



Relatos fronterizos. Otro rostro de la literatura de México

Carlos Gutiérrez Alfonzo

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA)
(México)

[Localice en este documento](#)

Entre 1988 y 1989, en la Sierra Madre de Chiapas, México, se recopiló un número determinado de relatos con los que se produjo una serie radiofónica que era transmitida por la radiodifusora cultural indigenista XEVFS “La Voz de la Frontera Sur”, ubicada en Las Margaritas, Chiapas, México. Mucho tiempo después, y no sin cierto azar, me vi con estos relatos en la mano. Los sopesé por un momento, y les di vueltas, y más vueltas, hasta que me decidí a mirarlos con detenimiento. Con una breve selección de dichos relatos, configuré un texto que presenté como tesis de maestría (Gutiérrez Alfonso, 2003). En algún momento de la escritura de este trabajo, me pregunté sobre su pertinencia y su inscripción en los estudios literarios y en el conocimiento de la tradición literaria mexicana. Una respuesta a esta pregunta debe considerar, en primer término, mi apreciación de la literatura, la que reconozco en ese impulso que los hombres y las mujeres de todos los tiempos tienen para narrar su visión del mundo. Una narración que se alimenta de lo que vive la gente, pero también de lo que ésta imagina y de lo que conoce por otros medios, como el andar por varios caminos aprendiendo de los otros. En segundo término, en la literatura mexicana, y en el estudio que se hace de ella, los relatos orales deben tener un sitio, en tanto en ellos está implicada una colectividad, y en su elaboración el narrador recurre a “esas voces que le llegan del pasado” y a su propia creatividad. Con esta combinación, aflora un mundo cargado de sentido; es un mundo que está ahí para quien quiera verlo, palparlo, degustarlo con infinita paciencia.

Como los relatos estuvieron muy cercanos a mí, me fue difícil tomar distancia de ellos. Tuve que romper todo un bloque de apreciaciones sociales que me impedía observar su construcción: sus elementos mitológicos, estilísticos, sus frases, su vocabulario. Una vez que me instalé en este espacio de los textos, volví la mirada hacia fuera para decir, una vez más, que no se trataba de una simple enunciación, sino de relatos que podían ser ubicados en un espacio mucho más amplio. Para ello, consulté relatos de otros grupos indígenas, sobre todo de Chiapas. Me detuve en el *Popol Vuh* y la Biblia. Fui, vine, por un espacio que se ha denominado Mesoamérica, sin dejar de mirar hacia Europa y la tradición cristiana.

¿Cuál fue mi objetivo al acercarme a los relatos? Leerlos y ubicarlos en una tradición, que, al final de cuentas, es una tradición que también dice mucho de la literatura mexicana. Hice una lectura libre, siguiendo los puntos que señalé en el párrafo anterior, con un vértice: el gusto por descubrir ciertos giros idiomáticos, cierta composición en el relato, la conexión de éste con otros de otras regiones. Los relatos fueron creados dentro de una colectividad que se expresa en español y en la que existe, sobre todo a partir de los años ochenta del siglo XX, un intento por volver a hablar la lengua mam, la lengua de los primeros pobladores. Aquí, lo diré con Zumthor, se “perfilan múltiples tensiones entre una literatura nacional escrita, una poesía oral dialectal y los esfuerzos vinculados a algún movimiento regionalista, para crear una variedad literaria del idioma local” (1991: 38). Éste es el escenario en el que estoy situado, en términos de mi objeto de estudio. Para mayor precisión diré que me ubico en el principio -a finales de la década de los ochenta y los primeros años de la de los noventa- de este esfuerzo por crear “una variedad literaria del idioma local”. Además, hay que considerar lo siguiente: a los relatos, no se les debe disociar “de su función social y del lugar que [se] le[s] confiere en la comunidad real” (Zumthor 1991: 41), ni de la tradición -a la que recurren, explícita o implícitamente-, ni de las circunstancias en las que son pronunciados [1]. Con base en lo anterior, se puede colegir que el texto oral está dirigido a un auditorio. La oralidad está dirigida a un

“grupo sociocultural limitado” (Zumthor 1991: 42). Habría que investigar, entonces, el sitio que los relatos tienen en la colectividad [2].

El narrador da cuenta de la realidad comunitaria: religión, tradición cultural, historia, etcétera [3]. No puede dissociarse la narración de su contexto. En esta literatura se está ante formas verbales reconocibles: verso o prosa. Y se convierte en arte en el momento de su realización, “en el seno de un lugar emocional” (Zumthor 1991: 84). Es en la *performance* donde una comunicación oral se convierte en objeto poético (Zumthor 1991: 84). En los últimos años, se ha presentado lo siguiente: la emisión de los relatos considera, sí, un emisor interno, de la localidad, pero el narrador, si está frente a una grabadora que registra su voz, puede estar pensando en un oyente externo que, por ese simple hecho, influirá en las características de lo narrado. Se pasa, entonces, de una práctica de la oralidad exclusivamente comunitaria a una en la que se ha inmiscuido un elemento externo que, como ha demostrado Martin Lienhard, puede tener diferentes niveles de participación. Además de ello, de esta intervención del oyente externo, Lienhard ilustra cómo ciertas colectividades indígenas se han valido de la escritura para *archivar* sus tradiciones orales” (1995: 80). Es una práctica que en los últimos años ha tenido un auge: “tales textos suelen tomar la forma de libro impreso [...] [y] se proyectan fuera de los límites de la comunidad indígena” (1995: 80). Es una manera de relacionarse conscientemente con la “sociedad nacional”. Los textos pueden estar escritos en lengua indígena y en español. Aunque sea limitado el número de lectores, estos textos pueden reintegrarse al circuito oral a través de programas de radio (1995: 81), que fue el caso de los textos que delimité como objeto de estudio. Con lo anterior, puede verse que las localidades transitan por una oralidad entre mixta y secundaria [4]: han sido influenciadas por la escuela, por las denominaciones religiosas no católicas y por los medios masivos de comunicación.

Con Lienhard, percibo no sólo la literatura producida al interior de la localidad, sino también aquellas formas que tienen otros destinatarios [5]. En todas las formas descritas no puede soslayarse la ubicación de estas prácticas en un tiempo y un espacio pertinentes. ¿Cuáles son estos espacios de producción y recepción de los textos? “¿La comunidad local, la comunidad lingüística, la comunidad étnica, el espacio regional, el espacio nacional o el internacional?” (1995: 83). Con estas interrogantes, Lienhard me ayuda a comprender que la comunidad indígena no se encuentra aislada, autónoma: está inmersa “en un espacio (político, económico, cultural) mayor, nacional o supranacional, que le dicta ciertas reglas” (1995: 83). Lienhard está interesado en indicar qué tanta autonomía logra la “textualidad amerindia” en este contexto nacional e internacional. La colectividad responde, toma una posición ante lo que alguien le dicta. Y los relatos, objeto de este estudio, son una muestra de ello. Con Lienhard y Zumthor, he tratado de marcar que hay un tiempo y un espacio en que estos textos son pronunciados. Lienhard, además, me hace ver que no sólo están los cuentos, sino que existen otras formas literarias que no han sido atendidas por la investigación literaria [6]. Ambos autores me ayudan a observar que los relatos están implicados en la vida de las colectividades. Los relatos dicen al hombre: son vida concentrada.

¿Y se dijo cualquier hecho? Ilustro, con la ayuda de Joutard —por quien he observado que lo social y la forma en que se dio la enunciación son dos aspectos fundamentales en la conformación de los relatos—, que el entrevistado no cuenta lo que le sucedió a él, sino lo que tiene implicaciones colectivas. Además, está otro elemento: “la elección ideológica no es suficiente para determinar un interés real por el acontecimiento; hace falta una implicación en la vida cotidiana” (Joutard 1986: 271). Es decir, “la memoria es ejecutada por las circunstancias” (Certeau 1996: 97). La elaboración del relato tiene que ver con “estrategias de defensa y de afirmación colectiva” (Zumthor: 1991: 65). Por tal razón, es posible escuchar recreaciones del pasado con las cuales se identifica una colectividad. Existen fenómenos que son

difíciles de borrar de la mente de quienes lo vivieron. El fenómeno pasa de generación en generación y el relator cuenta todo como si hubiera estado presente.

Al relator, en este caso, el “idiomista” (que es quien conoce la historia de los mames), su mayoría de edad lo faculta para expresar esos relatos, un momento en el que pone en juego su creatividad y en el que experimenta una función importante, definida por Zumthor como “una función poética por excelencia: mitificar lo vivido” (Zumthor 1991: 135). Este es un punto central: los relatos, al mitificar lo vivido, dicen al Hombre, dicen su movimiento por el mundo y su contacto con la naturaleza. Así, los relatos no son cosa del pasado, sino que están modelando la vida de un número determinado de personas. La voz tiene ese gran poder de crear realidades de acuerdo con las necesidades de un grupo en un tiempo y un espacio determinados. El individuo se construye a partir de su capacidad de nombrar, de definir lo que vive y lo que piensa. En esta construcción anida, fundamentalmente, una palabra que se escapa del uso cotidiano. Por ello es posible extraer los relatos para su análisis. Hay en ellos formas reconocibles, referencias a un mundo complejo. Esas realidades creadas alimentan no sólo la identificación de la colectividad, sino también la capacidad lúdica de ésta. Es en el juego verbal en el que tiene lugar la construcción del individuo. El narrador celebra su presencia en la tierra, transmite lo que sabe, inicia a otros en ese conocimiento y se llena de placer al darle forma a la palabra de todos los días. Alrededor de él, el auditorio hace una fiesta, el ánimo se exalta, todos los participantes están atentos, quieren saber hasta dónde llega el poder creador de quien narra [7].

Años después de haber grabado la voz de los “idiomistas”, y luego de haberla escuchado a través de la radio, percibí que esa voz tenía consistencia, que no era un disparate lanzado por la frecuencia de la estación. Me di cuenta de que había una palabra sustentada en el prestigio de los “idiomistas”. No sólo se transmitía cierta información, sino que lo dicho adquiría solidez por la forma en que era relatado. Había ahí una pasión por narrar algo con una voz precisa, bien delineada, rítmica. Además, identifiqué un hecho que me hizo confiar en esos relatos: no importaba la cantidad de la información, sino la representación de la realidad; en suma, la puesta en escena de una visión del mundo (Joutard 1986: 276), de una cosmovisión (López Austin 1994: 122). Sin dudarlo, pensé que un número determinado de esos relatos expresaban con nitidez esa visión, decían la condición del Hombre. Me di a la tarea de transcribirlos tal y como los escuché, respetando las expresiones y los giros idiomáticos. Como los relatos fueron pronunciados en español, fueron concebidos en español, no tuve mayores complicaciones para realizar esta labor. Debí pasar mucho más tiempo, debí leerlos una y otra vez, en condiciones distintas y bajo la influencia de ciertas lecturas, para que yo llegara a observarlos como una metonimia de un todo más complejo. Debo aclarar que decidí darles un título que me permitiera moverme por ellos, moverme con ellos. Al hacer lo anterior, no seguí ningún modelo de análisis formal. Más bien, me atuve a lo que me iban entregando: una expresión, un motivo, un símbolo. Traté de observar que estaba ante relatos claramente configurados; que al desarrollar cierto motivo o símbolo, se encuentran inscritos en un universo más amplio. Mencionaré, sólo para ilustrar lo que he apuntado aquí, dos elementos fundamentales que muy bien pueden enlazar los relatos que analicé: el alba y el maíz. Estos mínimos elementos me permitieron tejer, con el asombro en los ojos, una trama compleja y deslumbrante. Ahora, presento un ejemplo de mis hallazgos, a partir del relato “El Santo Mundo”, que aparece en una nota al final de este texto.

El Santo Mundo [8]

En este relato, el narrador recurre a frases cortas y puntuales; establece un principio y un final precisos, ello permitió su extracción del discurso más amplio dentro del que fue pronunciado. Este objeto verbal, claramente reconocible, cuenta cómo fueron creadas las montañas. En la cuarta frase se expresa el acontecimiento

que cambió la fisonomía del territorio serrano: “un día cayó la arena”. Lo que viene después es la explicación de cómo ocurrió dicho suceso.

Se trata de un relato de origen. Alfredo López Austin define así este tipo de relatos: “Son historias en las que los animales, las plantas, los minerales, el hombre mismo, inician su existencia a partir del último toque de una divinidad, de la última acción de una aventura, de la última consecuencia de una trasgresión o, en suma, de una última causa que lleva al efecto global de la obra completa” (1994: 28). Por su secuencia, es equiparable al mito, el que “crea y fija las cosas de un solo golpe” (López Austin, 1994: 28). Se busca, así, estipular cómo, para el relato que analizo, fueron creadas las montañas. Se va hacia el tiempo del principio para lograr tal efecto creador.

Se empieza con un primer hecho que llama la atención: “El Santo Mundo estaba parejo”. ¿Cómo ubicar esta concepción del Santo Mundo? En los altos occidentales de Guatemala, los mames de Santiago Chimaltenango recuerdan tres creaciones, en las que aparecen mezclados temas mayas y cristianos. La primera creación, en la que habitaban los monos, fue destruida por una inundación de chapopote ardiente. La segunda, en la que la raza era de topos, fue aniquilada por otra inundación. En la tercera:

Las primeras personas fueron San José y la Virgen. San José hizo la tierra, que era perfectamente plana. Como siempre estaba en tinieblas, San José hizo el Sol, y después la Luna. Nació Jesús, y en cuatro días fue de tamaño adulto. Dijo a su padre: “No te preocupes, padre, porque voy a hacer otro mundo, y tú podrás ayudarme”.

Entonces empezó Jesús a hacer las montañas y los valles y los cañones para los ríos. Hizo la Luna menos brillante que el sol, para que la gente pudiera dormir de noche (Thompson 1979: 403-404).

Aquí, en este relato, San José es quien hizo la tierra plana. En el relato motivo de este análisis, el mundo ha estado sin ninguna protuberancia: plano. Además, lleva el adjetivo de Santo. Para los tzotziles de Larráinzar, “la tierra es el centro del universo, [...] una superficie plana y cuadrada, sostenida por un cargador en cada esquina” (Holland 1989: 69). No se especifica quién creó esa superficie, pero sí se menciona quiénes la sostienen. Para los chamulas, la tierra era chata y sin forma. Pero luego: “Nuestro Padre [que] no estaba satisfecho pues la tierra era amorfa, envió un terremoto que causó el desmoronamiento de la tierra, con lo cual el paisaje adquirió relieve” (Gossen 1989: 402).

La planicie referida en “El Santo Mundo” se vio alterada por la erupción del volcán Tajomulco, a principios del siglo XX, en 1902, un fenómeno muy marcado en la memoria de los habitantes de la Sierra. Pero no sólo en la memoria de ellos, sino también en la de los chamulas, según pudo registrar Gary Gossen:

Cuando cayó la ceniza, el suelo quedó cubierto de una capa blanca y los caballos y las ovejas no podían comer. [...] La gente no veía el sol, ni por dónde caminaba, y todos estaban muy atemorizados. [...] Cuando empezó a caer la ceniza, muchos pensaron que había llegado el fin del mundo y que no verían el amanecer de otro día. La gente lloró desesperada durante los tres días en que la ceniza cubrió la tierra (1989: 357).

Si para fijar el espacio se va hacia el tiempo del principio, en la configuración de ese tiempo pueden aparecer elementos históricos, ubicaciones temporales precisas o

la mención de actividades cotidianas (López Austin 1990: 434). Lo que se narra, entonces, está teñido de temporalidad, es un suceso ubicable: “Un día sábado”. Pero si esta temporalidad es relevante, también lo es la imprecisión anterior: “Un día cayó la arena”. Y, luego la contundencia del tiempo: “Un día sábado”. Se narra la creación del mundo: la génesis en la que los mames se reconocen. Es la apropiación de un territorio que adquiere sentido con la presencia de los primeros pobladores serranos. Es preciso darle forma a ese sitio, es preciso asirlo, decirlo. Es un origen ubicable en el que se mezcla el poder de la naturaleza y la nula participación del ser humano para contrarrestarlo. Los de la Sierra fueron hacia la plaza, había que caminar unas cuantas horas para llegar a ese sitio. Es el momento en que son abandonadas las labores domésticas y agrícolas. Es el día en el que se encuentran los parientes y los conocidos. Es el día para el intercambio de lo que se produce y lo que se necesita, de las experiencias y de los artículos comestibles. Es el día donde llegan los rumores de otras tierras.

Es común en la Sierra la expresión “anterior” para referirse a la gente de antes; en este caso, para referirse a los primeros pobladores: “la gente anterior ya se había ido a la plaza”. La cotidianidad de esta gente se vio interrumpida por la erupción del volcán. Todos debieron refugiarse en sus casas, esperar cualquier desenlace, aun los animales. Las mujeres buscaron la luz que lucharía contra la oscuridad. El Sol, que sólo había sido debilitado por la niebla, sucumbía ante la arena. Con los hechos cotidianos que he citado, puedo ver lo que afirma Alfredo López Austin: “El hombre forja el mito a partir de sus vivencias cotidianas” (1994: 33) [9].

En los relatos míticos, es un motivo recurrente el del Diluvio, así como el de las aves que parten del Arca en busca de tierra firme. Con las inundaciones se dio fin a las dos primeras creaciones, según puede leerse en el *Popol Vuh*: “Entonces fue henchida la inundación por los Espíritus del Cielo, una gran inundación fue hecha” (1993: 13). Tal y como puede ilustrarse también con el relato de Santiago Chimaltenango, citado líneas arriba. En Larráinzar, se cuenta que Dios destruyó el segundo mundo con un torrente de agua caliente (Holland 1989: 72). En el relato que ahora analizo, en cuanto empieza a oscurecer, la gente se reúne en una casa, que podría ser muy bien el símbolo del Arca. Aquí, en este relato, a diferencia de lo que ocurre en el mito bíblico, no existe alguien que convoque a quienes entran en la casa para salvaguardarse: “regresó la gente [...] ya los hermanos se habían unido en una casa”. Poco a poco, conforme se retarda la salida del Sol, van llegando los animales en busca de refugio: “llegan el venado, la culebra, el armadillo”.

El fuego, una entidad robada a los dioses por un hombre, según se cuenta en la tradición clásica, es proveído por las mujeres, quienes guardan el ocote entre el zacate con el que se construye el techo de la casa, y que recibe, en la Sierra, el nombre de pajón: “las mujeres buscaron ocote. Ahí estaba en el pajonado, luego lo trajeron las mujeres”. En el *Popol Vuh*, el fuego es creado por Pluvioso, quien lo hace surgir mediante la fricción de sus sandalias (1993: 115). Algunas tribus se someten al poder de Pluvioso con tal de obtener fuego. “Sin embargo, una fracción [de las tribus] sacó [por fricción] el fuego de la madera. [...] Los Cakchequeles no pidieron fuego, no se dieron por sometidos” (1993: 118).

En la mayoría de los mitos mesoamericanos, ocurre la creación de seres y de nombres. Por ejemplo, el muchacho que se convirtió en caimán. Nanahuatzin se tira al fuego y se convierte en Sol. Jesucristo, a los tres días, después de bajar de la cruz, sube al cielo y se transforma en Sol; y la Virgen en Luna (López Austin 1990: 58). Entre los tzotziles de San Pedro Chenalhó se cuenta que, después de la inundación en la que los primeros hombres se convirtieron en monos y mapaches: “Nuestro padre Ojoroxtotil [Dios Padre Providente] hizo secarse las aguas porque con su bordón de bambú abrió los sumideros, dio cauces a los ríos y estanques a los mares, lagos y lagunas” (Arias 1990: 21). Una de estas creaciones ocurre, en “El Santo Mundo”, en

cuanto empieza a llover. Sólo la lluvia pudo aniquilar la arena. Hubo tanta agua que se formaron los ríos, y al paso de éstos nacieron las montañas.

La lluvia, que en la tradición bíblica fue una amenaza para destruir a la humanidad, en el relato del Santo Mundo es signo de salvación, como lo es, en dosis precisas y controladas, durante el bautismo. Ella es la que se lleva la arena. A su paso fue formando las montañas. Llama la atención cómo concluye el relato: “Cuando cayó la arena nacieron las montañas”. Debió caer, primero, la arena para que la lluvia, después, arrasara con todo lo que iba encontrando, y, así, surgieran las montañas.

La referencia al amanecer no es la común en cualquier otro sitio: “Antes de que amanezca”, sino “antes del sol”. La gente de las comunidades rurales e indígenas, aun en territorios tan inhóspitos como la Sierra, acostumbra levantarse antes del Sol. En la expresión queda anunciado que el Sol también duerme, que el Sol también descansa. Cuando debe recorrerse cierta distancia en busca de alimentos, caminar antes que el Sol aparezca es un buen método, que garantiza que se aproveche la mayor parte del día. Y el temor que se alberga cuando desaparece el Sol, por un fenómeno natural, provoca ese enorme pesar del que se habla en el relato “El Santo Mundo”. La ausencia del día produce la muerte, de ahí que su presencia sea, después de que ha ocurrido el fenómeno natural, sinónimo de fiesta. Para ilustrar lo anterior cito un fragmento del *Popol Vuh*:

Agradables [fueron] sus gritos cuando danzaron quemando copales preciosos. Enseguida gimieron de no ver, de no contemplar, el nacimiento del día. Después, cuando salió el sol, los animales pequeños, los animales grandes, se regocijaron; acabaron de levantarse en los caminos de las aguas, en los barrancos; se pusieron en las puntas de los montes, juntos sus rostros hacia donde sale el día (1993: 127).

El relato mame reitera la temática del *Popol Vuh*: la aparición del Sol y del día; es como si el mundo volviera a crearse. Enrique Florescano interpreta esta temática como la central, como la que otorga vida al pueblo k'iche':

En el *Popol Vuh* de los k'iche' el acontecimiento exultante no es el nacimiento del dios del maíz, sino la primera aparición del Sol. Dice el libro que los jefes de los linajes juntaron a su gente en el Barranco del Ocultamiento y celebraron la aparición de la Estrella de la Mañana, anunciadora del portador del día. Cuando salió el Sol, la alegría invadió a los pueblos que miraron el portento de la primera luz enrojeciendo con su resplandor el lado oriental del mundo (Florescano 1999: 46).

Esta definición de la vida a partir del Sol es fundamental también entre los mexicas, quienes se asimilaron como “el pueblo escogido por los dioses para procurarle corazones al Sol” (Florescano 1999: 60). En “El Santo Mundo”, he visto el sitio que tienen la arena, el fuego, el día y la lluvia, elementos que muy bien pueden englobarse en una sola palabra: fertilidad. Y para que ella sea posible, es preciso que reine el Sol, que nada ni nadie lo oculte y, así, haga surgir de la tierra los prodigios. La memoria del “idiomista” que relató “El Santo Mundo” ha seleccionado aquello que está relacionado con los intereses de la localidad, es lo que los demás quieren escuchar y que les sirve para reconocerse como miembros de una colectividad que posee un pasado loable [10]. En una palabra:

Cuando el mito se narra, todos aquellos elementos sociales que obran sobre la narración y sobre los que la narración obra, alimentan memorias, provocan deducciones, se justifican, preparan futuras realizaciones del texto mítico y lo hacen vivir materialmente como lo que es, no una mera

sucesión de sonidos o de palabras o de conceptos, sino un conjunto de interacciones sociales (López Austin 1990: 112).

Resulta pertinente explicar, con base en lo estipulado por Alfredo López Austin, los tres tiempos para poder situar el del mito: “primero, el de la existencia intrascendente de los dioses; segundo, el tiempo propiamente mítico, el de la creación, y tercero, el tiempo de los hombres” (1990: 62). En el primero aparece una especie de eternidad; no se ha producido aún la creación: “No hay, por tanto, historias de los dioses. Las historias de los dioses han de tener también un principio, y el principio hace concebir una realidad anterior” (López Austin 1990: 62). El segundo es el tiempo de la creación. La forma en que ésta se produce, como una gran manifestación violenta, “ha hecho que se caracterice el mito como un proceso de transgresión” (López Austin 1990: 67). El tercero se cumple mediante la muerte en el fuego, “el descenso al mundo de los muertos y la resurrección en el tiempo del hombre, ya con la nueva naturaleza” (López Austin 1990: 67). “El Santo Mundo” se ubica, entonces, en el segundo tiempo, en el que se transgrede la naturaleza existente. La erupción del volcán expresa perfectamente la “transgresión”, la manifestación violenta del tiempo mítico. Éste se presenta de una manera aun más violenta en otro relato mítico del Soconusco recopilado por Carlos Navarrete. Abro un espacio para este mito porque se trata del mismo fenómeno: la erupción de un volcán (el Tacaná) que ocurrió cuando comenzó el mundo:

Entonces habló Dios. Pero no lo hizo con palabras, con voces de hombres. Fue con fuego y piedras y terremotos que lo hizo. Todo se incendió, todo se estaba muriendo.

Los hombres que se metieron en el agua fresca para escapar del fuego se volvieron peces. Los que se subieron arriba de los árboles para escapar de suelo que hervía se convirtieron en monos. En pájaros volaron los que saltaban a las rocas altas. Y los que se arrastraron o agacharon, o se pusieron en cuatro patas para meterse en cuevas o esconderse, se hicieron culebras y tlacuaches y tuzas y todos los animales de la creación (1966: 423).

Es Dios quien se manifiesta. La erupción provocada por él lanza a los hombres hacia diferentes lugares; y este hecho los convierte en seres diferentes. Además, la acción del volcán es aquí mucho más contundente: hay terremotos y piedras. Dios habla con fuego y piedras; un Dios muy parecido al del Antiguo Testamento. Los hombres y las mujeres del relato analizado por mí, al percibir que estaba cayendo la arena, buscaron refugio en sus casas. La acción de Dios se deja sentir sobre la naturaleza, y es menos violenta que la que se relata en el mito presentado por Carlos Navarrete.

En “El Santo Mundo” se transforman las montañas. El Santo Mundo, primero, está parejo, es un territorio plano. Luego, cae la arena. Es el momento en que los hombres van hacia las casas a protegerse. En cuanto deja de caer la arena, empieza a llover. Con la lluvia se forman las montañas. En cambio, en el relato recogido por Navarrete, los hombres que van al agua se vuelven peces; los que se suben a los árboles se convierten en monos; los que buscaron refugio en las rocas se transformaron en pájaros; y los que se arrastraron o se pusieron en cuatro patas se volvieron culebras, tlacuaches, tuzas... Es una transformación mucho más violenta que la ocurrida en “El Santo Mundo”, en el que puede leerse la acción no del Dios del Antiguo Testamento, aplicable al relato del Soconusco, sino el de la Nueva Alianza: benévolo, promulgador del perdón.

¿Cómo se nutre la palabra que ha creado el relato del Santo Mundo? Es una voz autorizada la que lo ha pronunciado. Este relato de origen ha sido elaborado con

recursos estilísticos como la reiteración: “Pasa un día y más arena. Pasa otro”. “Por eso hay cerros en el camino del río, por eso quedó el barranco”. Y ese pesar que se deja sentir en el relato se expresa, con enorme contundencia, por medio de las frases cortas. Su cuidada elaboración se percibe al leer expresiones como la siguiente: “Temprano se fueron por el camino, antes del sol; llegaron con él y lo tomaron para calentarse los huesos”.

Si pueden verse esos recursos estilísticos que he mencionado, también hay que observar los cambios que ha sufrido la oralidad de los serranos: varios de los “idiomistas” profesan la religión presbiteriana; ello ha provocado que sean lectores de la Biblia y la interpreten. Este ejercicio cotidiano ha influido en sus recursos discursivos. De ahí que el relato del Santo Mundo fluya sin tropiezos y que el narrador utilice la reiteración pero también las frases cortas o expresiones como la siguiente: “No hay risas, sólo pesar; pesan los corazones por tanta arena”.

La lectura y la exégesis bíblica han transformado la manera en que los serranos elaboran sus discursos. Este carácter mítico del relato comentado guarda semejanzas con otros procedentes tanto del Popol Vuh como de los tzotziles de Larráinzar y Chenalhó y de los chamulas. Como se trata de un material híbrido, no habría de pasar inadvertido el Dios que se hace presente en “El Santo Mundo”: el Dios de la Nueva Alianza. El relato, en su forma, recibe la influencia del presbiterianismo, esa práctica religiosa que ha definido la manera de pensar y de elaborar los discursos de los campesinos mames.

A principios del siglo XX, por la zona de Mazapa de Madero, se difundió el presbiterianismo en el estado de Chiapas. La erupción del volcán Santa María, en Guatemala, en 1902, provocó que los habitantes de Mazapa se acercaran a la Biblia que un año antes había dejado un señor venido de Guatemala. Hacia 1920, esa actividad, la lectura de la Biblia, que no estaba adscrita a ninguna denominación religiosa, fue incorporada a la Iglesia Presbiteriana. En los años treinta, con el afán de contrarrestar la presencia de la Iglesia católica en el estado, el gobernador de ese entonces, Victórico Grajales, no perturbó el trabajo de las denominaciones protestantes (Hernández 2001: 69). Desde Mazapa de Madero, el presbiterianismo ascendió hacia la Sierra. Por ello, no deben extrañar las modificaciones que ha sufrido la oralidad en esta zona. La lectura de la Biblia ha sido determinante en este proceso.

Los habitantes de la Sierra debieron soportar, en los primeros años del siglo XX y, sobre todo, durante los años treinta, la presión gubernamental con la que se les obligaba a convertirse en mexicanos. Por ello, la lengua mam dejó de utilizarse cotidianamente, se fue apagando poco a poco, y su lugar fue ocupado por el español, una lengua que los serranos aprehendieron con mayor intensidad por la presencia de la escuela en la zona, por la lectura de la Biblia y por los contactos que los serranos establecían cuando se trasladaban a las fincas cafetaleras. La presión gubernamental de esos primeros años del siglo XX se transformó a partir de los últimos años de la década de los setenta, cuando el gobierno federal decidió que México era un país pluricultural. Ello dio pie a que los habitantes de la Sierra, con base en el Consejo Supremo, una figura representativa tomada de los rarámuris para ser impuesta en todo el país, empezaran un proceso de recreación de lo que hasta entonces habían vivido en la región.

“El Santo Mundo” se inscribe, entonces, en ese proceso en el que la búsqueda de los orígenes resulta fundamental. Se inscribe también en una nueva oralidad orientada por la Biblia, en una mitología que mezcla lo indígena y lo bíblico, en una nueva fundación, en una *nueva creación* del mundo, en un nuevo relato de la creación y en la creación de un nuevo relato. Se ha definido el territorio para que sea habitable. “El Santo Mundo”, un relato de origen, responde muy bien a estas características que da

Alfredo López Austin a propósito del mito: “Como todo producto social, el mito está modelado por la historia; pero es, además, uno de los instrumentos con los que los hombres -con mayor o menor conciencia- forjan sus historias, forman sus instituciones, rigen sus vidas y cumplen sus propósitos” (1990: 376).

Notas

- [1] Dice Michel de Certeau que quienes se han dedicado al estudio de los mitos han definido, por cuestiones científicas, unidades mínimas de análisis. Por ejemplo, Aarne analizó los “tipos”, Thompson los “motivos”, Propp las “funciones” y Meletinsky las “pruebas”. “El inconveniente del método, condición de su logro, radica en extraer los documentos de su contexto *histórico* y eliminar las *operaciones* de los locutores en circunstancias particulares de tiempo, lugar y competición. [...] No se consideran pues las mil maneras de ‘ubicar correctamente’ un proverbio, en tal momento y frente tal interlocutor” (1996: 24-25).
- [2] “La discusión sobre orígenes pasa a segundo plano si se considera que lo esencial es que un grupo se *apropie* un relato y lo haga suyo” (Campos, 1982:16). Comparto el punto de vista de Julieta Campos. Al final de la advertencia que escribe para su libro *La herencia obstinada*, afirma en cambio que, con la influencia de la sociedad moderna sobre las sociedades rurales, “la tradición oral se desintegra y tiende a desaparecer” (1982: 16). Sostengo lo contrario. Esta capacidad para construir relatos no desaparece. Es un error querer que los indígenas continúen contando los mismos cuentos.
- [3] “Además, se van creando, a partir o en contra de las convenciones, nuevos textos o discursos (géneros) que enriquecen el patrimonio oral latente. Sin embargo, en la cultura oral, contrariamente a la escrita, la innovación en sí no representa ningún valor; la evolución de los discursos suele resultar, por tal motivo, más lenta que en ésta” (Lienhard 1992: 220).
- [4] Oralidad mixta: “cuando la influencia de lo escrito permanece externa a ella, parcial y retardada (por ejemplo, en nuestros días, en las masas analfabetas del tercer mundo)” (Zumthor 1991: 37). Oralidad segunda: “que se recompone a partir de la escritura y en el seno de un medio donde ésta predomina sobre los valores de la voz en el uso y en la imaginación; invirtiendo el punto de vista, se plantearía que la oralidad mixta procede de la existencia de una cultura ‘escrita’ (en el sentido de que posee una escritura) y la oralidad segunda que procede de una cultura ‘cultiva’ (donde toda expresión está marcada por la presencia de lo escrito)” (Zumthor 1991: 37). En virtud de la influencia que los medios masivos han ejercido en la población de México, y ante la escasa práctica de la lectura en ésta, bien podría decirse que la oralidad mixta no es una definición exclusiva de las localidades campesinas e indígenas del país.
- [5] A propósito de la transformación que han sufrido los romances, Luis Díaz G. Viana ha expresado la siguiente idea que me es útil para ilustrar la movilidad de las colectividades y su literatura: “En el proceso de transformación del romance, sin duda constituyó un fenómeno de gran importancia el hecho de que su función social fuera cambiando. Este fenómeno pienso que está ligado tanto a las propias transformaciones de la sociedad como a la decadencia y disgregación de la juglaría, cuando otra clase literaria comienza a captar un amplio público” (1998: 45).

[6] Lienhard dice que, para el caso andino, no hay una repetición absoluta de lo creado en el siglo XVI, por ejemplo. La andina es una literatura oral que ha innovado. ¿Puedo decir lo mismo de Chiapas? ¿Hasta dónde la presión externa obliga a los escritores indígenas a ser simples repetidores de cuentos y relatos antiguos? Lienhard habla de jóvenes, formados a la manera occidental, preocupados en “la producción o modificación de textos orales”. Agrega que “Las innovaciones que se descubren a partir de una observación muy fragmentaria de la producción oral parecen indicar un cambio en la recepción, la exigencia de una audición menos ‘ritual’ y más ‘consistente’” (Lienhard 1992:220). Esto ha traído como consecuencia la elaboración de una poesía quechua escrita y pensada para un auditorio externo, no ligado, de esta manera, a la oralidad.

[7] “El [narrador] cuenta con la marcha alegre de sus fábulas. Hace con ellas todas las faenas y jugarretas, al ejercerlas de esta forma como un arte de pensar” (Certeau 1996: 91).

[8] **“EL SANTO MUNDO”**

El santo mundo estaba parejo. Antes no había barrancos, no había todo. Un día cayó la arena. Un día sábado. La gente anterior ya se había ido a la plaza. Temprano se fueron por el camino, antes del sol; llegaron con él y lo tomaron para calentarse los huesos. Pero el sol se ocultó en la mañana. Oscureció. Regresó la gente. Las mujeres buscaron ocote. Ahí estaba en el pajonado, luego lo trajeron las mujeres. Ya los hermanos se habían unido en una casa, buscaron palos para bajar la arena. Ya se había llenado el techo de la casa, encima del pajón. Encontraron modo para bajarla. Pasa un día y más arena. Pasa otro. Todos ahí en sus casas, esperando, sin decir palabra, como si la arena tapara las bocas. No hay risas, sólo pesar; pesan los corazones por tanta arena. Y ya no hay sitio para acomodo de la arena. El día ha sido robado y no hay para cuándo aparezca. Ya hay animales muertos. Llegan el venado, la culebra, el armadillo, buscan acomodo en el corredor para defenderse. Cuando dejó de caer la arena se vino un porrazo de agua. El río se llevó la arena. Por eso hay cerros en el camino del río, por eso quedó el barranco. Antes estaba parejo el mundo. Dios así lo dejó. Cuando cayó la arena nacieron las montañas.

[9] A manera de ejemplo, menciono que en un mito de reciente creación, entre los nahuas de la Huasteca, “los hombres expulsados por su creador Nanáhuatl llegaron al mundo [...] por Pánuco, Veracruz, México” (López Austin 1990: 100).

[10] En un fragmento de una narración chinanteca, sobre el origen del Sol y la Luna, citado por Guadalupe García Torres, se lee lo siguiente: “Corrieron durante mucho tiempo y ya la anciana los estaba por alcanzar. Cuando ya los estaba por alcanzar Sol le pidió a Luna su pasador del cabello, y Luna se lo dio a Sol puso el pasador en el camino y de allí mismo nació un cerro. Los hermanos continuaron corriendo y la anciana tardó mucho en pasar el cerro. Cada vez que la anciana los estaba por alcanzar Sol hacía un cerro para que ella se demorara, y así fue que el suelo quedó cubierto de montañas, por eso hasta hoy están las montañas” (1999: 31). La anciana es la madre adoptiva de Sol y Luna. Ellos huyen de ella porque han matado a Venada, padre adoptivo de ellos. En el fragmento se habla de la creación de las montañas, un hecho narrado también en el relato que analizo ahora..

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Arias, Jacinto
1990 *San Pedro Chenalhó. Algo de su historia, cuentos y costumbres*, Gobierno del estado de Chiapas, segunda edición, Tuxtla Gutiérrez.
- Campos, Julieta
1982 *La herencia obstinada. Análisis de relatos nahuas*, Fondo de Cultura Económica, colección popular 233, México.
- Certeau, Michel de
1996 *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana-ITESO-CEMCA, México.
- Díaz G. Viana, Luis
1998 *Una voz continuada. Estudios Históricos y antropológicos sobre la literatura oral*, Sendoa, col. antropología y literatura No. 4, Madrid.
- Florescano, Enrique
1999 *Memoria indígena*, Taurus, México.
- García Torres, Guadalupe
1999 "Narrativa fantástica popular y técnica de historia oral", *Los archivos de la memoria*, Alicia Olivera de Bonfil (coordinadora) Instituto Nacional de Antropología e Historia, colección Científica, México.
- Gosen H., Gary
1989 *Los chamulas en el mundo del sol*, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, col. Presencias, núm. 17, México.
- Gutiérrez Alfonzo, Carlos
2003 *El alba y el maíz. Otra mirada sobre la literatura de México*. Tesis de maestría en literatura mexicana, Universidad Veracruzana, Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias, Xalapa, Veracruz.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída
2001 *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, México.
- Holland, William
1989 *Medicina maya de los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, col. Presencias 4, México.
- Joutard, Philippe
1986 *Esas voces que nos llegan del pasado*, Fondo de Cultura Económica, colección popular 345, México.
- Lienhard, Martin
1992 *La voz y su huella*, Editorial Horizonte, Lima.
- 1995 "Las prácticas textuales indígenas. Aproximaciones a un nuevo objeto de investigación", *Nuevo Texto Crítico*, vol. VII, Números 14-15,

julio 1994 a junio de 1995, Department of spanish and portuguese, Stanford University.

López Austin, Alfredo
1990 *Los mitos del tlacuache*, Alianza Editorial Mexicana, México.

1994 *El conejo en la cara de la luna*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista, col. Presencias 99, México.

Navarrete, Carlos
1966 “Cuentos del Soconusco, Chiapas”, *Summa antropológica en homenaje a Roberto J. Weintlaner*, SEP-INAH, México.

1993 *Popol Vuh (El libro del consejo)*, traducción y notas de Georges Raynaud, J.M. González de Mendoza y Miguel Ángel Asturias, prólogo de Francisco Monterde e introducción y nota bibliografías de Maricela Ayala Falcón, UNAM, Biblioteca de estudiante universitario, México.

Thompson, J. Erich,
1979 *Historia y religión de los mayas*, tercera edición, Siglo XXI, México.

Zumthor, Paul
1991 *Introducción a la poesía oral*, traducción de María Concepción García-Lomas, Taurus, Madrid.

La versión impresa de este texto apareció en *Idiosema. Revista de literatura, lingüística y semiótica*, 2004, año 3, número 3, volumen 1, Escuela de Lengua y Literaturas Hispánicas, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Morelia, Michoacán, México.

© Carlos Gutiérrez Alfonso 2006

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

El URL de este documento es <http://www.ucm.es/info/especulo/numero32/.html>

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Sútese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario

