artista nada tiene que decir de su proceso creativo...” (p. 15), en la obra se habrá de buscar dicho proceso. En el sentido creativo, la oralidad se ha mantenido separada de los cánones estéticos por la misma razón de su marginación: “los fenómenos importantes en el área de la estética general no influyeron en lo más mínimo en la estética de la creación verbal” (Bajtín, 1995, p. 19). Pero ésta, como toda expresión creativa y como menciona Mignolo (1996) como método de ficcionalizar la realidad para que sea recordada, cuenta con una estética. Para Toro (2013) “el análisis de los componentes estéticos de las tradiciones orales se aprecia como el estudio de las unidades temáticas de los mismos” (p.243).

En ese sentido el cuento es una construcción de *oralitura*, es decir, una forma artística oral donde se refiere a los elementos estéticos particulares (Toro, 2013). Más es importante mencionar que estos elementos, *motivos* y *motifemas*, según Ballón Aguirre (2006) son las partes que definen al cuento de tradición oral, a través de estos se puede reconocer el tipo de cuento que se aprecia. Estéticamente, el motivo es una parte medular que, junto con la función determina la organización discursiva y narrativa de los cuentos.

El autor peruano Ballón Aguirre reconoce la esteticidad de los relatos orales y precisa que aquello que lo determina como literario es “su organización discursiva y narrativa, esto es un conjunto de funciones y motivos” (2006, citado por Toro, p. 243). El relato oral o cuento de tradición oral, como describen varios investigadores, se

encuentra formado tanto por símbolos como por motivos, esto último se identifica como la unidad temática más pequeña: “unidades móviles que tienen la propiedad de *emigrar* entre diferentes tipos de relatos de un universo cultural determinado e incluso fuera de los límites de un área cultural precisa” consideradas como unidades transtextuales (Toro, 2013, 243). Mientras que “los símbolos en tanto unidades de significación” (Álvarez, 2011, p. 41) son la base fundamental en la composición de un relato “para que pueda sostenerse a través del tiempo y de los contextos por donde circula” (Álvarez, 2011, p. 41). Son los motivos los que materializan el simbolismo cultural, en tanto el *motifema* es la realización del motivo concretado en un tema y, en este sentido, uno de los *motifemas* o temas que destaca en la oralidad es la relación del hombre con la naturaleza refiriéndose a la manera en que las personas interactúan con los animales y la naturaleza en general (Toro, 2013). Esa relación posibilita reflexionar acerca de una visión de la naturaleza en la cual el hombre está incluido, es decir, el ser humano y los fenómenos naturales forman un todo, no se excluyen o se oponen (Toro, 2013). “Es particular la relación armónica que el hombre establece con la naturaleza, siendo ambos parte de un todo, con lo cual lo cultural y lo natural se vinculan de una forma positiva” (Toro, 2013, p. 253).

Para Montemayor y para otros estudiosos de la tradición oral indoeuropea, así como para varios formalistas rusos, el *motivo* ha sido el eje de sus metodologías de análisis para los cuentos indoeuropeos (Álvarez, 2011). Ya desde inicios del siglo XX, cuando comenzaron los esfuerzos por estudiar el folklore de los pueblos, la clasificación de los cuentos populares fue uno de los temas centrales. En ese entonces Kaarle Krohn y Antti Aarne lograron delimitar el concepto de “cuento tipo” a partir de las variaciones de un mismo tipo de cuento (Álvarez, 2011). Es decir, un tipo de cuento puede estar constituido por un solo motivo o por varios motivos relacionados, además, hay motivos que pueden darse en diferentes clases de cuentos. Por lo tanto, el problema principal al intentar hacer una clasificación reside en ordenar aquellos cuentos que presentan varios motivos y diferenciar cuáles de estos motivos son los principales y cuáles los accesorios. El análisis por motivos se sigue utilizando para estudiar las fuentes de una tradición oral en particular, ya que permite diferenciar elementos de distintas culturas dentro de un mismo relato (Álvarez, 2011).

En cuanto a los *motivos* los relatos de tradición oral se mantienen por la combinación de éstos y no cualquier motivo es asimilado en la tradición oral de una cultura, sino aquellos que son funcionales para preservar y/o transmitir valores que se comparten, funcionando así como mecanismos de resistencia cultural (Álvarez, 2011). Se han hecho diferentes clasificaciones de *motivos* para identificar los tipos de cuentos el autor mexicano Carlos Montemayor (1998) clasificó los motivos en tres categorías: *motivos personaje*, personajes de un relato que pueden ser seres sobrenaturales, personas, animales, una entidad mágica, una curandera, los Señores del Monte; *motivos objetuales* o creencias entre los que se consideran lugares como cuevas, caminos, ríos y lagos, objetos como semillas, espejos, espadas, libros mágicos, plantas medicinales, animales (cuando no intervienen en el relato como personajes principales), aguas sagradas, entre otros; *motivos episódicos*, anecdóticos o de peripecia, que pueden ser transformaciones o razones, por ejemplo: la búsqueda –de un lugar, un tesoro, una respuesta–, un engaño, rescates, combates, escapar de los perseguidores. Estas unidades mínimas con autonomía relativa permiten que cada cultura pueda incorporar a sí misma estos motivos sin alterar la unidad de las historias o la unidad de los motivos encadenables. No obstante, el narrador de los relatos es omnisciente y extradiegético, es decir, no suele intervenir con sus opiniones o pensamientos en los acontecimientos, sino que se limita a contar lo acaecido (Toro, 2013). Ballón Aguirre sugiere que “por más que el *motivo* se disgregue en el análisis (...) subsisten ciertas constantes que dan solidez y permanencia al *motivo*” (Toro, 2013, p. 245).

Ballón Aguirre basado en los métodos de desarrollados por Vladimir Propp y Claude Lévi-Strauss, plantea una metodología que se concentra en analizar los *motivos* y su organización semiolingüística. Este método se basa en aspectos formales como el ritmo, la rima, la disposición del texto, elementos gramaticales, figuras como los metaplasmos y las *metataxas* (figuras literarias en el nivel fonético-fonológico y morfosintáctico, respectivamente) los personajes y las relaciones entre ellos, el narrador, la reconstrucción espacio-temporal, las acciones o nudos y sus secuencias: simultaneidad, alternancia, interrupción en los métodos (Toro, 2013), también lo constituye el nivel de estudio del significado, que comprende especialmente las *isotopías*, figuras literarias y el léxico (la *isotopía* se entiende como una línea de

significación o efecto de sentido, creada por la repetición de *semas* o unidades mínimas de significado (Beristáin, 1982).

Lo anterior es relevante porque la finalidad de este método es reconstruir la manifestación artística a través de la profundización en los diversos elementos que la conforman y, de este modo apreciarla de manera literaria, identificando las temáticas que desarrolla (Toro, 2013). Se trata de un método complejo pero sumamente interesante que podría ser retomado para apreciar las manifestaciones artísticas de los pueblos con tradición oral de México. De forma paralela Isidore Okpewho en *The Epic in África* (1979) aplica el concepto y el análisis elaborado por Adam Parry a partir de la obra de Albert B. Lord, quien investigó sobre la tradición oral europea en formas artísticas orales de culturas muy distintas de las europeas.

La descripción es un elemento primordial de los cuentos por eso es importante reconocer sus partes para no transgredirlas o eliminarlas ya que tienen que ver con la función y el sentido del relato. Al transgredir los *motivos* no sólo habría una pérdida de sentido, también se perdería la función de lo sagrado implícito en todos los relatos. Es decir, los planos de interpretación simbólica van más allá del relato en sí, esto sucede porque en las culturas originarias la concepción del mundo material y el mundo espiritual no tiene límites demarcados, característica que está presente en los cuentos, de ahí la importancia de comprender la incidencia que tiene lo simbólico en el sentido particular de los cuentos y la necesidad de respetar los *motivos*. En estos relatos los símbolos aparecen como un *motivo* (objetual, episódico, de personaje), sin embargo, si se le reduce sólo a lo que muestra se diluye el verdadero significado y pierde fuerza; el cuento llega a carecer de sentido porque pierde la función y el contenido cultural. Para Toro (2013) el estudio de las temáticas tiene importancia ya que revela las características culturales de tipo ideológico que las comunidades han depositado en la tradición oral para conservar el legado de sus antepasados, identificado en valores, pensamientos y formas de actuar.

Vale la pena retomar en este punto el tema de la poesía épica, la cual es un antecedente histórico de la actual tradición oral. Adam Parry (1971) a través de un análisis detallado mostró que en la poesía épica (oral) se repetían fórmulas y sólo una

diminuta fracción de palabras no representaba parte de éstas, fórmulas además unificadas alrededor de temas uniformes. Se trató según explica Parry, de una lengua creada a través de los años por los poemas épicos, estos utilizaban expresiones antiguas por motivos métricos (Ong, 1997). “En una cultura oral el conocimiento una vez adquirido tenía que repetirse constantemente o se perdía: los patrones de pensamiento formularios y fijos eran esenciales para la sabiduría y una administración eficaz” (Ong, 1997, p.32). No obstante aunque la poesía épica sea una referencia Foley (1980) asegura que no es posible considerar una sola fórmula oral pues el funcionamiento de las fórmulas depende de la tradición, y tradiciones hay tantas como las lenguas que las constituyen (Ong, 1997). De hecho hay aún culturas modernas, como la arábiga o algunas mediterráneas que, desde hace siglos no profundizaron del todo en la escritura y aún dependen de pensamientos formuláicos (Ong, 1997).

En cuanto al pensamiento que estructura estos cuentos para Kusch los sitios y entidades sagradas aseguran estar sumergidos en la indefinición de un orden superior, por ello los relatos no afirman sino consagran. Este investigador opina que el pensamiento natural no pone su preocupación en lo objetivo, no busca la verdad o la falsedad, sino que está consagrado a lo absoluto. Puede relacionarse con la circularidad del tiempo, el estar y el ser, las diferencias del pensamiento denominado natural o arcaico con el pensamiento crítico están dadas desde la finitud de la existencia, pues el primero no se preocupa por explicar el objeto como objeto en sí, sino desde su relación con lo absoluto (Kusch, 1978, citado por Álvarez, 2011).

En una cultura oral, la restricción de las palabras al sonido determina no sólo los modos de expresión sino también los procesos de pensamiento (...) En una cultura oral el pensamiento sostenido está vinculado con la comunicación (...) el pensamiento debe originarse según pautas equilibradas e intensamente rítmicas, con repeticiones o antítesis, alteraciones y asonancias, expresiones calificativas y de tipo formulario,

proverbios que todo mundo escuche constantemente, de manera que vengan a la mente con facilidad... (Ong, 1997, p.40)

Mientras que Ernst Mayr en *Animal Species and Evolution* (1963) sugiere que la tradición sólo puede almacenarse en un lenguaje que es memorizado y transmisible de una generación a la siguiente como los poemas épicos que son grandes depósitos de información cultural. Estos poemas fueron transmitidos a través de un tipo especial de griego de características métricas, modo no típico de la prosa, de esta forma los cuentos de tradición oral tienen un mecanismo que les permite almacenar información y al mismo tiempo entretener. La palabra poética mantuvo durante mucho tiempo un papel didáctico en la sociedad. Este lenguaje como asegura Havelock (1998) tiene que cumplir dos requisitos, por un lado debe ser rítmico y por el otro narrativizado para ser memorizado. Al respecto agrega Ong (1997) que el pensamiento extenso de bases orales tiende a ser rítmico, pues el ritmo ayuda a la memoria incluso filosóficamente además de que, “cuanto más complicado sea el pensamiento modelado oralmente, más probable será que lo caractericen expresiones fijas” (p.41).

Havelock (1998) plantea que por las cualidades que poseen “estos hábitos lingüísticos orales forman parte de nuestra herencia biológica, pueden ser complementados por la escritura pero no deberían ser sustituidos” (p. 42). Como sugiere Ong (1997) “en las culturas orales, la ley misma está encerrada en refranes y proverbios... extensas normas y fórmulas fijas comunales cumplen algunos de los propósitos de la escritura en las culturas caligráficas... la experiencia es intelectualizada mnemotécnicamente” (p.42). Y agrega: “La conciencia del fundamento mnemotécnico en las culturas orales primarias abre el camino a la comprensión de otras características del pensamiento” (p. 43). Por mnemotecnica se refiere a una técnica de memorización basada en la asociación mental de información.

Por otra parte Parry (1991) explica que a pesar de que existe la idea generalizada de que el pensamiento occidental al facultar la cultura escrita, es más reflexivo, complejo y lógico que el pensamiento predominante en las sociedades ágrafas de agricultores y cazadores. Sin embargo, varias investigaciones han arrojado que la única

propiedad distinta de la cultura escrita es la descontextualización. Pues bien, el cambio hacia el pensamiento industrial u “occidental” que comenzó en Grecia clásica condujo a una gran disminución de la contextualización, cambio que intensificó la cultura escrita (Parry, 1991). Para comprobar esto Parry hace la comparación a través de una figura de “Variación transcultural en la contextualización y la diferenciación” (p.96), mencionando además que el pensamiento integrado se desarrolló al servicio de la integración social, mientras que la descontextualización llevó a estudiar cada idea por sí misma. En este estudio comparativo Parry (1991) observa que la formación de cláusulas relativas como recurso descontextualizador se ha incrementado a medida de que aumenta el tamaño de cada comunidad. Siendo la descontextualización el rasgo más distintivo que tiene el pensamiento occidental y que lo hace diferente al de las sociedades ágrafas. Al hablar de contextualización se hace referencia a las conexiones efectuadas entre unidades de pensamiento, mientras que el pensamiento descontextualizado parece ser el origen de diversas propiedades derivadas del pensamiento occidental.

Ong (1997) argumenta que mientras las culturas orales a menudo acuden a la pragmática, las estructuras caligráficas están más pendientes de la sintaxis. Y aunque en algunos casos se trata de memorizar palabra por palabra, el narrador no libra los procesos intelectuales orales de la dependencia de las fórmulas, e incluso quizá la incrementa; asegurando entonces, que se encuentra ante una economía intelectual esencialmente formuláica y temática, pero no exenta de otras formas complejas.

1.3 El conflicto de la Tradición Oral en la historia

Ahora bien-para situarnos en el contexto social que actualmente remite a la Tradición Oral es importante mencionar los antecedentes históricos de dicha tradición. Alrededor del mundo el principal conflicto al que se ha enfrentado la oralidad, es al supuesto de que se trata de una narrativa “irracional” cuya además, por su aislamiento ha sido marginada. Sin embargo, Bazdresch (2004) asegura que se está frente a una relación de poder que tiene que ver con los diferentes grupos sociales donde la cultura letrada

supone racionalismo y modernidad, margen que somete a la oralidad a una desvalorización cultural. Esta relación dio inicio desde que el poder recurrió a la letra escrita como mecanismo de dominación por su peculiar capacidad rectora, “hubo y ha habido desde entonces un inmenso aparato escriturario desde la burocracia hasta las instituciones de educación” (p.60).

Mignolo (1996) describe que con la expansión masiva del occidente cristiano desde el S.XV, los representantes de estas culturas crearon y desarrollaron en base a la escritura alfabética el concepto de civilidad, de donde nace “la imposición entre oralidad y escritura que presupone la escritura alfabética” (Havelock, 1982, citado en p. 432). Como expone Ong (1997) se creó la peligrosa relación entre certeza, verdad y presencia “por escrito” de las ideas. Fue el caso de los conquistadores españoles, quienes desde antes del descubrimiento de América se habían ya preparado para la expansión, la escritura (teológica, filosófica y gramatical) les había “otorgado el derecho” de continuar con tal práctica. El documento escrito representó el poder (Lienhard, 1998), la escritura constituyó una práctica política-religiosa que les dio prestigio y una eficacia casi mágica, afirmando con esto sus perspectivas de superioridad. El poder ideológico se encarnó en el texto escrito, lo que permitió afianzar la concepción occidental de etnocentrismo (Lienhard, 1998). Como menciona Lienhard se creó en esta época el “fetichismo de la escritura” y el testimonio oral perdió valor, a menos que se apareciera en papel (1998). La escritura no sólo representó a partir de entonces el poder político sino también el divino, fue así, explica Lienhard (1998) como la cultura europea suplantó a la predominante oralidad de los indios.

Todo lo anterior sucedió a pesar de que durante la recopilación en el S. XV de “creencias e idolatrías encargadas al almirante de Colón, el catalán Ramon Pane reconoció una tradición oral inscrita” (Lienhard, 1998, p. 38). Al respecto, Lienhard (1998) escribe: “El encanto poético se agrega sin que los cronistas puedan confesar abiertamente, la fascinación política que emana de las sociedades indígenas, casi perfectas para una mente utópico-renacentista” (p. 40). Convirtiéndose de esta manera, los autóctonos en las víctimas del “fetichismo de la escritura”. El uso de la escritura

reacio a la experimentación resultó más adecuada para la conservación de los logros socio-económicos e intelectuales ya alcanzados que para su cuestionamiento incesante (Lienhard, 1998). Probablemente fue la destrucción y la prohibición de la escritura o “sistema de notación antiguo” (Lienhard, 1988, p. 31) lo que volvió más constante la práctica de la oralidad.

La “palabra escrita viviría en América Latina como la única valedera en oposición a la palabra hablada que pertenecía al reino de lo inseguro y lo precario [...]” la escritura “consolidaba el orden por su capacidad de expresarlo rigurosamente en el nivel cultural” (Bazdresch, 2004, p.9). Fue así que lo escrito adquirió el poder para establecer una versión de la historia y la realidad presente a través de normas, leyes, una versión del lenguaje correcto y los modelos culturales, un lenguaje metropolitano y estático, un modelo urbano y “civilizado” manejado por una pequeñísima minoría, se impuso a toda la población como algo elitista, cuya relación con el poder le había dado autoridad y estatus, siendo así sacralizada y acatada aunque nunca se le cumpliera (Bazdresch, 2004). Desde entonces ha sido una particularidad de Latinoamérica y de los países periféricos de Asia y África –“el tercer mundo de hoy la colonia de ayer” (Mignolo, 1996, p.435)– que la literatura es una práctica discursiva hereda de la cultura del colonizador y las tradiciones orales, muchas de ellas sobrevivencias de las culturas originarias (Mignolo, 1996). Sin embargo la dominación de la literatura europea se vivió como una constante contradicción hasta que surgió la tendencia de ciertos autores por recuperar la palabra local campesina y de los pueblos originarios (Lienhard, 1998).

Explica Zumthor (1991) que desde el siglo XVII “Europa se ha extendido por el mundo como un cáncer; primero subrepticamente, pero hace ya tiempo que ese cáncer galopa” (p.246), y hoy en día destruye y delega formas de vida, animales, plantas, paisajes, lenguas. Cada día que pasa desaparecen del mundo varias lenguas, rechazadas, ahogadas, muertas con el último anciano, voces vírgenes de escritura, pura memoria sin defensa, ventanas de antaño abiertas de par en par sobre lo real.

“Uno de los síntomas del mal fue sin duda, desde el origen, lo que nosotros llamamos literatura, y la literatura ha tomado consistencia, ha prosperado y se ha convertido en lo que es,

una de las más vastas dimensiones del hombre, rechazando la voz. Pero, aunque ha perdido su posición preponderante, la voz no ha podido ser expulsada del concierto de las fuerzas vitales que determinan el destino de las civilizaciones; en el peor de los casos se disimuló bajo el pretexto de la elocuencia, pero continúa emitiendo señales” (Zumthor, 1991, p. 246).

Adentrándonos en la historia de la oralidad en México el proceso de marginación sobre cualquier expresión de las culturas originarias comenzó hace más de 500 años, cuando la evangelización fue realizada en lenguas originarias con el objetivo de explicar a los nativos el nuevo mundo religioso-cultural, integrando visiones del mundo occidental; de allí que los cuentos de origen europeo y católico sean parte de la oralidad de estos pueblos. En ese entonces algunos frailes recopilaron parte de la herencia cultural de las culturas originarias de México, por ejemplo en el caso del conocido fray Bernardino de Sahagún con el pueblo azteca pero en el S.XVIII esto se interrumpió por completo. Sin embargo, es por esas recopilaciones que se ha llegado a saber de una narrativa anterior a la conquista.

La destrucción del sistema antiguo basado en una articulación equilibrada entre palabra archivadora y palabra viva, y la imposición absoluta de la “divina” escritura europea que relegó a la ilegalidad las diabólicas “escrituras” antiguas, marginando al mismo tiempo la comunicación oral fue el trasfondo a partir del cual surgió la literatura latinoamericana (Lienhard, 1998). En este proceso las culturas descubiertas pasaron a convertirse a ojos de sus exponentes europeos en parte de la cultura occidental o universal (Lienhard, 1998). Sin embargo, “el triunfo definitivo de la cultura literaria europea en Latinoamérica se basó en escamotear la existencia de cualquier tipo de literatura anterior a la presencia europea en América” (Lienhard, 1998, p. 29).

Ni con la Independencia, ni con la Revolución Mexicana se consideró fuente de saber el pasado histórico de los pueblos, olvido ligado a la exclusión (Waldman, 2003). En la Independencia el liberalismo determinó como un obstáculo para la consolidación de la nación la diversidad de las lenguas originarias, planteando que debido a la falta de integración de estas sociedades el retraso económico persistía dentro del modelo de

desarrollo, se les determinó “culpables” también de la división social dentro de la recién instalada Nación mexicana. Fue de hecho, durante la República que se dio la mayor ofensiva contra las comunidades originarias tradicionales y su economía de auto-abastecimiento (Lienhard, 1998)

Tras la Revolución se generalizó la castellanización por medio de los programas de alfabetización dentro del proyecto cultural de Estado planteado por José Vasconcelos, en el que la unificación del idioma español fue el método para crear una identidad nacional. Vasconcelos planteó la integración de los grupos originarios a la vida civilizada, proponiendo un mestizaje universal que condujera a la unidad étnica y cultural. El mestizaje se presentó como la síntesis feliz de todas las posibilidades genéticas y culturales de la especie, planteamiento expresado en la emblemática obra de Vasconcelos: *La Raza Cósmica: Misión de la raza iberoamericana*. (Arreola, 2009). Consolidándose en esta época el español como único idioma que identificó a la nación mexicana. No obstante, a pesar del optimismo con que Vasconcelos lanzó la alfabetización como política de educación nacional, a éste se le pasó incluir dentro del programa intelectual la diversidad de lenguas que solían y siguen enriqueciendo la cultura mexicana (Moner, 1988).

Fue tal el alcance de lo sucedido en México que, a pesar de la rica diversidad cultural que aún subsiste ha sido en otras partes de Latinoamérica, que las tradiciones orales en la escritura se han manifestado más claramente (Mignolo, 1996). Como afirma Guillermo Bonfil (1990) en ese momento la nueva nación mexicana se concibió culturalmente homogénea, ya que en el espíritu (europeo) dominaba la convicción de que un Estado es la expresión de un pueblo que tiene la misma cultura y la misma lengua como producto de una historia común. El concepto de “nación” exigía la unificación. Y así en adelante la negación de la diversidad cultural a lo largo de la historia prevaleció como un mecanismo político, se negó a las culturas originarias como parte de la cultura mexicana, omitiendo su participación en la construcción nacional. Se atacaron las bases corporativas que les habían permitido sobrevivir en los siglos coloniales, se combatió a todos los que se rebelaron, y se perpetuó la imagen

negativa de la población originaria, implantada profundamente en la conciencia nacional (Rojas Rabiela, 1999).

Al respecto Álvarez (2012) explica que México tiene una población originaria muy diversa y una situación multilingüe de las más importantes del mundo: en el territorio nacional se hablan más de sesenta idiomas originarios con grandes diferencias estructurales entre sí. “Existen lenguas aglutinantes (náhuatl), aislantes (chinanteco), tonales (otomangue) y ergativas (la mayor parte de las lenguas mayas), lo que da lugar a un fenómeno lingüístico muy complejo” (Álvarez, 2012, p.11). Se trata de lenguas vivas con una amplia gama de funciones dentro de las comunidades que constituyen “un soporte esencial de la vida misma de los pueblos” (Álvarez, 2012, p 12). A pesar de esto, las políticas de castellanización y asimilación cultural puestas en marcha a raíz de la constitución de los estados nacionales (hacia finales del siglo XIX) contribuyeron a ubicar las lenguas originarias en una posición de marginación y vulnerabilidad frente a la creciente penetración del español, quedando en una situación aún más vulnerable que en el periodo colonial durante el cual tenían al menos, un espacio propio para su reproducción social, aunque segregado y subordinado (Álvarez, 2012).

Como se ha visto, tanto la literatura latinoamericana como la mexicana desde el descubrimiento de América fueron marcadas durante siglos por grupos letrados o intelectuales europeos o “europeizados”, esto se consolidó al afirmar que las culturas prehispánicas descubiertas se habían desvanecido sin dejar rastro, y al sostener que la oralidad, así como los pocos textos que cuestionan esta relación literatura-oralidad son insignificantes y no imponen la búsqueda de planteamientos (escritos) nuevos y serios (Lienhard, 1998).

Fue entre los años 30's y 50's que la literatura mexicana recuperó cierta visibilidad social de las culturas originarias gracias a la “literatura indigenista”. Escrita en español por autores no pertenecientes a estas culturas, esta literatura aborda temas étnicos en el marco de las políticas estatales orientadas a incorporar a los pueblos originarios a los procesos de modernización (Bigas, 1996). Esta literatura se insertó en la polémica sobre las fuentes de la identidad nacional, desarrollada paralelamente a la antropología y a la investigación sociológica. No obstante, señala Waldman (2003) sus exponentes

no pudieron superar la muralla cultural y social que los diferencia del mundo de las culturas originarias. Sin embargo, de allí surgieron emblemáticas obras literarias, entre las que destacó la obra de Juan Rulfo, por medio de la cual fue posible contemplar la existencia de otro tipo de conciencia.

La literatura de Rulfo es el claro ejemplo de la tensión entre diversas tradiciones culturales, el autor tuvo como fuente creativa (medio e inspiración) la tradición oral de la zona de Jalisco: “Rulfo vierte en castellano escrito, relatos y decires orales de un castellano mezclado con lenguas indígenas de la región” (Mignolo, 1996, p.439) en una ficcionalización de la realidad. Aun así, el escritor se llegó a quejar de la carencia de cuentos que padecía su pueblo, situación que a su gusto fue una limitante para su creatividad (Mignolo, 1996). La literatura de Rulfo es comparable con la de autores provenientes de regiones en Latinoamérica donde habitan culturas igualmente originarias (Perú, Guatemala, Paraguay), así como del área caribeña, autores “para quienes existe una zona de conflicto entre literatura y tradiciones orales”, los escritores del tercer mundo (Mignolo, 1996, p. 439).

En esta literatura como la de Juan Rulfo, Rosario Castellanos, Augusto Roa Bastos o José María Arguedas, se localiza la intersección de géneros, por un lado el de tradición occidental y por el otro la inserción de modos de decir y pensar de grupos ajenos a la razón occidental (Mignolo, 1996). Al respecto, afirma Lienhard (1998) “entre la escritura y la oralidad siempre ha habido zonas de contacto, de conflicto e intercambio” (p. 31).

En contraste con la literatura indigenista en las últimas décadas, como describió Montemayor (1998) numerosos escritores en náhuatl, maya, mixe, quiché, mixteca, zapoteca o tzotzil, están creando una nueva palabra literaria que reconstruye su pasado, su presente y su futuro. Proceso ampliamente ligado a los movimientos de autonomía, autodeterminación y búsqueda de un espacio representativo en el contexto nacional, con el objetivo de recobrar su historia y tradición para fortalecer culturalmente sus lenguas. Mientras que la literatura europea actualmente ya se está comprendiendo, tanto en Latinoamérica como en México, como una práctica más entre otras. Respecto a esto, Lienhard (1998) señala que en estas regiones “la realidad mayoritaria del

ejercicio de la literatura ha sido la práctica oral” (p.31). En este sentido, los descendientes directos de los universos orales son los pueblos originarios, y los indirectos, los mestizos (Lienhard, 1998). Es así, que el rescate de la tradición oral de las culturas originarias tiene el objetivo desde diferentes ámbitos, de no dejar que la memoria colectiva, ahora tan amenazada, se pierda (Lienhard, 1998).

La gran variación dialectal y la ausencia de una norma común prestigiada socialmente para estas lenguas hace que se trate de cientos de lenguas que están tratando de evitar el ser desplazadas por el español, o miles de pequeñas comunidades de habla inconexas entre sí (Díaz Couder, 1996, citado por Álvarez, 2012, p.87).

La literatura de las culturas originarias forma parte de la representación de las identidades más antiguas de la región, por ello hay que destacar que detrás de la historia escrita existe una historia oral. Por historia oral, explica Mateo (2004), se hace referencia a la producción y uso de fuentes orales en la reconstrucción histórica, versión que acerca perspectivas de sectores mucho más diversificados que la historia oficial, actores que no son tenidos en cuenta, grupos marginales, opositores a los sectores que tradicionalmente detentan el poder (p.124). Al respecto, Jacques Le Goff formula que “hay por lo menos dos tipos de historia: la de los historiadores y la de la memoria colectiva” (1988 citado por Mateo 2004, p. 105). Mientras que para Voltaire, los hechos y las fechas son el esqueleto de la historia; las costumbres, las ideas y los intereses son su carne y su vida. “Y por este camino es por donde la historia oral tiene un interés destacado y significativo” (Voltaire y Fusi, 1998 citados por Mateo, 2004, p.126).

La historia oral empieza por cuestionar la objetividad defendida por los historiadores profesionales científicos o positivistas del siglo XIX que defendían la supremacía total del documento escrito sobre la narración oral... Mientras que las fuentes orales

eran consideradas subjetivas, variables e inexactas. Así se descalificó la validez de los relatos contados por la gente común y los clasificaron como folclore nacional (Mateo, 2004, p.124).

A lo largo de este capítulo se observó que el principal conflicto de la tradición oral ha sido la exclusión histórica que ha vivido y, como asegura Prieto (2005) la industrialización, la educación pública, las carreteras, los medios de comunicación son otros elementos que han contribuido a generalizar el español y debilitar los idiomas locales (de los pueblos originarios) (p.250). Al respecto señala Pattanayak en su artículo *La cultura escrita: instrumento de opresión* (1995) que “Las teorías que proclaman la superioridad de la cultura escrita sobre la oralidad, antes que las diferencias entre ambas, tienen efecto descalificador respecto de los 800 millones de individuos del mundo que no saben leer y escribir, y que en consecuencia son catalogados como ciudadanos de segunda clase” (p.145). Lo que Coomaraswamy (1947) llama “la maldición de la cultura escrita” a lo que Shirai agrega: “el poder y la arrogancia de la cultura escrita no conocen límites” (1988, p.91).

Por las razones anteriormente planteadas sumadas a la falta de conciencia del aporte de la diversidad lingüística al patrimonio cultural “muchos idiomas americanos están en peligro de extinción, pues son hablados por un número ínfimo de personas, en su mayor parte ancianos, en localidades aisladas” (Prieto, 2005, p.235). Es importante reconocer una ardua labor en las culturas orales al reunir su expresión en una tradición a lo largo de generaciones, generando estrategias para que estas no sean desarmadas (Ong, 1997, p.45). Cabe puntualizar que uno de los lugares más diversos lingüísticamente es el estado de Oaxaca, sus idiomas varían de la familia oaxaqueña a la otomangue, entre otras, y es precisamente uno de los estados que mayor marginación padece. Esta investigación, aunque carece de conocimiento suficiente de la lengua los *Tsa ju jmi* (chinanteca), se ha centrado en la oralidad los *Tsa ju jmi* (chinanteca) y no en la lengua como tal. (Prieto, 2005, p.248).

1.3.1 El uso de la Tradición Oral al interior de las culturas originarias

Los pueblos indígenas de México conservan un conocimiento que los occidentales hemos perdido ya que el mundo no es algo inerte, sino un ser vivo. La relación con el mundo se establece como una relación entre seres vivos [...] Cada una de las etapas agrícolas... abren una oportunidad de comprender a la vida de las cosas de manera deslumbrante y al mismo tiempo secreta. De aquí, que la comprensión de los pueblos indígenas, que tienen de sus compromisos con la tierra sea distinta a quienes pertenecemos a zonas urbanas (Montemayor, 1997, p. 11).

Ya que en este trabajo interesa resaltar el uso práctico, social y ecológico que los pueblos originarios, en este caso el *Tsa ju jmi* (chinanteco), dan a la tradición oral. En este capítulo se describirán algunas de las observaciones que se refieren al uso de dicha tradición por parte de estos pueblos, tradición que además toma un sentido literario a través de la narración de sus cuentos.

En las comunidades donde se vive la tradición oral, ésta constituye algo esencial tanto para su expresión como para su propia vida ya que en los cuentos se puede encontrar la comprensión y la comunicación que a veces la realidad niega. En estos lugares la oralidad es una necesidad tanto para la memoria colectiva como para el aprendizaje de la lengua, así como una manera de fomentar la imaginación y la sensibilidad con el entorno natural y tradicional (Morote, 2008, s/p). Antes que nada, hay que recordar que el cuento oral también es responsable de los grandes cuentos de la Literatura Universal, en ambos se ofrece una lección de vida en la que se intercala lo social con lo cómico, lo real con lo maravilloso, lo escatológico con lo sentimental y con la alegría de recordar y al mismo tiempo de compartir el recuerdo (Morote, 2008, s/p).

No obstante la complejidad a la que se enfrenta en el caso de los cuentos de tradición oral en contraste con los cuentos literarios está en que los primeros

difícilmente cuentan con información sobre la denominación, la autoría, el origen y la antigüedad de éstos. En este sentido, es difícil fijar una sola denominación de género, ya que las narraciones han sido llamadas tanto cuentos como relatos o etnotextos. Asimismo acumulan tal cantidad de información y variedades estéticas que es posible ubicarlos en distintos espacios. Mas si se considera que el cuento de tradición oral es útil, grato al pueblo, y se difunde mediante la palabra a través del tiempo, se hace evidente la constante circulación de estas formas dentro de estos pueblos originarios. Mientras que el autor es un elemento que se ha diluido en la colectividad y es el pueblo su narrador. El origen y su antigüedad son aún más complejos de determinar, por tratarse de cuentos transmitidos de generación en generación con gran cantidad de versiones y variaciones.

El cuento de tradición oral existe en cientos de culturas alrededor del mundo. En su estudio Baquero Goyanes basó su definición de este género en la etimología de la palabra *contar*: En el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española se define cuento como la “Relación de un suceso” así como la “Breve narración de sucesos ficticios y de carácter sencillo, hecha con fines morales y recreativos”. Más en las culturas orales, como explica Álvarez (2011) en sus tesis, en el mundo de las culturas originarias no hay una demarcación entre lo que es cuento literario y la información que este contiene acerca de la comunidad, pues el cuento conforma la memoria colectiva, máxima autoridad en el establecimiento del orden social. Los relatos son la vía de transmisión de valores y enseñanzas, incluyendo la cosmovisión, conocimientos filosóficos, religiosos, económicos, artísticos, tecnológicos y políticos que transmiten las generaciones adultas a sus descendientes. Los relatos junto con los textiles tradicionales, pinturas, diseños gráficos, danzas, música, son las bibliotecas de estas civilizaciones. Son parte de las tradiciones que circulan de generación en generación con el objetivo de preservar, fortalecer la integración social y transmitir la cosmovisión de los pueblos originarios.

Para Montemayor (1998) los relatos de tradición oral son “un sistema de organización literaria, un método de composición o versificación que permite formalizar ciertos elementos rítmicos, temáticos, lógicos, metafóricos, a partir de los

cuales es posible crear modelos que se puedan engarzar en forma rítmica, metafórica o temática para construir sin escritura obras complejas” [...] “son el vehículo para conservar y propagar la memoria de una sociedad y cultura” (p. 7).

...las culturas indígenas de México permanecen vivas, entre otras causas, por el soporte esencial del idioma, por la función que desempeñan en la ritualización de la vida civil, agrícola y religiosa. La relación entre los enclaves sociales de resistencia cultural y el uso ritual de la lengua, aún donde el bilingüismo se acrecienta es uno de los casos preclaros en que el idioma representa la vida misma de los pueblos (Montemayor, 1998, citado por Álvarez, 2011, p.32).

Según Álvarez (2011) el arte de composición de estos textos orales está especialmente dirigido a crear un encadenamiento entre las interpretaciones del pasado y sus hechos, con las interpretaciones y acciones presentes que configuran la cotidianidad de un grupo social y lo perfilan hacia el futuro (p.25). Es posible observar entonces que la tradición oral es un medio por el cual se mantiene integrada la comunidad, es una base que la sostiene y la compone, un espacio donde se acumula la información y se proyecta hacia el futuro. Se trata de una tradición narrativa con una dinámica propia que, se actualiza continuamente gracias a su condición de oralidad y de construcción colectiva que se transmite de generación en generación.

Estas características de los textos de tradición oral marcan una diferencia profunda con la cultura letrada, ya que en los contextos de las culturas originarias el tiempo no es concebido como un proceso lineal como lo es en occidente, sino como un proceso circular. En este sentido, Ong (1982) afirma que “pueden considerarse como homeostáticas; esto significa que viven en un presente que se mantiene a sí mismo en equilibrio” (Álvarez, 2011, p. 33). Por ello, Álvarez (2011) insiste en que interpretar los relatos desde su cosmovisión y conceptualizaciones hace que éstos cobren una relevancia diferente a la otorgada por la cultura escrita occidental: “No son meros relatos que cuentan historias y que livianamente podemos traducirlas, interpretarlas y

categorizarlas bajo la cosmovisión occidental. Debemos ser respetuosos de estas culturas y dejarle esa función, en la medida que lo consideren oportuno y pertinente las comunidades originarias” (p. 32).

Se nota así una condición clara en la existencia de la oralidad: su tradición, ya que de la comunidad depende su continuidad, la transmisión de boca a oídos, la inclusión de los protagonistas en el contexto social. Su práctica no podría existir sólo con un autor, al ser comunitaria incluye a los pobladores como autores, permite su participación y a su vez fortalece la cohesión de la identidad comunitaria. A partir de lo anterior, se entiende que la oralidad es la expresión de una sociedad comunitaria-no individualizada, incluso su existencia depende de este factor social, ya que la conciencia y la comprensión del contexto se dan a nivel comunitario. Por esto, la oralidad resulta ser una de las dos formas conscientes de generar un sistema bajo el que se organiza el conocimiento, los conceptos, los roles, las estructuras sociales, sus jerarquías, el territorio, etc. Como describe Álvarez (2011), desde ahí se piensa y se simboliza, es decir, en los pueblos originarios no existe el yo individual, todo se entiende, se vive, se piensa, desde lo comunitario, desde un nosotros. De allí que, el arraigo a la tierra se dé desde lo simbólico (p.46).

Desde un punto de vista etnológico, las formas literarias de las culturas originarias señalan valores formales dentro de la oralidad, así el concepto de *literatura* se sugiere no como un aspecto etimológico de la escritura, sino como valores o usos formales de la lengua dado que los cuentos de tradición oral poseen una “composición”, un arte combinatorio sin el cual sería imposible su transmisión a lo largo de generaciones (Montemayor, 1998, p. 4). Como se ha visto, esta literatura tiene funciones reales en el seno de las etnias y en el espacio social de la escritura contemporánea. Estas funciones incluyen la difusión del conocimiento biocultural en torno a sus espacios, animales y recursos naturales, así como su historia, sus costumbres y su ética.

La literatura de los pueblos originarios encuentra en la tradición oral el origen de temas y valores específicos, así como el valor formal de la “composición”. Creativamente, como afirma Pellicer (1993) todas las oralidades son susceptibles de generar escritura y expresarse ideológica, social, científica y estéticamente. Por ello, a

pesar de la pérdida de algunas lenguas en México la oralidad continúa viva en más 60 códigos que permiten la resistencia cultural y tradicional, manteniéndose vigorosamente atados a mitos y creencias prehispánicas. Y ha sido bajo este sustento de la identidad de las culturas originarias que, a lo largo de la historia han ocurrido constantes rebeliones contra el orden social y económico que explota la fuerza agrícola (Barabas, 1987). Pues, como sugiere Vladimir Propp en *Morfología del cuento* (1928), en los cuentos populares existe una línea narrativa apegada al sistema social, explicando con ello la función de los símbolos y los motivos, señalando que forman parte de estructuras básicas.

Propp (1928) identifica elementos, funciones y la conjunción de fenómenos sociales dentro del cuento, por ello su método para identificar estructuras y funciones en los cuentos permite encontrar situaciones constantes en la representación y el uso en el contexto social en el caso del cuento de tradición oral de las culturas originarias. Carlos Montemayor (1998) ha sido el principal autor mexicano interesado en ahondar en este tema, creando incluso una clasificación formal de los cuentos de tradición oral, contenida en su obra *Arte y Trama en el cuento indígena*. Este autor sugiere una clasificación con temas característicos que no forman parte de la literatura occidental, en ésta clasificación leyendas, sucesos históricos y elementos del paisaje se muestran integrados con los cuentos de las culturas originarias.

La investigación de Montemayor se apoya en tres premisas: La primera de éstas argumenta que el uso específico de las lenguas originarias es en sí mismo un tipo de composición que se diferencia del uso coloquial. En la segunda precisa que la tradición oral es cierto arte de composición que tiene funciones en las culturas originarias. Y concluye con la tercera premisa argumentando que la tradición oral entendida como arte de composición, transmite y refleja no solamente los cambios que las culturas originarias han experimentado durante la Colonia y el México independiente, sino la persistencia del mundo religioso y artístico prehispánico (1998). Es en este campo, el del conocimiento de las culturas originarias en el que se pretende evidenciar que, en el caso específico de la Chinantla existe la persistencia consciente del sistema agroecológico y, con ello una comprensión del territorio en el que habitan.

Los cuentos se tienden como una red de imágenes, recuerdos y estructuras y permiten mantener la continuidad entre el pasado y el presente. A pesar de la falta de reconocimiento a lo largo de la historia, en las culturas originarias el cuento oral ha jugado un papel fundamental en las relaciones sociales, las fiestas y las ceremonias tradicionales, e incluso en la vida política local y los valores sociales del grupo. En el 2004, Montemayor publicó *La voz profunda. Antología de la literatura mexicana en lenguas indígenas*, obra multilingüe que incluye narraciones en más de diez lenguas originarias, hasta ahora una de las antologías más completas que incluye a 32 autores originarios (García, 2004). “La voz, poco a poco se moderniza y demostrará un día, en plena sociedad del haber, la permanencia de una sociedad del ser” (Zumthor, 1991, p.246).

1.3.2 Los cuentos de Tradición Oral y su relación con el contexto natural.

Siguiendo la propuesta biocultural, es posible relacionar lo que podrían ser dos temas ajenos, es decir el tema de la conservación natural en el contexto de los pueblos originarios y la narrativa de un pueblo (literaturas localizadas) que es la tradición oral, ya que en el tema central se relacionan mutuamente. En el caso de la Chinantla es posible comprender que estos dos elementos del contexto forman parte de un mismo sistema social, pues el primero es el espacio donde se desarrolla la comunidad y la segunda el producto creativo de la expresión local. En la práctica, las narraciones se encuentran relacionadas con muchos elementos del paisaje, son el medio de transmisión y también de creación en la construcción social de la comunidad.

Es claro que en muchos lugares las narraciones son anteriores a la religión, en estos pueblos las narraciones hacen referencia a figuras míticas, un claro ejemplo es *el dueño de los animales* (*fgh jóój* nombre que le dan los *Tsa ju jmí* (chinantecos; sin embargo, en la Chinantla estas historias son, de hecho desestimadas por el representante de la iglesia católica, quien las considera fantasías que distorsionan la realidad de la gente. Sin embargo, la narrativa a través del lenguaje representa la guía sobre todas las actividades del grupo (de la comunidad), es decir: la narrativa es el *corpus*. El corpus que la etnoecología ubica dentro del sistema biocultural junto con el

kosmos y la *praxis*. Esta triada explica la relación que mantienen los pueblos originarios entre sus creencias (*kosmos*), su narrativa o forma (*corpus*), y la práctica (*praxis*). En la cacería, por ejemplo, caso que menciona Toledo las interacciones chinanteco-territorio se manifiestan a través de tres dimensiones interconectadas: “*corpus* (cuerpo del conocimiento de la fauna y el ambiente), *praxis* (comportamiento y práctica de cacería expresada en la utilidad de algunas especies) y *kosmos* (sistema de creencias de un mundo animado que está dialogando con los cazadores, expresada en una creencia arraigada en el dueño de los animales y otros seres)”(Ibarra *et al.*, 2011, p.42).

Para ejemplificar lo anterior hay que mencionar el caso de Santiago Tlatepusco, donde la cacería como parte del sistema biocultural *Tsa ju jmí* (chinanteco), antes de ser prohibida era parte esencial de los procesos de interacción entre la fauna silvestre y el grupo humano. Fauna a través de la cual el agricultor obtenía su fuente proteica, interacción que incluso tenía (tiene, en algunos casos) un uso medicinal en el tratamiento de aflicciones físicas y espirituales, esto último es un patrón compartido con otros pueblos originarios de México, donde el uso terapéutico de animales ha sido una práctica común desde períodos pre-hispánicos (Ibarra *et al.*, 2011). Pero la cacería, sobre todo, se utilizaba como método del control de fauna dañina o plaga (Ibarra *et al.*, 2011). Cada tipo de cacería en Santiago, entre las que se encuentran las expediciones con perros, el acecho y la caza oportunista (*leeh* en los *Tsa ju jmí*), tiene su propia narrativa, a través de la cual se regula la cosecha de animales. En este contexto, los que cazaban con perros necesitaban tener mayor conocimiento de historias, y también reconocían en el bosque la presencia de elementos que requieren interpretación y respeto, lo que determinaba si un cazador era o no un “cazador completo” (Ibarra *et al.*, 2011). Al respecto un agricultor-cazador de 44 años de Santiago Tlatepusco narra:

Cuando cazas un animal, primero debes agradecer a Dios porque él es el autor de todo. Luego de dispararle hay que acercarse y, antes de tocarlo, debes agradecer al bosque, a los animales, a los ríos y al sitio mismo donde el animal está

acostado. Tú debes hacerlo por la razón de que el lugar te está favoreciendo y, además, porque el dueño de los animales te estará mirando (Ibarra *et al*, 2011, p. 41).

Los *Tsa ju jmí*, son una de las culturas originarias de Oaxaca que ha mantenido una coherencia interna en términos de lenguaje y territorio. Aquí las principales actividades de subsistencia incluye la agricultura de roza-tumba-quema, que se combina con agro-forestería (incluyendo el cultivo de café de sombra) la extracción de productos forestales no maderables y, recientemente la acuicultura. Anteriormente incluía a la cacería (Ibarra, *et al.*, 2006, p. 42). La práctica de la cacería es un ejemplo de lo que se puede comprender a través del cuerpo (*corpus*) del sistema *Tsa ju jmí* (chinantecos), cuerpo que como se ha explicado, está formado por la narrativa (tradición) oral. Sin embargo, la falta de comprensión de este sistema ha generado fuertes objeciones por parte de las instituciones hacia las prácticas tradicionales que forman parte del sistema agrícola de las culturas originarias, sobre esto un cazador-agricultor habitante de Santiago Tlatepusco afirma que “la incertidumbre de la práctica creada por la prohibición va a hacer que nuestro conocimiento se pierda” (Ibarra *et al.*, 2011, p. 42). El estudio de Ibarra *et al* (2011) sobre la cacería concluye que ésta constituía un elemento fundamental en la estrategia de subsistencia de la comunidad indisolublemente relacionada con el ambiente, el sistema agrícola, las costumbres y la cosmovisión. Sin embargo, su explícita prohibición puede interpretarse como una muestra más de la homogeneización a la que llevan las estrategias de conservación globales aunadas a las fuerzas del mercado, cuando no están adaptadas a las realidades locales. Lo anterior es preocupante pues ataca directamente a la reproducción del cuerpo de conocimiento local.

La reproducción de un sistema con actividades específicas encuentra su espacio en las narraciones, éstas adquieren una función a través tanto de costumbres que encuentran justificación en su contexto, como de prácticas cotidianas que determinan el tipo de relación con las cosas de la naturaleza, como las que hablan y obligan el respeto a los elementos del paisaje. Los pobladores hablan de los dueños (personajes que protegen su riqueza natural) contando misteriosos relatos cargados de fantasías y

metáforas. Sin embargo, entre ellos también se llega a confundir el significado generando un debate local que gira en torno a la pregunta ¿serán verdad o serán mentira las cosas que se cuentan? Mientras que personas cercanas a la iglesia ni siquiera quieren ya mencionar estos cuentos, el resto de los comuneros, así como los niños, los jóvenes y las mujeres los tienen presentes en sus actividades cotidianas. A pesar de los cuestionamientos algunos jóvenes tienen un particular interés por aprender y reproducir las versiones de los diversos cuentos. Evidentemente se trata de formas compuestas que tienen razones funcionales de existir y que integran aspectos tanto ficticios como verídicos que dan sentido a la relación de los pobladores con su entorno.

La tradición oral continua presente a pesar de que los procesos de modernización socioeconómicos han traído cambios drásticos en los estilos de vida de los pueblos originarios. Estos procesos han irrumpido en los territorios y sus poblaciones, en el conocimiento territorial y en el manejo tradicional de las áreas cultivadas y no cultivadas (según el sistema agroecológico indígena) (Ibarra *et al.* 2011, p. 2), erosionando poco a poco tanto la biodiversidad como el contexto sociocultural que la protege (Ibarra *et al.* 2011, p. 2) en todo el país. De allí que se retome el término “biocultural” pues, como se ha visto éste hace referencia a la relación establecida entre el hombre y la naturaleza, reflejada en las actividades de intercambio en la práctica con la tierra. Relación con la naturaleza que se puede observar y apreciar por medio de sus prácticas tradicionales. El lenguaje es una de estas formas cuya función ha sido la de transmitir oralmente de generación en generación el conocimiento sobre el territorio de los pueblos originarios, manteniendo viva la práctica a través de la memoria.

Es así que la oralidad es un rasgo importante dentro de una estructura en la que se organiza tanto la memoria heredada como el conocimiento empírico y las creencias locales. En esta estructura la palabra da significado y clasifica a los elementos del contexto, materializando la relación. Las actividades de subsistencia junto con la práctica ritual dedicada a la Tierra las curaciones, el sistema agrícola, la organización colectiva, la cacería, entre otras funciones en las que se deposita el conocimiento tradicional de las culturas originarias están basadas en condiciones reales de las sociedades que han creado los cuentos. Suponiendo con esto que en el estudio de los

idiomas de las culturas originarias se encuentra el acercamiento al conocimiento tradicional comunitario, mismo que contiene información del territorio geográfico. Este conocimiento ha permitido a las comunidades sustentarse en las zonas más alejadas y de difícil acceso de este país.

Es posible encontrar las características bioculturales de estos pueblos en los objetos cotidianos que ellos emplean ya sea para el trabajo diario en el hogar, la cocina, el aseo personal, la cacería –como en el caso mencionado al inicio de este subcapítulo–, en la agricultura y demás actividades que se desarrollan empleando los objetos del paisaje. Estas actividades cuentan con reglas de convivencia preestablecidas, las cuales determinan la moderación y el cuidado en el uso de los recursos naturales. Dichas reglas de convivencia, como se pudo observar se encuentran de distintas maneras en la tradición oral cuando se pone atención a ésta. Así la tradición oral nombra a la diversidad biológica con la que la comunidad convive, y su tarea es perpetuarla y reproducirla a través de prácticas que encuentran sustento en la memoria colectiva de la comunidad.

A través de sus sistemas los pueblos originarios han logrado existir en un sólo sitio durante periodos muy largos de tiempo, por ello en términos bioculturales se les considera sabidurías localizadas “conciencias históricas comunitarias” (Toledo, 2005, p.108). Se llama bioculturalidad a los estrechos vínculos generados entre los procesos de diversificación que forman el complejo biológico-cultural originado históricamente, producto de miles de años de interacción entre las culturas y sus ambientes naturales (Toledo, 2005). Dadas las actividades de subsistencia es lógico suponer que en la memoria de los pueblos hay una importante información sobre su territorio, resultado también de la diversificación biológica y agrícola que ha llevado a cabo el humano en estas zonas para el aprovechamiento de las particularidades de cada paisaje en función de las necesidades humanas.

Buena parte del sector que abarcan las culturas originarias explica Toledo (2005) en la *Memoria biocultural*, habitan en estas zonas las cuales actualmente se sustentan

en formas de manejo de la naturaleza no industrial y en formas de conocimiento no científico. Aquí la diversificación es una herramienta para la subsistencia de las comunidades. Biológicamente diversificar significa dar forma o cualidades a determinados elementos para incrementar la variedad de una cierta realidad. “La diversificación exalta la variedad, la heterogeneidad y la multiplicidad, así como la uniformidad” (Toledo, 2005, p. 16). Esto se consigue a través de la estrategia del uso múltiple, la cual posee varias ventajas desde el punto de vista ecológico, ya que de acuerdo a las características y potencialidades del paisaje el pueblo originario tiende a mantener o implementar unidades productivas. Lo anterior “favorece e incrementa la diversidad biológica, expresada en la riqueza de especies y variedades vegetales y animales” (Toledo, 2005, p.30).

Continuando con Toledo (2005) las zonas habitadas por sociedades tradicionales son herederas de un linaje cultural que incluye formas muy antiguas e igualmente vigentes de conocer y manejar la biodiversidad tanto silvestre como doméstica. Es necesario resaltar la asociación que existe entre las zonas de diversidad lingüística y las principales concentraciones de biodiversidad existentes así, se hace evidente que ocurren traslapes notables entre las áreas con alta riqueza biológica y las áreas de alta diversidad de lenguas. Por ello en este trabajo se aborda la relación entre la interpretación o lectura, la imagen o representación y el uso o manejo de la naturaleza y sus procesos, en un sistema compuesto: *cosmos-corpus-praxis* (Toledo, 2005). En este caso el *corpus*, como ya se mencionó, está integrado por la estructura narrativa.

Si bien la diversidad biológica expresa toda la variedad de las formas de vida en la Tierra (Wilson, 1992) la diversidad lingüística resume toda la pluralidad de la especie humana. En este sentido “el lenguaje es una construcción sociocultural que da significado a las representaciones, discursos y negociaciones” (Toledo, 2005, p.120). Por esa razón, la literatura mexicana es un buen espacio para el desarrollo de la tradición oral de las culturas originarias, en las que coexiste el conocimiento tradicional ecológico relacionado con la agricultura, la cacería y la colecta de plantas y hongos, con una gran variedad de historias con pasajes metafóricos y conclusiones aleccionadoras que invitan a comprender al paisaje y darle un carácter protagónico en

las relaciones sociales.

Mediante la plática es posible conocer sobre la convivencia y el origen del contexto, se pueden escuchar historias (cuentos) sobre éste mezcladas con datos fantásticos y metáforas con alta carga simbólica, por medio de las que se fija el misterio en las cosas de la naturaleza. Se puede apreciar que la tradición oral tiene razones funcionales de ser y, una de estas es mantener cargado de simbolismos el paisaje. Oliveira de Ita (2005) afirma en sus tesis que las culturas originarias suponen otra forma de pensar y concebir al hombre y a la naturaleza en conjunto. Los *Tsa ju jmi* (chinantecos), grupo sobre el que se enfoca este trabajo han interpretado la naturaleza a través de su historia y han hecho un uso racional de ella. Es posible suponer entonces que el conocimiento tradicional es la base de apropiación del territorio, y es a partir de ese conocimiento que colectivamente se interpreta a la naturaleza, no para dominarla sino para entablar una relación de mutuo beneficio, especialmente en los casos en que esta tradición se sustenta en el complejo *cosmos-corpus-praxis*.

Hasta aquí se ha podido observar que la tradición oral es parte de esta sabiduría que ha permitido el manejo y el enriquecimiento consciente de las áreas naturales más abundantes y ricas en biodiversidad del país. En este sentido, Oliveras de Ita (2005) afirma que el modo de pensamiento *Tsa ju jmi* (chinanteco) parte del principio de que si no se comprende todo, no se explica nada. A partir de la postura de Levi Strauss acerca del pensamiento *salvaje*, Oliveras argumenta que este modo de pensamiento contiene un procedimiento contradictorio frente al pensamiento científico, siendo que este último avanza etapa por etapa, dividiendo la dificultad en tantas partes como sea necesario para resolverla (2005). Por su parte la oralidad puede tomar un carácter literario a partir de criterios de clasificación, para su reconocimiento e inclusión dentro del bagaje cultural de este país, tal como ha sucedido en otros países que poseen oralidad. Si estos cuentos no se integran simplemente no existen, son eslabones perdidos cargados de sentido que se han configurado en el contexto de los pueblos originarios.

A partir de todo lo antes mencionado se hace indispensable en la Chinantla, como en otros territorios, tomar en cuenta a la población desde su expresión y conocimiento.

Actualmente en diversas zonas de México se desarrollan programas de PSA (Pagos por Servicios Ambientales), si bien estos planes tienen como objetivo la conservación ambiental, se hace evidente la ausencia de una consulta previa a los habitantes de estas regiones. La llegada de estos programas ha generado cambios no previstos por las poblaciones en los patrones de producción agrícola local, provocando consecuencias negativas en su alimentación y sustento. De hecho el cambio en los patrones de producción es uno de los objetivos inmediatos de estos programas sociales en los que no se ha contemplado y reflexionado sobre los beneficios del sistema agroecológico de la región (Ibarra *et al.*, 2011). Estos cambios comprenden el uso de nuevos métodos que incluyen herramientas ajenas a los pobladores, desplazando automáticamente al conocimiento local. A pesar del optimismo con el que han incursionado los programas ecologistas, en la mayoría de casos el patrón de cambio no ha beneficiado a los pobladores ni al territorio natural. Promovidos desde la Presidencia de la República (2010) se ha reflejado que los programas han repercutido en los procesos socioculturales negativamente, afectando directamente la alimentación de las familias originarias, trastocando su subsistencia.

Por eso resulta importante revisar tanto las capacidades como las necesidades de la población local. Cabe destacar que una de sus capacidades radica en el sistema agrícola, compuesto por esta relación tan importante entre territorio y expresión oral, vínculo fundamental en la forma de vida de los pueblos originarios. Por ello en esta tesis se observa cómo, a través de cuentos sobre el maíz, el jaguar, los dueños del bosque o de los ríos, los chinantecos (*Tsa ju jmi*) se han establecido una relación de permanente intercambio con su contexto biocultural. Todas estas historias dignas de contar y escuchar.

CAPÍTULO II.

METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

Objetivo general

El objetivo general de esta investigación es resaltar el uso social y ecológico que los pueblos originarios, en este caso el pueblo *Tsa ju jmí* (chinanteco), dan a la tradición oral. Al mismo tiempo se pretende resaltar la trascendental importancia que ha tenido el cuento de tradición oral para las culturas originarias, a partir de su subsistencia y del conocimiento tradicional en las zonas más aisladas del país. Al igual que ubicar los cuentos de tradición oral en el espacio cotidiano del territorio *Tsa ju jmí* (chinanteco) valorando la importancia que tiene esta tradición como literatura.

Objetivos particulares

- ❖ Reconocer la importancia del cuento de tradición oral de las culturas originarias en el contexto de los territorios ecológicos.
- ❖ Mostrar el importante bagaje cultural de los cuentos locales *Tsa ju jmí* (chinantecos) y su relación con su contexto geográfico y social.
- ❖ Reconocer la expresión de los pueblos originarios y su sistema de tradición oral en el que basan gran parte de sus prácticas comunitarias.
- ❖ Difundir la importancia de la práctica de los cuentos de tradición oral al interior de la comunidad chinanteca para el enriquecimiento de su cultura.
- ❖ Contribuir al rescate de los cuentos orales en beneficio de la diversidad cultural.

Corpus hipotético

1. La expresión oral es la principal fuente de transmisión de conocimientos en la memoria histórica del pueblo *Tsa ju jmí* (chinanteco).
2. Los cuentos de tradición oral pueden ser considerados como la literatura que fundamenta la relación social entre la comunidad y el territorio natural.
3. El contexto natural es fundamental para la identidad chinanteca y sus cuentos orales son el reflejo de esta relación ecológica.
4. Existe una relación que involucra al entorno natural y a la tradición oral chinanteca, a través de los lazos que la comunidad ha trazado con su entorno.
5. Los cuentos *Tsa ju jmí* (chinantecos) tienen estructuras específicas que les han permitido conservar su función y prevalecer en la comunidad a través de generaciones.
6. La tradición oral es un conocimiento que participa en el desarrollo de los pueblos que no son letrados a través de la literatura oral. Y puede complementar y complementarse con otros conocimientos escritos.

2.1 Contexto metodológico

El acercamiento metodológico para esta tesis es el método etnográfico. Como objeto de investigación se considera a la comunidad chinanteca de Santiago Tlatepusco con el objetivo de determinar la relación entre su tradición oral con el territorio ecológico, así como reconocer el valor literario de sus cuentos de tradición Oral. Como asegura Toro (2013), para lograr un estudio detallado de las tradiciones orales, la metodología requiere ser complementada con un conocimiento amplio acerca de la cultura, puesto que “la comprensión y la interpretación de las temáticas necesitan un contexto específico que se define en lugares, tiempos, valores y maneras de pensamiento particulares” (p.254). Razón por la que se ha recopilado una larga lista de cuentos, -cuarenta y tres- son los que aquí se incluyen mas no todos lo recopilados fueron integrados en la clasificación

al estar incompletos o al ser narraciones de gran importancia pero que no cumplían con las características del cuento.

La observación directa permite hacer una descripción detallada de la situación vivida donde se ejemplifican construcciones simbólicas, técnica empleada para describir los símbolos bioculturales de la tradición oral chinanteca. Asimismo para conocer las posturas de organizaciones ecologistas y dependencias de gobierno frente al conocimiento en estas áreas naturales, permitió comprender cómo es visto desde afuera este universo y sus habitantes. Por otro lado la observación participante o participativa fue una de las técnicas principales empleadas, ya que permitió recolectar mayor información sobre los temas predeterminados, a partir del trato cercano con la población. Los datos biofísicos que esta integrados más adelante en la metodología, también resultan importantes para poder comprender la densidad de este territorio.

Las entrevistas y conversaciones fueron las técnicas más importantes de recopilación de datos para esta investigación. A través de éstas fue posible conocer la opinión de las personas de la comunidad en torno a su tradición y su contexto natural, para así establecer con claridad los rasgos que caracterizan la oralidad en la localidad a saber: identidad, estética, simbología y percepción respecto al otro ajeno al grupo. Las entrevistas se realizaron después de la recopilación de cuentos hecha con los niños, pues las personas mayores son quienes poseen el estatus de conocedores y tienen la capacidad de identificar y delimitar aspectos históricos del tema, la caracterización, los elementos y el contexto al interior del grupo. En este caso, la aplicación de entrevistas con una temática preestablecida (los cuentos) fue idónea.

El análisis bibliográfico fue de gran importancia para complementar la información obtenida en campo ya que es posible contrastar la información con teorías que aclaran la relevancia de un tema de este tipo en el actual contexto

global y nacional. Bajo este supuesto las distintas perspectivas ayudan a integrar las referencias obtenidas en las entrevistas para una mejor comprensión.

Por otra parte en lo que se refiere a la clasificación de los cuentos se utilizó la propuesta por Carlos Montemayor (1998), aunque conviene aclarar que no se encontró material abundante de algunos tipos de cuentos; sin embargo, lo obtenido sustenta el hecho de que existe una relación práctica-simbólica entre los chinantecos (*Tsa ju jmi*) y la naturaleza. Esta clasificación permite y facilita la organización de los datos para su análisis por tipo de cuento como se mostrará en el capítulo siguiente. Aunque es cierto que la clasificación que se propone no es consensuada u oficial, debe verse como un punto de partida, ya que—como se ha mencionado Montemayor es uno de los pocos teóricos mexicanos que se ha internado en este tema dedicando buena parte de su obra a buscar la inclusión de la expresión indígena formalmente dentro de las perspectivas del conocimiento mexicano y probablemente de no ser por su muerte en el año 2010, habría continuado con esta labor. Al mismo tiempo esta clasificación es relevante por tratarse de una perspectiva mexicana de la tradición oral a diferencia de Ong y Toro, quienes han estudiado esta expresión en sus respectivos países. La perspectiva de Montemayor reconoce que esta expresión debe ser clasificada lejos de los cánones de la literatura occidental precisamente por pertenecer a otra cultura con características particulares y tratar temas muy diferentes. Sin embargo el aspecto teórico de este trabajo se ha enriquecido con los puntos de vista de diferentes estudiosos.

2.1.1 Contexto de investigación

Desde las primeras caminatas hacia Santiago Tlatepusco las conversaciones giraron en torno a cuentos sobre los cerros, el río, el territorio, los jaguares, las culebras, entre otros elementos constantes. Posteriormente la información de otros trabajos fue aclarando las características narrativas de los pobladores. La oportunidad de participar en un taller de historias con Cristóbal López y Nidia

Prieto (Cooperativa Rayenari) permitió confirmar el carácter narrativo de esta cultura. En el mencionado taller se recopilaron cuentos recolectados por los niños, quienes entrevistaron a su padres y/o abuelos, conociendo a través de ellos las primeras versiones, reactivando así un antiguo eslabón que hasta ese momento se encontraba suspendido: la narración de la tradición oral de adultos a niños. Esta actividad permitió conocer mejor a la comunidad, se observaron entonces las características constantes de estos cuentos encontrando que el territorio se menciona recurrentemente, de una u otra manera, a través de sus elementos constantes.

Se definió entonces la dirección de esta tesis, centrándola en las características bioculturales de la narrativa local, rasgos que constituyen en sí mismos aspectos cualitativos e identificables. Posteriormente las entrevistas a 15 adultos fueron también básicas en la construcción del argumento. Se buscó de acuerdo con los temas recurrentes apreciados con anterioridad, delimitar y fijar el sentido de esta relación entre tradición oral y territorio, a partir de la capacidad de la primera para configurar metafóricamente los símbolos que rigen al contexto, pensándolo como uno de los pilares que constituyen el sistema biocultural: el *corpus*.

Bajo el argumento de Carlos Montemayor se buscó integrar los cuentos en el lugar que le corresponden desde una perspectiva literaria, para que sean reconocidos como parte del bagaje de fuentes y producciones culturales de este complejo país. Basándonos en los argumentos de teóricos como Levi Strauss y Vladimir Propp, se analizó la función del cuento, sus temas y motivos.

2.1.2 Planificación de investigación

Se llevó a cabo la categorización de más de 50 cuentos *Tsa ju jmi* (chinantecos) de tradición oral, recopilados de acuerdo a las nueve categorías descritas por Carlos Montemayor, buscando alcanzar el reconocimiento formal de los cuentos de tradición oral dentro de la literatura mexicana. Otra de las razones

para retomar la herramienta propuesta por Montemayor es que—a partir de estas categorías se puede clasificar gran parte de los cuentos de los pueblos originarios de México.

Asimismo se indaga y argumenta a partir de autores como Levi Strauss y Vladimir Propp, la funcionalidad de los cuentos de tradición oral en la sociedad. Mientras que por medio de un análisis basado en la antropología biocultural del cuento de tradición oral, se hace énfasis en la relación entre el territorio natural y la expresión de los cuentos de tradición oral.

Finalmente a manera de conclusión se responde al cuestionamiento inicial sobre la existencia de una relación en el manejo que dan los pobladores *Tsa ju jmí* (chinantecos) al territorio con respecto a su tradición oral. También se revisó si esta tradición realmente supone una importante fuente literaria en el devenir cultural mexicano.

2.1.3 Duración de la investigación y dificultades

El trabajo de investigación comenzó a inicios del 2012 y finalizó un año después. Durante ese tiempo, se visitó siete veces la Chinantla, en periodos de una semana a 10 días. Además fue posible acceder a otras comunidades chinantecas, como San Pedro Tlatepusco y Nopalera; la primera, se encuentra a dos horas de distancia caminando por la selva, siguiendo el río Tlatepusco. Nopalera por otro lado es una comunidad aún más retirada y de difícil acceso. Aunque la oralidad es una característica, regional se decidió enfocar el trabajo en Santiago Tlatepusco.

El acceso a la Chianantla fue la principal dificultad ya que es necesario recorrer grandes distancias para llegar: se requieren dos días de camino para alcanzar la comunidad chinanteca más cercana. En algunas fechas, las lluvias cubren los caminos, dificultando el acceso o haciéndolo incluso imposible. La segunda dificultad —y la más importante para este trabajo— fue la lengua chinanteca, que es muy difícil de comprender, a pesar de convivir con ella por largos periodos. Por esa razón el trabajo

en campo se hizo de manera participativa con la comunidad, en equipo con jóvenes y personas mayores que tienen un profundo interés por su expresión oral.

A través del trabajo realizado en el taller *Casa de las Historias*, se observó la gran cantidad de relatos existentes y los temas constantes que se relacionan con la naturaleza que los rodea. Más tarde durante otras visitas a la Chinantla como parte del proceso de grabación de un documental realizado por jóvenes interesados en documentar su territorio se reunieron más cuentos. Posteriormente se ratificaron los temas constantes en la oralidad con los adultos teniendo en cuenta las variaciones que existen. Una vez conociendo y concentrando la variedad de cuentos la dificultad giró en torno a aclarar el sentido de los cuentos, pues las narraciones de los niños no fueron lineales en algunos casos algunos datos quedaron fuera, sin embargo, después conocer y aclarar las versiones a través de las conversaciones con los adultos.

Dadas las situaciones a las que se enfrentan en Santiago Tlatepusco no se hace en este trabajo una transcripción directa de todos los cuentos; en algunos se integran importantes testimonios, en otros casos, se integran fragmentos obtenidos de la tesis de Daniel Oliveras de Ita (2005) e incluso conversaciones aclaratorias sobre datos de la narrativa obtenida en campo. No obstante todos tienen un título y una estructura en común lo más apegada al carácter de las narraciones que compartieron los pobladores de Santiago Tlatepusco. Lo anterior como ya se mencionó con el objetivo de demostrar la perspectiva biocultural de esta tradición y la variedad de temas en la oralidad de dicho pueblo originario.

Asimismo se colaboró en la producción de un video documental realizado con apoyo del PACMYC sin embargo ese material no forma parte de esta tesis ya que se trata de un trabajo que la misma comunidad continúa elaborando. No obstante a través del desarrollo de ese documento fue posible obtener información indispensable sobre la tradición que es objeto de estudio de este trabajo.

Los cuentos fueron recopilados en chinanteco grabados y traducidos con la ayuda de la maestra Isabel Toribio. De hecho se eligió grabar en chinanteco porque era más difícil para los adultos darse a entender en español. También hay que mencionar que en

ocasiones las narraciones surgieron espontáneamente sin ser previstas haciendo imposible documentar el relato además en las repeticiones se cambiaban, agregaban o restaban datos, así que se hizo necesario darles orden durante el proceso de escritura. Por otro lado escribir en chinanteco es un proceso muy largo y difícil ya que son pocas personas las que saben escribir con el sistema de escritura correcta de hecho, muy pocos individuos saben leerlo; aún así valdría la pena que la comunidad conservara sus relatos por escrito en su lengua original.

2.1.4 Discusión de resultados. La trama de un pueblo originario.

La tradición oral es la trama que subsiste entre los pueblos originarios y está construida a partir de metáforas. Siendo esta una figura retórica que consiste en identificar un término real con uno imaginario con el que mantiene una relación de semejanza. Existen en ésta diversas funciones la de materializar y mantener los lazos bioculturales que se han generado dentro de su sistema de vida.

En los cuentos de tradición oral mexicanos se han identificado nueve tipos diferentes de elementos y motivos, los cuales señalan las diversas condiciones y formas metafóricas o simbólicas con las que se rige la sociedad chinanteca. Como cada elemento tradicional la oralidad es el resultado del tejido de las historias de una comunidad donde ficción y realidad se integran para darle una forma que pueda permanecer a través del tiempo. Como se ha explicado no se trata sólo de mitos o leyendas, estos cuentos tienen una función lógica y gracias a ésta muchos cuentos se han podido adaptar a lo largo del tiempo a pesar de los cambios en el contexto.

Existen historias que se relacionan con fenómenos modernos como los cuentos del *sda loĩ si*, donde la migración de los chinantecos (*Tsa ju jmi*) se ha integrado en la narrativa. La mayoría de quienes se van a EUA regresan después de unos años y hablan del apoyo que recibieron de otras personas relacionándolo en muchos casos con el *sda loĩ si* (bola de fuego o lumbrera), explicando la buena fortuna con la suerte y el apoyo que este personaje les brindó. El personaje de *sda loĩ si* es descrito en los cuentos como una mujer que migra por las noches hacia alguna ciudad y antes de que amanezca

regresa a su hogar en la Chinantla. De acuerdo con el relato cuando en la Chinantla los campesinos se encuentran con la Lumbrera (una especie de cometa que afirman vuela muy bajo), ellos saben que deben soplarle para ayudarlo a encontrar el camino, así, ya en un contexto práctico, ellos tendrán suerte cuando migren. Si por el contrario en vez de soplarle levantan los brazos estarán impidiendo que esta Lumbrera llegue a su destino y ellos no contarán con suerte.

En el imaginario colectivo las metáforas que se encuentran en los cuentos persisten o desaparecen porque ya no son requeridas, de igual forma es posible que se integren nuevas. El conocimiento de las historias comunitarias que puede tener un pueblo le permiten conocer entender y obtener conciencia de sí mismos y por lo tanto razonar los procesos que se viven en su propio contexto. Es decir este conocimiento permite la generación de argumentos para la construcción de su identidad. Por eso es importante el desempeño de esta tradición. En ese sentido como se observa en el campo de la diversidad biocultural, la tradición oral ofrece una mirada integradora de ahí la insistencia en este enfoque. Sería entonces interesante continuar con el análisis de la función de los cuentos de las culturas originarias en el contexto social frente al actual panorama global necesitado de aportaciones funcionales y estructurales para la sustentabilidad de los territorios naturales, territorios donde estos cuentos se desarrollan.

2.1.5 Rumbo a Santiago Tlatepusco

Acercándonos más al contexto de investigación en este capítulo se describe a la localidad de Santiago Tlatepusco, comunidad que pertenece a la región chinanteca. El municipio de San Felipe Usila es la cabecera municipal de esta región, el cual se ubica en un valle aluvial, a orillas del río Usila, este desemboca en el embalse de la presa Cerro de Oro y cuenta con numerosos ríos y arroyos tributarios: *El Grande* se une con *El Verde* para formar el principal torrente del Usila.

Conformado por 21 comunidades originarias pertenecientes al grupo étnico chinanteco, “Usila tiene una población total de 10,522 habitantes” (Fonte, 1995, p.16).

Allí el clima “es cálido húmedo, la temperatura media anual es de 25°C y la precipitación media es de 4,780 mm” (Fonte, 1995, p.16). El camino de Tuxtepec a Usila, ruta que se toma para llegar posteriormente a Santiago Tlatepusco, se encuentra tapizado de potreros, cultivos de maíz y chile. Antes de llegar en microbús se cruza un puente de concreto sobre el arroyo llamado Aguacate. Más adelante se encuentra San Felipe Usila: *la morada de los colibríes*. Siguiendo la calle de Ocampo, y hasta el final virando hacia la izquierda por la calle Independencia, se sale del municipio y desde allí comienza el camino de herradura a Santiago Tlatepusco.

La riqueza se puede advertir de muchas maneras, basta contemplarla para saber que se ha llegado a una población chinanteca. Sin embargo no es raro que los foráneos –lejos de considerar la participación de los habitantes en la diversificación y abundancia de biodiversidad en la región– asuman que se trata de tierras vírgenes y no de un trabajo de conservación comunitaria. Se ha confundido a acahuals con bosques prístinos y se descarta el funcionamiento del sistema agrícola chinaneco, que incluye la Roza -Tumba y Quema. Aunque el sistema tradicional se ve presionado por los tiempos que imponen desde afuera el mercado y las instituciones gubernamentales, la tradición sigue siendo el principal lazo en la vida del pueblo.

2.1.5.1 Descripción biofísica de Santiago Tlatepusco

Santiago Tlatepusco se encuentra a 7.5 km de Usila, en dirección sureste sobre el río Tlatepusco rumbo a la sierra, y a 87 km de Tuxtepec, una de las dos comunidades a orillas de este río. Santiago es la primera comunidad que se encuentra después de dos horas de caminata y es considerada la entrada al territorio de los Tlatepuscos. Sus pobladores afirman que *la piedra guarazapo (lei lue)* es el límite que indica el comienzo de este territorio, ésta se observa claramente desde el principio del camino y nunca se pierde de vista durante el recorrido. Esta es una gran roca donde, según la tradición oral, habitan todos los guardianes del territorio.

Situado en una ladera a 265 msnm, los límites de Santiago colindan en la parte Norte con Usila; en el punto Cerro del Muerto al Oriente; Sureste y Sur con San Pedro

Tlatepusco (Fonte, 1995), en el punto Cerro Pelón; al Poniente con el Cerro Analco y Cerro Camalotal. “De aspecto montañoso, Santiago tiene una temperatura media anual de 18°C” (Fonte, 1995, p. 26). El pueblo está entre los cerros denominados Copal y de Tierra en cuyo cañón esta el río Tlatepusco (en chinanteco: *Chij muui juáa*).

En Santiago, a principios de junio las aguas crecen junto con las lluvias torrenciales. La abundancia de agua permite tener un paisaje diverso para su manejo. Su clima es cálido, excepto durante algunos días de diciembre. En el Tlatepusco, río de gran caudal, la gente se baña y lava ropa, mientras que diferentes arroyos rodean las poblaciones y los caminos. El agua potable se toma de los manantiales que nacen por doquier. Por otra parte, el río Perfume, el Arroyo Aguacate y el Arroyo Iguana, entre otros arroyos secos, se llenan de agua con las lluvias de verano.

La abundante vegetación del pueblo de Santiago Tlatepusco incluye palmeras de coco y de coyol que rodean el paisaje. También hay árboles de mango, naranja, achiote, jícara, lima, diversas variedades de limón, nanche, guayaba, mamey, chinene, bejucos de estropajo, palmas de plátano, nopales y algunas flores, piñas y papaya, entre otras especies (Van der Wal, 1999). Al igual que en otras comunidades, sobresalen los cultivos de maíz, frijol, calabaza, chile, y café, principalmente, para autoconsumo.

La producción agrícola comercial se basa principalmente en el café y, en menor medida, en la pita. Por medio del comercio, la comunidad se vincula con el mercado regional, nacional y hasta internacional de una manera indirecta (pues no es la gente local quien trata con los compradores). Actualmente, los agricultores cafetaleros están buscando y gestionando mejores maneras de comercializar café, trabajando en aspectos que van desde la mejoría de su calidad hasta encontrar una forma de distribución que les beneficie.

Algunas de las hierbas que se recolectan en las milpas son: quelite de conejo ("Hog-mÚ"), hoja de calabaza (Ho-mo), hierbamora (*Ho-mu-agn*), verdolaga (*Ho-tzía*), quelite de bejuco, hule de noche, quelite de plata, quelite de col y *Ho-leigh* (Fonte, 1999). En el solar recogen plantas como el hule de noche (*Hö-tz*), hierbabuena, hierba santa y hoja de chayote. En los meses de abundante lluvia colectan hongos amarillos

(*Nüe*), y del palo de jonote, el hongo blanco (*Nae-jó*) (Fonte, 1999). Estos recursos son aprovechados en las actividades domésticas.

2.1.5.2 Descripción socio-económica de Santiago Tlatepusco

Estando en Santiago Tlatepusco se puede observar que todas las personas se emplean en el campo, familias enteras e incluso ancianos y niños participan en alguna etapa del sistema agrícola, ya sea en el cultivo, la cosecha, la recolección o, posteriormente, en el procedimiento de desgranar la mazorca, abrir las vainas de frijol o limpiar el café. Pero existen otros trabajos en el campo que son más específicos, pues mientras que los hombres cazan en los caminos y realizan la Roza - Tumba y Quema, por ejemplo, las mujeres llevan a cabo la recolección de leña y zacate, que implica cortar o recolectar las ramas para dejar secar y, posteriormente, regresar al lugar para cargar aproximadamente 40 kilos de madera sobre la espalda, hasta la casa.

Gran parte de los hombres adultos ha migrado más de una vez hacia Estados Unidos, de esta manera, muchos de ellos han construido casas de cemento y bloque. Los hombres jóvenes recién casados o en edad de casarse también tienen planes de migrar dos o tres años a Estados Unidos, enviar dinero para construir su casa y regresar. Generalmente regresan del otro lado con edad suficiente para recibir un cargo comunitario, el pueblo los nombra, pues como comuneros tienen el deber de participar por medio de la asamblea en la política de la comunidad.

“La luz llegó a Santiago en marzo de 1993” (Fonte, 1995, p. 42). Los dos tanques de concreto que almacenan el agua proveniente de un manantial para luego distribuirla a lo largo y ancho del pueblo, fueron construidos con trabajo comunitario en el que cada ciudadano realizó seis días de “fatiga” o “tequio” para construir los tanques y colocar las llaves. Dicho sistema empezó a funcionar desde enero de 1993 (Fonte, 1995).

En Santiago Tlatepusco viven 567 personas, de las cuales 279 son hombres y 288 mujeres (INEGI, 2010); 211 son analfabetas mayores de 15 años de edad. “La mayoría de las personas son católicas y hay una escasa presencia de protestantes” (Oliveras, 2005, p. 3). Los jóvenes por lo regular se casan a corta edad con alguien de otra comunidad.

En los últimos tiempos la necesidad de transporte y comunicación ha sido un problema importante, ya que las distancias son angustiosas en caso de una emergencia de salud. Actualmente se cuenta con líneas de teléfono, se ha comenzado a construir la carretera que va de Usila a Santiago y que, a largo plazo, se planea extender hasta San Pedro Tlatepusco. En cuestiones de urgencias médicas y necesidades inmediatas, la apertura de la carretera significa una importante obra para la comunidad, pero también preocupa entre los habitantes el destino de los recursos naturales.

Como se comentó anteriormente la existencia y mantenimiento diario de los santiaguenses descansa y gira en torno al cultivo de maíz, frijol, yuca, calabaza y café, principalmente. También aprovechan el capulín, juinicuilillo, chancarro, cuajinicuil y palo engrasado, entre otras especies. Cada año el cultivo y cosecha de maíz (la *milpa*) se lleva a cabo dos veces. De acuerdo a lo descrito por algunas personas de la comunidad, el proceso consiste en: rozar en marzo, a finales de mayo o principios de junio se siembra, con las lluvias la milpa crece y, hacia septiembre, ya está el elote. En diciembre se vuelve a sembrar y se recoge la cosecha en abril. Limpiar la milpa y cuidarla de los roedores implica un trabajo constante.

La cosecha de la milpa que incluye chile y calabaza, se complementa con la recolección de frutos de la región y la crianza de gallinas y guajolotes. Mientras el café se siembra en la zonas bajas cerca del río, el maíz se siembra en la zonas altas, donde pega el sol. En Santiago la Roza - Tumba y Quema, mencionada ya en varias ocasiones, es parte del ciclo agrícola, en esta actividad una sección del bosque es clareado y quemado para ser sembrado posteriormente.

Otra parte del ciclo consiste en dejar descansar la misma parcela por varios años, dejando que crezca el acahual y permitiendo la regeneración de la vegetación (hierbas,

arbustos y finalmente árboles). “Las *milpas* cultivadas de esta manera permiten la recuperación de los ecosistemas forestales, generan un mosaico en el paisaje con distintas comunidades bióticas, y una gran diversidad de especies” (Ibarra *et al.*, 2011, p. 2). Para los pueblos chinantecos (*Tsa ju jmi*), “la biodiversidad, incluyendo la agrobiodiversidad dentro y alrededor de las *milpas*, es esencial para lograr una dieta completa y saludable” (Ibarra *et al.*, 2011, p. 2).

2.1.5.3 Descripción biofísica de la Chinantla

Esta región, ubicada en el Norte del estado de Oaxaca, está rodeada por grandes cadenas montañosas, en las estribaciones de la Sierra Juárez dentro de la Cuenca del río Papaloapan (Beltrán, 1999). Se caracteriza por sus amplias zonas de vegetación de gran riqueza ecológica en buen estado de conservación. Los chinantecos (*Tsa ju jmi*) se considera el más numeroso de Oaxaca. “La región colinda al Norte con la zona mazateca, al Este con Tuxtepec y el estado de Veracruz; al Oeste con los cuicatecos en la Sierra Norte y con los zapotecos al Sur-Sureste” (Beltrán, 1999, p.2). (Véase ANEXO B *Mapa de la Chinantla*).

En cuanto a los recursos naturales desde el punto de vista hidrológico, “la Chinantla es una de las cuencas más grandes del país” (Fonte, 1995, p.15) y parteaguas en la cuenca del Papaloapan. Los ríos más importantes que atraviesan la zona son el Santo Domingo, el Tonto, el Usila, el Valle Nacional y el Tesechoacán, al que fluyen los ríos Cajonos, Chiquito y Manso (Bevan, 1987). “Esta región es una de las zonas con mayor precipitación pluvial, con un promedio anual de más de 4,000 mm” (Bevan, 1987, p.21).

Una gran diversidad de factores biofísicos confluye en la Chinantla. El amplio rango de gradiente altitudinal, que va desde los 0 y llega arriba de los 2,500 msnm (metros sobre el nivel del mar); el alto nivel de precipitación y la accidentada topografía, hacen que la región tenga una gran importancia desde el punto de vista ecológico. Por lo que, como menciona Anta (1992), “es posible hallar 5 subtipos

climáticos, 7 variantes litológicas, 14 tipos de suelo y 15 de vegetación” (p.5). Y se tiene registro, hasta 1992, de “350 especies vegetales y 62 vertebrados terrestres” (p.5).

Entre sus características biológicas resalta la zona kárstica (de relieves), de ésta 39% está cubierta por selvas altas perennifolias, y selvas medianas subperennifolias, presenta agrupaciones dominadas por árboles de las especies *Terminalia amazonia* y *Brosimum alicastrum* (Escalante, 1998). También contiene “selvas secundarias, encinares, bosques de *Pinus chapensis* y bosques mesófilos de montaña” (Escalante, 1998, p. 26). Este territorio alberga la tercera masa más extensa de selvas húmedas del país.

Muchas de estas comunidades vegetales son de alta biodiversidad, como los bosques mesófilos de montaña (presente en 7.65% de la superficie), los bosques de pino encino, bosques de lauráceas, y otros bosques muy raros o escasos, como el mencionado *elfin forest* o bosque enano (De Teresa, 1999). La cobertura forestal en el bosque mesófilo de montaña es mayor al 90% y en él abundan musgos, helechos y hepáticas debido a la gran humedad que lo caracteriza. Por su parte, en las orillas del río Tlatepusco, así como en los arroyos Redes y Colorado, se produce café bajo la sombra de árboles nativos y frutales introducidos (Anta, 1992).

Es sabido que los *Tsa ju jmi* dependen de sus recursos naturales, aprovechando productos forestales no maderables como el cilantro y uva silvestres o diferentes tipos de quelites. “Realizan un manejo agrícola tradicional de milpa y cultivan café de sombra, principalmente para consumo local” (Bevan, 1987, p. 31). En la región coexisten comunidad y diversidad natural, ahí habitan felinos como el jaguar (*Hié lih*, *Panthera onca*) y el puma (*Hié cúa*, *Puma concolor*), del que no se tiene certeza exacta de su número, así como el serete o *Tsui jú* (*Dasyprocta mexicana*), especie nativa y de distribución restringida).

Las comunidades chinantecas aprovechan tanto la leña de bosques como de acahuals (superficies que fueron cultivadas y que se han dejado en descanso). Actividades como cultivar y recolectar son básicas e indispensables para el mantenimiento de la comunidad y su contexto biocultural, estableciendo mediante éstas

la relación de la comunidad con la selva. En algunas zonas se aprovecha el Ixtle o Pita (*Aechmea magdalenae*), “la cual es una bromelia terrestre que crece debajo del bosque y cuya fibra se extrae de las hojas y se usa comercialmente para la confección de artesanías de cuero bordado en el centro y norte de México” (Edouard, 2010, p. 5).

Los pobladores llaman a los distintos ecosistemas de acuerdo a su aprovechamiento. Los acahuals, *nuun hei*, tienen diferentes edades, los más viejos llegan a los 50 años y los más jóvenes tienen entre 5 y 10 años de edad. También está el ecosistema de milpas, *cui*, donde se siembra maíz de temporal; los camalotes: *hma juu* y los copetates: *hma náan*. En estos últimos predominan los helechos, son áreas que pueden tener más de 100 años y son poco empleadas en labores agrícolas por la dificultad para controlar su crecimiento y en especial para controlar el fuego si se realiza una quema. También están los potreros: *n'né*, los yucales: *sei hma*, y los cafetales: *hma café*, que predominan en las orillas del río Redes y en las faldas de los cerros.

La vida del pueblo chinanteco transcurre entre actividades agropecuarias y el aprovechamiento de los recursos naturales, siendo así que la población económicamente activa (PEA) se ubica principalmente en el sector primario. La propiedad de la tierra es fundamentalmente comunal. “De 460,979 has (hectáreas) 9.8% tiene uso agrícola, 9.5% uso ganadero y 21.1% tiene vegetación secundaria a la que se le da un uso forestal, como es el caso de los acahuals (bosques artificiales manejados por los chinantecos). El resto pertenece a la selva” (De Teresa, 1999, p. 4). Mientras que la existencia de la propiedad privada ha invadido tierras comunales, generando el principal conflicto en esta zona, al trastocar el uso tradicional de la tierra.

2.1.5.4 Descripción socioeconómica de la Chinantla

El modelo productivo y agrario implementado por el Estado en el que las mayores inversiones y recursos se destinan a las zonas y regiones rentables en cultivos de productos agrocomerciales, “ha marginado a la Chinantla, orillándola a la producción de granos básicos únicamente” (Fonte, 1995, p. 91). Como mencionan Anta, *et al*

(1997), ante esta situación los chinantecos se han remontado a las partes altas para sobrevivir con base al conocimiento de las formas de aprovechamiento de recursos naturales que sus culturas han desarrollado. Lo anterior ha generado una profunda brecha entre las zonas que abarcan los centros comerciales y las comunidades de la sierra, pues las primeras han ido abarcando más y más territorio chinanteco.

En las últimas décadas los modelos de desarrollo económico y el aprovechamiento forestal y agropecuario impulsados por las políticas de desarrollo rural han contribuido a reducir la sustentabilidad de los sistemas productivos al fomentar el uso de prácticas inadecuadas, “tecnologías e insumos, que se traducen en la reducción de los rendimientos agrícolas, y en el detrimento de la frontera forestal, esto último por el cambio de uso de suelo” (Beltrán, 1999, p. 29). Junto con esto, los programas de conservación biológica han incursionado en este territorio, modificando como consecuencia al sistema tradicional de producción.

2.1.5.5 El impacto de los Programas de Conservación Ambiental

Los programas de Conservación Ambiental se han basado en dinámicas externas del mercado, sin consultar a los chinantecos (*Tsa ju jmi*), “propiciando la protección de los servicios que el ecosistema provee, mediante incentivos económicos” (Ibarra, *et al*, 2011, p. 3). Las estrategias de conservación se basan en el esquema de Áreas de Conservación Indígena y Comunitaria (ACCIs) y otros modelos comunitarios de conservación administrados por los gobiernos.

Las ACCIs se vinculan a su vez con el Programa de Pago por Servicios Ambientales (PSA) y los enfoques emergentes de Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación Forestal (REDD), estos últimos “son incentivos financieros extendidos por instituciones ambientales y económicas influyentes, para tratar de resolver los problemas ambientales actuales” (Ibarra, *et al.*, 2011, p. 3). Hasta ahora hay poca información sobre la efectividad de estos nuevos esquemas de conservación, dependientes de incentivos monetarios.

Sin embargo las consecuencias de estas políticas de conservación comunitaria debido a las restricciones que impone sobre los modos de vida tradicionales, pueden ser significativas en el modo de subsistencia del pueblo originario. “Lo cual se ha visto reflejado en la alimentación de los chianantecos, el consumo de carne ha disminuido debido a la limitación que se ha impuesto sobre la cacería” (Ibarra, *et al.*, 2011, p. 11). Esta última es una importante actividad de subsistencia en el contexto de la densa selva. Existen estudios que han documentado estos efectos y otros relacionados con la reducción en las cosechas de maíz y otros cultivos de subsistencia, al ser disminuidas las áreas disponibles para la agricultura. El impacto es visible incluso en los ciclos de descanso de la vegetación secundaria que se han visto reducidos en tiempo. De continuar este tipo de medidas tan estrictas, promovidas por instituciones gubernamentales mediante la instauración de los programas ya mencionados, limitan el uso del territorio y “podrían acarrear múltiples pérdidas de agrobiodiversidad, de diversidad en la dieta, de habilidades de cacería y del conocimiento etnoecológico asociado” (Ibarra, *et al.*, 2011, p. 12), entre otros aspectos culturales.

En la Chinantla son seis las comunidades que integran la Corenchi (Comité de Recursos Naturales de Chinantla): Santa Cruz Tepetotutla, San Antonio del Barrio, San Pedro Tlatepusco, Santiago Tlatepusco, San Antonio Analco, y Nopalera del Rosario. Estas significan un área con gran extensión de bosque de niebla y de selva húmeda que, por medidas externas, han dejado de participar en el aprovechamiento forestal (a diferencia de otras comunidades de la región). Santiago Tlatepusco, comunidad donde se desarrolla esta investigación, ha cuestionado por su impacto, la participación en este comité.

Esta situación comenzó en el 2004 cuando la Comisión Nacional de las Áreas Naturales Protegidas (CONANP) certificó las ACCIs de esta zona, las comunidades se abrieron al apoyo financiero y permitieron en ese mismo año la certificación de un área total de 22,148 has. A partir de este proceso, las comunidades accedieron a fondos conferidos debido al valor hidrológico de la Chinantla. Así, la CONAFOR aprobó un monto de \$9,007,604.00 pesos mexicanos, más un segundo pago de \$4,171,412.00 pesos mexicanos, a cambio del compromiso de mantener la cobertura forestal, impedir

el cambio de uso de suelo y la contaminación en el área nombrada, cerca del área de pastizales, y monitorear el territorio (Ibarra, *et al.*, 2011). Los fondos han sido significativos, especialmente se considera que estas comunidades aisladas difícilmente obtienen recursos económicos para su desarrollo, no obstante, algunas comunidades se encuentran evaluando y cuestionando el funcionamiento de las certificaciones.

2.1.5.6 Proceso socioeconómico y agrícola de la región

Demográficamente existe una gran diferencia entre la zona alta y la zona baja de la Chinantla. Las áreas naturales protegidas se encuentran en la zona alta. “Los municipios de la zona alta tienen un débil crecimiento demográfico mientras que los de la zona baja revelan un incremento importante de su población” (De Teresa, 1999, p. 4). Lo anterior se relaciona históricamente con el aislamiento económico de los pueblos de la sierra como resultado de la accidentada topografía, la vegetación selvática y las lluvias torrenciales. Lo anterior también ha contribuido a frenar la expansión de las empresas agroforestales y ganaderas en esta zona (De Teresa, 1999). Por otra parte, “en la zona baja, que incluye las áreas planas, están los centros comerciales de Tuxtepec, Alvarado y Veracruz, parte de un marco de importante desarrollo agrocomercial que se despliega desde la época del porfiriato” (De Teresa, 1999, p. 4).

El principal flujo demográfico ocurre desde los municipios de la zona alta hacia los municipios de la zona baja. Según De Teresa (1999), en 1990 se incrementó el peso demográfico de la zona baja, que concentra 61.8% de la población regional (57,438 habitantes), mientras que la zona alta únicamente representa 6.8% de la población del área (7,499 habitantes). Beltrán (1999) señalan que la población chinanteca que habita La Chinantla ocupa el cuarto lugar dentro de las culturas originarias de Oaxaca, representando 9.3% de la población perteneciente a culturas originarias de la entidad; mientras que a nivel nacional concentra el 2% de la población perteneciente a culturas originarias de México.

La dinámica política y administrativa local de las comunidades se sustenta en el municipio. Los pueblos originarios se han adaptado a las disposiciones emanadas de

los principios constitucionales, incorporando rasgos de la institución municipal; en la práctica, sin embargo, sigue existiendo una diferenciación en cuanto a conceptos de territorialidad, gobernabilidad y administración local, basados principalmente en la asamblea de la comunidad, siendo el órgano fundamental para la toma de decisiones, desde donde se designan los cargos políticos. En este sentido, asumir un cargo representa un servicio a la comunidad, lo que es deber de todo comunero. Situación que pude observar en las visitas.

En el sistema productivo el sistema agrícola es el de principal importancia. Parte de este sistema incluye las prácticas de agricultura de Roza - Tumba y Quema, que dependen de remover la cobertura vegetal por periodos de tiempo variables. “La lógica del cultivo, siembra de un año y un periodo de descanso de seis años promedio, permite recuperar la capacidad productiva de los suelos y la regeneración de la vegetación secundaria” (de Teresa, 1999, p. 5).

Dentro de este sistema agroecológico el “acahual” se refiere a las tierras que se encuentran en barbecho. La edad del acahual se refiere al número de años que dichos terrenos llevan sin cultivar. Mientras que el “tequio” o “fatiga” es el trabajo comunitario dentro de este sistema en el que participan todos los pobladores varones, aunque hay casos en los que quedan exentos los hombres mayores que ya han cumplido con los cargos que exige la vida en comunidad (de Teresa, 1999).

El sistema agrícola se vincula al complejo contexto social y ecológico, en el que se funden añejos conceptos prehispánicos de adaptación productiva al medio, incorporando técnicas de manejo de recursos naturales derivadas de la vinculación social y económica del espacio territorial chinanteco con el mundo exterior. Se puede decir que el sistema es a la vez antiguo y contemporáneo, pues sigue vigente y expresa su variedad a través de modelos subregionales diferenciados para el aprovechamiento y transformación de los recursos naturales (Beltrán, 1999).

En la agricultura domina el cultivo de temporal (82% de la superficie agrícola), y en la ganadería dominan los agostaderos naturales (92% de la superficie pecuaria) (Beltrán, 1999). Los principales cultivos son el maíz, el frijol y la yuca, para el

autoconsumo; y el café, chile, hule, caña de azúcar y la vainilla, para el intercambio comercial. Los cultivos con mayor presencia son el café y el maíz, ocupan el 83.4% de la superficie cultivada de la región (el maíz 51.6% y el café 31.8%). El café es el segundo cultivo más importante; la principal fuente de ingresos para los productores de la región (Beltrán, 1999).

Las comunidades chinantecas se volvieron cafetaleras a partir de 1970 debido a las políticas de estado a través del Instituto Mexicano del Café, con las que se promovió su cultivo como alternativa para los pequeños productores chinantecos (*Tsa ju jmi*) (De Teresa, 2006). Se dieron créditos dentro de un sistema de anticipo a cuentas de cosecha. En este tiempo el propio estado se encargó de la exportación. Sin embargo, en el sexenio de Salinas de Gortari (1988-1994), el gobierno planteó cerrar todas las agencias de desarrollo que había en el campo y se anunció el cierre del Instituto Mexicano de Café, a pesar del adeudo a los campesinos (De Teresa, 2006).

La crisis por la caída del precio del café a inicios de 1990 obligó a la diversificación de actividades tanto en el terreno productivo como en ocupaciones no agrícolas, destacando el cultivo del ixtle y la vainilla (de Teresa, 1999). Actualmente el café sigue siendo básico para los pequeños productores, pero el chile se ha convertido en uno de los principales productos comerciales de la zona, tanto en su variedad de chile soledad como tabaquero (de Teresa, 1999). “Su cultivo se realiza principalmente en suelos de aluvión en los municipios de Usila, Jacatepec, Chiltepec, Ojitlán y Valle Nacional” (de Teresa, 1999, p. 5).

Los habitantes chinantecos (*Tsa ju jmi*) no son silvícolas sin embargo “algunas veces utilizan madera de jonote y algunos otros árboles, para lo cual deben solicitar el permiso al comisariado de bienes comunales” (de Teresa, 1999, p. 5). Las actividades de recolección son comunes para toda la población, colectan hongos y materias primas como el barbasco, especies florales y medicinales y palma camedor, entre otras. También es común “la cría de animales de solar, la apicultura, la ganadería extensiva, la pesca, el jornaleo interno y la migración” (Beltrán, 1999, p. 28).

2.1.5.7 La población Tsa Ju Jmi (chinanteca)

Esta zona tiene en común y como característica principal la lengua chinanteca. “En los 14 municipios de la región, la población mayor de cinco años asciende a 99,879 habitantes, de los cuales 77,188 pertenecen a culturas originarias (77.28%), para quienes la lengua predominante es el chinanteco, que tiene un total de 73,255 (94.9%) hablantes” (Teresa, 1999, p. 6). Existen 258 variantes dialectales habladas en las localidades chinantecas, así que no es un grupo homogéneo.

Las variantes se extienden a la celebración de las fiestas y rituales, las creencias religiosas, los distintos ambientes ecológicos y la multiplicidad de estrategias productivas, entre otros aspectos, que hacen que las subregiones sean independientes entre sí. “No obstante la región es depositaria de tradiciones lingüísticas, territoriales y culturales comunes, que le permite seguir reconociéndose en una afiliación común, denominada chinanteca” (Beltrán, 1999, p. 9).

El chinanteco es una lengua conformada desde hace aproximadamente 2,300 años con macro-variantes que empezaron a formarse desde hace 1700 años. El idioma chinanteco es complejo tanto por su profusión tonal como por su nivel fonológico y gramatical. Este constituye, además, uno de los idiomas originarios de Oaxaca menos estudiados.

CAPÍTULO III

DISCUSIÓN SOBRE LOS CUENTOS TSA JU JMÍ (CHINANTECOS)

3.1 Definición de los cuentos de la tradición oral mexicana

Uno de los principales estudiosos de la tradición oral al interior de las culturas originarias de México fue el escritor Carlos Montemayor, quien dedicó gran parte de su investigación al análisis y la clasificación de los cuentos de tradición oral en lenguas originarias, recorriendo gran cantidad de pueblos del norte al sur del país. Durante sus viajes se dio a la tarea de recoger cuentos y otros tipos de testimonios que le permitieron observar y comparar las características particulares de las narraciones de las distintas culturas, justificando a través de su observación la inclusión de esta expresión como un género dentro de la literatura mexicana, con la particular característica de que se trata de un tema ajeno a la clasificación de literatura occidental (canon europeo).

Otros investigadores, entre ellos Alfredo López Austin, Andrés Medina, Gonzalo Aguirre Beltrán e incluso Ricardo Pozas Arciniega, quién escribió *Juan Pérez Jolote*, han indagado en la tradición oral desde un punto de vista antropológico, enfocándose en la cosmovisión mesoamericana. Es así que con el fin de obtener una reflexión más profunda se retomó la aportación de Montemayor al ámbito literario de la Tradición Oral específicamente en términos de clasificación y reflexión, apoyándonos también en el conocimiento que López Austin ha aportado sobre la oralidad. En este capítulo se lleva a cabo una descripción etnográfica sobre la población, sus actividades y el contexto, así como distintas reflexiones sobre esta relación entre tradición oral, territorio y sentido que guardan los cuentos para la

cultura chinanteca.

La clasificación en la que se incluyeron los cuentos recopilados en la Chinantla es la propuesta hecha por Montemayor, en la cual clasifica los cuentos de tradición oral en 9 tipos: *Cuentos cosmogónicos*, *Cuentos de entidades invisibles*, *Cuentos de prodigios*, *Cuentos de transformación y hechicería*, *Cuentos de fundaciones*, *Cuentos de la naturaleza original de plantas y animales*, *Cuentos de animales*, *Cuentos de temas bíblicos* y *Cuentos de origen europeo*. Clasificación que es útil para organizar los cuentos de tradición oral recopilados ya que nos permite apreciar sus características estéticas, las funciones socioculturales, además de observar sus principales elementos para contrastarlos. Fue así que los cuentos *Tsa ju jmí* (chinantecos) recopilados durante esta investigación coincidieron con los nueve tipos propuestos. Esta concordancia nos permite apreciar la presencia de esta narrativa de carácter literario la cual persiste como parte de las relaciones que la comunidad establece constantemente con su entorno, siendo un importante eslabón en la relación biocultural.

Mientras que con el análisis antropológico de López Austin en cuanto al mito y a la oralidad la profundidad en la descripción resulta más completa. Austin argumenta que del mito descienden los cuentos mientras que el mito es el argumento de la cosmovisión, y éste último se forma a partir de “la acción cotidiana, los cambios de la historia producen cosmovisión”, es allí donde se crean los conceptos y las entidades, es decir: el mito es la cosmovisión fundacional. López Austin describe también que las peculiaridades de las narraciones míticas:

Son consideradas verdaderas, hacen referencia a un

contexto común, a otros tiempos, crean símbolos, personajes, aventuras, tienen un alto rango de duración, son autónomas y paralelas, abarcan una considerable región geográfica y son opacas, porque tienen que esconder el sentido profundo para cubrirlo de metáforas, la parte que permite al hombre absorber mejor aquellas verdades (Austin, 2015).

A partir de ello Austin nos proporciona más herramientas para reflexionar en torno a esta narrativa oral al explicar que el mito pertenece a una zona aún más íntima de la cultura que el mismo cuento: “el mito está lleno de claves para el que vive inmerso en aquella cultura, de epítetos que le van dando un mensaje, del que él dispone todo el bagaje para entenderlo” y dentro de la vida de una comunidad el mito tiene sus momentos (Austin, 2015). “La palabra es la mejor arma del ser humano, y esta tiene que ser ocupada para hablar con todo lo que existe”, afirma (Austin, 2015). En este sentido para la cultura ajena a la que lo originó el mito puede ser considerado cuento, o bien el mito puede convertirse en cuento por la misma cultura que lo creó. Por ello es importante tomar en cuenta en este capítulo que mito y cuento forman parte de la tradición oral, es este último el que cuenta con mayor popularidad, dado que el mito es concerniente exclusivamente a la comunidad.

El mito hace constante referencia a un legado del grupo para robustecer todas las formas de conducta sancionadas. Al estar conectando aquella red de pensamiento, al pertenecer a una de las expresiones de la cosmovisión, al mover un hilo, el mito mueve

muchos hilos de la red. Porque funciona el pensamiento análogo... provoca en el oyente una reafirmación de sus principios, de todo lo que se metaforiza en el mito (Austin, 2015).

Es así que en este capítulo se explican los nueve tipos de cuentos propuestos en la clasificación de Montemayor, se mencionan las principales características de los relatos, mismas que nos permitirán conocer la función que éstos desempeñan en una comunidad. Una vez establecida cada definición, se presenta la reflexión de los cuentos *Tsa ju jmi* (chinantecos) recopilados en un contexto biocultural que se integra a través del lenguaje a la comunidad, características que se describen aquí como parte de la descripción etnográfica, y relacionándolos con los “tipos” antes mencionados. Por otra parte en la parte del ANEXO A se encuentra clasificada la amplia variedad de cuentos que conocimos en Santiago Tlatepusco. Se colocan ahí ya que siendo la base de esta tesis, de los cuales parte la reflexión y el análisis de la relación existente entre el contexto y la comunidad, no son propiedad de una servidora, considerándolos importante material de la comunidad a partir del cual es posible desarrollar trabajos posteriores. No obstante es de suma importancia consultar estos relatos para la comprensión de este trabajo, pues se trata del material del cual se partió para realizar esta tesis, y ésta no podría comprenderse sin su lectura.

Estos nueve tipos de cuento en que se dividen las categorías sirven para distinguir las principales orientaciones “informativas” de los relatos tradicionales. Entendiendo que sin una imperante estructura formularía en el orden compositivo hubiese sido imposible que los cuentos se conservaran. El criterio se centra en los motivos, integrados en tres categorías: *personajes del relato* (desde seres maravillosos, hasta huérfanos y madrastras), *objetos o creencias que intervienen en la acción del relato*, y *episodios o cadenas de*

episodios (que pueden aglutinar en sí mismos los demás elementos (Montemayor, 1998). Este autor asegura que la desaparición de los motivos equivaldría a la desaparición del relato. A través de los motivos se reconocen las unidades independientes, identificando así las variantes de los diferentes tipos de cuentos en la tradición oral, en éstas se encuentra información sobre la realidad más profunda de la comunidad.

Como otros pueblos que viven y se sustentan de la selva el *Tsa ju jmi* (chinanteco) mantiene una tendencia hacia el sistema agrícola y biocultural. En los cuentos se pueden interpretar las diversas funciones, sin argumentar que se fundamente en éstos el manejo biocultural sino que forma parte importante de éste, de manera estructural en la relación establecida y en las formas de manejo que en la práctica se da al territorio.

Las características bioculturales se resaltan tanto en la forma de vida como en las cosas y en las actividades que giran en torno a la comunidad de Santiago Tlatepusco. Las historias de suspenso que se pueden escuchar incluyen como personajes a los caudales de agua, a los animales, a los fenómenos ambientales. La bioculturalidad se encuentra en las características integradas en la triada antes mencionada: creencias (*kosmos*), narrativa o forma (*corpus*) y la práctica (*praxis*). Esta triada explica la relación que mantienen los pueblos originarios entre la tradición oral y el sistema biocultural. Es así que a través de la descripción etnográfica, se identifican los elementos bioculturales constantes en el cotidiano *Tsa ju jmi* (chinanteco).

Los cuentos en torno a los que gira la reflexión fueron narrados por habitantes de Santiago Tlatepusco, personas con las que fue posible platicar

abiertamente sobre estos cuentos, gracias al apoyo de quienes me invitaron a participar en un taller sobre historias locales. Ahí comenzamos a conocer estas narraciones. Después de ese primer acercamiento, se presentó la inquietud de conocer más cuentos y reflexionar en torno al impacto de estas narraciones ya que su contenido resulta interesante y diferente al tratar la relación con el medio natural. Fue así que hubo visitas subsecuentes. El interés por escuchar sus historias fue algo que en principio causó asombro a los habitantes. En un inicio, explicaban apenados que estas historias sólo se cuentan en la comunidad y que podrían parecer extrañas a los foráneos. Posteriormente, un poco recelosos, antes de iniciar la narración, afirmaban que lo que estaban a punto de narrar eran casos reales, sin embargo al concluir la narración se procedía precisamente a platicar la razón por la que había ocurrido tal o cual cosa al personaje principal de alguno de los cuentos, generando así un mensaje claro para el oyente. La plática se podía extender horas.

La primera informante fue Doña Alicia, mujer de 60 años, partera de Santiago Tlatepusco. Doña Alicia es esposa de un hombre con salud muy precaria. Con ella fue posible recorrer largas horas los caminos que llevan a su pueblo. Ella narró historias del contexto más cercano que la rodea, compartió los cuentos sobre los arroyos, los Chaneques y las Lumbreras.

Más adelante se desarrollaron conversaciones con otras personas algunos, como Don Eleuterio, fueron también informantes de Daniel Oliveras de Ita, quien realizó una tesis etnológica en la que recolectó cuentos y tradiciones. Cabe señalar y recordar que en el trabajo de campo se encuentran muchos obstáculos. Los medios electrónicos para realizar las entrevistas como cámara y grabadora más que facilitar son un impedimento para el desarrollo de las entrevistas. Una vez que la grabadora o la cámara

están sobre la mesa la conversación se detiene y el narrador toma una actitud conservadora, esto sin duda ocurre en todos los casos. En otras ocasiones de forma imprevista se dan conversaciones importantes de manera natural.

El acercamiento de Daniel Oliveras con Don Eluterio Manuel hizo notar las coincidencias entre los cuentos que le fueron narrados con los que proporcionaron para este trabajo. Doña Alicia y Don Eleuterio son dos personas de importancia en la comunidad, ambos tienen el poder curativo, sin embargo no son afines, e incluso sus narraciones varían en temas. Por un lado Don Eleuterio abundó en cuentos de cacería, del Dueño de los Animales (*fgh jóój*), de animales y Nahuales. Doña Alicia por su parte contó cuentos sobre afluentes de agua, sobre la lumbrera (*sda löi si*) y los Chaneques. Además de ellos se contactó a otros informantes adultos: Don Ciriaco, quien narró la historia del territorio de Santiago Tlatepusco, de gran importancia para situarse en el tiempo que se sugiere en los demás cuentos. También contribuyeron con sus historias Don Filemón, quien habló de algunas tradiciones y animales; Don Basilio quien platicó sobre cacería y plantas ya que tiene un amplio conocimiento sobre las yerbas curativas y comestibles. Doña Mercedes narró sobre arcoíris y cascadas; Doña Benita también habló sobre los cuerpos de agua, ya que tiene por costumbre limpiar algunos manantiales que rodean la comunidad para que no se llenen de hojas y tierra. Asimismo se recopilaron los relatos de Don Bernabé, Don Fernando, Don Heriberto y Don Hermenegildo, hombre de 90 años, quien vive solo en una casa tradicional de palma y viste siempre de manta, debido a su edad ya no tiene la obligación de hacer el tequio ni trabajar la milpa, la comunidad lo apoya para su subsistencia. Por otra parte, Tanys, Samuel y Don Lucas fueron quienes apoyaron la realización de las entrevistas en Santiago. Los dos primeros son jóvenes fascinados con los cuentos. Don Lucas es el comisariado, quien fungió como guía entre los hombres de la comunidad.

3.2 Cuentos cosmogónicos

Este tipo de cuentos “se desarrollan en el origen del mundo y se relacionan con ritos y ceremonias” (Montemayor, 1998, p. 30). Por lo general no hay un desplazamiento de lugar ni tiempo, únicamente si ha de explicarse la naturaleza del origen del mundo. En el cierre de estos cuentos a menudo se justifica un ritual relacionado con el origen de la vida o el sustento del hombre dentro del contexto (de diversidad biológica).

La estructura se conserva como un cofre viviente de conocimiento. Los motivos son la parte central ya que tienen funciones específicas, es así que abordan reiteradamente los mismos temas. En el caso de los cuentos cosmogónicos: “La composición formal de la historia proporciona una base segura al relator” (Montemayor, 1998, p. 32). El motivo es muy importante y por ello el narrador no se debe desviar, ni cualquiera puede relatar la historia, pues implica el conocimiento de las formas y sus estrofas (o estructura del cuento).

3.2.1 Reflexión: *el origen del sistema agrícola*

López Austin llama relato a lo que Montemayor llamo cuento. El argumento de Austin en cuanto al en cuanto al mito es muy claro: forma parte de la cosmovisión de los pueblos originarios y nos es útil para reconocer el sentido de los cuentos cosmogónicos dentro de la tradición oral. El antropólogo opina que la creencia mítica “es un conjunto de concepciones causales” (2015), esto es: “para saber cómo son las cosas ahora, me voy a la

causa primera, a cómo eran las cosas antes, si yo entiendo estas claves, entiendo mi presente... el mito es indispensable para quienes tienen mentalidad mítica”, “la creencia está en todas partes” (López, 2015) mientras que la narración “como relato es algo que me explica, que me cuenta cómo se crearon las cosas que ahora son... no puede haber una narración mítica sin una creencia, dependen una de la otra” (López, 2015) pero tienen “distintos órdenes de legalidad, lo que quiere decir que una, la creencia, está cruzada por ciertas leyes de la lógica, que es lo que yo puedo creer; y la otra, la narrativa, está cruzada por otro tipo de leyes, que son leyes gramaticales, leyes sintácticas, leyes retóricas” pero “puede pasar que lo que fue simplemente adorno pase al campo de la creencia, es así la reciprocidad entre la narración y la creencia” (López, 2015).

De acuerdo con la antropóloga Antonella Faguetti la cosmovisión es un conjunto de ideas que hacen al hombre vivir muy en concordancia con el universo. Al respecto Austin opina que se trata de una definición cambiante ya que de acuerdo a la época se van ajustando los conceptos, este último lo define actualmente como “un hecho histórico de producción de procesos mentales... que nos permiten entender el cosmos y actuar en él” (2015). Procesos que también sufren cambios: “La cosmovisión está plantada en la larga duración, sin que neguemos que como cualquier otro sector de la vida humana tiene cosas de cambio periódico y cosas que están a la moda, cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa” ya que “estamos basados en principios lógicos desde que el hombre es hombre” formándose así “un sistema de coherencia relativa construida por una red colectiva de actos mentales” (Austin, 2015). Es decir “la cosmovisión tiene elementos que parecen estar detenidos en el tiempo pero la historia va cambiando, y con ello la cosmovisión” (Austin, 2015), se trata de “una visión holística (...) principios básicos que aplicamos a todo”. A lo anterior Austin agrega que “tenemos que pensar que para muchas culturas, incluso las leyes son las

mismas cuando rigen la sociedad que cuando rigen la naturaleza”(2015). Afirmando así que “independientemente de que estos pueblos no han podido establecer una reflexión a propósito de la unidad de su propio pensamiento (lo cual nosotros tampoco hacemos en la ciudad), hay una lógica que ordena las cosas, y muy valiosa” (Austin, 2015).

Entre los cuentos cosmogónicos además de los que se refieren al maíz, están los que tienen como personajes principales a animales o elementos de la naturaleza. En estos relatos se supone la existencia de un mundo regido por los mismos elementos desde antes de que fuera *nuestro mundo*. En ellos se explica una situación nueva, como la aparición u origen de algo a partir de un acontecimiento mágico, basándose pues en la existencia de un mundo anterior. Sugiriendo otros conceptos en la forma de percibir el mundo, estableciendo que este ha sido modificado, enriquecido o empobrecido, más allá y fuera del control del hombre.

En las narraciones *Tsa ju jmí* (chinantecas) como en las de otras culturas originarias, estos cuentos relatan el origen de su universo, basados en ideas mesoamericanas íntimamente asociadas con la creación y el control de la naturaleza. Para Oliveras de Ita *El cuento de Sol y Luna* marca el tiempo en que los humanos se separaron de la naturaleza de la cual formaban parte. La historia sucede cuando los hermanos gemelos sol y luna sueltan al mazate atravesando el río, como se describe en el cuento: “Llegaron a un río y para cruzarlo se agarraron de las manos, pero a medio río soltaron al Mazate y el agua se lo llevó, al llegar al otro lado del río el Mazate ya era otra vez animal. Sol y Luna siguieron caminando solos” (Anexo A, p.153). La unión con el mundo animal termina ahí.

Uno de los animales que destaca en el *Cuento de Sol y Luna* es el murciélago, éste tiene la función de rescatar a los personajes principales Sol y Luna. En su papel de dispersor de semillas, el murciélago logra al defecar las semillas de amate hacer crecer una enredadera por donde se liberan los presos del gavilán: “Fue el Murciélago el que ayudó a Sol comiendo fruta de amate, después subió y se cagó mucho, arriba de la peña. Cuando amaneció, ya las semillas habían brotado, bajó Sol y lo siguió la gente sana...”(Anexo A, p.153). Así, el murciélago ayuda en la formación del ciclo entre el sol y la luna, es decir, el ciclo de la vida. Esta función de dispersor de semillas es la que genera en la comunidad admiración y respeto hacia este animal, ya que es del dominio popular su papel en la selva como diversificador de la flora. El sistema agrícola bajo el cual se rige el pueblo *Tsa ju jmí* (chinanteco) depende de los ciclos del sol y la luna, mientras que la diversificación de la flora en el monte depende de animales como el murciélago.

Dentro de la misma comunidad se pueden encontrar diferentes versiones del relato de *Sol y Luna*, y es uno de los cuentos más escuchados en la Chinantla, aunque algunos aspectos lleguen a variar sus elementos son constantes. Los animales que se mencionan en la versión que aquí se incluye son los mismos que se encuentran en sus variaciones.

En el tiempo en que iniciaron las visitas a Santiago Tlatepusco la comunidad atravesaba por un grave problema de plaga de murciélagos. La situación se había salido de control debido a que meses antes, como parte del programa de conservación ecológica al cual Santiago Tl., se había incluido (Pago por Servicios Ambientales), se prohibió a todos los comuneros tanto la cacería como el uso de armas y perros. Al no encontrar ninguna barrera, explicaron los biólogos que asistieron al control de plaga, los murciélagos entraron a la comunidad por las noches y mataron pollos y

en algunos casos también a las mulas, estas últimas son de gran importancia en las actividades diarias para transportar objetos pesados de la cabecera municipal al pueblo de Santiago Tl., más aún por su valor económico. No obstante, ante la propuesta de control de plagas por parte del equipo de biólogos, los adultos de la comunidad se mostraron consternados y llevaron el tema a asamblea. Ahí los comuneros debatieron cuál sería la mejor estrategia para controlar la situación. En un principio consideraron que “la cacería de murciélagos” (control de plaga) podría traerle problemas aún más serios a la comunidad y éstos se verían reflejados más adelante, pues se cazaría por igual a murciélagos frugívoros como a murciélagos vampiros. Los comuneros mencionaron que para realizar el control de plaga era necesario pedir permiso y no cazar en noche de luna. Finalmente la actividad se llevó a cabo entre biólogos y comuneros. A los pocos días se hablaba en la comunidad de la reacción de los murciélagos y de la presencia de actividad nahual. Se habló del papá de los murciélagos (un murciélago enorme). Cabe mencionar que en esa semana era perceptible una gran tensión dentro de toda la comunidad. El tema de la cacería de murciélagos generó constantes discusiones.

A partir del cuento cosmogónico de *Sol y Luna* en el que se marca la separación del humano de la naturaleza, se considera al murciélago un animal de suma importancia por ser quien se encarga de distribuir las semillas al defecar. Su presencia tiene un importante carácter para los *Tsa ju jmí* (chinantecos). Además del murciélago, el sol y la luna en este cuento cosmogónico están presentes también animales como el mazate. Este animal es muy común en la dieta de los *Tsa ju jmí* (chinantecos) de Santiago, y en el cuento se identifica por cuidar y alimentar a sol y a luna, para ello el mazate hace tortillas de tierra, entendiéndose que se trata de una época anterior al maíz. Mientras que el murciélago es un animal indispensable en el equilibrio de la biodiversidad en la Chinantla, también el gavilán tiene fuerte presencia

en los Tlatepuscos. Tradicionalmente aparece con dos cabezas bordado en el huipil. En el cuento *Tsa ju jmí* (chinanteco) aparece como el que mantiene secuestrados al sol y a la luna; asimismo tiene otras personas prisioneras.

Entre estos relatos de origen cosmogónico es importante destacar los que se refieren al ciclo agrícola ya que la domesticación de las plantas que constituyó a la agricultura fue la causa primordial de la unidad histórica de Mesoamérica. Los pueblos mesoamericanos identificaron el origen del cosmos, el nacimiento de los seres humanos y el comienzo de la vida civilizada con la domesticación de la planta de maíz (Oliveras de Ita, 2005, p. 63). El maíz es el principal elemento de la milpa y el símbolo del sistema agrícola para los pueblos originarios. En este sentido la presencia del rito agrario tiene como objetivo renovar la alianza con los dueños para que éstos permitan la siembra, la lluvia y la cosecha (Barabas Alicia, 2004, p. 70). Es así que el maíz es el principal eslabón biocultural entre el hombre y la naturaleza; es un lazo indestructible dentro del sistema agrícola. Además de ser la principal fuente de alimento es el símbolo de identidad y unidad para los pueblos originarios, no sólo de la región chinanteca sino de todo el territorio que antes fue Mesoamérica.

En la vida de los pueblos originarios, en este caso el *Tsa ju jmí* (chinanteco), la articulación que genera a través del maíz (Dios del maíz) hombre-naturaleza simboliza el puente que une al inframundo con la tierra y la región celeste (Barabas Alicia, 2004, p. 74). Este grano se encuentra presente en todas las actividades. Es la base y el sostén de la subsistencia de la vida en comunidad y alrededor de él se construye un agroecosistema: la milpa. De la milpa depende todo y las hortalizas que se cosechan cubren buena parte de la dieta.

En la Chinantla la milpa como agroecosistema está regulada por ciclos que garantizan su recuperación, de tal forma que la comunidad pueda seguir cosechando de la tierra a largo plazo. Para ello son necesarios procesos de regeneración y periodos de descanso. La milpa en periodo de reposo se convierte en acahual (bosque artificial), posteriormente tiene lugar una parte importante del proceso que puede ser considerada agresiva por personas ajenas a la comunidad: la Rosa-Tumba y Quema, sin embargo es el método que permite la regeneración del suelo y teniéndose bajo control, es ideal para reconstruir la milpa donde se ha quitado el acahual. Para realizar esta tarea los comuneros se organizan para hacer *mano vuelta* al comunero que va a realizar la Tumba-Rosa y Quema. *Mano vuelta* le llaman al trabajo que se realiza en apoyo a un comunero. Para la quema los comuneros se preparan con tanques de agua que cargan sobre sus espaldas. Antes de iniciar el fuego se aseguran que la zanja que han trazado entre la parcela y el resto del terreno sea profunda, así evitan que el fuego se propague ms allá de la parcela. Los comuneros rodean la parcela y al iniciar el fuego todos están listos con sus mangueras en las manos controlando cualquier chispa. Aunque tienen claro el riesgo que corren, el apoyo entre todos permite que la quema sea controlada y el ciclo de la milpa reinicie.

Cosmovisión, religión y cultura han girado en torno a este sistema agrícola. En *Tsa ju jmi* (chinanteco) el dueño del maíz se denomina *Chie cui*, y alrededor de éste existen muchas ideas que determinan cómo, por qué y cuándo se siembra la milpa (Oliveras, 2005, p. 68). El maíz y su ciclo rigen sobre las costumbres y las actividades de la comunidad. Hay costumbres que tienen que ver con el origen, por ejemplo en el caso del embarazo y la siembra de maíz. En Santiago si una mujer embarazada siembra maíz, yuca, frijol o calabaza, cosechará el doble pues según la creencia son dos los que hicieron el trabajo. Otro ejemplo es el siguiente: los pequeños al aprender a caminar deben iniciar cuando sale el sol caminando en la misma dirección

que lleva el astro, de esa manera crecerán derechos como mazorcas fuertes y sanas. La salud de la familia se identifica con el buen estado de la milpa y ésta se identifica con las etapas en la vida de una persona: “cuando se es niño el moco escurre como en la mazorca; con el tiempo las capas se hacen más gruesas y se va torneando. Finalmente llega a estar maduro, listo para comer y si se deja pasar se arruga y se seca” (Oliveras de Ira, 2015, p. 63).

Como se menciona en el Capítulo sobre *Metodología* de este trabajo específicamente como parte de la *Descripción Biofísica de la Chinantla* (p.85), además de la milpa existen otros agro-ecosistemas que complementan la vida de las familias. El cafetal es el complemento económico de los *Tsa ju jmi* (chinantecos) de Tlatepusco y constituye la principal actividad económica. Su implementación generó cambios en el sistema biocultural y hoy en día es la principal fuente de ingresos para los comuneros y sus familias. Casos parecidos son el yucal o los potreros, ya que los espacios también se han ido adaptando a nuevas necesidades. Aún así el maíz permanece como el fundamento de la vida en el campo. El maíz no sólo se encuentra en todas las comidas de los habitantes, también está en los cuentos que hablan sobre el maíz nahual, y sobre una misteriosa relación con la salud de algunos habitantes: “En su casa las milpas que trabajaban, a pesar de ser pequeñas estaban cargadas de mazorcas, porque tenían un Niño especial. Era un Niño al que le escurría por la nariz y la frente algo como baba o moco” (Anexo A, p.156).

Esta planta está integrada a todos los ámbitos de la vida en la comunidad de Santiago Tl. Para ejemplificar la importancia del maíz dentro de la cosmogonía chinanteca, en el Capítulo V se incluyen los cuentos sobre el maíz como parte del apartado *Cuentos cosmogónicos*.

3.3 Cuentos de entidades invisibles

A través de estos cuentos se reafirma y recuerda una enorme gama de entidades malignas y benignas y una precisa información sobre sus atributos y funciones. La diferencia con los cuentos cosmogónicos está en que los de entidades invisibles nunca describen el origen del mundo y suelen desplazarse en muy amplios márgenes de tiempo y de lugar. Su principal información es acerca de los atributos de las entidades prehispánicas (entidades no cristianas) (Montemayor, 2005, p18).

En estos cuentos todos los motivos incluso los cristianos se encuentran subordinados a los motivos de la cultura originaria, pues se trata precisamente de la supervivencia de una información cultural distinta. Es así que, por sus características los cuentos cosmogónicos y los cuentos de entidades invisibles se deben distinguir unos de otros. En el cierre del cuento es común la exposición del testimonio, ubicándose el narrador muchas veces como testigo ocular.

A veces estos cuentos narran enfrentamientos entre dueños de distintos territorios. Aquí la protección del territorio aparece como función, pues incluso los relatos sobre dueños de ríos advierten que tal sitio merece cuidado, respeto o temor. En las numerosas historias se aglutinan entidades, en ocasiones los motivos propios de una entidad se incorporan como atributos de otra. Los motivos van generando y asegurando la memoria de las entidades mismas. Mientras que de los motivos episódicos se va hacia los objetuales.

3.3.1. Reflexión: *la significación del territorio*

En los cuentos de entidades invisibles se incluyen aquellos que expresan la relación con figuras míticas del territorio. Muchas veces se pueden identificar metáforas, paradojas, personificaciones y demás figuras literarias que se incrustan en la significación del espacio. La territorialidad y la cosmovisión mantienen entre sí una relación dialéctica, pues la cosmovisión se constituye dentro del territorio, generando sobre éste una realidad multisignificativa. En estos cuentos se pueden identificar entre los motivos principales al chaneque, la bola de fuego (*sda löi si*) y a los seres que protegen los afluentes de agua. Las historias sobre la bola de fuego o lumbrera son muy comunes en la Chinantla. Generalmente estos son seres de poder de género femenino que benefician a la comunidad y son capaces de migrar de un lugar a otro. Al parecer esta entidad migratoria mantiene sujeta la identidad *Tsa ju jmi* (chinanteco) a pesar del desplazamiento de sus pobladores a EUA, a la Ciudad de México o Oaxaca.

De acuerdo con el testimonio que Don Eleuterio, personaje de conocimiento y narrador de cuentos de la Chinantla, dio a Oliveras de Ita (2005) los *sda löi* son nahuales o espíritus de personas que han migrado y que desean regresar a su pueblo durante las fiestas. La lumbrera o bola de fuego (*sda löi si*) tiene gran impacto en la cultura del pueblo *Tsa ju jmi* (chinanteco) y en su tradición oral. Lo anterior probablemente se deba a la adaptación constante de las figuras míticas al contexto, tal como mencionan otros autores “Cambios históricos que se adaptan a las creencias” (Austin, 2015).

El siguiente párrafo es una cita de la descripción que Don Eleuterio

proporcionó a Oliveras de Ita:

Cuando es de día no se ven pero de noche sí, a partir de las siete de la tarde y toda la noche. A veces cuando hay luna, cuando el cielo está descubierto y se ven las estrellas, es cuando de repente ve uno la luz que viene volando, bshbshbshbsh, pero es una bolita con cola que esparce su luz y alumbra medio pueblo. Pero la verdad es que son de aquí, nativos de aquí que están fuera del pueblo, puede ser que estén en Oaxaca, en Tuxtepec, en México o hasta en el Norte. Son paisanos que de repente quieren regresar a su pueblo, pero regresan con otro espíritu. Es su forma de viajar (p.115).

Las historias sobre migraciones forman parte de la cotidianidad. Los *Tsa ju jmí* (chinantecos) que han migrado y que han regresado a la comunidad cuentan que como parte de su experiencia conocieron a una persona que les ayudó, les invitó a comer, les dio trabajo o les dio dinero. Estos testimonios tienen lugar después de explicar que al ver *sda löi si* no se debe alzar el brazo pues se estorba en su camino, sin embargo, se le debe soplar con la boca como a una vela para ayudarlo a llegar a su destino. Así el que lo hace también tendrá suerte cuando esté lejos. En el cuento *La bola de fuego* se narra lo siguiente: “por el hecho de soplarle a un *sda löi si*, cuando salgas de la comunidad y vayas a la ciudad te encontrarás a una persona que te ayudará”. Esta entidad existe como leyenda en distintas latitudes de la geografía de este país. En la Chinantla aparece como un vínculo de arraigo y misterio para la comunidad, a pesar de ser una especie de “bruja” al ser una mujer que vuela, tal como se ejemplifica en el siguiente fragmento del cuento *Lumbreira* que encontramos también clasificado en esta categoría.

Al día siguiente la mujer volvió a ser Lumbrera y viajó otra vez a México pero esa vez ya no tuvo suerte (...) al volver a su casa su marido ya se había levantado y la vio entrar siendo Lumbrera, diciéndole sorprendido: –¿Eres tú!?– entonces la Lumbrera se desmayó y cuando estaba en el suelo se convirtió en persona, pero ya no pudo hablar, le dio un ataque y se murió (Anexo A, p.159).

Este tipo de narración es probablemente la adaptación de la migración al contexto cultural de las creencias *Tsa ju jmí* (chinantecas) generando identidad con el territorio. La migración se da entre hombres jóvenes que no se han casado y que tras una temporada de 3 años, a veces menos a veces más, regresan a Santiago Tlatepusco para casarse y ocupar un cargo dentro de la comunidad. Es así que se realiza una sola migración por persona que casi siempre termina donde empezó. Ahí retoman sus actividades en la milpa y en el monte. Además construyen con tequio su casa de cemento y tabique con el dinero que obtuvieron cuando migraron. En el siguiente fragmento de narración, Don Eleuterio describe a Oliveras de Ita (2005) el vínculo entre las Lumbreras y los espíritus de los paisanos que viven lejos:

Después de la caída del café, ahí por 1990, varios paisanos salieron a buscar trabajo (...). En ese tiempo fue cuando se empezaron a ver más esas Lumbreras que vuelan echando chispas (...) Entonces le pregunté a mi abuelo, en paz descansa: –¿Qué son esas lumbreras?- (...) Son nuestros paisanos que salen a trabajar lejos, ellos regresan pero no humanamente, regresan en espíritu (...) vienen cuando extrañan a sus parientes, a su gente (...). Llegó el día en que me tocó salir a mí a trabajar fuera, me fui a Oaxaca pero yo todavía no sabía hablar bien la castilla. De pronto,

un señor vestido muy catrín con buen sombrero me habló en chinanteco. Yo lo entendí perfectamente como si me hablara un paisano. El catrín me invitó a comer buen caldo (...) entrado en el caldo me distraje, y al alzar la cabeza para agarrar una tortilla casi me ahogo, porque el catrín ya no estaba, de viento se hizo y no lo vi más. Yo no tenía dinero para pagar los caldos, pero la mujer que nos dio de comer no se enojó, al contrario, me ofreció trabajo y me buscó un lugar donde dormir (Oliveiras, 2005, p.118-119).

Por otra parte el chaneque parece la representación del espíritu aventurero que nace en la cacería y durante las salidas o caminatas en el monte. A través de este personaje se advierte tanto a niños como a adultos de los peligros del bosque que a simple vista no se ven. Como se describe en el cuento *Chaneque*, en la comunidad se dice que esta entidad está representada por un niño que anda desnudo, usa paliacate café y camina con los pies al revés. Se habla de que le gusta comer tepejilotes, frutas y cangrejos que caminan de dos en dos y que se les ha visto trepando los árboles:

Es uno de los seres que habitan el monte, se reconoce porque lleva en su cuello un paliacate café. Por el hecho de que camina con los pies al revés, al seguirlo a través de sus pisadas la gente se pierde (...) Y aunque se asuste uno no debe disparar pues los duendes se multiplican con su misma sangre, lo mejor es quedarse callado y no hacer ruido. En la cara no tienen figura humana sino que la tienen de gato, y con los pies hacia atrás caminan pero girando. Dicen que tienen así los pies por un error que ellos cometieron. Dios les puso los pies así, de modo que sus huellas están al revés y van en círculos (Anexo A, p.157).

Se afirma también que el chaneque chupa la sangre de las personas, tal como aparece en el cuento *Historia de una Señora que se encontró al Chaneque*: “Una señora fue a traer leña y escuchó que un niño estaba llorando junto al río. La señora fue por el niño (...) En el camino se empezó a sentir débil, era porque ese niño era un Chaneque y le estaba chupando la sangre” (Anexo A, p.158). Al igual que otros entes, el Chanque habita en lo alto del monte y se esconde en las cuevas donde no va la gente.

Los límites en el territorio se marcan claramente: el hombre es el encargado de la milpa, el acahual, los cafetales, los potreros y la comunidad. Los entes son quienes se encargan de la parte más alta de la montaña, la parte donde vive el jaguar y habita la mayor parte de la fauna silvestre. Existe un respeto a esta zona por parte de aquellos que se aproximan a ella, como los cazadores y las mujeres cuando van por leña. A los niños también se les advierte de la precaución que deben de tener cuando salen al monte pues muchas veces se les confunde con uno de ellos, así como se muestra en este relato:

El Niño Pescador se tiró al agua y empezó a pescar mucha mojarra y mucho pescado porque traía un buen anzuelo picudo y lombrices. Lo que iba pescando se lo pasaba al Niño Chaneque para que lo echara en la bolsa. De pronto el Niño Chaneque se echó a correr con la bolsa, y el pequeño trató de perseguirlo pero este se perdió en el bosque (Anexo A, p.158).

Hay una clara relación biocultural que indica dónde empieza el espacio del campesino y dónde acaba: ahí donde comienza la densa presencia de la vida salvaje. Platicando sobre esto Doña Alicia, una de las principales narradoras en Santiago, narra que al seguir al Chaneque ha habido gente

que se ha perdido en el monte, incluso algunos ya no aparecieron. Su relación con el territorio se asemeja a la de un guardián que no distingue género ni edad. En el cuento *Enfermedades provocadas por los chanques* se narra sobre la enfermedad que este ente puede causar: “Cuando la calentura es demasiada, el paciente empieza a mencionar nombres de personas que ya no existen y nombres de familiares que viven en otros lugares, si esta persona no llega a recuperarse antes de los doce días puede llegar a morir”.

La aparición del chaneque es la muestra de que la selva y su diversidad tienen sus propios dueños. Aunque los *Tsa ju jmí* (chinantecos) pertenezcan a este lugar tienen claro que ellos son comuneros no dueños y no es suya la montaña. Muestra de esto es que para cazar deben pedir permiso y para casi todas sus actividades deben seguir reglas que denotan el respeto al ente superior que vive en el monte. Como se observa, el chaneque marca una tensión entre la vida silvestre y el pueblo que limita al hombre en sus actividades. El hecho de que exista esa idea tan clara de que el monte tiene sus propios guardianes, a los cuales se considera en ocasiones malignos, lleva a que los pobladores tengan límites y vean a la selva como un ser vivo. Sobre el Chaneque Don Eleuterio contó:

Dicen que tienen poderes para perder a la gente. Cuando dan dos vueltas rodeando a una persona, ésta aparece en otro lado. La gente dice que se atonta y no sabe dónde está. Muchas veces son los responsables de los extravíos en el monte. A los cazadores que matan muchos animales, el Chaneque los atonta, les da dos vueltas rodeándolos y los lleva con “el Dueño de los animales” (Oliveras de Ita, 2005, p.133).

Otro elemento relevante es el agua en sus distintas formas como manantiales y arroyos. El agua tiene un importante significado para los *Tsa ju jmi* (chinantecos). Sobre los Tlatepuscos corren largos afluentes, nacen manantiales y ríos que han sido importantes fuentes de subsistencia y como se describe anteriormente en este trabajo, la Chinantla es una de las cuencas hidrológicas más grandes del país (véase el capítulo de Metodología). Al respecto Oliveras de Ita (2005) afirma que “para los chinantecos de Tlatepusco el territorio donde viven es sagrado” y es en los “centros de densificación significativa” (p.82), como las honduras o cuerpos de agua, donde se da el “contacto con lo sagrado, en donde se comunican los niveles cósmicos por un eje central en el que circulan los muertos, los chamanes, los nagueles y los dueños” (p.82). El lugar que ocupa el agua en Santiago se aprecia a través de los cuentos, se puede entender en ellos el respeto que suscita el líquido al adjudicarle un espíritu activo y no sólo eso, como afirma Oliveras de Ita, “es como los cerros, un lugar donde se está en contacto con lo sagrado”. En Santiago Tlatepusco no es raro escuchar hablar sobre ciudades escondidas tras los arroyos, pero este tema pertenece a los *Cuentos de Prodigios* que serán abordados más adelante.

En los cuentos de *Entidades Invisibles* el dueño de cada sitio donde corre o brota el agua es quien está a su cuidado y toma para ello medidas determinantes que se vinculan con la salud de los habitantes chinantecos (*Tsa ju jmi*). Es así que la salud de la comunidad se encuentra constantemente ligada a la relación con su entorno cotidiano. Y es esta misma importante relación biocultural la que los mantiene unidos a los espacios, impidiendo que se cause daño a la riqueza biológica. En el cuento de *Arroyo Zacate*, al arroyo se le adjudica una personalidad y se rodea a la figura de misterio a través de narrar un acontecimiento en el que se afirma la existencia de una entidad a la que está claro que no le gusta ser molestada. Se exponen entonces los límites que deben acatarse por parte de los pobladores frente a este cuerpo de agua. “Era un arroyo muy extraño porque al momento que uno pasaba salpi-

caba el agua y mojaba, eso asustaba a las personas. Se sabía que alguien que vivía ahí podía apoderarse del espíritu de quien pasaba sin cuidado” (Anexo A, p.161). Cabe resaltar que sobre Cerro Zacate, santuario natural referente para los pueblos de la Chinantla Alta y Baja, se comenta lo que el comunero Alberto Sixto manifestó a Oliveras de Ita (2005): “adentro del Cerro Zacate hay una ciudad así como pasa en las honduras, ahí vive el mero juez, tiene su oficina, pero ahí sólo puede entrar la gente que tiene espíritu especial” (2005, p.84).

En el cuento de *Una noche de pesca* se narra que los compadres que fueron a pescar camarón no pudieron continuar tras la presencia de una familia de espíritus, ya que supieron de inmediato que habían ido al pueblo a hacer daño. Los afluentes de agua también cuentan con sus Nahuales, es decir, personas que tienen la capacidad de transformarse para protegerlo o hacer daño a través de él, pero como mencionamos previamente, los caudales también se consideran puertas hacia el mundo donde habitan los espíritus que protegen el monte. No es casualidad que en el cuento *Una noche de pesca* los hombres hayan decidido dejar de pescar cuando encontraron a esa familia: “Supieron que la familia era de espíritus (...) así se dieron cuenta que estaban a la media noche, porque los espíritus malos a esa hora salen. Por eso decidieron ya no camaronear y regresar a su casa” (Anexo A, p.160).

Gran parte de las actividades en familia, como ir a bañarse o lavar la ropa y que los niños aprovechan para jugar, se realizan en el río y en los diferentes arroyos, pero los chinantecos saben que hay afluentes donde no deben lavar y tampoco pisar, saben que no todos los jabones son buenos para la sanidad del río y saben de dónde viene el agua que toman. La advertencia también es para los niños. Así se nota en el cuento de *Arroyo Zacate y los niños*, quienes desde pequeños conocen estas historias: “En este arroyo cuando iban a bañar a los niños si no pedían permiso se enfermaban, hasta que fueran a ofrendarle algo, una moneda, un huevo” (Anexo A, p.162).

Todas las mañanas las mujeres caminan alrededor del pueblo por la montaña hacia los manantiales enclavados entre brechas y cuevas para rellenar botellas de dos litros. Acostumbran que haya agua fresca sobre sus mesas. El agua del día anterior la preparan en café muy ligero que toman como si fuera agua de sabor. Dada la relación con este líquido se explica el peso tan grande que le dan a los afluentes. Se platica constantemente que por la noche, en ciertos arroyos y manantiales, se escucha música y también que se llega a percibir olor a comida. Como mencionamos, existe la idea de que adentro de estos afluentes hay ciudades donde habitan los dueños y espíritus del territorio y a donde sólo pueden ir los que tienen doble vida.

Como en otros casos, los cuentos suponen que algunas personas de la comunidad poseen un espíritu, en este caso de agua, son estos individuos en especial quienes deben tener cuidado con sus acciones hacia los afluentes. Asimismo deben vigilar que los demás también los respeten. Mediante los relatos se explican acciones y relaciones que se establecen como códigos normativos de la comunidad hacia este elemento tan importante para la vida. La autoridad es un eslabón muy importante entre la comunidad y el contexto natural, es ésta quien autoriza cuándo debe hacerse un acahual, si debe desviarse un arroyo, es quien da permisos para cazar. En el cuento de *Arroyo Seguro* se explica lo que puede suceder al rebasar los límites de la pesca, los problemas que esto acarrea, siendo el castigo la muerte para quien cometió abuso:

El señor fue a comprar una dinamita; después de quince días fue a echarla a esa poza de Arroyo Seguro, corriendo huyó de la explosión, ya estaba lejos cuando escuchó estallar la dinamita... Después de dos meses se murieron los dueños de la poza, ellos vivían en la comunidad. Ya no era como antes limpio... al poco tiempo el señor también mu-

rió caminando por el monte, lo encontraron hinchado como si hubiera tragado mucha agua (Anexo A, p.162).

3.4 Cuentos de Prodigios

Estos cuentos argumenta Montemayor (1998) contienen motivos objetuales o episódicos que no se relacionan con datos cosmogónicos, rituales ni entidades sagradas. Estos relatos constituyen el registro de algún dato histórico, prehispánico o no, que guarda relación con la conquista, con la resistencia de los pueblos originarios. También puede tratarse del registro de relaciones con la estatuaría prehispánica y con seres, objetos o lugares de poder

Este tipo de cuento tradicional clasifica hechos, procedimientos mágicos, acontecimientos o cualidades de plantas o lugares que no son clasificados negativamente. “Comúnmente el motivo es objetual y pueden situarse en el pasado inmemorial, en el prehispánico, en el periodo colonial o en el presente” (Montemayor, 1998, p.67). Normalmente están rodeados de una imparable nobleza o admiración que los hace prodigiosos.

Estos relatos transmiten conocimientos de periodos históricos, de la espiritualidad actual o pasada o de creencias que tuvieron o siguen prevaleciendo, pero que ya no se encuentran en otras tradiciones. “Entran aquí lugares de poder, libros mágicos, riquezas, recuerdo o persistencia de ciudades” (Montemayor, 1998, p.67). Comúnmente existen diversas versiones de una información “prodigiosa”. En este tipo de cuento es común que sólo existan en particular rasgos del personaje o *motivos objetuales* pero rara vez episodios autónomos. A partir de ese *motivo* el narrador suele

construir una historia entera que funciona como explicación del objeto prodigioso. Montemayor describe que muchos relatos de prodigios se relacionan con la reverencia oculta o abierta de ídolos prehispánicos o de imágenes católicas a las que se les rinde homenaje y festejo (1998). En este caso también hay un testimonio ya sea en tercera o primera persona. Estos relatos se proponen explicar, demostrar o preservar los “prodigios”.

En este tipo se incluyen los cuentos de cacería como eje de otro complejo de *motivos objetuales* y de *seres prodigiosos*. Asimismo se encuentran en esta categoría cuentos sobre el *Dueño de los animales*, los cuales están ligados en varios casos. Montemayor (1998) describió que una característica recurrente en los cuentos chinantecos (elemento que también es constante en los cuentos de las culturas originarias de este tipo) es que no es raro que sea el *Dueño* quien demuestra al narrador la infidelidad de su esposa.

Estos tres primeros tipos de cuento se consideran *incontaminados*, ya que reflejan la adaptación de la cultura originaria posterior a la conquista, mientras que siguen siendo canales o vías de conservación de su memoria religiosa anterior. En este caso se evidencia la advertencia sobre el cuidado de los elementos del territorio, sobre todo de los animales en la cacería.

3.4.1 Reflexión: La protección al territorio.

Entre los *Cuentos de prodigios* se encuentran cuentos sobre entidades que han trascendido y tomado forma de seres míticos, los cuales tienen la función de vigilar que se cumplan las normas que permiten el equilibrio de

la comunidad y su territorio natural. También hay narraciones que incluyen datos históricos de resistencia indígena, lugares de poder, acontecimientos de admiración, de nobleza, e información prodigiosa. En los Tlatepuscos la gente habla de una vigilancia sobrenatural, una policía clandestina que cuida las fronteras del pueblo y todo lo que hay dentro de él.

En el contexto *Tsa ju jmi* (chinanteco) el principal espacio de cacería es la milpa, la escopeta se usa sobre todo para controlar a los roedores, pero hay espacios donde es más difícil controlar a los animales. Ese es el caso de los árboles de papaya que se encuentran del lado del pueblo donde esta la cooperativa, subiendo hacia el monte. Allí, los frutos de árboles de papaya son devorados constantemente por las aves, las personas que suben dicen que rescatan lo que se puede.

La fruta y las hortalizas rodean a la comunidad, los agro-ecosistemas están presentes en los espacios más próximos y la vida del monte se relaciona con la comunidad a través de éstos. Los animales irrumpen constantemente en este espacio de la comunidad y es necesario tomar medidas de control, de lo contrario los roedores arrasaría con la milpa, el cafetal y el yucal. El monte, sin embargo, pone sus propios límites a través de eventos que ocurren cuando el hombre irrumpe en el monte sin reservas. Animales como el tejón, animal que tiene su cuento, acechan la milpa y los campesinos los acechan a ellos. En el cuento *Cazando una manada de tejones* se expresa claramente un detalle que se menciona en otros relatos: el *Tsa ju jmi* (chinantecos) no caza en manada. Esto se pudo observar de primera mano pues, a la vuelta de la milpa algunos comuneros regresaban con un animal para la comida. Igual que cuando van a cazar, sólo puede aportarse un ejemplar, no más. El cuento *Cazando una manada de tejones* cuenta que cuando el cazador disparó su escopeta a la manada:

Un señor de la comunidad rozó en una de las partes más altas, llegó a su milpa y se encontró con una manada de tejones. Con su escopeta empezó a disparar pero ésta lo pateó muy fuerte y lo tumbó al suelo y se quedó como muerto. Cuando se recuperó vio que el cañón se había abierto, se rajó el cañón como si su escopeta estuviera tapada pero no. Eso pasó porque había un Dueño de Tejón cuidando a esa manada. (Anexo A, p.163)

Daniel Oliveras (2005) cita una narración que aborda el tema: “Cuando una manada de animales trae dueño es peligroso para el cazador y también para la escopeta, porque pueden salir los plomos del cartucho por un costado del cañón, o simplemente no tronar” (p.98).

En el cuento *El Dueño de los Animales (fgh jóój)* y *la cacería*, una situación similar explica que al enfrentarse a una manada de animales, el peligro está en la escopeta porque pueden salir los plomos del cartucho de un lado del cañón porque el dueño esta protegiendo a sus animales. En este cuento además se pueden apreciar otras creencias, se explica que si se caza más de un animal el *Dueño* (del monte) se puede aparecer de muy diversas maneras. Además matar un animal en defensa propia también se considera un animal cazado, por lo tanto ahí se acaba la suerte. Se advierte que hay quienes no han hecho caso y son los que sufren accidentes. También se cuenta la costumbre de que a la escopeta se debe de untar tierra y persignarla cuando esto pase:

El Dueño (*fgh jóój*) controla la cacería, solamente puedes matar lo necesario sino el dueño se te va a aparecer pero de muchas maneras. Puede ser que te aviente una piedra, que escuches un disparo, que te resbales, o algo te va a su-

ceder... También si se te aparece una víbora grande que en defensa tienes que matar, ya mataste un animal, ya cazaste el animal que se te dio para matar, entonces ya debes detenerte (Anexo A, p.164).

Oliveras de Ita (2005) cita otras tradiciones que se relacionan con el uso de la escopeta, las cuales pueden ser escuchadas comúnmente entre los cazadores *Tsa ju jmi* (chinantecos) de Santiago:

La escopeta tiene que curarse antes de salir de cacería, para esto se hace un caldo de pollo o guajolote. Cuando el caldo está hirviendo en la lumbre y sale el vapor, se quiebra el cañón de la escopeta y se pone en el vapor para que coma... va a ser un tiro efectivo. También cuando la puntería falla, regresando del campo se mata un pollo, se hace un caldo y se pone la boca de la escopeta cerca de la olla para que coma. Hay que hablar con la escopeta... frotarla con hoja santa, porque es la que se usa para los caldos, y entonces los tiros salen buenos. También hay cazadores que mascan hoja santa (*maj an*) y quiebran el cañón y le soplan porque así la escopeta se saborea el caldo y es certera con sus disparos (Oliveras, 2005, p.72).

La cacería con escopeta se hace en grupo, los cazadores exploran la selva en equipo pues, al igual que la carne, esta es una aventura que se comparte. Antes de las fiestas importantes, como la del Santo o para las bodas, los hombres se adentran a la selva. Ahí se dividen en grupos para poder cazar más de un animal, pasan toda la noche en el monte esperando tener suerte. Como se observa en los cuentos, es preferible no matar a más

de uno. Sobre este aspecto platicó Don Eleuterio una tarde en la que en el salón comunal varios comuneros compartían historias de cacería. Cabe mencionar que los jóvenes son los más entusiasmados cuando se habla de este tema, eso sí, es un tema exclusivo de hombres pues las mujeres no cazan, recogen leña, pero este no es un trabajo que se realice en colectivo. Después de una noche de cacería, los jóvenes pasan recordando por varios días y semanas lo que vivieron, vieron y sintieron aquella noche en el monte. Se menciona también que cuando fue prohibida la cacería por parte del programa de Áreas Naturales Protegidas al que se incorporó la comunidad, muchos jóvenes que desde niños sueñan con vivir esa experiencia decidieron migrar; además, los niños de la comunidad sufrieron desnutrición debido a la falta de carne.

Entre los cuentos de prodigios encontramos al *Dueño de los animales* (*fgh jóój*), quién además controla a los perros de cacería que pueden llegar a abusar lo mismo que sus dueños. “*Cuando un perro ya ha matado muchos animales de un tipo (...) lo que hace el Dueño es ponerle trampas, o lo mata por medio de la mordedura de una víbora; también puede perderlo en el monte y luego atraerlo hasta su cueva*”. En Santiago se habla de perros que se han perdido en el monte, al respecto Oliveras de Ita (2005) incluye esta cita sobre una anécdota de un campesino de Santiago: “Cuando se pelean por un plato o por una pieza de carne de animal que haya sido cazado con perros, los perros no volverán a cazar hasta después de un año” (p.71).

En el cuento *Para ir a cazar* se describe aquella emoción (adrenalina) que experimenta el cazador, es una emoción con la que se debe tener cuidado pues se encuentra acompañada de muchas consecuencias. Se detalla otra vez la delgada línea entre lo que está permitido al cazar y lo que está prohibido. Se llega a comprender que existe una emoción que lleva a los cazadores a desear más, sin embargo no es cualquier cosa, se trata de la muerte. Si el hombre se deja llevar por dicha emoción, matará hasta estar satisfecho

aunque no requiera de todas las presas. Para los *Tsa ju jmí* (chinantecos) hay un límite y los cazadores lo saben bien, las narraciones existen y transmiten el mensaje del peligro que existe cuando se abusa y se mata obsesivamente. En el cuento que mencionamos, el cazador se emociona con la suerte que ha tenido para cazar faisán. Al regresar al monte para continuar con su aventura, una voz le habla por su nombre, el cazador no encuentra a nadie y regresa enseguida a su casa, ha entendido con el susto que su suerte terminó:

Casi llegando al pueblo, aquí en la cumbre que pasa otro, que le disparo y le atino, entonces ya llevaba yo tres animales. Como me quedé emocionado, al otro día volví a salir a cazar, en eso voy caminando y de repente que me hablan por mi nombre varias veces, volteaba a ver quién era pero nadie estaba. Entonces ya no pude cazar, me regresé nomas con el susto (Anexo A, p.165).

También se habla de la cacería de perros en *Cazar con perros*. En este cuento el cazador, quien se dedica a esta actividad para vender la carne y caza todos los días, se encuentra con el Dueño de los animales (*fgh jóój*). El Dueño le explica que ha estado matando a sus animales y que si quiere a su perro de vuelta, tendrá que darle su propia vida o bien una “gallina ponedora”, el cazador, ignorando de qué se trata, acepta, intercambia la gallina ponedora por su vida, mas al regresar a casa se encuentra con que su mujer embarazada ha muerto por la picadura de una víbora, deduce que lo ha hecho el *Dueño* y deja entonces de cazar:

El Dueño de los animales Dijo: –fíjate que son mis animales los que tú matas, por eso tienes que pagar y así salvas a tu perro de esta cueva–. El Cazador preguntó: –¿en qué consiste la paga?–. El Dueño dijo: –una gallina ponedora–

... Pero cuando llegó el Cazador se encontró a mucha gente que se movía de un lado para otro. Su mujer que estaba encinta había muerto por la picadura de una víbora venenosa que llegó hasta la casa (Anexo A, p.166).

En la práctica la carne que se caza en Santiago no suele venderse. De hecho esto ni siquiera es considerado, la carne se comparte y lo que llega a sobrar, tratándose de carne de jabalí o mazate, se seca colgada sobre el anafre después de untarle sal. Los pobladores explican que la sal asegura que la carne no se descomponga y el carbón que lleva el humo la seca. Se transforma entonces en una carne deshidratada que dura mucho tiempo y, aunque salada, con tortilla se compensa el sabor. Como vemos en el cuento, el vender lo que se caza significa generar una deuda con el *Dueño de los animales* (*fgh jóój*) por la cual se puede llegar a perder incluso la vida.

En el cuento el *Trampero* el cazador se encuentra con el Dueño y tras responder el cazador al *Dueño* que la carne es sólo para su familia, el dueño le avisa que su mujer lo engaña con un hombre que se come la carne que él gana, a lo que agrega que a los que caza son sus animales, lo que le muestra en un “cerrar de ojos”. Es allí donde ve a los animales heridos y a su mujer con otro hombre. Después, el *Dueño* le advierte que debe haber un intercambio para que sea liberado, el cazador sacrifica a su mujer. Aquí un fragmento:

Después de varios años de trabajo, se le apareció el *fgh jóój* (Dueño de los Animales) y le preguntó: –¿Qué haces?–. El Trampero le respondió: –No hago nada, sólo reviso mis trampas y gano animales para comer con mi familia–. El Dueño dijo: –¿Vendes carne?–. El Cazador contes-

tó: –No, es sólo para nosotros en la casa- (...) El Dueño prosiguió: –Fíjate que tu mujer no es fiel, cuando tú sales al campo llega otro hombre a tu casa y tu mujer come con él la carne que tú buscas, mientras que son mis animales los que tú matas, si no lo crees, te lo voy a mostrar- (...) Llegando encontró que en su casa ya había mucha gente porque su mujer había sido mordida por una víbora venenosa, el Cazador no se preocupó mucho porque ya sabía lo que le había pasado.

El cazador se pone a prueba con el entorno y las fuerzas que lo habitan, llevando a cabo intercambios simbólicos con la naturaleza a la que es necesario respetar en el entendido de que también el cazador podría convertirse en presa. En la práctica se usan diversas protecciones para que no aparezca el *Dueño de los animales* (*fgh jóój*). El *Dueño* es el que protege a los animales del humano y regula la cacería, ya que tradicionalmente ésta es la principal fuente de proteína para toda la comunidad. En el cuento *Para ir a cazar* ya no se menciona al Dueño, pero lo incluí en esta categoría pues se entiende que dicho prodigio actúa aún sin aparecerse. En ese cuento, el cazador desiste pues tras un susto recuerda las consecuencias que le puede acarrear transgredir la costumbre.

Entre los relatos de prodigios también se identifican otros que narran la persistencia de lugares “sagrados”. Entre los cuentos se incluyen dos sobre arroyos, a pesar de que la mayoría de relatos que abarcan el tema de los caudales de agua se han considerado dentro de la categoría de *entidades invisibles*. Los cuentos que se integran aquí van más allá de los caudales, se sumergen en ellos y encuentran otras ciudades, un lugar de poder al fondo del agua. Los arroyos aparecen como puertas que llevan a otro mundo. Cito a Oliveras de Ita, “las cuevas son lugares de contacto con lo sagrado (...) un

eje central en el que circulan los muertos, los chamanes, los naguales” (2005, p.89).

El cuento de *Arroyo de baño* (*Mms looó*) se narró en un par de ocasiones pero fue hasta la segunda vez cuando fue posible grabarlo. La versión de Doña Mercedes señala una época en que creció el río y se abrió una puerta que brotó de Arroyo de baño (*Mms looó*), ahí una mujer desapareció, pues mientras todos se fueron a la iglesia ella se vistió de gala y se metió a una cueva. Al poco tiempo regresó al pueblo molesta porque habían tocado la campana anunciando que ella estaba muerta, apenada regresó a la cueva y ya no volvió. Por otro lado, en el cuento de *Arroyo Zacate* Doña Alicia relata su experiencia, integrándola a la historia que argumenta por qué no era bueno que ella, la partera del pueblo viviera del otro lado, atravesando Arroyo Zacate, un arroyo donde por la noche se ven sombras de gente bañándose y se escuchan voces. Doña Alicia fue advertida del peligro por un anciano, otro símbolo de sabiduría para los *Tsa ju jmi* (chinantecos).

Históricamente en Mesoamérica el cerro es el contenedor de agua y el principal símbolo de pueblo y territorio, se asocia con la idea de abundancia y fertilidad, montaña de los mantenimientos y bastimentos (...) Para los grupos de Oaxaca, los santuarios naturales más importantes están integrados en el complejo cerro-cueva-manantial (Oliveras de Ita, 2005, p.83).

3.5. Cuentos de fundación

El propósito de estos cuentos es recordar el origen de la comunidad en la época colonial. En estos relatos nos encontramos con la fundación de lugares, apariciones de santos patronos o nacimientos de ríos o montañas. En estos casos a menudo el héroe indígena ha sido sustituido por un cristiano. “Estos cuentos son integrados por motivos episódicos y objetuales provenientes en algunos casos de la cultura colonial” (Montemayor, 1998, p. 80). En otros casos, aunque las historias parecen provenir del santoral católico, poseen rasgos cabalmente pertenecientes a las culturas originarias. Este tipo de narración es sumamente común entre los pueblos originarios de México. “Algunos relatos indígenas muestran la resistencia de los santos patronos a establecerse en un lugar” (Montemayor, 1998, p.83). Entre estos cuentos también están los que se refieren al origen de plantas y estrellas.

3.5.1 Reflexión: El origen del sistema social Tsa ju jmí (chinanteco)

Otro tipo de cuentos, aunque menos constantes pero que también tienen lugar entre los chinantecos, son los *Cuentos de fundaciones*. Ahí se narran las historias del maíz y el tequio, eventos que recuerdan el origen de la organización social en el territorio. Como se describe en la definición, en estos cuentos se distingue la fundación de lugares, llegada o aparición de santos patronos, nacimiento de ríos o manantiales, así como el origen de plantas y estrellas. Por ejemplo, en el *Cuento del maíz*, que también podría clasificarse entre los cuentos cosmogónicos, se habla específicamente del origen de la planta, se señala el origen de este grano en el contexto que lo integra: entre los animales, la leche materna y la tierra. La mujer deja caer una gotita de leche de su seno y al contacto con la tierra nace el maíz. Un

cuento revelador por la práctica tradicional que se lleva a cabo antes de comenzar la siembra.

Esta costumbre tiene lugar en la milpa antes de iniciar la siembra y dar inicio a otro ciclo de trabajo agrícola. El primer día todos los comuneros que han ayudado a que uno de ellos comience a trabajar su milpa comen un caldo de pollo. Al acabar, los señores van a cada una de las esquinas de la milpa y con una “estaquita” hacen un hoyo. Posteriormente, rellenan cada hoyo con los huesos de pollo que quedan del caldo que comieron. Así, la alimentación entra en el círculo del ritual y la importancia nutricional que se da al maíz concibe su origen como sagrado. En Santiago se habla sobre esta práctica en el contexto del inicio de la siembra, hacia finales de mayo, después de que se ha tumbado, rozado y quemado. Algunos, como cita Oliveras de Ita (2005), acostumbran poner antes los huesos de pollo a la lumbre de una pequeña fogata:

Cuando se va a comenzar a sembrar, el primer día de siembra, se lleva caldo de pollo a la milpa, para que coman a medio día (cenit), todas las personas que ayudan a sembrar en mano vuelta (*tóh jein*). Los huesos que quedan del pollo no se le dan a los perros, sino que se ponen en la lumbrera para que se sequen. Éstos se entierran para que la milpa coma, para que la milpa esté fuerte (Oliveras, 2005, p.69).

Al escuchar el cuento enseguida viene a la mente el color particular de ambas cosas, el del hueso y el de la leche materna. La forma de ofrendar los huesos a la tierra varía de comunero en comunero, cada quién ha aprendido

una y la utilizan porque les ha dado mejores resultados. Todos sin embargo aseguran que el hoyo debe hacerse con una estaca, no con una piedra, como se menciona en el *Cuento del maíz*, ni con las manos y menos con el filo del machete, pues se lastima a la tierra. En el *Cuento del maíz* también se menciona que la mujer hizo con una estaquita el hoyo donde vació una gota de su leche.

Tras enterrar los huesos “se hace una petición al rumbo por donde sale el sol, pidiéndole que no se pierda la cosecha, que haya agua pero no demasiada, que haya sol pero que no la seque” (Oliveras de Ita, 2005, p.70). Otra tradición, previa a la siembra y que se relaciona con el cuento mencionado, es la de llevar a la milpa las cruces de palma del Domingo de Ramos, romperlas en pedazos y mezclarlas con las semillas de maíz. “Éstas ayudan a que la milpa esté fuerte y no la tumbe el viento. Incluso hay personas que en lugar de meter los huesos de pollo en la tierra, los muelen y los juntan a la mezcla del maíz y pedazos de cruz de palma (*creg*)” (Oliveras de Ita, 2005, p.71). Las cruces que aquí se mencionan (ver imágenes anexas) se hacen año con año, cada quien en su casa, después se llevan a bendecir y se colocan en la entrada durante un año hasta que se cambian por las nuevas.

En relación con este tipo de cuentos es importante destacar que entre los chinantecos está presente “la concepción de ciclos sucesivos de destrucción y regeneración del mundo y la humanidad. El mundo estaba ya allí, tenía una estructura diferente, todo estaba oscuro y en calma...” (Oliveras de Ita, 2005, p.56). Es el sol el que marca el fin de mundo anterior y permite la sucesión en la que el humano funda la relación del hombre con la tierra. Ese momento marca la separación entre los hombres y los changos, mito que veremos más adelante en la categoría de adaptaciones de temas bíblicos y cristianos. Sin embargo, nos pareció relevante mencionar esto,

pues la separación del hombre con el mundo salvaje se encuentra en el trabajo agrícola.

Antes de la existencia de este tiempo o mundo tuvieron su origen otras costumbres que la comunidad adoptó. Los lugares se fundan y con éstos se fundan también costumbres, tal es el caso del “Tequio”. El cuento *La historia del tequio* da cuenta de esta institución normativa de trabajo colectivo también llamada mano vuelta y “que continúa siendo pilar en la forma de vida de las comunidades chinantecas” (Oliveras de Ita, 2005, p.61). En este cuento no sólo se narra el origen de esta tradición tan importante, a partir de la cual la comunidad ha trazado su propio desarrollo al ser capaz de construir entre todos los caminos necesarios, los conductos de agua potable, las profundas compostas o los invernaderos donde germinan las plantas de café que han dado lugar a la cooperativa. Ese poder comunitario también les ha permitido desviar ríos, como se describe en el cuento, actividad que se realiza en la comunidad después de la época de lluvias ya que algunos ríos llegan a atravesar las milpas. A través del tequio la comunidad también ha colocado puentes e incluso las fuentes de electricidad.

El cuento *La historia del tequio* narra que hace mucho tiempo los animales tomaron la iniciativa de modificar el caudal de los ríos haciéndoles curvas pues no se podían cruzar. Todos los animales participaron y cada uno tenía la tarea de llevar la carne el día que le tocara para que todos comieran. El día que le tocó al tlacuache no pudo conseguir carne (ya que es un roedor), así que se sacrificó y se lo comieron a él. El resto de los animales dio sus huesos a su mujer y ella, soplando, logró regresar el tlacuache a la vida. Incluso ahora el tequio es una actividad fundamental, una institución implícita en los trabajos comunitarios. En este sentido, cabe mencionar que todos los comuneros y sus familias conocen y asumen con responsabilidad la

tarea con la que deben participar en la organización de Santiago Tlatepusco. Entre otras actividades, el tequio se aplica constantemente para mantener despejados los caminos que llevan a Santiago, para construir las casas de los recién casados y para ayudar en las fiestas y las bodas. Las actividades se reparten y es obligación de todo comunero participar.

3.6 Cuentos sobre la naturaleza original de animales y plantas

A diferencia de los cuentos de animales en los que se incluyen los relatos en que un animal enfrenta su inteligencia contra la torpeza, o la astucia, de otro, estos cuentos “dan la razón del origen de plantas y animales, de su comportamiento o propiedades” (Montemayor, 1998, p. 87). Hay otros casos que describen rasgos de animales o plantas con el propósito de explicar por qué un animal es así y no de otro modo. Estas historias generalmente están constituidas a partir de la mezcla entre cuentos de las culturas originarias y los cuentos europeos.

En algunos relatos se habla de plantas y animales que ya existían antes de la conquista. Sin embargo, los cuentos han sufrido adaptaciones, por ejemplo se ha sustituido al héroe o dios nativo por el cristiano, aunque esto no necesariamente ha alterado la secuencia del relato. No obstante, hay que distinguir entre los cuentos que hablan del origen de la flora y la fauna nativas y los que se limitan a hablar sobre las peripecias de Cristo (relatos en los que el motivo es Cristo).

Es probable que estos cuentos hayan sido “motivos episódicos

pertenecientes a relatos más complejos de tipo cosmogónico” (Montemayor, 1998, p. 93), y que se volvieron tan importantes por su función que pasaron a tener en sí mismos una estructura. Pueden provenir de un sistema más complejo de creencias sobre la enfermedad y la salud y su preservación ha contribuido a mantener la memoria de estos valores.

3.6.1 Reflexión: *El poder de los vivos*

Se recopilaron pocos cuentos sobre la naturaleza original de plantas y animales. Algunos están mezclados dentro de la estructura de otros cuentos, como es el caso del cuento del *Tequio* y en el cuento cosmogónico de *Sol y Luna*. Ahí se describe el origen del comportamiento del murciélago y se explica la importancia que tiene este animal para la vida en la Chinantla. Este tipo de cuentos se narran generalmente cuando se sale al monte, sin embargo es difícil reconocer cuándo van a narrarlos pues se funden con comentarios sobre el paisaje y por lo general son tan breves que se pierden. Es común escucharlos cuando se va rumbo a Santiago o hacia San Pedro Tlatepusco.

En la Chinantla la relación con los animales está llena de simbolismo. En los cuentos se aborda la relación “mágica” de la fauna y la flora con el humano. Los relatos hablan del poder que plantas y animales tienen debido a su propia naturaleza: una magia que los vuelve protagonistas de la vida en la selva. A través del poder que se les adjudica, se reconocen las virtudes de la naturaleza que rodea y beneficia a la comunidad. Las aves por ejemplo, llevan mensajes que la comunidad sabe entender por experiencia, son avisos que casi siempre advierten de un peligro. El canto del tecolote se distingue como advertencia de que algo malo está a punto de suceder. Una vez que se

le escucha, se debe tomar precaución y sobre todo andar en el monte con cuidado. El silbido del águila también aparece entre estos cuentos, se dice que es el aviso de que algo malo está sucediendo en el momento exacto en el que canta, este silbido se relaciona con enfermedad. Doña Alicia vincula estos mensajes con su profesión, pues según cuenta, como partera y enfermera de la comunidad tiene que interpretar los cantos del Tecolote y el Águila.

Mientras que en el cuento *Sobre las manchas del tigre y el fin de la amistad entre los animales* observamos que se establece un antes y un después del origen del mundo como lo conocemos. Antes fue un tiempo en el que “todos los animales se querían unos a otros”, en el cuento *Sol y Luna* los animales son los seres que llevan a cabo todas las acciones. Aún no se habla de los hombres: era un tiempo en el que todo era “armonía”. Se narra también el papel del tigre entre todos los animales como “el animal más importante” entre los *Tsa ju jmí* (chinantecos). Mas hubo un tiempo en que el tigre (como identifican al jaguar) no era carnívoro hasta que probó la sangre de un chango que al molestarlo fue arañado y al probarlo le gustó el sabor a sangre. Los changos entonces le dijeron al *Dueño* quien decidió castigar al tigre manchándole su piel: “Cuando el Tigre vio la sangre la probó por vez primera, le gustó mucho y se comió al Chango. Los demás Changos vieron que se comió a su compañero y comenzaron a gritar, fueron a decirle al dueño del Bosque”.

López Austin explica, en relación al mito y la cosmovisión indígena, lo que considera un fundamento para entenderla: “todo viene desde el principio, del nacimiento del universo, cuando se creó la naturaleza, cuando se creó el día, todo estuvo preparado para resolverse (...) todo ya estaba pensado...” (2015). Explica “la palabra es una de las características básicas del ser humano, porque en la tradición mesoamericana es precisamente a través de ella como puede comunicarse con los dioses (2015). Con esto se

comprende que, según la cosmovisión indígena todo lo que habita en el monte tiene alma. Las personas entablan diálogos con plantas y animales para llevar a cabo procedimientos, como cazar, sembrar e incluso al rozar y recolectar leña existe un constante diálogo en el que los campesinos piden permiso al *Dueño de los animales* y a la tierra. A su vez, como notamos en los cuentos que se incluyen en esta categoría, los animales también dialogan con los *Tsa ju jmi* (chinantecos) porque está en su naturaleza, no cuentan con palabras pero los campesinos saben entenderlos.

3.7 Cuentos de transformación y hechicería

Considerados como un “sustrato prehispánico de ideas acerca de los hombres y mujeres de poder” (Montemayor, 1998, p.97) y a pesar de la descalificación moral que han experimentado por parte de la iglesia, este tipo de cuentos son frecuentes. Es común que la narración de éstos ocurra espontáneamente por las noches, por esa razón aunque se citan aquí en su mayoría no fue posible transcribirlos literalmente.

También se habla con misterio sobre personas que se transforman en otros seres para realizar desde tareas sencillas hasta ataques a territorios. En esos casos el territorio aparece como el objeto de poder. En Santiago Tlatepusco hay diversas historias sobre guerras entre los dueños de los territorios. Además entre este tipo de cuentos abundan los que tratan de Nahuales. Esta palabra proviene del “náhuatl *nahualli* que significa *escurridizo y oculto*, aludiendo a lo que se transforma para no ser visto” (Montemayor, 1998, p.99). Para este autor se trata de una tradición mesoamericana ya que es ajena a los relatos populares de Asia o de Europa y, aunque en estos últimos existen transformaciones, ninguno se asemeja a

los cuentos de las culturas originarias de México.

Es común escuchar relatos acerca del poder que algunas personas tienen para transformarse. En la Chinantla existe una amplia variedad de cuentos de este tipo, en Santiago especialmente se habla de que todos tienen un Nahual y que esto depende de la cantidad de remolinos de cabello que se tenga en la cabeza, es decir, que el número de remolinos se asocia con el número de Nahuales que una persona posee. Además, como explica Montemayor (1998), el tema y la reverencia ante los poderes de transformación no son incompatibles con el buen humor de los relatos de los pueblos originarios.

3.7.1 Reflexión: *El misterio en la selva*

Entre los cuentos más recurrentes que podemos encontrar en esta clasificación destacan los de *Transformación* y *Hechicería*. En éstos puede observarse una similitud con los cuentos incluidos en las categorías *Prodigios* y *Entidades invisibles*; estos tres tipos tienen la cualidad de narrar sobre seres míticos, la diferencia es que en *Prodigios* y *Entidades* los relatos hablan de seres que se manifiestan como parte del mundo “humano” o como puertas que llevan al mundo de los *Dueños*. Por otra parte, los cuentos de *Transformación* y *Hechicería* también abordan el tema del “otro mundo” desde la perspectiva de “la vida” o la cotidianidad de quienes pertenecen a este espacio, aún estando humanamente presentes en la comunidad.

Estos cuentos son frecuentemente descalificados por la iglesia. La perspectiva moral con la que son juzgados por los representantes

eclesiásticos en Santiago ha generado un contexto de intriga y prohibicionismo alrededor de estas narraciones. Al interior de la comunidad se distinguen las actividades que cada ente realiza y se conocen las funciones que cumplen en el territorio. Estas funciones marcan los límites de lo que los habitantes pueden o no hacer. Como menciona López Austin en el pensamiento mesoamericano “todo tiene alma, y todo se tiene que tratar como un ser con alma. Todos podemos disponer de determinados seres, pero le está permitido al hombre usar de esos seres con moderación e incluso con prohibiciones muy establecidas de ir mas allá de esos límites” (López, 2015). Es así que en estos cuentos a través del misterio se genera una actitud de prevención, la cual le da al monte la capacidad simbólica de defenderse, colocando al humano como un igual frente a la naturaleza que lo rodea, por los riesgos que supone.

A diferencia de los cuentos de *Entidades Invisibles*, los relatos de *Hechicería*, que incluyen personajes de los que ya se ha hablado previamente, tratan de situaciones en las que fueron empleadas transformaciones para hacer algo (regularmente malo) a alguien de la comunidad. Es común escuchar anécdotas sobre personas que se han robado unos a otros; enterarse de familias que tienen riñas entre ellas, e incluso de comuneros que se han enfrentado. Por lo regular estas disputas están relacionadas también con la tierra y el nahualismo. Las rencillas inician en el mundo donde habitan los dobles (nahuales). Por ejemplo, un campesino transformado en animal roedor roba maíz u otros alimentos de la milpa de otro comunero; el afectado responde haciéndole daño a su cosecha. Las familias se dividen, la tensión trasciende a las familias y se desata en el pueblo. El problema puede acabar en asamblea, donde el consejo de ancianos interviene.

De acuerdo con la población en Santiago hay una fuerte actividad de nahualismo. Diariamente se escuchan comentarios sobre esto. Sin embargo, esta es una actividad que se castiga. Los jóvenes aseguran que el nahualismo es muy mal visto por la iglesia. Samuel, uno de los chicos interesados en la Tradición Oral de su comunidad, platicó que el diácono los regaña durante la misa por hablar de historias de transformaciones. Incluso se habla de que el nahualismo ha sido ocasionalmente castigado con la muerte de la persona que ha abusado de sus capacidades para transformarse. Cabe mencionar que esto último ha ocurrido con quienes han robado fondo, han hecho daño a la comunidad o han provocado daños graves a las personas. Cuando se habla de que alguien esta haciendo fechorías a otro siendo animal (específicamente, siendo Nahual) se genera una fuerte tensión en el pueblo. Entre los pobladores no se habla del robo como una práctica que realizan las personas, sino que se le adjudica a los dobles o Nahuales.

La transformación y la hechicería resultan creencias que son consecuencia del sistema tradicional agrícola. Se presentan llenas de emociones y metáforas, representadas por entidades que regulan y limitan las actividades de la población. Muchas personas tienen su Nahual y en este sentido la naturaleza impacta directamente en la comunidad. “López-Austin define al Nahual (...) como un ser con propiedades sobrenaturales” y agrega que se trata del “alter ego animal de los individuos, formado a partir del tipo y características de su tona (...) esta capacidad de transformación se logra por la asociación con la contraparte instintiva del animal” (García, 2013, p.13). Mientras Oliveras de Ita (2005) señala que el *nahualismo* “es la capacidad de algunos sujetos para transformarse en animales y fenómenos atmosféricos” (p.78).

Los *dueños* de arcoíris: *Mø jag* y de animales: *fgh jóój* son otras

entidades que pueden utilizar sus capacidades en contra o a favor del pueblo. Respecto a los *Dueños* se cita el siguiente fragmento:

Para explicar la figura de estos “dueños” es necesario tener en cuenta el antiguo pensamiento mesoamericano que, si bien se alteró con la implantación del catolicismo, ha sido resignificado y reinterpretado por las cosmovisiones indígenas actuales, mediante procesos sincréticos que han permitido que, en este nuevo contexto, se hagan patentes algunos elementos de las nociones prehispánicas, en particular los vinculados con las creencias en las divinidades moradoras, protectoras y sostenedoras de los espacios naturales en la Tierra y sus divisiones subyacentes (supra e inframundo). De ahí que siguen siendo sagrados la montaña, el cerro, los ríos, las cuevas, los árboles, los cruces de caminos, y hasta los animales. Entre los antiguos mesoamericanos, se consideraba que la montaña era, en su interior, un gran contenedor de riquezas heterogéneas, que constituían el sostén de la humanidad (García, 2014).

La primera narración documentada es la que inicia con la categoría de este tipo de cuentos. Al caminar cerca de los potreros es posible ver una roca que se encuentra a lado del camino dentro de una milpa. La piedra es imponente, mide unos 6 metros. El hijo de Doña Alicia señaló hacia una montaña que es en realidad una enorme roca. Entonces contó que la piedra Guarazapo (*lei lue*) es el lugar donde se encuentran todos los guardianes que habitan el territorio de los Tlatepuscos. Los pobladores aseguran también que es donde arriban los *sda loi si* cuando viajan de regreso a su comunidad, es de donde salen los rayos, los arcoíris y donde viven *los dueños*. En la

comunidad se habla de guerras entre dueños de otros territorios con los de allí, así se explica la caída de esa gran piedra ubicada en una de las primeras milpas. Se cuenta que meses atrás había sucedido una batalla entre los entes que ahí habitan y que la fuerza de la contienda tiró el enorme pedazo de la piedra Guarazapo (*lei lue*). Dicen que cuando eso pasó la tierra tembló. En este sentido podría decirse que al ser la frontera con Usila, es decir con otro sistema de tierras, hay una gran necesidad de proteger al territorio desde la misma cosmovisión pues anteriormente la comunidad ha sufrido ataques por parte de acaparadores de tierras. Se sabe además que hay constantes amenazas, lo cual se manifiesta en la tradición oral. Generalmente en el contexto del cuento de esta piedra se habla de que los otros dueños iban a los Tlatepuscos para hacer un mal al pueblo o a su territorio.

Un acontecimiento de este tipo sucedió hace algunos años con la construcción de la represa “Cerro de Oro”. La presa se construyó en la Chinantla baja, con lo cual a los habitantes de la Chinantla alta, donde se encuentra Tlatepusco, les provocó una merma importante en la pesca. Les quitó gran cantidad de especies de peces y todo el camarón que recolectaban. En consecuencia, existe la narración en la que el dueño de estos animales es una sirena que se podía encontrar a veces en algunas cascadas, pero esta criatura se fue con sus animales. Lopéz Austin expone, hablando de la oralidad mesoamericana, que existen diferentes tipos de dioses y están aquellos que son guardianes, los que “quedan como ancestros o padres-madres son guardianes de su propia especie (...) quienes viven en todas partes pero especialmente en el monte sagrado desde donde controlan que nadie haga mal uso de su especie. Cuando se ofenden se van y entonces toda una región queda desprovista de este recurso. Lamentablemente en nuestros días esos mitos abundan porque es la forma que se tiene para explicar que las especies vayan desapareciendo” (2015). Así se explica que la sirena, como lo platican en Tlatepusco, se veía seguido hasta que un día se

fue con sus peces. Ahora sólo se escuchan anécdotas sobre la sirena mas no cuentos concretos.

El cuento *Relato de personaje fallecido de Santiago Tlatepusco* puede tener muchas interpretaciones, pero es claro que funciona como una fábula pues cuenta una historia que alecciona y forma parte del engrane que permite seguir teniendo ese pensamiento. En ese cuento un hombre roba convertido en uno de sus tantos animales (Nahuales), recibe entonces un tiro en la milpa de otro campesino afectado. Como consecuencia del tiro se muere el tejón en el que estaba convertido el hombre. Mientras el animal muere, el hombre ladrón agoniza en su cabaña. La alerta se activa, la gente en la comunidad busca la piel con prisa. La única solución, según se cuenta, es encontrar al cazador. La esposa debe pedir al cazador la piel del Nahual de su marido. En algunas ocasiones la piel es devuelta y después de ponerla bajo la almohada donde se recuesta el moribundo es posible confesar el Nahual y recuperarse. La persona que confiesa su Nahual atraviesa por la pena de que todo el pueblo conozca su animal, la intriga es pesada y las críticas por sus actos también. Pero también cabe la posibilidad de que a la mujer no le entreguen la piel, ya sea porque el cazador la perdió, la quemó o simplemente no la quiso regresar por estar molesto por las fechorías del Nahual. Lo anterior aparece en el cuento de la siguiente forma: “Entonces su esposa fue a pedir el cuero del mapache al señor cazador, pero él pedía cinco mil pesos a cambio del cuero; la esposa, por más que pidió no le alcanzó, no fue posible hacer la curación y el Señor murió” (Anexo A, p.173).

Otra posibilidad es que nadie encuentre el cuero y entonces la persona fallezca. Sólo recuperando la piel se pueden evitar las muertes por Nahual. También se narran cuentos sobre personas con varios espíritus que logran aventajar sobre el resto de la comunidad. Así se muestra en el cuento *El de los tres espíritus*: “Él estuvo casado con siete mujeres porque en vez de

que él muriera, entregaba en su lugar a su mujer, por eso sobrevivió muchos años y murió casi a los 90 años” (Anexo A, p.173).

En alguna ocasión en el camino hacía San Pedro Tlatepusco, que se encuentra a unas horas de Santiago Tlatepusco, surgió la noticia de que en un pueblo aún más retirado una chica acababa de morir porque no encontraron la piel de su Nahual. Ante el cuestionamiento sobre si hay alguna enfermedad específica que afecte a los que caen en esta grave situación, los pobladores respondieron que no, sólo enferman hasta que mueren de debilidad. Sin embargo, la muerte sucede en muy poco tiempo por eso es necesario encontrar la piel de inmediato. Las narraciones más constantes sobre Nahuales que roban en la milpa tratan de roedores y es posible intuir ahí una relación.

Las pláticas sobre Nahuales y transformaciones son temas asignados a la noche. La narración *Nahuales*, contada por uno de los niños de la comunidad, aborda el tema de la enemistad entre compadres. La historia se desencadena dramática y sanguinariamente monte adentro. Hay que decir que en este cuento se narran aparentemente dos historias diferentes: la de los compadres y la del tigre. El pequeño informante las relacionó por el bagaje del pensamiento cosmogónico que ha adquirido y la interpreta como un cuento de Nahuales:

Una vez un señor tuvo problemas con su compadre y no supieron arreglar sus asuntos porque esos problemas duraron mucho tiempo (...) Rápido llegaron los Jaguares hasta donde estaba puesto el cuerpo, pero el Señor se subió al árbol y un Jaguar también empezó a subir, entonces el Señor sacó un machete que tenía puesto en el cinturón y al Jaguar que subió, le cortó el brazo y se cayó, mientras que los demás se fueron corriendo (Anexo A, p.174).

Como ya se dijo, en este tipo de cuentos el hombre se ve limitado en

sus acciones cotidianas por los seres que provocan enfermedad y desgracias a los habitantes del pueblo. Estos infortunios ocurren comúnmente a la gente cuando pesca o caza, trabaja en la milpa o recoge leña. Hay una costumbre (práctica) en torno al arcoíris, que encuentra ejemplo en los cuentos. Cuando aparece un arcoíris se debe tener cuidado y nunca alzar el brazo como queriéndolo alcanzar; mucho menos se debe alzar el machete. Se debe tener cuidado con no tocarlo porque es peligroso, decía Doña Alicia. Sin embargo no fue posible hallar una explicación concreta sobre qué es lo que le sucede a la persona que alza la mano. En cambio, en los cuentos se menciona el daño que llega a sufrir a la persona que tiene a ese arcoíris como Nahual.

En el cuento del *Niño Arcoíris* la inocencia del niño es un aspecto relevante. El pequeño sigue a su madre al campo en espíritu a través de su “doble”. Ella va casi obligada por el padre para ayudarlo en la milpa. Al llegar la pareja a la milpa se instala frente a ellos un arcoíris. El padre enojado machetea al arcoíris y el niño muere mientras tanto en la cabaña, ya que el arcoíris era su Nahual.

La mamá preguntó: ¿Pero qué le pasó al niño? Y el curandero respondió: –El niño se empecinó en seguirla, y en ese momento que la siguió él era un Arcoíris. El niño se convirtió en Arcoíris para ir siguiendo a la mamá y el papá mismo fue el que lo macheteó. Cuando ya le quitaron su ropita al niño muerto, tenía rayas de cortadas en todo el cuerpo. Por eso se respeta mucho al Arcoíris ya no se le hace nada cuando aparece (Anexo A, p.174).

En Santiago se dice que cuando aparecen varios arcoíris en diferentes puntos del monte es una advertencia de que algo en el pueblo no anda bien.

Respecto a este Nahual no se aclara si existe una práctica que remedie su agonía. Sin embargo se escuchaba constantemente la advertencia de no alzar los brazos con objetos o simplemente la mano señalándolo. Podemos ver que estas narraciones son trágicas y no encuentran solución. Un caso similar es la historia de la *Muchacha arcoíris* quien también fue atacada por el machete de un cazador:

El señor de la Milpa estaba muy callado y lleno de miedo y no le decía nada a su esposa, pero la señora rápido se dio cuenta de que su esposo estaba raro y triste. La Muchacha murió y tres días después el señor le dijo a su familia porque estaba enferma, les dijo lo que había pasado hacia tres días, entonces toda la gente supo de lo que pasó: él la macheteo (Anexo A, p.175).

Un ejemplo similar aparece en la *Historia de la señora y las hormigas*:

Ella le dio unos escobazos y después de un rato llegó un señor a su casa y le dijo: –Mi mujer está muy enferma, dice que usted le pegó con la escoba–. La mujer contesto: –Yo no le pegué a tu mujer, yo solamente barrí mi casa porque había muchas Hormigas (Anexo A, p.176).

Lo mismo en el caso del relato *El señor y la Leona*:

Llegaron juntos los Leones a donde estaba el Señor, pero éste se había ido y entonces los Leones se pelearon. Se pusieron a buscar al Señor y éste se puso listo y le cortó los dos brazos a la Leona. El día siguiente regresó a su casa y su esposa se estaba muriendo, la gente fue a su casa a reclamarle: –¿Por qué le cortaste a tu señora los brazos?–. –

No es cierto—, dijo el Señor: —no se los corté a mi esposa,
los corte a una Leona (Anexo A, p.177).

Los anteriores son otros ejemplos de trágico nahualismo. Estas narraciones representan el concepto chinanteco de lo humano en la naturaleza y la naturaleza en lo humano. Durante la cacería está el riesgo de cazar un Nahual de la comunidad, es decir, un doble que pertenezca a un poblador de Santiago. Es así que se advierte implícitamente que hay que tener cuidado con lo que se caza y cuánto se caza. Claramente el monte tiene sus reglas. No obstante, el diácono, representante de la iglesia en Santiago, rechaza estas narraciones particularmente. Su opinión es que son fantasías que inventa la gente en las que se olvidan de dios; él no piensa que estas narraciones tengan una función al interior del pueblo o dentro del contexto natural de la comunidad. Sencillamente no le parece moral y le preocupa que los jóvenes continúen con esta práctica narrativa. Es el primero en pedir que dejen de contar estas historias.

3.8 Cuentos de animales

Se considera cuentos de animales a los relatos que enfrentan la inteligencia de un animal contra la torpeza o astucia de otro. También se incluyen los que enfrentan a animales entre sí. Los relatos donde intervienen animales en la creación del mundo, de los astros, del maíz o de los ríos, etc., pertenecen a los cuentos explicados en el apartado 5.6 de este trabajo (*Cuentos sobre la naturaleza original de plantas y animales*). Es así que los cuentos que a continuación se mencionan “se distinguen explícitamente por el enfrentamiento de inteligencias entre dos o más actores” (Montemayor, 1998, p.116). Inclusive podemos notar en algunos cuentos *Tsa ju jmí* (chinantecos) que los animales se distinguen por retar la inteligencia del humano.

3.8.1 Reflexión: El desafío entre las especies

Los *Cuentos de animales* narran el enfrentamiento entre especies diferentes ya sea entre animales o de animales con humanos, describiendo el reto que representa enfrentarse a otra sabiduría. Aunque pudiera existir cierta coincidencia entre la fábula y este tipo de cuento de tradición oral, la diferencia es que los Cuentos de animales no generan necesariamente una moraleja, su función está sujeta a la advertencia sobre la fauna. Una vez más encontramos la relación biocultural presente.

Para los *Tsa ju jmí* (chinantecos) el mundo de los animales existe como un espejo de la misma comunidad, se habla de enfrentamientos y problemas entre un tipo de animal y otro. Muchos de esos problemas son tejidos de antaño al interior de la selva. Sin embargo también se reconocen en los animales capacidades que les permiten enfrentarse al hombre y defenderse de éste. La virtud que el *Tsa ju jmí* (chinanteco) reconoce en los animales provoca un respeto que los ubica como seres iguales. Recordemos que el *Dueño de los animales* (*fgh jóój*) les da a sus criaturas el poder de protegerse, pero además ellos en sí mismos poseen sentidos que están siempre alertas frente a los depredadores. En el cuento *El poder de los animales* se describe que en su mirada existe cierto poder que hace desviar los tiros de los cazadores; también se cree que si mueven la cola o se tallan la cara será un tiro fallido. Este cuento destaca la admiración que entre cazadores existe hacia la intuición y los sentidos que tienen los animales, pues muchas veces son más veloces y ágiles que ellos. Cito: “El poder de los animales está en sus sentidos. Cuando cae el sol, se dice, que los animales se reúnen debajo de los palos de chine-ne”.

Cazar es una actividad que, como vimos en la categoría de los cuentos de *Prodigios*, está asociada a la comunidad y al *Dueño de los animales*. Sin embargo no se permite la venta de las piezas de caza y esta actividad corre el riesgo de ser castigada, sobre todo si se abusa. En la *Historia del Cazador de*

Armadillos y la Víbora Coralillo el cazador no corre con tan mala suerte como en otros cuentos de cacería, su lección ocurre cuando una víbora coralillo lo asusta: “Un día (...) en lugar de agarrar al Armadillo ¡sacó una Víbora Coralillo que le dio un susto! Desde entonces no es recomendable meter la mano en cualquier agujero porque podría suceder un incidente como éste” (Anexo A, p.178).

El ataque de los animales se asocia con el *Dueño (fgh jóój)*. En este cuento no sólo se aconseja tener cuidado al meter la mano en algún agujero, sino que se advierte sobre las consecuencias que un animal puede causar a alguien que ha cazado una especie en demasía. Este último es un mensaje muy común en los cuentos de cacería y tiene un objetivo de prevención dentro del sistema biocultural local.

Por otro lado, el riesgo que corre el cazador en *El cuento del Señor y el Tigre* cuando enfrenta a dicho animal, al cual venció pero del que los *Tsa ju jmí* (chinantecos) buscan estar alejados lo más posible, advierte nuevamente los riesgos de la cacería en exceso. En la narración el animal se le acerca después de que el cazador había cazado ya dos días seguidos. El tigre (jaguar) no es un animal que se acostumbre cazar, su presencia es imponente y los *Tsa ju jmí* (chinantecos) le dan un valor destacado entre todos los demás animales. Al escuchar los cuentos sobre animales, el cazador debe pensar dos veces la decisión de ir a cazar. Se cree en una inteligencia animal que protege a toda la fauna y es capaz de enfrentarse para advertir su presencia. Se anexa un fragmento de dicho cuento:

Había una vez un Señor que siempre iba al campo para cazar animales. Un día cazó a dos animales, regresó para su casa y se los comieron. Al día siguiente el señor fue a cazar de nuevo pero ya no regresó para su casa, se quedó a dormir adentro de la troje (...) Entonces el Señor se dio

cuenta que algo se movía en su pie, agarró su escopeta y le apuntó al Tigre mero en la boca ¡y salió por la boca la bala! (Anexo A, p.178).

La *Historia de la pesca* se incluye aquí porque describe la pérdida de un importante grupo de animales acuáticos como consecuencia de la construcción de la presa en la década de los 80 que modificó el caudal y desvió a la fauna. Este suceso se describe previamente en el contexto de *El misterio de la selva*. Sin embargo, la pérdida de los peces en Santiago se adjudica también a prácticas anteriores, por ejemplo aquella de tirar dinamita en ocasiones especiales para capturar muchos peces. En el contexto del cuento esta acción llevada a cabo por una autoridad provocó que se quedara sin manos, ojos y pies pues describen que quien gobierna tiene a su cargo tanto el cuidado de las personas como el de los animales: “Sucedió una vez que uno que era alcalde prendió la dinamita y explotó antes, a él se le perdieron las manos, los ojos, los pies. Porque una autoridad no puede matar a muchos animales, porque él tiene a todos a su cuidado, tanto animales como personas”(Anexo A, p.179). Como se ha anotado antes, cuando abundaban los peces se creía en la mamá de los peces: una sirena que se fue cuando dejó de haber tal cantidad de peces y camarones.

3.9 Cuentos de Temas Bíblicos y Cristianos

Es probable que se trate de cuentos que fueron sustituidos con elementos cristianos. En los primeros siglos del cristianismo, la tradición oral fue muy relevante en la difusión en Europa y Asia Menor “sobre las peregrinaciones de las tribus de Israel y la de los apóstoles” (Montemayor, 1998, p.117). Estos motivos, adoptados de la tradición oral cristiana, son muy poderosos dentro de la tradición oral de las culturas originarias. Temas como el diluvio se asimilaron fácilmente, dado que las destrucciones de la humanidad eran te-

ma común entre los pueblos originarios. Además, el gran caudal de leyendas sobre santos permitió sustituir con personajes del santoral los de los pueblos originarios. Es así que todos estos cuentos tienen temas cristianos como motivo.

3.9.1 Reflexión: *De la Biblia a la Selva*

Entre los cuentos de temas Bíblicos y Cristianos el *Cuento del chango* marca el momento de la separación entre el humano y el mundo salvaje. Esto sucede cuando los hombres bajaron a refugiarse en el templo cristiano después de que tocaron las campanas. El motivo es cristiano pues refiere que los pobladores que se quedaron aislados siguen siendo changos y advierte que de alejarse del mundo cristiano, un hombre podría convertirse en salvaje: en un chango. El lugar en el que se refugiaron fue la iglesia y la señal fue el canto de las campanas:

Tocaron las campanas y la gente que vivía en el monte se fue a la iglesia, los que no quisieron bajar se quedaron en el monte y se convirtieron en Changos. Se dice que esos Changos son malos, espantan a la gente, te tiran pedazos de palo podrido cuando la gente va a buscar tepejilotes (Anexo A, p.180).

Servo el salvaje (Dsa Sørøba) es la representación del mito/cuento de los changos. Algunos *Tsa ju jmi* (chinantecos) afirman que siguen existiendo monos gigantes en lo alto de la selva y se les asocia con demonios: “Servo caminó lejos hacia el cerro. Dicen que ese animal no puede levantar la cabeza para mirar al cielo (...) porque si levanta la cabeza cae muerto. También se dice que es el demonio y por eso no puede mirar al cielo”(Anexo A, p.181). Sobre este tema, Oliveras de Ita (2005) refiere a las narraciones de Wilfrido Cruz de 1946 sobre la Chianantla Oaxaqueña e indica que en el

monte *Mootijin* (una montaña sagrada para los *Tsa ju jmi*) sucedió lo que a continuación se describe:

Vivió en épocas pasadas una raza de monos grandes, cuya fortaleza y vigor prevalecía sobre las fieras de la montaña. Estos cuadrumanos tenían constituida una verdadera comunidad semihumana, casi un clan que no permitía que los hombres habitaran, cazaran o aprovecharan en forma alguna los productos de la selva que los cubría (Oliveras, 2005, p. 129).

Vale la pena aclarar que los cuentos o motivos también se pueden encontrar mezclados con otro tipo de narraciones, pues el sincretismo cultural ha provocado también dualidades simbólicas dentro de los mismos cuentos. López Austin (2015) indica que en el pensamiento mesoamericano el dios cristiano se identifica también con el sol y que los santos se identifican con algunos entes de poder. Menciona que de la misma forma que existen los guardianes, otros seres “son residuos del tiempo bíblico ¿dónde andan? Ocultos en la selva, como monstruos, como fieras” (López, 2015).

Los chinantecos de Tlatepusco le llaman *Servo* el señor del monte, el salvaje, un cuasi humano, un hombremono del monte, una bestia que huye de los pueblos. Rechaza los símbolos católicos, como las velas, el agua bendita, los crucifijos y el sonido de las campanas. Vive en el monte alto, en cavernas oscuras. Siempre se le encuentra solo en el monte y desnudo (Oliveras de Ita, 2005, p.129).

Como el arcoíris o el trueno, el rayo también es un tipo de Nahual. De hecho es uno de los más importantes debido a su poder destructivo que se relaciona con el fuego y el sol. Respecto a esto Oliveras de Ita (2005) argumenta: “El tonalismo es un vínculo entre un animal del monte o agua y el ser humano” pero “también existen tonas de maíz y frijol” (p.91) y en la Chinantla vemos que también de agua y arcoíris. Mientras que “en la Chinantla se considera al rayo como un Nahual con mucho poder, porque es el *jefe que manda*, el que ocupa el lugar más alto en la jerarquía de los *espíritus*” (p.105). Pero también este Nahual se asocia con el Santo Patrono, lo que fortalece su vínculo territorial con la comunidad:

La gente de Tlatepusco concibe al rayo como un hombre blanco, güero, de pelo rizado y dorado al que se le atribuye la posesión de la riqueza. Santiago, en la tradición cristiana, es el hijo del trueno (...). En la configuración religiosa de Tlatepusco, Santiago se podría interpretar como el Señor del Rayo y máximo defensor de los hombres frente a las acechanzas del mal (...) estos atributos vienen de la imagen del evangelio de Santiago como hijo del trueno y también porque porta su espada, de la que puede desprenderse el rayo. Además tiene la capacidad de trasladarse en su caballo a la velocidad del rayo. (Oliveras de Ita, 2005, p.129).

Los rayos forman parte de los Nahuales o entes que tienen a su cargo la protección del territorio. Según la creencia en Santiago los rayos defienden las fronteras. Recordemos el cuento *Donde habitan los dueños* y la reflexión sobre éste en el sub-capítulo *El misterio de la selva*. Ahí se narra que al pasar por una gran roca se muestra la piedra *Guarazapo (lei lue)*. De esa piedra proviene la roca del camino que se desprendió debido a una fuerte

batalla ocurrida poco tiempo atrás. Es allí donde viven los guardianes y desde ese lugar defienden la frontera de seres ajenos a la comunidad que van para hacer daño. Además de eso se mencionó que de esa piedra salen los rayos. Se observa entonces que la entidad del rayo es valorada como una de las más importantes, porque se identifica con la protección, desde las dos caras del sincretismo cultural.

Se dice que el nagual de rayo acompaña al niño incluso antes de nacer. Dicen que un mes antes de que un niño con doble de rayo nazca, a su madre le brilla el vientre como si adentro tuviera luz o fuego (Oliveras de Ita, 2005, p. 94).

3.10 Cuentos de temas europeos

Es importante mencionar que a lo largo de más de 500 años muchos cuentos europeos han sido adaptados al mundo de las lenguas originarias de México. En algunos casos se han confundido los motivos y han sido mezclados con otros cuentos originarios de las culturas indígenas o viceversa. Es muy amplia la gama de cuentos que han sido adaptados y que los narradores no distinguen como pertenecientes a una tradición ajena a la suya.

Entre estos cuentos están los que se consideran “circulares” ya que la trama obliga al dominio formal de una cadena. Estos se han adaptado a cualquier parte del mundo por la gracia e inteligencia del héroe. La universalidad del cuento popular permitió que los grupos originarios hicieran suyos estos cuentos de origen indoeuropeo, mientras que “los

motivos han sido importantes en su transformación y adaptación” (Montemayor, 1998, p.133)

3.10.1 Reflexión: Adaptaciones al contexto de los pueblos originarios

Entre los cuentos de temas europeos únicamente se identificó el de la muchacha que se convierte en gavián para irse con el gavián de quién estaba enamorada, adquiriendo así el poder de la transformación para irse con “su amor”. Aquí un fragmento:

El Gavilán sí regresó pero con una flor en el pico y se la dio a la Muchacha, quien quedó muy contenta. Entonces la Muchacha le dijo al Gavilán: –Quiero convertirme en un Gavilán–. El Gavilán también estaba enamorado de la Muchacha e hizo un movimiento como que se atoraba de la Muchacha y la Muchacha se convirtió en Gavilán (Anexo A, p.181).

Se considera que este cuento tiene un tema europeo ya que el romanticismo y su estructura nos recuerdan al tema más recurrente de la literatura occidental: seres que por amor cambian su forma, como la transformación del sapo o del cisne. Y aunque en la cultura mesoamericana las transformaciones son parte de la cosmovisión, éstas no ocurren por amor, sino por cuestiones que resultan prácticas y funcionales al contexto biocultural en el que habitan los *Tsa ju jmí* (chinantecos). El amor no es un tema recurrente, incluso es casi nulo dentro de los cuentos de tradición oral salvo excepciones como el cuento de *El Gavilán y la muchacha*. Es así que dentro de esta categoría sólo se incluye este.

Es interesante mencionar que dentro de la sociedad biocultural *Tsa ju jmí* (chinantecos), la construcción de la pareja responde a funciones

prácticas que desde antes de casarse han sido asumidas tanto por el hombre como por la mujer. Los valores y los estereotipos están engranados con los del mundo occidental por su influencia: los chicos viven romances, todos se casan por la iglesia y siguen ciertas normas sociales. Mas, llegada cierta edad, la decisión de formar familia tiene que ver con quedarse o no en el pueblo. En Santiago sólo los hombres son comuneros, es decir, tienen acceso a un terreno que por derecho les toca. Pero la mujer aún no, ella tiene el deber de formar familia, dentro de la cual cocinará, recogerá leña y criará a los hijos, entre otras tareas. El hombre por su parte cazará, sembrará la milpa y participará en el tequio. La subsistencia está relacionada con el núcleo familiar, y la relación de pareja se basa en la familia. Los valores son muy diferentes, dentro del pensamiento cosmogónico local no se mencionan parejas. Por otra parte, las narraciones de origen europeo resaltan por su tema de arquetipo occidental.

RESULTADOS

A partir de la elaboración de este trabajo se pudo observar que la tendencia global de conservación de áreas naturales no considera trascendente el conocimiento de las culturas originarias, a pesar de la existencia de una narrativa (*corpus*) que permite la práctica agroecológica (*praxis*) y que sustenta las creencias (*cosmos*), formando un sistema biocultural que tradicionalmente consolida la relación entre el pueblo, su cultura y el contexto natural. El sistema biocultural aún no ha sido comprendido a profundidad y de allí la no valoración del conocimiento y de la expresión tradicional de los pueblos originarios, pues existe una falta de interés para comprender la cosmogonía de los pueblos originarios. Sin embargo la pérdida de estos elementos sería también la pérdida no sólo de una lengua y su propia narrativa, sino de un conocimiento agro-ecológico. En este sentido la tradición oral forma el *corpus*, al ser la narrativa que contiene las prácticas tanto agrícolas como de cacería en el campo, esto quiere decir que esta narrativa contiene gran parte del conocimiento local, tanto en la Chinantla como en otras zonas de impacto biológico y es esta tradición la que establece los lazos con el entorno natural. Es en el sistema biocultural donde se entreteje la relación con el contexto ecológico a través de la tradición oral y las prácticas agrícolas.

Más no se trata solo de un tipo de narración de tradición oral, las narraciones literarias son varias, en esta tesis ha sido posible reconocer el material a partir de una clasificación de cuentos, pero las narraciones orales que tiene cada comunidad varían de acuerdo al bagaje y a la versión que tenga cada cultura o dentro de la misma cultura. Los cuentos orales son el reflejo de esta relación entre el entorno natural y su población, los *Tsa ju jmi* (chinantecos) a través de una estructura propia de contar cuentos que

permite además su adaptación, han trascendido desde su origen hasta estos días. Considerando que debido a su sistema biocultural, la función de estos cuentos además de ser social, es ecológica.

Aunque los *Tsa ju jmi* (chinantecos) cuentan con su propia expresión la cual ha sido históricamente subestimada, no están fácilmente dispuestos a compartir su tradición con personas que no son de la comunidad, ni mencionar su importancia frente a externos. Entrando en confianza se puede escuchar que a ellos también les preocupa la desaparición de la práctica de contar cuentos y aunque no son tan cercanos como lo fueron sus padres a esta práctica, muchos jóvenes tienen gran curiosidad e interés por conservarla. Por otra parte la prohibición de prácticas como la cacería ha provocado el desinterés por parte de los jóvenes, la cohesión social se vio afectada y se redujo notablemente la transmisión de la narrativa tradicional (tradición oral), pues muchos de los cuentos son utilizados para el control comunitario de estas actividades y la prohibición de éstas minimiza la función del *corpus* (tradición oral). Más el hecho de mostrar el interés que causan los cuentos en personas externas, lleva a valorar su tradición narrativa en la comunidad. La implementación de un taller para niños en torno a las historias locales (Taller Casa de las Historias) y la entrevista a los mayores, provocó que algunos chicos mostraran y en otros se despertara el interés por esta tradición y comenzaran a imaginar y crear proyectos en torno a ello. Me parece que el reconocimiento también es una labor importante en cuanto a la literatura de los pueblos originarios, de esta manera se impulsa el ejercicio creativo y narrativo de jóvenes y grandes.

La práctica de la tradición oral en la Chinantla, aunque sigue siendo constante y de carácter biocultural, ha sufrido desprestigio por parte de personajes importantes para la comunidad; al mismo tiempo, las prácticas que rige también han sido menospreciadas por las instituciones gubernamentales y organizaciones ecologistas que buscan promover la conservación instaurando un nuevo sistema de control de las áreas

bioculturales. En este sentido, Santiago Tlatepusco se encuentra entre la espada y la pared ya que, aunque los cuentos de tradición oral y las prácticas agroecológicas se siguen practicando, son actividades que se realizan a discreción. Es decir el sistema en el que viven los los *Tsa ju jmi* (chinantecos) ha ido perdiendo seriedad incluso al interior de la comunidad y, aunque algunos lo valoran mucho otros lo desprecian. Estos últimos no ven en su conocimiento tradicional nada rescatable y consideran una pérdida de tiempo la narración de cuentos. El desprestigio de esta práctica por parte de la iglesia ha trascendido entre algunos creyentes, en tanto el representante de la iglesia continúa exigiendo cesen estas narraciones. Mientras que quienes valoran estas narraciones encuentran en su sistema la base de su identidad y ven con miedo su pérdida. La desaparición del consejo de ancianos fue algo que probablemente afectó a la tradición, sin embargo, la herramienta que esta instancia significa provocó su renovación, lo cuál podría permitir el fortalecimiento de esta tradición oral.

A través de esta tesis se ha entendido la necesidad inmediata para jóvenes y niños de reforzar la práctica y traducir su tradición oral, tanto al interior de la comunidad como hacia otras partes de México y el mundo, de manera que ellos mismos puedan aportar los frutos de su expresión y de su conocimiento tradicional, y al mismo tiempo se comprenda el origen de sus prácticas y la lógica de su pensamiento cosmogónico que, como menciona López Austin (2015) es igualmente válido, ya que a través del sistema tradicional de conocimiento toma coherencia. También se hizo evidente la importancia de que la misma comunidad continúe progresando y conservando su territorio basándose en sus propios criterios. Asimismo es fundamental que el apoyo de personas ajenas a la comunidad tenga como objetivo el desarrollo de los pueblos originarios y no su exclusión. Además a lo largo del trabajo en campo y en la investigación bibliográfica, se observó que la expresión y el conocimiento tradicional ecológico, relacionados con la agricultura, la cacería y la colecta de plantas y hongos, y sumados a la gran variedad de historias con pasajes metafóricos y

conclusiones aleccionadoras, son la invitación a comprender el paisaje (entorno natural) para darle así un carácter protagónico en las relaciones sociales.

En esta tesis se reúnen cuentos contados por las niñas y los niños de Santiago Tlatepusco, así como cuentos narrados por adultos: hombres y mujeres, campesinos, parteras, curanderos, cazadores, quienes habitan y construyen sus vidas en la selva, sus aportaciones son el contenido más importante en el que se sustenta la hipótesis de este trabajo. Las narraciones contadas por los habitantes de Santiago han sido la puerta para conocer el mundo de la tradición oral, la existencia de un sistema biocultural y parte medular de esta investigación. Estos cuentos son parte del conocimiento popular, patrimonio de los santiaguenses, y el trabajo en esta tesis ha sido el de compartirlos y difundirlos a través de sus escritura en español. Es así que se insta a continuar con este tipo de trabajos y, especialmente a buscar la recopilación de la tradición oral en su propia lengua y desde la misma comunidad creativa.

Es clara la existencia de un conocimiento local que tiene que ver con el aprovechamiento de plantas, animales y espacios geográficos, es decir, con el paisaje; la clasificación de plantas y suelos, cómo el caso de la división que se hace del tipo de suelo para un tipo específico de siembra, como es el caso del cafetal; el nombre que se le da a cada espacio a través de un toponímico, el uso de una gran variedad de plantas medicinales, así como la relación que se establece entre el humano con la flora y la fauna de su contexto. Toda esta sabiduría pertenece a la memoria histórica que el pueblo los *Tsa ju jmi* (chinanteco) ha transmitido de generación en generación a través de la tradición oral. La oralidad como herramienta de raigambre mesoamericano es la expresión a través de la cual se transmite la memoria de los pueblos originarios. De modo que esta tradición forma parte del cuerpo narrativo que permitió la trascendencia de un sistema agroecológico de origen mesoamericano. Reconocer esto es importante

pues, escuchando sus relatos se llega a la conclusión de que, las poblaciones locales han explorado sus territorios y en muchos sentidos también los han comprendido. En este sentido, la oralidad también representa la literatura que sustenta la memoria y el conocimiento adquirido, fundamenta la relación social entre la comunidad y el territorio natural. Lo cual quiere decir, como se enmarco en el “Marco Teórico” de este trabajo, que la tradición oral es un tipo de conocimiento que participa en el desarrollo de los pueblos originarios, y puede complementarse con otros conocimientos que son escritos.

La tradición oral debe ser considerada literatura. Es importante que reciba este reconocimiento para que tome el lugar que le corresponde, pues su negación ha sido una de los errores más graves dentro de la literatura mexicana. Al respecto, López Austin pregunta: “¿Qué es lo literario? La obra de arte ¿quién determina que sea obra de arte? ¿Dónde está la belleza? ¿En el que observa o en el objeto?” (López, 2015), y agrega que la belleza “es una relación entre algo y alguien, no es ni objetiva ni subjetiva, es una relación de apreciación de alguien en particular... acerca de aquello que le produce emoción”. Asimismo “Es literario un texto reconocido socialmente por sus valores estéticos al punto de ser considerado digno de ser cristalizado en su forma oral o en su forma escrita” (Austin, 2015). De acuerdo con este autor se ha obtenido un resultado también importante que reconocer: el mito es la fuente creativa que está de la mano de los cuentos. El cuento, como forma de expresión de la cosmovisión siempre está marcando, “mas no es un modelo ético, simplemente sería en todo caso un modelo lógico que se adquiere inconscientemente y...modela la acción cotidiana, y esta acción cotidiana está justificando la lógica del mito” (López, 2015).

La categorización que se utiliza para clasificar los cuentos como se ha mencionado previamente, fue tomada de la teoría de Carlos Montemayor específicamente de su libro: *Arte y trama del cuento indígena*. En esta

teoría el escritor toma en cuenta los motivos existentes, implícitos en el simbolismo de los cuentos y su estructura. Es decir, cada tipo de cuento persigue un objetivo, por ejemplo, los cuentos *Cosmogónicos* recuerdan el origen del sistema, los cuentos de *Entidades invisibles* llenan de significado el territorio, los cuentos de *Prodigios* sustentan la protección del territorio. Cada relato tiene un sentido claro dentro de la narrativa oral. Los cuentos aquí organizados no han sido distorsionados ni afectados. A partir de las entrevistas con los adultos de la comunidad, se fueron recopilando diferentes datos de cada uno de estos cuentos con el fin de complementar las versiones que finalmente se transcribieron. Asimismo, existen registros de audio en los *Tsa ju jmi* (chinanteco) pues gran parte de las entrevistas fueron hechas en su lengua con el apoyo de traductores. Posteriormente la maestra Isabel Toribio, también de Santiago Tl., apoyó en la traducción de los relatos. Finalmente en algunos casos nos fue posible tener versiones completas de los relatos a partir de los fragmentos obtenidos. En otros casos los cuentos fueron transcritos tal como se contaron en chinanteco, la única modificación posible se dio en el contexto de la traducción por parte de quien la iba desarrollando. Esta tesis es un acercamiento etnoliterario a la *oralitura* de la región.

En los agradecimientos de este trabajo están presentes los nombres de las personas que contaron los cuentos y los fragmentos de estos. Los cuentos no se atribuyen a ningún autor en particular ya que, para los mismos narradores, no existe un sólo autor. Los mismos informantes pidieron no incluir su nombre en las narraciones, primero porque no se autorizan para esto y segundo porque existen prejuicios por parte de la iglesia (representada por el diácono) hacia quienes divulgan los cuentos, por lo que se trata de temas manejados con discreción.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo se observó que la relación de los *Tsa ju jmi* (chinantecos) con su territorio se encuentra plasmada en el lenguaje y a través de éste se reproduce la oralidad y se mantiene la memoria histórica para la construcción de la identidad grupal. Por ello la oralidad significa la subsistencia del Conocimiento Tradicional. Al mismo tiempo la memoria histórica, la identidad grupal y el territorio son parte esencial de la oralidad, pues determinan su contenido. Los cuentos, opina López Austin (2015) desde una visión antropológica que es importante tomar en cuenta al intentar comprender a otra cultura, nacen de los mitos. Los personajes y argumentos que se exponen tienen su origen en los mitos que expresan en sí mismos la cosmovisión pura, es decir, los cuentos y otras formas mantienen símbolos básicos que se originan en los mitos. Los mitos se desintegran, se mezclan con otros y dan lugar a otras formas narrativas, en este caso, a los cuentos. Entre las categorías en las que se clasificaron los cuentos recolectados, los cosmogónicos tienen un destacado papel dentro del simbolismo del que se nutren los mitos. Las narraciones que aquí se presentan son cuentos que han entrelazado diferentes mitos generando una versión estética capaz de reproducirse. Las aventuras y la sucesión de eventos permiten que a los *Tsa ju jmi* (chinantecos) les divierta contar estas narraciones.

Lo realizado en este trabajo corresponde con lo que Toro (2013) ha llamado *etnoliteratura*, es decir, la recopilación, traducción, transcripción y redacción de los cuentos de tradición oral de los pueblos originarios para el estudio literario de la *oralitura*, término que en medio del debate, se ha mostrado como el más próximo al concepto al que aquí se hace referencia, pues no descarta el carácter literario al anteponer el término *oral*. Sin embargo la *etnoliteratura* como sugiere Ballón es sólo una aproximación a este otro sistema. Por esa razón se ha buscado explicar a grandes rasgos la importancia y el significado de los cuentos de tradición oral dentro de los

pueblos originarios. Durante la elaboración de este trabajo fue posible percibir que, estética, estructural y simbólicamente, la relación del Hombre con la Naturaleza destaca en la tradición oral. Es así que el análisis de los cuentos se centra en localizar el tema biocultural a través de los *motivos* manifestados. Encontrando que dicha relación se ha sostenido y depende de la oralidad.

En la oralidad se encuentran el origen y las justificaciones literarias de importantes actividades socioculturales en torno a los métodos de aprovechamiento de la naturaleza. Por ello para entender el sistema biocultural los *Tsa ju jmí* (chinanteco) hay que escuchar y comprender su tradición oral. Como escribe Guillermo Bonfil (1990) lo que tiene nombre tiene significado, o bien lo que significa algo tiene necesariamente un nombre (p.28). En el caso de los toponímicos (nombres derivados de lugares o regiones) su riqueza demuestra el conocimiento que se tiene de esta geografía, pues cada espacio ha sido nombrado. Nuestra geografía también es historia y los topónimos dan cuenta de ella: pueden señalar lo que ahí sucede o sucedió en términos del acontecer humano. En este sentido, Bonfil afirma que “la existencia de esta vasta terminología, que da nombre y significado a la naturaleza, es una prueba contundente de la ancestral apropiación de esa naturaleza por parte de los pueblos que han mantenido la civilización mexicana profunda” (Bonfil, 1990, p. 38).

La literatura tradicional de las culturas originarias subsiste en muchos pueblos a través de la oralidad, sin saber con certeza el momento y lugar dónde se originaron los relatos que en el pueblo los *Tsa ju jmí* (chinantecos) se cuentan. Estos se han trasladado oralmente hasta nuestros días a través de esta tradición que sobrevive en la “posmodernidad”. La tradición oral los *Tsa ju jmí* (chinanteca) se manifiesta como la memoria y la conciencia del devenir de actividades y funciones tradicionales aparece como un recordatorio de quiénes son los que habitan ese amplio territorio,

proporciona información sobre sus cultivos, animales, cuevas, ríos, así como de mitos, de sus antepasados y la narrativa que de estos descende.

En este sentido aunque el debate se centre entre la importancia aprobada o descartada de este tipo de cultura oral “no caligráfica”, es evidente que a través de ésta se han sostenido otro tipo de valores que incluso tienen que ver con dicha forma de expresión pues mientras la escritura deviene en la personalización de ideas y éstas, por medio de la impresión se convierten en propiedad privada y en mercancía, la oralidad depende de una comunidad y de su convivencia, es decir, de su constante retroalimentación. Es así que la oralidad los *Tsa ju jmí* (chinanteca) subsiste con una serie de valores que tienen que ver con su contexto y dependen de la comunidad, son actividades dentro de las que se desarrolla el complejo *cosmos-corpus-praxis* y permite la existencia del sistema biocultural. Al mismo tiempo estos valores tienen que ver con el manejo del contexto biocultural, pues es éste el que les ha brindado las herramientas para vivir y para crear su cultura.

Los los *Tsa ju jmí* (chinantecos) tienen formas específicas para cazar, hay además un control de esta actividad que se refleja en los cuentos que advierten sobre el exceso de cacería y los riesgos a los que el cazador se enfrenta; también hay control sobre la milpa y su alimentación. Cada actividad, la pesca incluida aunque ha disminuido sustancialmente, conlleva normas sociales que la regulan, esta regulación parece estar intrínseca en su sistema de creencias y a su vez permanece dentro de la tradición oral. Inclusive la relación marital –que se sostiene a partir de los roles que cada género asume frente a la subsistencia en el contexto natural– participa en la actividad de reproducir valores y cuentos, donde tanto hombres como mujeres cumplen funciones específicas en el contexto biocultural. En este sentido es fácil distinguir quién contó un tipo de cuento: los hombres hablan de la cacería, del Dueño de los Animales y de la Milpa; las mujeres hablan comúnmente de los Arroyos y de los seres que

habitan los ríos, de las Bolas de Fuego o *sda löi si* que se transportan a la ciudad por la noche, así como de los Duendes y los niños que se aparecen cuando ellas van a recoger leña. Por otra parte ambos hablan de Nahuales. Es claro entonces que los valores del grupo social también se pueden observar reflejados en los cuentos de tradición oral. La tradición oral sostiene López Austin “contiene mecanismos con los que el hombre hace cultura” (López, 2015, Mod. 6.2).

En conclusión resulta imperativo dar paso y espacio a la oralidad y su escritura dentro de la literatura mexicana para impulsar la expresión y su reproducción dentro del contexto cultural. La oralidad debe verse como una de las formas expresivas que existen dentro de la diversidad misma y que se ha adaptado a través de cientos de años a un determinado sistema por medio del conocimiento empírico representado por la sabiduría local dentro de un pensamiento no evolucionista pero válido y trascendente para una amplia población de este país. Es posible observar a través de la oralidad la transformación o adaptación al territorio los principales temas y experiencias de vida, así como el estilo de la expresión local. Este último de trascendental importancia por los símbolos sociales que las comunidades originarias han establecido con la Tierra. Vale la pena aclarar que hablar de la oralidad no es hablar en contra de la escritura, se trata de un esfuerzo por entender las diversas culturas orales y la fuente creativa de antiguas y nuevas expresiones, por ello se ha querido distinguir a la oralidad (fuente históricamente marginada) como una puerta a expresiones locales que se han desarrollado dentro de un contexto ecológico y dada la premura del conflicto ecológico resulta una obligación social abordar, reconocer y dar espacio a estos conocimientos ya que son los territorios conservados (selvas, bosques, desiertos, ríos, manantiales) donde se desarrollan estas culturas, espacios que ellas han sabido proteger paralelamente a su subsistencia.

A los adultos de Santiago Tlatepusco les preocupa el olvido de sus relatos, el desdén hacia estos comenzó hace ya varias generaciones y se dio a partir de varios factores, entre ellos la iglesia, la cual avergonzó a los pobladores de sus creencias locales, esto todavía se hizo notorio al momento de recopilar los cuentos. Cuando se realizó la tarea de recopilar cuentos, varios comuneros señalaron al diácono como un hombre de conocimiento, así que nos acercamos a él, sin embargo no quiso participar a pesar de que conoce bien los relatos, argumentando que se trata de puras leyendas y fantasías que la población exagera. Asimismo durante las misas este personaje de la comunidad llama a los jóvenes a no caer en esas mentiras. No obstante la comunidad continúa reproduciéndolos y para los jóvenes, el diácono aparece como una figura que excede su autoridad. Para otros la situación ya no tiene remedio y cuentan que los cuentos se han ido olvidando porque en algún tiempo se sintió vergüenza de contarlos. Sin embargo muchas personas aún conocen bien las narraciones.

Actualmente es el Estado el que desdeña estos saberes locales al imponer proyectos ecológicos que se sustentan únicamente en el conocimiento científico y no incluyen el local. El relato continúa sirviendo como instrumento de la vida cotidiana, destinado a explicar simbólicamente la relación hombre-naturaleza. Para los *Tsa ju jmi* (chinantecos) la narrativa es una forma de compartir el mundo y los conocimientos. Sosteniendo por ello que las instituciones ecologistas, académicas y de gobierno deben acercarse a estas poblaciones y sus territorios tomando en cuenta que existe un conocimiento local y que es necesario escuchar, respetar e incluir las propuestas de los locales. El consenso entre estos dos conocimientos, el académico y el cosmogónico, podrían arrojar interesantes propuestas y mejores resultados a largo plazo, además de abrir la puerta a otro tipo de pensamiento y generar nuevas hipótesis.

Queda pendiente que los *Tsa ju jmi* (chinantecos) puedan explicar libremente los fundamentos de sus cuentos, así como investigar sobre las formas estéticas que posiblemente se encuentren en la tradición oral y su función en el campo social. Asimismo queda pendiente consolidar la publicación de estos relatos en los *Tsa ju jmi* (chinanteco).

Es una característica de los países del tercer mundo el encuentro y conflicto entre oralidad y literatura que se mencionó en el Marco Teórico. La primera ha influenciado constantemente a la segunda. Escritores no pertenecientes a culturas originarias han formado parte de esta construcción. No obstante los cuentos meramente orales se distinguen por representar la voz de una comunidad y ser el lazo colectivo que permite la subsistencia de valores y conocimientos locales.

Ante lo que afirma Ong (1997) acerca de que la oralidad está destinada a producir escritura, surge la pregunta: ¿qué pasa cuando la escritura generada a partir de una lengua, se constituye lejos y sin consenso con su cultura? Ese es el caso de la Chinantla donde a pesar del esfuerzo hecho por los lingüistas, el alfabeto que expresa su lengua es totalmente ajeno a la población y lejos de ayudarles los confunde. Cabe la posibilidad de que se trate de una forma de expresión independiente a la escritura, con características y funciones propias, como se ha visto, y también es posible que su desarrollo en la cultura contemporánea pueda reforzar los lazos colectivos que como sociedad se han perdido. En algunos estados españoles como Andalucía (Marínez Salanova, 2002), donde la tradición oral es parte de la cultura popular, se ha sugerido por ejemplo, que se refuerce la oralidad mediante la educación, de tal forma que los pequeños no pierdan el eslabón cultural que los une a su comunidad. En este sentido, la oralidad ha sido relacionada también con la identidad colectiva.

El problema viene de la enorme distancia que ha interpuesto la academia hacia las culturas originarias, tanto en México como en otras partes del mundo. Mas para comprender a una cultura como se ha visto a lo

largo de esta tesis antes que nada hay que conocerla pero sobre todo escuchar a quienes la construyen. Si consideramos que la oralidad es una sabiduría local, de nada sirve imponerle una forma de escribir su oralidad, pues como dice Ong (1997): “estas lenguas pierden su valor artístico y humano, e incluso la posibilidad de existir” (p.23). En cierto modo la escritura implica la pérdida de la memoria para las culturas orales, por ello el binomio que propone Havelock (1995) también mencionado en el Marco Teórico, podría establecer una relación fructífera entre la memoria (oral) y el conocimiento (escrito).

Al hablar de que el mito se convierte en cuento, se alcanza otra conclusión a partir de la afirmación de López Austin: “los géneros cambian con el mismo argumento” (López, 2015, Mod. 6.1). Es decir, es necesario identificar el lineamiento de género; al ser literario se tiene que entrar en el campo de la taxonomía recalca López Austin, ya que la taxonomía es parte de un cajón teórico: “Tomemos en cuenta que el género es una clase particular en un sistema taxonómico dado que ordena las obras literarias tomando criterios” (López, 2015, Mod. 6.1).

Los cuentos se han tejido a través de elementos míticos pero guardan significados que mediante la narración permanecen presentes. A pesar de que los mitos sean menos constantes en Chinantla, en comparación con culturas de otras regiones, la memoria ha permitido su continuidad en diferentes formas narrativas, entre éstas los cuentos donde se narran breves historias, en las que se puede reconocer la relación biocultural que persiste y se sustenta en la relación cosmogónica. Al mismo tiempo los cuentos permanecen en estrecha relación con la cosmovisión, pues como se ha reiterado, descienden de mitos y son una manifestación profunda de la cultura los *Tsa ju jmí* (chinanteca), manteniendo presentes la memoria de sus antepasados. Y mientras los mitos tienen significados específicamente comunitarios, los cuentos se han ido adaptando con la creatividad con que éstos se cuentan. Una relación biocultural está representada en estas

narraciones y la importancia de continuar con este tema tiene que ver con el reconocimiento de ésta por parte del ámbito académico y, consecuentemente su inclusión formal a la literatura, al ser la expresión de un pensamiento que contiene sus propios razonamientos lógicos.

Montemayor define a la tradición oral “como cierto arte de composición que en las culturas indígenas tiene funciones precisas” (p.5), y ésta se presenta comúnmente en los cuentos tradicionales (también llamados historias por los *Tsa ju jmi*). López Austin argumenta que los cuentos descienden de mitos cosmogónicos en los cuales cada ente o dios adquiere una función e, incluso, una forma, lo que en el complejo que compone el sistema biocultural (cosmos-corpus-praxis, triada que explica la relación que mantienen los pueblos originarios entre sus creencias, su narrativa o forma y la práctica) se traduce en kosmos (creencias). Se entiende entonces que los cuentos forman parte del corpus (su narrativa) que implementan las prácticas (praxis) y le da un lugar muy valioso al sistema agrícola. En la cosmogonía indígena, que se traduce en mitos se puede conocer el significado de los entes que forman el universo del sistema tradicional, y en la representación oral de su cultura describen la forma de ver el territorio por parte de la misma comunidad.

Antes los abuelos hablaban nuestra misma palabra. Ellos nombraron todo lo que existe en el mundo, bautizaron todas las cosas y nosotros las seguimos nombrando igual. Así nos enseñaron todas las cosas que hoy sabemos. Un día ellos se juntaron y le pusieron nombre al mundo, lo construyeron con palabras y eso nos dejaron como herencia. Queda hoy la palabra viva y camina, al hablar nos entendemos los que somos parientes de palabra, porque le decimos igual al mundo y a todas las cosas. Chinanteco de Santiago Tlatepusco.

(Oliveras de Ita, 2005, p.80).

ANEXO A

Cuentos cosmogónicos

Cuento de Sol y Luna

Había una muchacha que le gustaba ir a la iglesia, pero un día se encontró embarazada, sin haberse abrazado con ningún hombre. Su papá, enojado, dijo en el municipio que había que matarla de una vez, colgándola de un palo con un bejuco. Pero una vez colgada del palo, un Tigre llegó veloz y con sus garras cortó el bejuco que la estaba ahorcando, la muchacha cayó en la hondura de un arroyo grande y ahí quedó. La gente escuchó ruido dentro del palo en el que la habían colgado, como el Pájaro Carpintero no pudo abrir el palo, llamaron al Rayo, quien sí pudo rajar el palo con su machete. De este salieron dos huevos que el Mazate se llevó a su casa y metió en un cajón.

El Mazate salía a buscar hierbas para comer, cuando regresaba a su casa veía todo tirado, alguien había echado tortillas de tierra, el Mazate creía que unos niños entraban a su casa, pero eran Sol y Luna que habían salido de los huevos y jugaban a escondidas del Mazate. El pájaro que se llama Metiche les avisaba cuando venía el Mazate, para que se metieran al cajón. Hasta que un día el Mazate revisó el cajón, vio los cascarones vacíos y dijo: -mis niños, mis niños, ¿ustedes son los que están echando tortillas de tierra y jugando en la casa?- A lo que Sol y Luna respondieron que sí.

Pasó el tiempo y los niños crecieron. Un día Sol y Luna salieron a caminar, los alcanzó el Mazate que ya era gente. Llegaron a un río y para cruzarlo se agarraron de las manos, pero a medio río soltaron al Mazate y el agua se lo llevó, al llegar al otro lado del río el Mazate ya era otra vez animal. Sol y Luna siguieron caminando solos. La gente de los huertos les dijo que no siguieran porque la gente de ese rumbo se estaba muriendo,

más adelante les advirtieron de un gavilán de dos cabezas que vivía en un palo con sólo dos ramas.

Pero el Gavilán los encontró y se los llevó donde vivía, había mucha gente prisionera muy enferma. Sol le preguntó a la gente prisionera a qué hora dormía el Gavilán. Esperó a que se durmiera y le pidió a la Luna que se quitara su cinturón y, dormido el Gavilán, le amarraron el pescuezo y le cortaron la cabeza. Los ojos del Gavilán brillaban mucho, le quitaron los ojos, pero Luna se quedó con el ojo más brillante, Sol se enojó y le pegó en la cara a Luna con la cabeza del Gavilán.

Sol llamo al Zopilote y le pidió que lo bajara de la peña, pero el Zopilote se negó porque no lo aguantaría. Fue el Murciélago el que ayudó a Sol comiendo fruta de amate, después subió y se cagó mucho, arriba de la peña. Cuando amaneció, ya las semillas habían brotado, bajó Sol y lo siguió la gente sana, también los enfermos y hambrientos porque en la peña no había qué comer. Luna se enojó porque Sol le pegó en la cara y se la dejó manchada y desde ese momento se separaron y caminó cada quien por su lado. Dios le dijo a Sol: -tú vas a ser la lámpara, la luz de día y a la Luna le dio la noche.

Versión recopilada por Brenda Lira (2013)

Historia del Dueño del Maíz

Hace muchos años había un hombre en la comunidad que siempre andaba tomando y no se preocupaba por rozar en tiempo de roza, entonces su mujer preocupada le preguntó si no iba a rozar y él le contestó: –No te preocupes, voy a rozar un cuarto para sembrar un kilo o dos–, lo cual es muy poco, sin embargo al momento de cosechar llenó la choza de mazorcas. Llenaba un granero y más. La gente se preguntaba cómo le hacía el señor si no trabajaba tanto como los otros y cosechaba más.

Después de un tiempo empezó a tener problemas con su señora porque estaba siempre tomado. Es entre julio y agosto, cuando está creciendo la Milpa y por eso a la planta le escurre un líquido como baba, una especie de moco que hace que crezca la raíz. En ese momento, entre julio y agosto, también al señor le escurría puro moco de Milpa por la nariz, mientras que su mujer se la pasaba lavando y limpiando todo lo que moqueaba.

Hasta que un día la señora lo despreció, se pelearon y enojado el señor se fue diciendo que cuando ya no estuviera, ya no tendría lo mismo de antes. La señora no se preocupó porque tenía su choza, su granero lleno de mazorcas y también tenía muchas yucas sembradas. La señora se fue al granero y gran sorpresa se llevó cuando en el granero no encontró nada de lo cosechado, ¡lo que era Maíz se había convertido en mariposas! empezó a llorar y a extrañar a su marido.

Ella no sabía qué hacer porque tenía mucha hambre, así que fue al yucal, llegando también se sorprendió cuando en vez de matas de yuca encontró puros palos de jonote. Sucedió entonces, que en el pueblo hubo mucha escasez de Maíz. La gente del pueblo fue a ver a la señora para preguntarle porqué se había enojado con su marido, ella les contó que su esposo tomaba mucho y además tiraba tanta saliva, que ella se la pasaba limpiando, por lo que se cansó y se enojaron.

Esa noche se reunieron los ancianos, quienes se dieron cuenta que el señor era el Dueño del Maíz (*chie ciu*). Fueron entonces a buscarlo, cuando lo encontraron trataron de convencerlo de regresar al pueblo, sin lograrlo. Los ancianos le mataron un pollo para que comiera, y el señor del Maíz les dijo: –si quieren mazorcas lo que van hacer es ir a sembrar su Maíz y van a cosechar bastante porque ustedes son buenas personas–. Así lo hicieron, sembraron y cosecharon mucho. Pasó el tiempo y el señor Dueño del Maíz se murió, nadie pudo enterrarlo porque vivía solo y se convirtió en piedra.

Versión recopilada por Oliveras de Ita (2005, p.63)

Historia del Niño del Maíz

Desde su nacimiento se cosechaba mucho Maíz, el Niño trajo la abundancia de mazorca. En su casa las milpas que trabajaban, a pesar de ser pequeñas, estaban cargadas de mazorcas, porque tenían un Niño especial. Era un Niño al que le escurría por la nariz y la frente algo como baba o moco, pues tenía espíritu de Maíz. Cada año que sus padres sembraban cosechaban bastante.

Un día su padre fue a la milpa y cerca de su sombra (choza) en donde estaba descansando y a punto de comer, vio una matita de milpa con un Elote muy grande y bonito, se le ocurrió cortarlo y comérselo. Terminó su trabajo y llegó a su casa, pero su hijo estaba gravemente enfermo. Invitaron al curandero, y el niño dijo: —mi papá fue el que me hizo daño—. El papá no había cazado ningún animal, sólo había trabajado su rozo. El Niño no tuvo remedio y se murió, el curandero no pudo hacer nada. Después el padre del niño se acordó que había arrancado un Elote.

Los próximos años el Maíz estuvo escaso, así se supo que el Niño tenía espíritu de Maíz. Físicamente le pasaba igual que a las matas cuando están eloteando, les salen raíces que detienen la planta para que no se caiga y en las puntas donde crecen siempre van soltando una especie de moco que hace crecer más la raíz, por eso a ese niño le escurría moco de la frente y de la nariz . Fue hasta que el Niño murió que en el pueblo se supo que, él era el Dueño del Maíz (Chie cui).

Versión recopilada por Brenda Lira en el Taller casa de las Historias (2012)

Cuentos de entidades invisibles

Chaneque (Iósda togmáh)

Cuentan que el Chaneque es un ser que vive en el monte muy similar a un niño, pero con sus pies apuntando hacia atrás, camina dando vueltas en círculos. Es uno de los seres que habitan el monte, se reconoce porque lleva en su cuello un paliacate café. Por el hecho de que camina con los pies al revés al seguirlo a través de sus pisadas, la gente se pierde.

Lo vieron uno en el camino a Valle Nacional en el trayecto de la cumbre. Se parecía mucho a un niño pero llevaba su paliacate café y caminaba en círculos hacia atrás. Y aunque se asuste uno no debe disparar pues los duendes se multiplican con su misma sangre, lo mejor es quedarse callado y no hacer ruido. En la cara no tienen figura humana, sino que la tienen de gato, y con los pies hacia atrás, caminan pero girando. Dicen que tienen así los pies por un error que ellos cometieron, Dios les puso los pies así, de modo que sus huellas están al revés, y van en círculos.

Versión recopilada por Brenda Lira (2013)

Enfermedades provocadas por los Chaneques

La persona empieza con síntomas de una ligera calentura de unos treinta y siete grados, si no se llega a curar el mal puede causar la muerte. Cuando la calentura es demasiada, el paciente empieza a mencionar nombres de personas que ya no existen y nombres de familiares que viven en otros lugares, si esta persona no llega a recuperarse antes de los doce días puede llegar a morir. Los Chinantecos utilizan remedios caseros para estos males; por ejemplo, le dan una limpia a la persona de pies a cabeza con huevos y agua caliente. La misma palabra que hace el bien puede hacer el mal.

Versión recopilada por Brenda Lira en el Taller Casa de las Historias (2012)

Historia de una Señora que se encontró al Chaneque

Una señora fue a traer leña y escuchó que un Niño estaba llorando junto al río. La señora fue por el Niño y se puso a cargar su leña, pero no pudo cargar bastante como lo hacía siempre, en esa ocasión nomás cargo poquita leña y puso al Niño sobre su espalda y lo llevó a su casa. En el camino la señora se empezó a sentir débil y cansada, era porque ese niño era un Chaneque y le estaba chupando la sangre.

Cuando llegó a su casa le platicó a su esposo lo que había pasado, y él le dijo: “Te sientes débil porque ese Niño no es ser vivo, es un Chaneque que te chupa la sangre, mejor ve a dejarlo donde lo encontraste”. La señora lo intentó pero no pudo regresar hasta donde encontró al niño porque estaba muy cansada de tanta sangre que le chupaba el Chaneque. Ella no pudo regresar porque no podía caminar y el Chaneque bailaba de contento.

Versión recopilada por Oliveras de Ita (2005, p. 136)

El Niño Pescador y el Niño Chaneque

Un día que el río creció, un Niño se fue a pescar, llevaba una bolsa para poner los camarones y las mojarrras. Pero al llegar al río se encontró con otro Niño que era Chaneque y le preguntó: –¿Por qué no estás pescando?– a lo que el Niño Chaneque respondió: –Porque tengo flojera. Entonces el niño que pescaba le dijo al Niño Chaneque: “Agárrame mi bolsa”, y el niño Chaneque agarró la bolsa, pero el Niño se la dio porque no sabía, ni creía que el otro Niño era Chaneque.

El Niño Pescador se tiró al agua y empezó a pescar mucha mojarra y mucho pescado porque traía un buen anzuelo picudo y lombrices. Lo que

iba pescando se lo pasaba al Niño Chaneque para que lo echara en la bolsa. De pronto el Niño Chaneque se echó a correr con la bolsa, y el pequeño trató de perseguirlo pero este se perdió en el bosque.

Versión recopilada por Brenda Lira en el Taller Casa de las Historias
(2012)

La bola de fuego

Yo he visto Bolas de Fuego de esas que pasan en las noches. Dicen que son personas que vuelan. La gente de aquí dice que cuando uno ve esas Bolas de Fuego se les debe soplar para ayudarlo a que llegue a su destino, pero no se debe levantar el brazo ni señalarlos porque interrumpiría su camino y no llegará. Esa gente vive en las ciudades pero también pueden vivir en la comunidad, por lo general les va bien. Son blancos y tienen una manchita en el cuerpo con la forma de un dedo.

Hay niños que desde chiquitos se les puede ver esa mancha en la cara, además que tienen el cabello rojo, a esos niños no les pueden decir nada, ni regañarlos porque se ponen a llorar. Esos niños son Bola de Fuego, pero ellos son Bola de Fuego chiquita. Se dice en la comunidad que por el hecho de soplarle a un *sda löi si*, cuando salgas de la comunidad y vayas a la ciudad te encontraras a una persona que te ayudará. Hay quienes cuentan relatos sobre alguien que les ayudó espontáneamente en su llegada a la ciudad cuando migraron a trabajar.

Versión recopilada por Brenda Lira (2013)

Lumbreras

Había una vez un hombre y una mujer que acostumbraban acostarse juntos, pero la mujer nunca o casi nunca se quedaba realmente dormida en la noche, porque tenía un novio en la Ciudad de México. Un día, ella le dijo a

su marido: “Vamos a dormirnos temprano porque tengo mucho sueño”. El hombre sí le hizo caso a su mujer y se acostaron.

Pero ya cuando el hombre estaba dormido, roncando bien fuerte, la mujer seguía despierta y de repente pensó en su novio que estaba en la ciudad de México. Su novio estaba en su cuarto, acostado con la ventana abierta y de repente vio una luz que brillaba fuera de su ventana, se levantó para ver qué era la luz y de repente escuchó una voz muy suave que decía: “Soy yo, tu querida mujer celeste”, luego de un rato la luz se convirtió en la mujer por lo que el hombre la abrazó muy fuerte y se acostaron.

De nuevo, cuando el hombre se durmió, la mujer se regresó al pueblo para a ver a su esposo, su marido no se dio cuenta cuando se fue y cuando regresó de la ciudad. Al entrar a la casa de su marido se convirtió en persona y se acostó al lado de su marido. Al amanecer la mujer estaba feliz y preparó comida como siempre.

Al día siguiente la mujer volvió a ser Lumbrera y viajó otra vez a México pero esa vez ya no tuvo suerte porque, cuando llegó al cuarto donde dormía con él, al entrar vio a una mujer con él y se regresó inmediatamente siendo Lumbrera. Pero esta vez, al volver a su casa su marido ya se había levantado y la vio entrar siendo Lumbrera, diciéndola sorprendido: –¿Eres tú!?– entonces la Lumbrera se desmayó y cuando estaba en el suelo se convirtió en persona, pero ya no pudo hablar, le dio un ataque y se murió. El hombre quedó muy sorprendido.

Versión recopilada por Brenda Lira (2013)

Una noche de pesca

Mi finado abuelito contaba que cuando iban a pescar camarón se organizaban para salir todos juntos. Como no existía hora solamente se decían: –vamos cuando salga el sol–. El camarón se pescaba de noche. Pero

una vez cuando ya se iban, pasaron todo el día, entonces decidieron quedarse en el monte porque oscureció. Cuando encontraron donde quedarse, ellos vieron que una familia iba bajando (mamá, papá y bebé) de donde ellos habían estado pescando el camarón.

Supieron que la familia era de espíritus, quienes habían ido al pueblo a hacer daño a la gente, y ya se regresaban a su cueva. Como el camino era muy estrecho, los compadres se inclinaron para dejarlos pasar, escucharon que el bebé no lloraba pero hacía un ruido muy raro, entonces en su cuerpo, mi abuelo y su compadre sintieron algo raro.

Así se dieron cuenta que estaban a la media noche, porque los espíritus malos a esa hora salen. Por eso decidieron ya no camaronear y regresar a su casa. En algunas ocasiones los espíritus malos se dejan ver como personas, en otras ocasiones no se dejan ver pero llega un olor muy feo, y aunque no se escucha nada se huele muy desagradable.

Versión recopilada en el Taller Casa de las Historias (2012)

Arroyo Zacate

A la abuelita de mi papá le pasó esto: Cuando ella iba a traer leña, iba y venía varias veces del monte, pues no más podía traerse un tercio de leña de la que recolectaba, así tenía que volver por la que le faltaba. Siempre pasaba por Arroyo Zacate. Una vez cuando ella venía de regreso, una toallita que ella misma tejió se le cayó atravesando Arroyo Zacate. Se sabía de este arroyo, que nadie lo podía cruzar así como si nada, tenía uno que pedir permiso antes.

Era un arroyo muy extraño porque al momento que uno pasaba salpicaba el agua y se mojaba, eso asustaba a las personas. Se sabía que alguien que vivía ahí podía apoderarse del espíritu de quien pasaba sin cuidado. Muchas veces fueron a bendecir el agua y a hacer oración. En

aquel tiempo cuando a mi abuelita le paso eso, ella intento recoger su toallita pero no pudo. Al momento de inclinarse para agarrarla sintió que le jalaban por adentro del agua, debajo de las piedras se iba su toallita y ya no la pudo sacar.

Pasaron varios días y volvió al arroyo, cuando vio que la toallita ahí estaba otra vez, entonces hizo el intento de recogerla y sacarla nuevamente, pero en ese momento ella sintió un escalofrío, y ya no hizo más por sacarla. Ella se sintió mal pensando porque le pasaba eso. Cuando le dijo a mi abuelito, éste le contestó que eso pasaba porque ella pasaba diario por ahí y en el agua había un dueño al que no le gustaba que pisotearan tanto su casa.

Entonces ella desvió su camino y desde ese entonces ya no volvió a pasar por ahí. Pero cada vez que ella veía el arroyo ahí estaba su toallita roja, ya no la pudo recuperar. La gente de aquel entonces decidió poner unas piedras grandes que no fueran las del arroyo, sobre estas pudieron pasar ya tranquilamente.

Versión recopilada por Brenda Lira (2013)

Arroyo Zacate y los niños

En este arroyo cuando iban a bañar a los niños si no pedían permiso se enfermaban, hasta que fueran a ofrendarle algo, una moneda, un huevo. El curandero iba y le hablaba al arroyo pero en su propia palabra, pues ellos tienen un don, se entienden con los que están ahí. Por eso lo niños sí se curaban.

Versión recopilada por Brenda Lira (2013)

Arroyo seguro (muy gúú)

Un habitante de Santiago fue a Arroyo Seguro a pescar camarón con un palo, poniendo en la punta comida para el camarón, pero este se quebró, el

señor dijo: –dentro de quince días vamos a platicar y ahora sí vas a ver que pesco—. El señor fue a comprar una dinamita; después de quince días fue a echarla a esa poza de Arroyo Seguro, corriendo huyó de la explosión, ya estaba lejos cuando escuchó estallar la dinamita.

Después de dos meses se murieron los dueños de la poza, ellos vivían en la comunidad. Ya no era como antes limpio, se llenó de palos y piedras porque ya nadie lo limpiaba. Se murieron los dueños. Se cuenta que al poco tiempo el señor también murió caminando por el monte, lo encontraron hinchado como si hubiera tragado mucha agua. Ahora sí un arroyo se hace igual ambos se enfermarán y se morirán.

Versión recopilada en el Taller Casa de las Historias (2012)

Cuentos de prodigios

Cazando una manada de tejones

Un señor de la comunidad rozó en una de las partes más altas, llegó a su milpa y se encontró con una manada de tejones, con su escopeta empezó a disparar pero ésta lo pateó muy fuerte y lo tumbó al suelo y se quedó como muerto. Cuando se recuperó vio que el cañón se había abierto, se rajó el cañón como si su escopeta estuviera tapada pero no; eso pasó porque había un Dueño de Tejón cuidando a esa manada. Cuando hay manada lo primero que hay que hacer es persignarse y también a la escopeta. Se agarra un puño de tierra y se unta en la escopeta, entonces así ya va a tronar bonito. Esa es la manera que tienen los cazadores.

Versión recopilada por Oliveras de Ita, 2005, p.73

El Dueño de los Animales (fgh jóój) y la cacería

El Dueño (fgh jóój) controla la cacería, solamente puedes matar lo necesario sino el dueño se te va a aparecer pero de muchas maneras, puede ser que te aviente una piedra, que escuches un disparo, que te resbales, o algo te va a suceder. Una vez me pasó cuando fui a cuidar la milpa, que escuché un disparo, supimos que era el Dueño porque no había nadie más que nosotros. Vimos que no íbamos a tener suerte ese día para cazar animales, como se te apareció el Dueño de los Animales algo malo te puede pasar. En ocasiones se escucha una voz de persona, es cuando uno debe darse cuenta que ese día no va a tener suerte para cazar.

También si se te aparece una víbora grande que en defensa tienes que matar, ya mataste un animal, ya cazaste el animal que se te dio para matar, entonces ya debes detenerte y no cazar más, pues si sigues algo malo te puede pasar. Hay gente que no entiende, y todavía hace el esfuerzo de encontrar otro animal, y se accidentan a veces.

Hay cosas que uno tiene que entender, que la naturaleza nos comunica y debemos entender para que lo malo no nos pase. Se dice que cuando una manada de animales trae dueño (el Dueño de los Animales) es peligroso para el cazador y también para la escopeta porque pueden salir los plomos del cartucho por un costado del cañón, o simplemente no tronar.

Versión recopilada por Brenda Lira (2013)

El Dueño de los Animales (fgh jóój).

Fgh jóój el Dueño de los Animales suelta a los animales para que vayan a buscar su comida cada quien por su rumbo, pero cuando regresan a su cueva y ve que están heridos por los perros cazadores, entonces el Dueño se molesta y manda más manadas de animales para que ataquen las milpas. Cuando un perro ya ha matado muchos animales de un tipo, por ejemplo

mazates, lo que hace el Dueño es ponerle trampas, o lo mata por medio de la mordedura de una víbora; también puede perderlo en el monte y luego atraerlo hasta su cueva, donde es atado.

Versión recopilada en el Taller Casa de las Historias (2012)

Relato de una familia cazadora.

Una familia de aquí invitó a unos cazadores de otro pueblo porque tenían perros buenos para jabalíes, se fueron a un lugar donde se encuentran estos animales, enseguida los encontró el perro. El dueño del perro lo siguió, llegaron a un lugar donde estaba una manada pero grande, entonces empezó a dispararle a uno pero la escopeta no se disparó, al poner el tiro al cartucho se quebraba y otra vez, cada vez que lo intentaba se quebraba.

Y el perro estaba junto al dueño. Ya por fin cuando los animales se estaban yendo, entonces sí quedó bien la escopeta y empezó a disparar pero disparó sola. Cuando se escuchó el ruido empezaron a huir los jabalíes y el perro empezó a perseguirlos. Terminó el día, no hubo suerte. Lo que hace el Dueño es provocar que la escopeta no funcione. Donde hay muchos animales hay que hacer con calma las cosas, no con prisa. Cuando los animales están juntos y tranquilos es porque el Dueño está ahí y no se les puede hacer nada, no tienen miedo, están seguros, eso pasa donde se encuentran las manadas.

Versión recopilada por Oliveras de Ita (2005, p73)

Para ir a cazar

Cuando se planea ir a cazar hay que ir con la intención de ganarlo, no debe ir pensando en cómo lo va a comer o como lo va a guisar, únicamente debe ir pensando que lo va a cazar. Una vez me pasó que no encontré nada de

animales en el camino, me senté en la cumbre me quedé pensando, me puse a comer mis tacos que llevaba, dije ni modos tengo que regresarme, y de repente que veo un animal (un faisán) le disparé y le di, al poco rato que pasa otro, le disparo y le atiné, ya llevaba dos.

Casi llegando al pueblo, aquí en la cumbre que pasa otro, que le disparo y le atino, entonces ya llevaba yo tres animales. Pensé que ya era suficiente, y aunque pasó otro animal que pude haber cazado mejor lo dejé ir. Como me quedé emocionado, al otro día volví a salir a cazar, en eso voy caminando y de repente que me hablan por mi nombre varias veces, volteaba a ver quién era pero nadie estaba. Entonces ya no pude cazar, me regresé nomas con el susto.

Versión recopilada por Oliveras de Ita (2005, p. 75)

Cazar con perros

Había una vez un señor que tenia perros cazadores, todos los días que iban al campo cazaban animales, después de mucho tiempo sucedió que un perro, que era el primero y el mejor de todos, se metió en una cueva del tepezcuinte y se quedó atrapado adentro, llegó el dueño del perro y sin pensar mucho se metió en la cueva, igual le pasó cuando llegó adentro, se le cerró como una puerta y apareció el Dueño de los Animales.

Entonces el Dueño preguntó: —¿porqué estás aquí?—, y el Cazador le contestó: —ando con los perros cazando animales, ese es mi trabajo—. Prosiguió el dueño de los animales: —¿vendes carnes?—. El cazador contestó : —sí, porque soy pobre, no tengo dinero—. El Dueño de los animales Dijo: — fíjate que son mis animales los que tú matas, por eso tienes que pagar y así salvas a tu perro de esta cueva—. El Cazador preguntó: —¿en qué consiste la paga?—. El Dueño dijo: —una gallina ponedora—. El Cazador, sin pensarlo, respondió que sí, que la tomara, sin entender lo que significaba la gallina ponedora.

Entonces salieron de la cueva él y su perro, regresando a salvo a su casa. Pero cuando llegó el Cazador se encontró a mucha gente que se movía de un lado para otro. Su mujer que estaba encinta había muerto por la picadura de una víbora venenosa que llegó hasta la casa. El Cazador se lamentó mucho, lloró porque no entendió lo que significaba la gallina ponedora. Él fue el que entregó a su mujer como paga de su oficio ante el Dueño de los Animales y desde entonces dejó de cazar.

Versión recopilada en el Taller Casa de las Historias (2012)

El trampero

Un señor que hacía trampas era cazador de animales del monte, era su oficio, tenía varias trampas y salía a ver todos los días, llegaba a casa con carne y comían bien. Después de varios años de trabajo, se le apareció el fgh jóój (Dueño de los Animales) y le preguntó: –¿qué haces?-. El Trampero le respondió: –no hago nada, sólo reviso mis trampas y gano animales para comer con mi familia-. El Dueño dijo: –¿vendes carne?-. El Cazador contestó: –no, es sólo para nosotros en la casa-.

El Dueño prosiguió (fgh jóój): –fíjate que tu mujer no es fiel, cuando tú sales al campo llega otro hombre a tu casa y tu mujer come con él la carne que tú buscas, mientras que son mis animales los que tú matas, si no lo crees, te lo voy a mostrar-. En un cerrar de ojos, el Dueño llevó al Cazador a una gran cueva, cuando llegó vio a varios animales heridos, los que escapaban de las trampas. El Dueño abrió una ventana, y le mostró al Cazador su casa, allí vio cómo su mujer estaba comiendo con otro hombre.

Fgh jóój continuó: –debes pagar el daño de haber matado a muchos animales-. El Cazador le preguntó que en qué consistía esa paga y fgh jóój le contestó: –puedes pagar con tu vida, la de tus hijos o de tu mujer; si pagas con tu vida ya no regresas a tu casa, si pagas con tus hijos sí regresas a tu casa y si pagas con tu mujer también, y sigues con tu trabajo-. El cazador pensó: –¿qué hago? me gusta mi trabajo, mejor que pague mi

mujer—, y le dijo al Dueño de los Animales (fgh jóój) —¡que pague mi mujer!—.

Entonces el Dueño le mostró al Cazador una mesa y debajo estaban amarrados unos perros, según el Dueño en realidad eran víboras, y el Dueño dijo: —voy a desatar un perro para que muerda a tu mujer y a ti te voy a llevar al lugar donde estabas cuando te encontré—. En un abrir y cerrar de ojos el Cazador ya estaba en el mismo lugar y regresó a la casa ya tarde. Llegando encontró que en su casa ya había mucha gente porque su mujer había sido mordida por una víbora venenosa, el Cazador no se preocupó mucho porque ya sabía lo que le había pasado. El Cazador siguió su trabajo de hacer trampas y poco después pidió a otra mujer.

Versión recopilada por Brenda Lira (2013).

Arroyo Zacate, donde habitan los que hacen música.

A veces se oía que estaban tocando un instrumento, se oía música en las noches. Por aquella colonia no vivía casi nadie. Nosotros habitamos ahí un tiempo.... Aquí era el solar de mi suegro, en paz descanse, pero vivíamos tres familias en una casa, entonces yo le dije a mi esposo que habría que hacer una casita aparte, pero como ya no había lugar nos dieron hasta allá arriba.

Cuando me dijo un anciano —¿sabes que no es bueno que la gente venga aquí hasta tu casa?— porque a veces llegaban de madrugada o anocheciendo, no había horario para llevar a un niño que estuviera enfermo. Entonces me dijo: —están cruzando ese arroyo, tienen que pasar a fuerza por ahí para llegar a donde estas tú—. Para ese entonces el solar ya se había quedado solo, así que me dijo: —tienes que regresarte para allá, porque a la gente se les hace difícil venir hasta acá—.

Desde aquella colonia sí se escuchaban, sí veía bultos ahí que se estaban bañando, pero en ese momento uno no puede hablar, no puede decir nada, como que se le enchina la piel, y pues, gracias a dios, no me pasó nada. Eso sucedió por el año de 1985. Ahora eso casi ya no sucede. Pasa la gente con agua bendita. Pero en las noches sí se escucha. Hay horas, de las nueve de la noche en adelante.

Versión recopilada por Brenda Lira (2013)

Arroyo de Baño (Mms looó)

Una noche en la antigüedad, cuando llovió muy fuerte y se desbarrancaban los cerros, la gente tuvo mucho miedo. Salieron de sus casas para refugiarse en la iglesia “guoo”. Creció mucho el río, entonces una señora se puso de gala como todos, pero en vez de ir a la iglesia se fue a su casa que está en la cueva junto al Arroyo de Baño.

Después de tres días que ya bajó el agua todos la buscaron y al no encontrarla se dijeron –vamos a tocar la campana de muerto, porque ya no vamos a encontrarla, se desapareció y ya no va a regresar–. Después que ya tocaron la campana se le apareció a unas personas y les reclamó que tocaron la campana, dijo que no estaba muerta, que se había ido a su cueva y le daba mucha pena regresar al pueblo.

Huyó a su cueva por miedo de lo que pasaba y no volvió a regresar. El señor tuvo que buscar otra mujer que fue a pedir de Nopalera. Esto es un poco de historia del Arroyo del Baño, que circula abajo del pueblo que nunca se seca. De esta señora se cuenta que entró a la cueva y ya no volvió, allí se quedó viviendo como su Espíritu de Agua. En la cueva la gente de espíritu vive en una ciudad muy bonita, son ellos quienes se encargan de proteger cada arroyo, cada animal, y cada cosa que hay en el monte.

Versión recopilada por Brenda Lira (2013)

Cuentos de fundación

Cuento del Maíz

Una mujer pensó en la necesidad de cultivar algo que saciara el hambre del ser humano y de los animales, porque como el hombre es quien puede dominar todas las cosas, sabía que debía ser su deber trabajar para alimentarse. La mujer meditó por largo tiempo dónde podría encontrar esa semilla para cultivar. Entonces tomó una estaquita, abrió la tierra y exprimió de su pecho su propia leche para que de ella brotara una planta que diera fruto y que el hombre la pudiera trabajar. Y así fue como apareció el Maíz por primera vez.

Versión recopilada en el Taller Casa de las Historias (2012)

La Historia del Tequio

En un principio, cuando el mundo todavía estaba de noche y había mucha agua, los animales se reunieron para trabajar, para hacerle curvas a los ríos porque eran muy caudalosos y no se podían cruzar. Entonces decidieron hacer Tequio, quedaron que cada día un animal pondría la carne para que todos los animales que trabajaban comieran. El primer día le tocó al abejorro, éste se metió a la oreja de un jabalí, lo picoteo por dentro y el jabalí se retorció del dolor, hasta que murió. Para el jaguar fue fácil porque mato a un tepezcuintle.

Entonces llegó el turno del Tlacuache, ya era tarde y no tenía carne, los animales ya estaban terminando la faena, éste le dijo a su mujer que se iba a matar sólo para dar de comer su carne a los demás animales, fue así que le encargó a su mujer que recolectara sus huesos para que después les soplara y los regresara a la vida. Esa tarde los animales comieron carne de Tlacuache, guardaron los huesos como lo indicó la mujer, les sopló varias veces, y así regresó a su esposo a la vida. Desde ese Tequio, desde esa

faena, los ríos tienen curvas y se pueden cruzar, pues antes eran muy caudalosos.

Versión recopilada por Oliveras de Ita (2005, p.61)

Cuento sobre la naturaleza original de animales y plantas

El Tecolote

Había una vez un muchacho que soñó a un hombre colgado sobre un árbol, poco después el Muchacho se cayó de un árbol cuando estaba cortando leños, pero no se murió porque antes de subirse se amarró con una reata y cuando se cayó se quedó colgado. El Tecolote había ido a cantar tres veces cerca de su casa y los familiares de éste Muchacho le dijeron que cuando el Tecolote canta cerca de su casa es que algo malo va a pasar, a quien los escucha o a un familiar cercano.

Versión recopilada por Brenda Lira en el Taller Casa de las Historias (2012)

El silbido del Águila

Una vez estaba una Señora cortando leña, cuando de muy lejos escuchó un ruido, como un chiflido, entonces la Señora se sintió triste y con miedo. La Señora se regresó a su casa con el susto y pensó que algo malo le estaba pasando a sus hijos, y sí fue cierto porque uno de sus niños ya estaba muy enfermo. Esta es una señal que da el Águila.

Versión recopilada por Brenda Lira en el Taller Casa de las Historias (2012)

Sobre las manchas del Tigre y el fin de la amistad entre los animales

Así sucedió hace mucho tiempo, en aquel entonces todos los animales se querían unos a otros y no se comían entre ellos. Se alimentaban de hierbas y frutas y vivían en armonía: la paloma con el águila, el gato con el ratón, la zorra con el conejo, el venado con el lobo. De todos estos animales el más importante era el Tigre porque tenía una piel muy bonita, de la que estaba muy orgulloso, a cada rato se la limpiaba quitando la basura que tenía en el cuerpo. Una tarde el Tigre estaba jugando con el Chango y el Chango le tiró un mamey muy maduro al Tigre, y se le manchó su piel de tal manera que el Tigre se enojó mucho, por lo que le dio un manotazo en la cabeza al Chango y le salió mucha sangre.

Cuando el Tigre vio la sangre la probó por vez primera, le gustó mucho y se comió al Chango. Los demás Changos vieron que se comió a su compañero y comenzaron a gritar, fueron a decirle al dueño del Bosque; éste dijo: –Hay que buscar la forma de ver cómo castigar al Tigre–, entonces le manchó su piel porque era muy orgulloso. Se manchó la piel del Tigre y por eso el Tigre es pintó hasta ahorita. Desde entonces por el pleito del Chango con el Tigre, algunos animales se comen a sus compañeros.

Versión recopilada por Brenda Lira en el Taller Casa de las Historias (2012)

Cuentos de transformación y hechicería

Donde habitan los Dueños

Durante el camino de ida se encuentra una gran roca que lo obstruye y hay que rodearla, allí me señalaron hacía un gran risco gris: la Piedra Guarazapo (*lei lue*), donde aseguran que viven los espíritus que cuidan a los Tlatepuscos. Me explicaron que la roca pertenece a esa otra enorme, una marca le queda, se observa que cayó de allí. Dicen que sucedió durante

una gran batalla hace no mucho, entre los Dueños del Territorio y otros Espíritus que querían hacer maldad en su territorio. Fue tan dura la batalla que cimbró todo el territorio y se desprendió esa enorme roca del risco.

Versión recopilada por Brenda Lira (2013)

Relato (personaje fallecido de Santiago Tlatepusco)

Un Señor ya finado de Santiago Tlatepusco tenía muchos espíritus, uno de ellos era Mapache y le gustaba ir a las milpas para comer maíz. Un día estaba comiendo en milpa ajena cuando llegó el Dueño del Roza y, como tenía escopeta, le disparó al Mapache y lo mató. El Señor se enfermó muy gravemente y agonizando dijo: –¡no me amarres los pies, no me acerques a la lumbre!– estaba ya muy enfermo y confesó quién le había matado a su animal. Entonces su esposa fue a pedir el cuero del Mapache al señor cazador, pero él pedía cinco mil pesos a cambio del cuero; la esposa, por más que pidió no le alcanzó, no fue posible hacer la curación y el Señor murió.... Cuando matan animales también mueren personas del pueblo.

Versión recopilada por Brenda Lira (2013)

El de los Tres Espíritus (personaje fallecido de Santiago Tlatepusco)

Aquí en la comunidad de Santiago Tlatepusco vivía un Señor que siempre quería que la gente le llamara por dos nombres distintos, por el hecho de que poseía Siete Espíritus. Él tenía Espíritu de Trueno, de Víbora, de Comadreja, de Tejón, de Tigre, de Sapo y de Tlacuache; tenía muchos espíritus. Él estuvo casado con siete mujeres porque en vez de que él muriera, entregaba en su lugar a su mujer, por eso sobrevivió muchos años y murió casi a los 90 años. Porque había gente que intentaba dañarlo también, pero él entregaba a su mujer en vez de pagar con su vida.

Nahuales (versión de los niños de la comunidad)

Una vez un señor tuvo problemas con su compadre y no supieron arreglar sus asuntos porque esos problemas duraron mucho tiempo. Cierta vez, cuando uno de los compadres andaba entre la Milpa se topó con muchos animales dañeros que comían muchos de sus elotes, ya no pudo regresar a su casa porque era muy tarde, así que esa noche se quedó en una choza que tenía en su Milpa.

El Señor estaba bien dormido cuando llegó un Jaguar y se lo llevó hasta el pie de un árbol grandísimo, allí se despertó el Señor y se dio cuenta de que ya no estaba en su choza, pero al mismo tiempo que se despertó, el Jaguar rugió dos o tres veces llamando a sus compañeros para comerse el cuerpo del Señor.

Rápido llegaron los Jaguares hasta donde estaba puesto el cuerpo, pero el Señor se subió al árbol y un Jaguar también empezó a subir, entonces el Señor sacó un machete que tenía puesto en el cinturón y al Jaguar que subió, le cortó el brazo y se cayó, mientras que los demás se fueron corriendo.

Versión recopilada por Brenda Lira en el Taller Casa de las Historias (2013)

El Niño Arcoíris

Había un matrimonio que tenía a su Niño Chiquito. Un día que había mucho trabajo en la milpa, el Esposo le pidió a su Señora que lo acompañara, ella se negaba porque el Niño estaba muy chiquito y éste empezó a llorar mucho, la jaloneaba para que no se fuera al campo, el Niño no quería que lo dejaran con la abuela. Aunque la mamá le decía al marido

que no iba a ir, el Esposo insistía que fuera, y el Niño le pidió a la mamá que lo llevara con ella, pero el Señor no quiso.

Se fueron ellos, mientras que el Niño se quedó llorando y la Abuela le pedía que no se fuera a seguir a su mamá. Ya tenía rato de que estaba llorando el Niño, cuando empezó a llover y, en eso, un Arcoíris se atravesó en medio de los Señores que iban a la Milpa. El Señor le dijo a la Señora que no temiera porque no le iba a hacer nada. La mujer se escondía y ahí también se movía el Arcoíris, es decir, que la postura del Arcoíris cambiaba de lugar siguiéndola a ella, acercándose cada vez más a la mujer. Y en eso el Señor, molesto, empezó a hacer como que macheteaba al Arcoíris, como si lo estuviera cortando.

Después de un rato de trabajar allí en la Milpa, la Señora ya no se quiso quedar, dijo que presentía algo. Entonces regresaron a casa y encontraron al Niño muy grave, preguntaron: –¿Qué es lo que tiene el niño? –¡Pues no tiene nada!– decía la Abuela. Cuando el papá iba llegando a la casa murió el Niño y al mismo tiempo llegó el curandero, quien dijo: “Ya no hay nada que hacer”.

La mamá preguntó: –¿Pero qué le pasó al niño?, Y el curandero respondió: –El niño se empecinó en seguirla, y en ese momento que la siguió él era un Arcoíris. El niño se convirtió en Arcoíris para ir siguiendo a la mamá y el papá mismo fue el que lo macheteó. Cuando ya le quitaron su ropita al niño muerto, tenía rayas de cortadas en todo el cuerpo. Por eso se respeta mucho al Arcoíris, ya no se le hace nada cuando aparece

Versión recopilada por Brenda Lira (2013)

La Muchacha del Arcoíris

Un señor fue a su milpa con el machete en la mano, antes de llegar tuvo que cruzar un arroyo y vio un Arcoíris. Al regresar a casa, su esposa le

contó sobre una Muchacha que tenía muy buena salud y de pronto se enfermó por lo que se puso bien grave; esta señora comentaba a sus padres que un señor la macheteó en el camino y por eso se había enfermado.

Entonces, sus padres investigaron cómo se llamaba el señor que la macheteó. El señor de la Milpa estaba muy callado y lleno de miedo y no le decía nada a su esposa, pero la señora rápido se dio cuenta de que su esposo estaba raro y triste. La Muchacha murió y tres días después el señor le dijo a su familia por que estaba enferma, les dijo lo que había pasado hacia tres días, entonces toda la gente supo de lo que pasó: él la macheteo.

Versión recopilada por Brenda Lira (2013)

Leyenda del Hombre Trueno (versión de los niños)

Había una vez un señor de Santiago que iba rumbo a Valle Nacional, cuando a medio día sobre el camino oyó que le chiflaron por su nombre, pues en nuestro idioma se logran entender mensajes a través de los chiflidos. Ese señor oyó que le dijeron: “Don Simón, corta una rama de este árbol y recupera mi hacha, ¡sálvame por favor!” Don Simón volteó para ver de dónde provenía el chiflido y descubrió un Árbol que estaba abierto porque le había caído un Rayo, y en una rama se encontraba atrapado un hombrecito, entonces el señor cortó una rama del árbol en donde estaba atorada el Hacha del Relámpago, y fue cuando se apareció el Relámpago en forma de persona.

Versión recopilada en el Taller Casa de las Historias (2012)

Historia de la Señora y las hormigas

Contó una Señora que todos los días las Hormigas se llevaban la comida que guardaba para el día siguiente. Entonces la Señora regañó a las

Hormigas: –¿¡quiénes son ustedes!?, ¿porqué acaban con mi comida?, ¿no ven que soy pobre? Le echó agua al nido de las Hormigas y se puso a barrer toda la casa, en eso vio a una Hormiga muy grande y se quedó muy sorprendida porque nunca había visto a esa Hormiga. Ella le dio unos escobazos y después de un rato llegó un señor a su casa y le dijo: –Mi mujer está muy enferma, dice que usted le pegó con la escoba–. La mujer contesto: –Yo no le pegué a tu mujer, yo solamente barrí mi casa porque había muchas Hormigas.

Versión recopilada por Bnreda Lira en el Tallaer Casa de las Historias
(2012)

El Señor y la leona

Había una vez un Señor que fue a buscar tepejilote pero no encontraba, y se dio cuenta que ya era tarde y ya no iba a llegar a su casa por lo que se quedó a dormir en el monte. Ya muy noche escuchó que gritaba una Leona muy lejos, luego gritaba más cerca, estaba llegando donde estaba el señor y él se hizo como un muerto. La Leona se acercó y puso las dos patas delanteras en el pecho del Señor y pensó que estaba muerto y lo llevó en su nuca.

Luego caminó como la gente y cuando se cansaba la Leona, tiraba al Señor. Cuando llegó muy lejos le gritó a otro y contestó otro León y la Leona lo dejó en un lugar, lo tapó con la basura y se fue a encontrar con el León. Llegaron juntos los Leones a donde estaba el Señor, pero éste se había ido y entonces los Leones se pelearon. Se pusieron a buscar al Señor y éste se puso listo y le cortó los dos brazos a la Leona. El día siguiente regresó a su casa y su esposa se estaba muriendo, la gente fue a su casa a reclamarle: –¿Porqué le cortaste a tu señora los brazos?–. –No es cierto–, dijo el Señor: –no se los corté a mi esposa, los corte a una Leona.

Versión recopilada en el Taller Casa de las Historias (2012)

Cuentos de animales

Historia del cazador de Armadillos y la Víbora Coralillo

Había una vez un Señor que iba a cazar mucho Armadillo, no tenía otro trabajo más que cazar y vender el Armadillo. No cazaba con perro ni nada, iba derechito donde había Armadillo. Un día vio a uno que se metió en una cueva y se le hizo fácil meter la mano. Pero en lugar de agarrar al Armadillo ¡sacó una Víbora Coralillo que le dio un susto! Desde entonces no es recomendable meter la mano en cualquier agujero porque podría suceder un incidente como éste.

Versión recopilada en el Taller Casa de las Historias (2012)

El cuento del Señor y el Tigre

Había una vez un Señor que siempre iba al campo para cazar animales. Un día cazó a dos animales, regresó para su casa y se los comieron. Al día siguiente el señor fue a cazar de nuevo pero ya no regresó para su casa, se quedó a dormir adentro de la troje. Un Caracol que estaba dentro del agua vio pasar al señor, y también a un Tigre que iba a media noche, le habló al Tigre, y le dijo: –Oye no te vayas porque vi a un Señor y traía escopeta–. El Tigre le contestó al Caracol: –Eres chiquitito, no puedes ver nada. El Tigre no lo escuchó y siguió caminando hasta que llegó a la troje. Entonces el Señor se dio cuenta que algo se movía en su pie, agarró su escopeta y le apuntó al Tigre mero en la boca ¡y salió por la boca la bala!... Después, el Señor regresó a su casa y le contó a su esposa lo que pasó.

Versión recopilada por Brenda Lira en el Taller Casa de las Historias (2012)

Historia de la pesca

En la antigüedad el Río no era muy grande como lo es ahora, su cauce era sólo un arroyo pero abundaban todo tipo de peces y cinco especies de camarones: langostino, palo, tres, cristal y too yoo. Las mujeres cuando iban al río a lavar nixtamal con su canasta ganaban truchas y camarones, cuando veían en la orilla cascarón que había dejado el camarón la noche anterior, metía la mano debajo de la piedra, y ahí estaba el tierno camarón débil que recién renovaba su cascarón.

Los hombres de día iban con su atarraya, que era una red producto del ixtle que le ponían plomo, con la cual pescaban todo tipo de truchas y camarones, y todos sabían la pesca y se alimentaban bien. Otra actividad muy importante en aquél tiempo: en las fiestas importantes las autoridades compraban dinamita y llevaban a todos los ciudadanos, que no eran muchos, a las grandes honduras donde hay muchos pescados y buscaban a unos hombres muy valientes para que prendiera la dinamita y la echaran a la hondura para que explotara, y así murieran todos los pescados, bobos y camarones.

Los recogían por redes para pizar, por canastas, y los dejaban en la escuela mientras recolectaban. Ponían al cuidado a unos ancianos mayores para que nadie se los robara, a los valientes se les daba un poco más que a todos por tirar la dinamita, y a ellos les daban dos a tres bobos grandes cada uno, y a los ancianos que ponían su cuidado también les daban su bobo. Sucedió una vez que uno que era alcalde prendió la dinamita y explotó antes, a él se le perdieron las manos, los ojos, los pies. Porque una autoridad no puede matar a muchos animales, porque él tiene a todos a su cuidado, tanto animales como personas.

Versión recopilada por Brenda Lira en el Taller Casa de las Historias (2013)

El poder de los animales

Los animales tienen poder en la mirada, por eso hay que tirarles cuando no están viendo, no cuando se detienen, sino que cuando caminan, porque si te ven, el tiro nunca les pega. Tampoco les va a pegar el tiro cuando están moviendo la cola o cuando se frotan la cara como si se estuvieran lavando, pues nunca va a acertar la escopeta. El poder de los animales está en sus sentidos. Cuando cae el sol, se dice, que los animales se reúnen debajo de los palos de chinene.

Versión recopilada por Oliveras de Ira (2005, p.73)

Cuentos de adaptaciones de temas bíblicos y cristianos

Cuento del Chango

Según cuenta la gente, los Changos eran personas que vivieron anteriormente y hablaban como si fueran gente, esto sucedió antes de que naciera el Sol y la Luna. Cuando salió el Sol los Changos tuvieron que huir al bosque. Tocaron las campanas y la gente que vivía en el monte se fue a la iglesia, los que no quisieron bajar se quedaron en el monte y se convirtieron en Changos. Se dice que esos Changos son malos, espantan a la gente, te tiran pedazos de palo podrido cuando la gente va a buscar tepejilotes.

Los Changos se escondieron para que no los vieran por que están sucios, todavía existen algunos de ellos en el bosque llamado “El Chuparmirto”. Se advierte a las personas que si se aíslan de la comunidad a zonas lejanas del pueblo, terminarán convirtiéndose en Changos y no regresarán.

Versión recopilada por Brenda Lira (2013)

Servo el salvaje

Hace muchos años sucedió que un Señor que tenía su milpa salió muy temprano, entre las dos y las tres de la mañana, se alumbraba con ocote. Trabajando en su milpa le cayó la noche y mejor se quedó en el campo. En eso, contó que, empezó a escuchar unos pasos, cada vez más fuertes, el Señor agarró su escopeta cuando vio lo que estaba pasando: era un Gorila grandote, grandote.

Decidió encerrarse en donde guardaba el maíz, se persignó y ya no salió. Ya casi amaneciendo, Servo caminó lejos hacia el cerro. Dicen que ese animal no puede levantar la cabeza para mirar al cielo, anda así con una mirada fija hacia el suelo, porque si levanta la cabeza cae muerto. También se dice que es el demonio y por eso no puede mirar al cielo.

Versión recopilada en el Taller Casa de las Historias (2012)

Cuentos de temas europeos

El Gavilán y la Muchacha (versión de los niños)

Había una vez una Muchacha que vivía en la colonia del pueblo de San Pedro y quería casarse con un joven muy guapo. Cuando ella se iba a bañar siempre veía sentado a un Gavilán en el mismo lugar y se enamoró del Gavilán porque estaba muy hermoso. Un día la Muchacha se levantó muy temprano y se fue corriendo al río gritando: —¡Gavilán regresa, regresa, aquí estoy esperándote!—.

Ya había pasado un buen rato que la Muchacha llamaba al Gavilán, cuando de repente apareció el Gavilán y ella muy contenta se acercó, diciéndole: —¡Estoy enamorada de ti!—. Pero como el Gavilán no podía hablar voló lejos y la muchacha se quedó muy enojada en el río, esperando que el Gavilán volviera. El Gavilán sí regresó pero con una flor en el pico y

se la dio a la Muchacha, quien quedó muy contenta. Entonces la Muchacha le dijo al Gavilán: –Quiero convertirme en un Gavilán–. El Gavilán también estaba enamorado de la Muchacha e hizo un movimiento como que se atoraba de la Muchacha y la Muchacha se convirtió en Gavilán.

Versión recopilada en el Taller Casa de las Historias (2012).

Testimonio de un agricultor-cazador de Santiago Tlatepusco

Se anexa un importante testimonio, que prueba la forma de ver y diferenciar los relatos unos de otros, por parte de un chinanteco comunero de Santiago Tlatepusco.

“Una cosa es historia y otra leyenda, la leyenda es algo que ocurrió en un lejano pasado y que se sigue transmitiendo a través de tradición oral, ya no es historia porque han desaparecido puntos importantes que la explican. Ahora se les considera también cuentos. Son hechos que ocurrieron en un pasado lejano pero la gente de ahora ni lo entienden por eso lo llegan a rechazar. Algunos jóvenes y niños ya no quieren escuchar la tradición oral porque se han adaptado mucho a la televisión”. “Yo tenía una abuela a la que siempre llegaba a preguntarle. El cincuenta por ciento yo lo considero como realidades, porque en el tiempo que he vivido yo también he visto las realidades que ocurren en el monte. Todo el cuidado en relación al agua, los animales y los bosques, se establecía por medio de los relatos, por eso se respetaban los elementos de la naturaleza. En el tiempo moderno, al cuidado se le llama conservar, pero aquí los antepasados ya cuidaban a través de su cosmovisión, porque en sus relatos se hablaba de la importancia y de las consecuencias que la falta de cuidado de la naturaleza podía tener sobre el pueblo. Por eso es importante que los jóvenes

conozcan las historias, para que sepan que ya existía un conocimiento y una forma de cuidado.”

Versión recopilada por Brenda Lira y los demás integrantes del Taller Casa de las Historias (2012)

ANEXO B

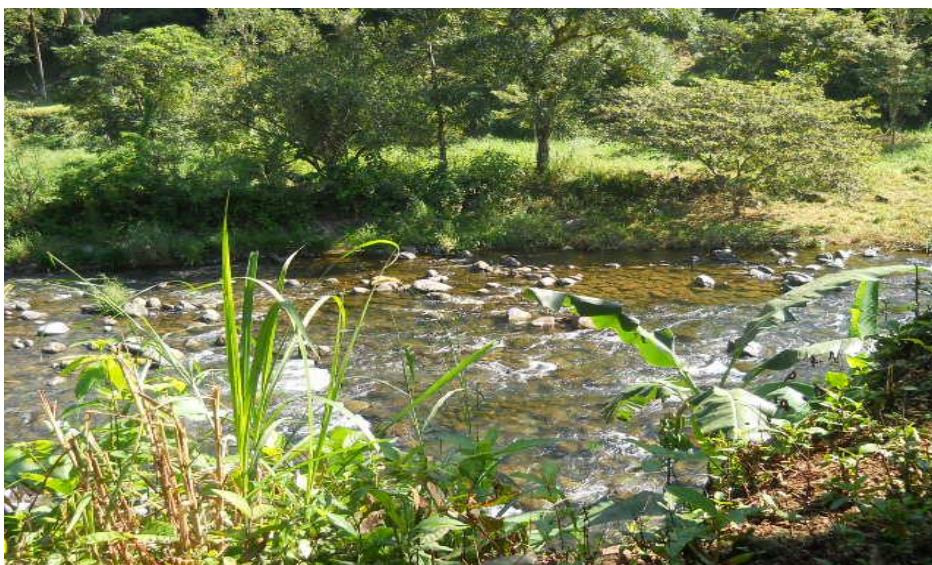
Fotografías de la Chinantla y los Tlatepuscos



Fotografía 1: Don Filemón, comunero de Santiago Tlatepusco (izquierda) narra cuentos de tradición oral. Acompaña su papá (al fondo) y Alfredo (a la derecha) traduce del los *Tsa ju jmí* (chinanteco) al español.



Fotografía 2: Inicio del camino de Usila hacia Santiago Tlatepusco. La montaña que se ve a la derecha es la *Piedra guarazapo*, elemento de los cuentos de tradición oral, donde se dice que viven los espíritus que protegen al territorio.



Fotografía 3: Río Tlatepusco, caudal que abastece a todos los arroyos que aparecen en los cuentos de tradición oral. A las orillas se encuentra asentada la comunidad Santiago Tl.



Fotografía 4: Don Eleuterio, uno de los narradores de cuentos (izquierda) con su hijos desgranando el frijol, Los tres participaron contando los cuentos de tradición oral.



Fotografía 5: Cruces de palma (*creg*) que se mencionan en los cuentos.



Fotografía 5: Don Ciriaco, comunero de Santiago Tlatepusco, contando cuentos de tradición oral.



Fotografía 6: Doña Mercedes Modesto durante la narración de cuentos de tradición oral, en el interior de su casa.



Fotografía 7: Don Basilio, comunero de Santiago Tlatepusco (acostado en la hamaca) contando cuentos de tradición oral, mientras que el equipo de video de la comunidad apoya con la traducción (jóvenes sentados de espaldas a la cámara).



Fotografía 8: Niñas de Santiago Tl., a través del taller “Casa de las Historias” también participaron en la recolección y narración de los cuentos de tradición oral.



Fotografía 10: El maíz y la vida silvestre rodean la vida cotidiana.



Fotografía 11: Selva los *Tsa ju jmí* (chinanteca), donde habitan pueblos originarios en convivencia con su entorno natural, por medio del sistema biocultural.

Mapa de la Chinantla situada en México



Mapa de México, en el cual se señala con gris el Estado de Oaxaca. El punto negro señala la Chinantla, ubicada en el noroeste de dicho estado, colindado con el Estado de Veracruz. Fuente: Ibarra *et al.* 2011

REFERENCIAS

- Álvarez, G. (2011). *Los relatos de tradición oral y la problemática de su descontextualización y re-significación en el contexto escolar*. Tesis de licenciatura. Universidad de la Plata. Recuperado de <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.746/te.746.pdf>
- Anta, S. (1992). *Ecología y manejo integral de recursos naturales en la región de la Chinantla*. PAIR, UNAM, Fundación Friedrich Ebert. México.
- Arreola, B. (2009). *José Vasconcelos: El caudillo de la cultura nacional*. Revista “Casa del Tiempo”. UAM. México.
- Barabas, A. (1987). *Utopías Indias*. Grijalbo. México.
- Barrera, A. (2010). “Claude Lévi-Strauss: tan presente como hace medio siglo” en *Armas y Letras 70 años*. UANL. México.
- Barthes, R. (1977). *El placer del texto*. Siglo XXI, College de Francia. Paris.
- Bartolomé, M y Barabas, A. (2000). *Los retos de la etnicidad en los Estados nación del siglo XXI, México*. CIESAS, INI, Miguel Ángel Porrúa. México.
- Bajtín, M. (1995). *Estética de la Creatividad Verbal*. Siglo XXI. México.
- Bazdresch, A. (2004). *Gran Sertón: Veredas. Cuestionamiento respecto al papel de la literatura como herramienta de conocimiento*. Tesis de Licenciatura. Universidad de las América. México.

- Beltrán, C. y González, A. (1999). *Monografía de los Chinantecos*. Para proyecto Perfiles Indígenas de México. Banco Mundial, PROPIM. México.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago, Fondo de Cultura Económica. México.
- Beristán, H. (2006). *Alusión, referencialidad, intertextualidad*. UNAM. México.
- Betancourt, D. (2004). Memoria individual, memoria colectiva y memoria histórica: lo secreto y lo escondido en la narración y el recuerdo. *La práctica investigativa en ciencias sociales*. Recuperado el 19 de octubre de 2014, de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Colombia/dcsupn/20121130052459/memoria.pdf>
- Bevan, B. (1987). *Los Chinantecos y su hábitat*. INI. México
- Bigas, S. (1996). *La narrativa indigenista mexicana del siglo XX*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara-Universidad de Puerto Rico. México.
- Boege, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas. México.
- Bonfil, G. (1990). *México profundo. Una civilización negada*. Grijalbo. México.
- Bost, JB. (2009). *Eddible plants of the Chinantla, Oaxaca, Mexico with an emphasis on the participatory domestication prospects of Persea schiedeana*. Thesis Master of Science, University of Florida. USA.

- De Teresa, A. (1999). *Población y recursos en la región chinanteca de Oaxaca*. CIESAS. México.
- De Teresa, A y Pérez, R. (2006). *Voces de la Chinantla* [Documental]. UAM, FONCA, CONACyT, CIECAS. México.
- Edouard, F. (2010). Ponencia: El aprovechamiento y comercialización de la pita (*Aechmea magdalenae*). *Una oportunidad para el manejo sustentable de las selvas húmedas del sureste de México*. En la Chinantla, Oax., Sierra de S. Martha y Uxpanapa Ver., Montes Azules Chis. Methodus Consultora S.C. México.
- Escalante, J. y Romero, J. (1998). *San Pedro Tlatepusco, el pueblo que se inundó*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. UAM. México.
- Fonte, C. (1995). *Así se vive allá en la sierra escondida. Santiago Tlatepusco, San Felipe, Oaxaca*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. UAM Iztapalapa. México.
- García, A. (2004). La literatura indígena pasa por una efervescencia sin precedente. *La cultura* [en línea]. La jornada. México. Recuperado el 23 de diciembre de 2013 de <http://www.jornada.unam.mx/2004/04/04/02an1cul.php?origen=cultura.php&fly=1>
- García, A. (2014) De nahuales y dueños en la montañas mexicanas. *Apachita* No. 20 [en línea]. Revista de Arqueología Ecuatoriana. <https://revistas.arqueo-ecuatoriana.ec/home>
- Gary, K. (1996). *Traditional concepts for 21st century living*. En: Etnoecología, volumen III. UNAM. México.
- Genette, G. (1981). *PALIMPSESTOS. La literatura en segundo grado*.

Taurus. España.

Gili, M. (2010). La historia oral y la memoria colectiva como herramientas

para el registro del pasado. *Revista Tefros*, 5(8), 1-7.

Havelock, E. (1995). Cap. 1 Ecuación oral-escrito: una fórmula para la mentalidad moderna. En *Cultura Escrita y Oralidad* (pp.25-47). Gedisa. España.

Ibarra, J.T., et al. (2011). Consecuencias inesperadas de la conservación comunitaria y de los pagos por servicios ambientales en la soberanía alimentaria de los pueblos indígenas en las comunidades de bosque de niebla y selva tropical de la Chinantla, Oaxaca.) *Programas de Manejo para Áreas de Conservación Voluntaria e Indígena en Oaxaca, México*". Iniciativa Darwin. UK.

Ibarra, J.T., et al (2011). *Etnoecología chinanteca: conocimiento, práctica y creencias sobre fauna y cacería en un área de conservación comunitaria de la Chinantla, Oaxaca, México*. Global Diversity Foundation-Mesoamérica (GDF-M) México, Fauna Australis, Departamento de Ecosistemas y Medio Ambiente, Pontificia Universidad Católica de Chile., School of Anthropology and Conservation, University of Kent., Rachel Carson Centre. Alemania.

Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. FCE, Antropología estructural, Siglo XXI. México.

Lienhard, M. (1998). Cap.1. La irrupción de la escritura en el escenario americano. En *La voz y la huella* (pp. 25-42). Horizonte. Lima.

López, A. (2015), Mito y oralidad en la tradición mesoamericana, Grandes Maestros. Módulo UNAM. (2015, Ciudad de México).

Martinez, E. (2002) .Tradición oral en las aulas. *Aularia: Guía del*

profesor y guía del alumno [en línea]. Junta de Andalucía. España. Rescatado el 10 de noviembre de 2013 de <http://www.uhu.es/cine.educacion/Tradicion%20oral/03guiaprofesor.htm>

Mateo, E. (2004). La recuperación de la memoria: la historia oral. *Revista Abendua*, (16), 123-126.

Méndez, G. (2005). *La filosofía y el impacto existencia de las tecnologías*. Tesis de Licenciatura. Universidad de las Américas Puebla. México.

Merrifield, R. (2007). *Diccionario Chinanteco de la diáspora del pueblo antiguo de San Pedro Tlatepuzco, Oaxaca*. Vocabularios indígenas #39. Segunda edición electrónica. Instituto lingüístico de Verano A.C. México.

Montemayor, C. (1998). *Arte y trama del cuento indígena*. Fondo de Cultura Económica. México.

Moner, M. (1988). Técnicas del arte verbal y oralidad residual en los textos cervantinos. En *Edad de oro* (pp. 49-127). Universidad de Greoble. España.

Morales, O. (2012). *El Roldán narcotraficante: cultura popular en los narcocorridos*. Tesis de Licenciatura. Universidad de las Américas Puebla. México.

Morote, P. (2008). *El cuento de tradición oral y el cuento literario: de la narración a la lectura*. Universidad de Valencia, Alicante. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado el 10 de octubre de 2014 de <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc8w3w0>

Nomo-Ngamba, M. (2009). *Intertextualidad, influencia, recepción*,

traducción y análisis comparativo. Universidad de Duala. Camerún.

Oliveras, D. (2005). *Cosmovisión y territorio entre los chinantecos de Tlatepusco*. Tesis de Licenciatura en Etnología. Dirigida por Alicia Barabas Reyna. INAH-SEP. México.

Ong, W. (1997). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura. México.

Pellicer, D. (1993). Oralidad y escritura de la literatura indígena: una aproximación histórica, en Carlos Montemayor (coord.) *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas* (pp. 15-53). CONACULTA. México.

Perry, J. (1991). El pensamiento racional en la cultura oral y la descontextualización escrita. En: *Cultura escrita y oralidad*. Cambridge University Press.

Prieto, C. (2005). *Cinco mil años de palabras*. Fondo de Cultura Económica. México

Propp, V. (1928). *Morfología del cuento*. Colofón. México.

Rivers, E. (1988) La oralidad y el discurso poético. En *Edad de oro* (pp.15-20). Universidad de Grenoble. España.

Sescún, Y. y Torres, L. (2009). *La oralidad presente en todo y en todas las épocas*. Avance de trabajo de grado, adscrito a la línea de investigación Sociolingüística y afines, de la Maestría en Lingüística, UPTC. México

Solís, J. (2009). Claude Lévi-Strauss y sus aportes a la antropología contemporánea [en línea]. La Jornada Guerrero. Recuperado el 10 de Mayo de 2013 de

<http://www.lajornadaguerrero.com.mx/2009/11/10/index.php?section=opinion&article=015a1cul>

- Toledo, M. y Barrera-Bassols, N. (2009). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Perspectivas Agroecológicas, Icaria. Barcelona.
- Toro, D. (2013). *Orality and oral tradition*. Tesis de licenciatura Universidad de Antioquia. Colombia.
- Waldman, G. (2003). *El florecimiento de la literatura indígena actual en México. Contexto social, significado e importancia*. UNAM. México.
- Weitlaner, R. (1983). Usila (Morada de colibries), en *Papeles de la Chinantla*, No. 7, MNA.México.
- Van der Wal, H. (1999). Chinantec Shifting Cultivation: Interactive Land Use. A Case-Study in the Chinantla, México, on Secondary Vegetation, Soils and Crop Performance under Indigenous Shifting Cultivation. Treemail Publishers, Heelsum. Holanda.
- Zabala, I. (2000). Cómo pensamos en el mundo: levi-strauss en *Valores distantes: diferencias culturales en América del Norte* [en línea] Porrúa, UNAM. México. Recuperado el 22 de Enero de 2014: http://biblioweb.tic.unam.mx/valores_distantes/C1LEVI.htm#N_1
- Zavala, I. (1977). *Lévi-Strauss*. Sicología pensadores, Edicol. México.
- Zumthor, P. (1991). *Introducción a la poesía*. Taurus. España.