

# LO QUE CUENTA EL TLACUACHE...

## TRES CUENTOS TSOTSILES ENTRE MITO Y LITERATURA

CHRISTINE HÜTTINGER\*  
MARÍA LUISA DOMÍNGUEZ\*\*

En las milpas no hay sombras ni oscuridad; es tierra abierta, y no tenemos miedo; en el monte hay oscuridad, culebras, sumideros, cuevas; allí están la x-Pakinté, el 'Ik'al, y nos da miedo.  
Manuel Arias Sojom'

**E**n esta cita, el informante tsotsil de una antropóloga cubana nos revela una oposición fundamental en la concepción del mundo: la milpa, lo cultivado, corresponde a la cultura, a lo construido por el ser humano, a lo que le es significativo, donde se puede mover y desenvolver con confianza y con destreza, empero el monte corresponde a la parte oscura, indómita, no dominada por el ser humano donde reinan seres incógnitos y terribles. Esta es la dicotomía que marca Lévi-Strauss en la discusión respecto a los elementos que componen la civilización. Para acercarnos al análisis de los elementos significativos de una cosmovisión, contamos con testimonios narrados que pueden

ser de diversa índole, como mito, relato y cuento popular. "... Y es concebible que existiesen lenguas tales que en ellas el mito fuese, entero, expresable por una sola palabra."<sup>2</sup>

Tal parece ser el caso de los tres cuentos populares que seleccionamos, *El tlacuache y el coyote*, *El cuento del maíz rojo* y *Cuento de un zopilote y un hombre*, integrados en la antología *Había una vez una noche* ... Esta antología es el resultado del taller de literatura "Cuenta cuentos", llevado a cabo en abril de 2002 por el laboratorio AQ16 en la Escuela Secundaria Rebelde Autónoma Zapatista ESRAZ en Oventic<sup>3</sup>.

El ejercicio testimonial y lingüístico se da en distintas direcciones. Los noveles autores piensan en tzotzil [sic], y traducen al castellano para escribir sus relatos. Luego, en un ejercicio colectivo, los textos se trasladan al tzotzil [sic] de vuelta, y de paso producen algunos de los primeros escritos zapatistas en lengua originaria.<sup>4</sup>

\* Departamento de Humanidades, UAM-A.

\*\* Departamento de Investigación, Escuela Berta von Glümer.

<sup>1</sup> Calixto Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, p. 222.

<sup>2</sup> Claude Lévi-Strauss, *La estructura y la forma*, p. 140.

<sup>3</sup> *Había una vez una noche*, p. 4.

<sup>4</sup> Hermann Bellinghausen, *Lanza revista italiana libro testimonial y lingüístico de los alumnos zapatistas. La Jornada*, 26 de enero de 2005.

Fue escrita en tsotsil (bats'ík'op), un idioma apenas en proceso de plasmarse en escritura, y traducida al español por los propios alumnos de la ESRAZ. Una variante de los cuentos aparece también en la antología de los cuentos tsotsiles recolectados en San Juan Chamula<sup>5</sup>. Varios elementos de los cuentos incluidos en la antología de la ESRAZ aparecen en el *Popol Vuh*, como el de sostener el cerro y el del hombre haragán que se convierte en zopilote, lo que hace pensar que nos vemos frente a una tradición narrativa que se nutre desde los tiempos precoloniales. Cada texto emerge de un tejido social que permite entrever la realidad subyacente.

En una primera revisión, pensamos en aplicar estrictamente para el análisis las categorías que propone Propp, para lo cual elegimos tres cuentos. Pero pronto nos percatamos de que no se ajustaban del todo a la clasificación de Propp y, más bien, presentaban muchos elementos de la mitología prehispánica que nos aportaban otros aspectos a tomar en cuenta. El presente artículo es una opción interpretativa para acercar estos tres cuentos al lector.

### APARTADO 1: CUANDO EL CUENTO Y EL MITO SE CONFUNDEN ...

Existe un debate vastísimo en torno a la definición y clasificación de cuento, mito, mito-creencia, mito-relato, cuento mítico, relato mítico. Sin ánimo de soslayar esta discusión –que sería tema de otro estudio– en el presente trabajo nos ba-

<sup>5</sup> Itzel Rodríguez, *El tlacuache*, [http://www.sepiensa.org.mx/contenidos/tlacuache/tlacua\\_1.htm](http://www.sepiensa.org.mx/contenidos/tlacuache/tlacua_1.htm).

samos, por razones pragmáticas, en Carlos Montemayor, quien propone referirse a la tradición oral narrativa de los pueblos indígenas como cuentos, ya que tienen una cierta estructura que se repite en los personajes, los motivos, las acciones, etcétera. y presupone un núcleo que se recrea independientemente del narrador<sup>6</sup>. Al respecto coincidimos con Propp cuando afirma que:

El cuento, libre ya de funciones religiosas, no representa por sí solo algo inferior al mito del que se deriva. Al contrario, libre de los convencionalismos religiosos, se evade en la libre atmósfera de la creación artística que recibe su impulso de factores sociales que ya son otros distintos, y empieza a vivir una existencia exuberante.<sup>7</sup>

Así, queda manifiesto que nos vemos frente a la triada mito – relato – lenguaje.

El mito, como narración, es parte de la riqueza lingüística de los pueblos. Y el lenguaje [...] tiene su realidad en la interacción social. La literatura oral, sin duda, puede traducirse; pero con la pérdida del medio natural de los textos, de su ambiente social, de su oralidad y de su lengua de origen, llegan hasta nosotros vestigios muy pobres.<sup>8</sup>

Una de las funciones del mito es la narración de un tiempo primordial y la explicación de la creación del cosmos que tienen su tiempo y su espacio definido

<sup>6</sup> Carlos Montemayor, *Arte y trama en el cuento indígena*, p. 134 et seq.

<sup>7</sup> Vladimir Propp, *Raíces históricas del cuento*, p. 433.

<sup>8</sup> Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, p. 280.

fuera de lo común. Destellos de este tiempo primordial entran al cuento que, por lo tanto, contiene elementos míticos.

Propp afirma que "... el cuento de hadas, reducido a su base morfológica, es asimilable a un mito."<sup>9</sup> Lévi-Strauss asevera más adelante que

La experiencia etnográfica ordinaria incita a pensar que, muy al contrario, mito y cuento explotan una sustancia común, pero cada uno a su manera. Su relación no es de anterior a posterior, de primitivo a derivado. Es más bien una relación de complementariedad.<sup>10</sup>

En la morfología del cuento establecida por Propp, las funciones de los relatos son reducidas, los personajes múltiples y de diferente carácter. Corresponde igualmente a su tesis de que todos los cuentos fantásticos tienen una estructura del mismo tipo.<sup>11</sup> En los términos de Propp, también el sustrato donde se originan los cuentos tiene un fundamento común, y las comunidades indígenas corresponden a esta definición. "La pureza de construcción de los cuentos... es propia de una sociedad campesina... poco tocada por la civilización."<sup>12</sup> El cuento, con relación al mito, tiene mayor libertad de conjugar los diferentes elementos porque ya no sirve de anclaje y de baluarte en la definición de las coordenadas existenciales de una cultura dada.

En primer término, los cuentos están contruidos sobre oposiciones más débiles que las que se encuentran en los

mitos: no ya cosmológicas, metafísicas o naturales, como en estos últimos, sino más frecuentemente locales, sociales o morales. En segundo término, y precisamente porque el cuento consiste en una trasposición debilitada de temas cuya realización ampliada es lo propio del mito, el primero está sometido menos estrictamente que el segundo, al triple respecto de la coherencia lógica, la ortodoxia religiosa y la presión colectiva.<sup>13</sup>

El papel extraordinario que ocupa el mito en la conciencia de una colectividad se deriva de la legitimación de referentes y conductas, basada en un más allá, intangible para el ser humano y sólo perceptible a través de destellos.

El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los "comienzos". Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea esta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una "creación": se narra cómo algo ha sido producido, cómo ha comenzado a ser. [...] En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo "sobrenatural") en el Mundo.<sup>14</sup>

Es importante señalar que a través del mito se construye un puente entre lo efímero de la existencia humana y los tiempos eternos de las deidades. "El mito reintegra al hombre en una época atemporal, que es de hecho un *illo tempus*, es

<sup>9</sup> Citado por Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 124.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>11</sup> Vladimir Propp, *Morfología del cuento*, p. 32.

<sup>12</sup> Propp citado por Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 125.

<sup>13</sup> *Loc. cit.*

<sup>14</sup> Mircea Eliade, *Mito y realidad*, p. 12.

decir un tiempo auroral ... más allá de la historia".<sup>15</sup> En la definición preliminar de López Austin leemos lo siguiente: "Defino mito, provisionalmente, como el texto que relata la irrupción del *otro* tiempo en el tiempo del hombre, provocando el origen-principio y fundamento de algo."<sup>16</sup> Lévi-Strauss anota en *La estructura y la forma*<sup>17</sup>:

[...] el doble carácter que ofrece la representación del tiempo en todo sistema mítico: el relato está, a la vez, 'en el tiempo' (consiste en una sucesión de acontecimientos) y 'fuera del tiempo' (su valor significante siempre es igual).

Interesante resulta también lo que Calixta Guiteras Holmes anota respecto a la atemporalidad del mito y su actualización en el presente a través de la repetición:

Lo que ocurre hoy es prueba de lo que sucedió en el pasado, y lo que en tiempos pretéritos tuvo lugar, puede repetirse en cualquier momento. Esta creencia es quizá la que no le permite al pedrano establecer una división clara entre mito y cuento moralizador.<sup>18</sup>

Mircea Eliade habla de los alcances del mito, convertido en cuento, para el hombre moderno, en una aproximación que se antoja cercana al psicoanálisis de Carl Gustav Jung.

Casi podría decirse que el cuento repite, en otro plano y con otros medios, el escenario iniciático ejemplar. El cuento

recoge y prolonga la "iniciación" al nivel de lo imaginario. Si constituye una diversión o una evasión, es únicamente para la conciencia banalizada y, especialmente, para la conciencia del hombre moderno. En la psique profunda, los escenarios iniciáticos conservan su importancia y continúan transmitiendo su mensaje, operando mutaciones. Sin darse cuenta, y creyendo divertirse o evadirse, el hombre de las sociedades modernas se beneficia aún de esta iniciación imaginaria aportada por los cuentos. Se podría en este caso preguntar si el cuento maravilloso no se ha convertido, desde muy pronto, en un "doblete fácil" del mito y del rito iniciáticos. Si no ha desempeñado el papel de reactualizar, a nivel de lo imaginario y de lo onírico, las "pruebas iniciáticas".<sup>19</sup>

En sociedades en las cuales el mito, su transferencia a un sistema de valores dado y su inserción en una sociedad aún tienen vigencia, aún es cosa viva, se difuminan los bordes entre la realidad actual y el contenido de los mitos y relatos.

## APARTADO 2:

### EL TLACUACHE QUE SOSTIENE EL CERRO

A primera vista, el cuento del tlacuache y del coyote parece insertarse en las tradiciones indoeuropeas de los cuentos populares y de la fábula. Tenemos dos animales, dos contrincantes, el tlacuache, por un lado, el más débil; pero que por su astucia e inteligencia, logra vencer al otro que es más fuerte, el coyote. Tenemos los motivos de la prueba, de la hazaña,

<sup>15</sup> Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, p. 385.

<sup>16</sup> López Austin, *op. cit.*, p. 91.

<sup>17</sup> Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 134.

<sup>18</sup> Guiteras Holmes, *op. cit.*, p. 240.

<sup>19</sup> Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 210 et seq.

que, en este caso, es estar *agarrando* un cerro. Conocemos el motivo: el coyote se da cuenta que está siendo engañado por el tlacuache y decide tomar venganza. Pero el tlacuache, debido a la mayor astucia que lo caracteriza frente al otro, logra contener la ira del coyote ofreciéndole una chirimoya madura. El coyote pide una segunda chirimoya, ya que la primera le había gustado mucho, y al tlacuache se le ocurre aventar una chirimoya inmadura al hocico del coyote, dándole así la muerte. El coyote murió, el tlacuache quedó libre y contento, “y entonces se fue riendo solito.”

La trama singular de este cuento breve tiene varios elementos que llaman la atención: por un lado, estar deteniendo el cerro; por otro lado, el hecho de que el tlacuache estaba orinando (dicho sea de paso, dos motivos episódicos que no se hallan en los cuentos indoeuropeos tradicionales); en tercer lugar, los contrincantes, o sea, el tlacuache y el coyote; y como último elemento, la fruta regional, la chirimoya. Aparte de los localismos y de los regionalismos a que nos inducen estos elementos y que le dan el colorido típico de la región, tienen un alcance peculiar en el cuento. ¿Para qué agarrar un cerro? ¿Para qué mencionar el hecho de que está orinando? ¿Qué significa la chirimoya, los colores de la fruta madura y de la fruta verde? ¿Y por qué matar al contrincante y después irse riendo solito? Si es, como habíamos planteado en la introducción, un residuo de un mito, un cuento mítico, habría que analizar las figuras bajo esta perspectiva.

El tlacuache está firmemente anclado en la cosmovisión de los pueblos mayas y, como afirma López Austin, es el animal americano por excelencia, un marsupial

que remite a los tiempos en que los continentes africano y americano aún no estaban separados.<sup>20</sup> Es, entonces, un animal ancestral, un animal que desde siempre acompaña al ser humano. Es un animal tan anclado en el imaginario de los pueblos mesoamericanos que ha encontrado cabida en varios relatos míticos. Dice López Austin quien, por cierto, ha dedicado un libro entero al análisis del tlacuache y sus relaciones con el mito y con la cosmovisión y la ideología de los pueblos mesoamericanos, lo siguiente:

El tlacuache es el ladrón por excelencia, y lo que roba son las fuerzas divinas que lleva a la superficie de la tierra. Es el personaje que se traslada al sitio de la conjunción de las dos fuerzas polares del cosmos. Las dos fuerzas, caliente la del cielo y fría la del inframundo, se unen en los giros que producen humo y fuego. Esta unión es una hierogamia, el acto sexual total y primigenio.<sup>21</sup>

Pero no sólo en los mitos de creación, de los que hablaremos más tarde, aparece el tlacuache como pieza clave, también entre los 18 meses de 20 días que constituyen el calendario tradicional de los tsotsiles, el mes *´uch* (del 10 al 20 de junio) lleva el nombre del tlacuache (que es *´uch* en *bats´i ´kop*). Guiteras Holmes quien en los años cincuenta, teniendo como maestro a Robert Redfield, realizó un estudio entre los tsotsiles de San Pedro Chenalhó, los pedranos, como dice, anota en su libro *Los peligros del alma*:

*´Uch*, al que también se le nombra Mol *´Uch*, es decir, “Anciano *´Uch*” o “Abuelo

<sup>20</sup> López Austin, *op. cit.*, p. 15.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 291.

‘Uch’. Como en el mes precedente, se bebe el ‘ul del rito, por la misma razón, y a la entrada de cada hogar se coloca una ofrenda especial, en la parte superior, que consiste en una minúscula mazorca, una tortilla del tamaño de una monedita, un chile, unos cuantos frijoles, un cigarrillo, sal y una diminuta bolsa de posol, cosas que se amarran en paquetitos de hojas de maíz. Si la ofrenda para Mol ‘Uch no se pusiera, sobrevendría el hambre, consecuencia de una escasa producción.<sup>22</sup>

Como podemos apreciar en esta cita, el ‘uch, el tlacuache, tiene una relación estrecha con el ciclo de reproducción, con la bonanza, con las cosechas abundantes.

Para el significado profundo que tiene el tlacuache, nos remitimos al *Popol Vuh*.

Dice López Austin:

El tlacuache en la polaridad de la creación: El *Popol Vuh* nombra a la pareja creadora de los quichés: el Abuelo y la Abuela, Ixpiyacoc e Ixmucané. Los llama también, respectivamente, Hunahpú-Utiú y Hunahpú-Vuch. El nombre de *hunahpú* (“cazador con cerbatana” o “un cazador con cerbatana”) corresponde al vigésimo signo de la veintena, o sea el equivalente a *xochitl* (“flor”) de los nahuas y al *ahau* (“señor”) de los mayas peninsulares. En el texto se da al abuelo como distintivo el nombre de *utiú* (“coyote”); a la abuela, el de *vuch* (“tlacuache”). Con esto los dos animales parecen quedar en una oposición binaria en la que el coyote es, según los especialistas, el cielo nocturno, la potencia masculina, mientras que el tlacuache es la potencia femenina, el dios del amanecer.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Guiteras Holmes, *op. cit.*, p. 37.

<sup>23</sup> López Austin, *op. cit.*, p. 286.

Al inicio del *Popol Vuh* se lee:

Y aquí traeremos la manifestación, la publicación y la narración de lo que estaba oculto, la revelación por Tzacol, Bitol, Alom, Qaholom, que se llaman Hunahpú-Vuch, Hunahpú-Utiú, Zaqui-Nimá-Tziís, Tepeu, Gucumatz u Qux Cho, u Qux Paló, Ah Raxá Tzel, así llamados.<sup>24</sup>

Adrián Recinos, en una nota a pie de página aclara que los quichés tenían una concepción dualística de la divinidad, según la cual Hunahpú-Vuch es la deidad en potencia femenina, el dios del amanecer (vuch es el momento que precede al amanecer) encarnado en un cazador tacuazín, y Hunahpú-Utiú es la divinidad en potencia masculina, el dios de la noche, representado en un cazador coyote. Así, este cuento, ya desde su título, nos remite a esta díada divina, la lucha constante que cada día sostiene al amanecer: “Cuando amaneciera debía aparecer el hombre para romper las tinieblas de la noche.”<sup>25</sup>

Quizá sería interesante en este contexto remitirnos a la etimología del tlacuache. Tla = fuego / kwa = animalejo / ch = diminutivo animado / in = sufijo absoluto: “el animalejo del fuego”. En los mitos se dice que trajo el fuego como un Prometeo americano.

–Tlacuatzin = bocadillo, bocado sabroso; de tlacua = comer.<sup>26</sup>

Este marsupial robó el fuego a los seres celestes o a los habitantes del inframundo para dárselo a la humanidad. Se acercó a una hoguera y encendió su cola,

<sup>24</sup> *Popol Vuh*, p. 81 et seq.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>26</sup> Luis Cabrera, *Diccionario de aztequismos*, p. 145.

que a partir de entonces quedó pelada, o bien escondió la brasa en su bolsa de marsupial.

Acerca del valor en la cosmogonía maya del tlacuache, anota Carlos Montemayor:

En su gran mayoría, las historias sobre animales en las lenguas indígenas de México sólo constituyen episodios en las tramas de cuentos cosmogónicos, de entidades, de prodigios, de fundaciones de ciudades o lugares y del origen o naturaleza de las plantas y animales. Ahí es posible encontrarse con las estructuras narrativas indígenas más antiguas relacionadas con el mundo animal. A menudo los animales intervienen de manera destacada en la creación del mundo, de los astros, de los ritos, del maíz o de los ríos; o son esenciales para la conservación de aguas subterráneas y manantiales; o figuran en las ceremonias de cacería o en los cultos con plantas narcóticas. Aquí se da con menor frecuencia el entrelazamiento de fuentes europeas y de fuentes prehispánicas.<sup>27</sup>

Por un lado, vemos en el cuento una oposición de dos inteligencias: el animal astuto e inteligente, el tlacuache, y el animal torpe que es el coyote. Pero también nos podrían remitir a un elemento esencial de la cosmovisión mesoamericana que consiste en el dualismo.

En la cosmovisión mesoamericana quedó plasmado el juego sagrado del dualismo, la eterna confrontación de los opuestos, antagonismo fundamental para la existencia del todo, pues el triunfo de una fuerza sobre la otra sería la extinción definitiva. Así debían establecerse múltiples relaciones y complementos entre el

cielo y la tierra, lo frío y lo caliente, la humedad y la sequía, la noche y el día, la vida y la muerte.<sup>28</sup>

Parece que los cuentos del tlacuache y el coyote tienen una presencia en todos los pueblos mesoamericanos que nos ilustra, a la vez que todos participan del núcleo duro de una cultura dada con todas sus ramificaciones.

El cuento mixe "El tigre y el tlacuache" contiene el motivo de las frutas verdes y maduras que el tlacuache arroja al hocico abierto del tigre, la maceración de los testículos, la roca que debe sostenerse, el cajón de avispas que golpea el tigre, una canasta en que se introduce el tigre y al final una variante de la muerte del conejo.<sup>29</sup>

¿Y qué representa el coyote? Mientras que el jaguar era el animal fuerte y valiente por excelencia, el compañero del águila, el coyote era considerado en un doble aspecto: era el dios del canto y la danza, pero como bestia de rapiña, también era símbolo de los guerreros. Ciertos guerreros sobresalientes son representados tanto en las danzas como en las batallas vestidos con ropas que representan al coyote. Parece un poco extraño encontrar al coyote utilizado como un símbolo de valor.

En el *Popol Vuh* se menciona como uno de los cuatro animales (junto con el gato montés, la cotorra y el cuervo) que ayudaron a Tepeu y Gucumatz a encontrar Paxil.<sup>30</sup> Más adelante se indica que los

<sup>27</sup> Montemayor, *op. cit.*, p. 106.

<sup>28</sup> Pedro Sergio Urquijo, *La montaña, el templo y la iglesia. Organización del espacio urbano de la Nueva España, siglo XVI. El caso de Tamuín en la Huasteca Potosina*, p. 53.

<sup>29</sup> Montemayor, *op. cit.*, p. 112.

<sup>30</sup> *Popol Vuh*, p. 175.

cuatro primeros hombres ocultaban su paso “lanzando el aullido del coyote, el grito del gato del monte, e imitando el rugido del león y del tigre”<sup>31</sup> porque: “Quiéren aparentar que no son hombres”.<sup>32</sup> Al otro día de que Hunahpú e Ixbalanqué limpian la milpa, ésta vuelve a aparecer llena de árboles, bejucos, zarzas y espinas; los hermanos atribuyen esto a “todos los animales pequeños y grandes, el león, el tigre, el venado, el conejo, el gato de monte, el coyote, el jabalí, el pisote, los pájaros chicos y los pájaros grandes.”<sup>33</sup>

El final del cuento “y entonces se fue riendo solito” nos recuerda el dicho mexicano “el que solo se ríe de sus maldades se acuerda”. Pero también quizá podríamos ver en ello otra calidad de lo divino, lo invisible, que, siendo invisibles y nocivos, los invisibles también fueron terribles. En los textos que se refieren a las relaciones entre hombres y dioses aparece con frecuencia el motivo de la burla. Los invisibles se mofan de los mortales.<sup>34</sup>

Respecto del significado sagrado del cerro en la cosmovisión mesoamericana, Urquijo Torres anota:

Desde los inicios de Mesoamérica se fue conformando la idea del espacio y del tiempo a lo largo y ancho del territorio y en cada región el mito de la creación del cosmos varió según sus características particulares: cada una se envolvió en su propia circunstancia, pero siempre manteniendo la unidad cultural del núcleo duro. En este espacio sacralizado diseñado por las fuerzas divinas, en la ciudad mesoamericana y

en el paisaje ritual, el agua y los cerros juegan un papel determinante.<sup>35</sup>

La montaña, igual en los cuentos de la creación, que en los cuentos fundacionales, tiene un papel preponderante. También la montaña aparece en el *Popol Vuh*, como un producto divino. Al principio, sólo había cielo y mar: “cuando el cielo estaba en suspenso y la tierra se hallaba sumergida dentro del agua”<sup>36</sup> y, después, lo primero que se creó fueron las montañas, que emergieron del “agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo”.<sup>37</sup> “Como la neblina, como la nube y como una polvareda fue la creación, cuando surgieron del agua las montañas; y al instante crecieron las montañas.”<sup>38</sup> “Yo soy el creador de las montañas, decía Zipacná,”<sup>39</sup> como el sitio donde se fundaron los pueblos:

Fue aquí donde se multiplicaron, en la montaña, y ésta fue su ciudad; aquí estaban, además cuando aparecieron el sol, la luna y las estrellas, cuando amaneció y se alumbró la faz de la tierra y el mundo entero.<sup>40</sup> De esta manera fue la derrota de todas las tribus por nuestras primeras madres y padres; y esto pasó allá sobre el monte Hacavitz, como ahora se llama. En este fue donde primero estuvieron fundados, donde se multiplicaron y aumentaron, engendraron sus hijos, dieron el ser a sus hijos, sobre el monte Hacavitz<sup>41</sup> y un recinto religioso. Los sím-

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>32</sup> *Loc. cit.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>34</sup> López Austin, *op. cit.*, p. 149.

<sup>35</sup> Urquijo Torres, *op. cit.*, p. 57.

<sup>36</sup> *Popol Vuh*, *op. cit.*, p. 88.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 216.



bolos de cada uno estaban allá donde habían sido colocados por ellos, en la montaña. Pero ellos [los sacerdotes] no vivían en sus casas durante el día, sino que andaban por los montes<sup>42</sup>

“Entre tanto estaban tranquilos los corazones de los sacerdotes y sacrificadores en la cumbre de la montaña.”<sup>43</sup> Al respecto, Mircea Eliade afirma que: “La cima de la montaña cósmica no sólo es el punto más alto de la tierra; es también el ombligo de la tierra, el punto donde la creación comenzó.”<sup>44</sup> Un poco antes, postula que el simbolismo arquitectónico del centro puede formularse así:

- a) la Montaña Sagrada –donde se reúnen el cielo y la tierra– se halla en el centro del mundo;
- b) todo templo o palacio –y, por extensión, toda ciudad sagrada o residencia real– es una “montaña sagrada”, debido a lo cual se transforma en centro;
- c) siendo un Axis Mundi, la ciudad o el templo sagrado es considerado como punto de encuentro del cielo con la tierra y el infierno.<sup>45</sup>

Por su parte, Cabracán derribaba las montañas: “Al más pequeño golpe de sus pies sobre la tierra, se abrían las montañas grandes y pequeñas.”<sup>46</sup> Zipacná mató a los cuatrocientos muchachos, quienes –a su vez– le quisieron dar muerte porque les dio miedo que fuera tan fuerte que podía él solo cargar un árbol. Hunahpú e Ixbalanqué asesinaron a Zi-

pacná, en venganza por la muerte de los cuatrocientos muchachos, “se cuenta que entraron en el grupo de estrellas que por ellos se llama Motz,”<sup>47</sup> y que nosotros conocemos como las Pléyades, otra alusión celestial.

Como lugar primordial, como morada de los dioses o como dadora de vida, la montaña establece el orden espacio-temporal de la ciudad en una armónica coordinación. Los cerros son contenedores de agua, elemento vital para la existencia de lo terrenal: animales, vegetación, seres humanos. En sus cúspides engendran las nubes para crear las lluvias que alimentan la ciudad.<sup>48</sup>

Pero el Monte Sagrado que está colocado sobre el lugar de muertos, es también el sustentante del árbol Florido.<sup>49</sup>

Al inicio del cuento leemos que el tlacuache estaba orinando. ¿Qué representa esto? ¿Demarcación del territorio? ¿O es una alusión al sol? “El color dorado es símbolo de igneidad [...] expresión de su naturaleza solar.”<sup>50</sup>

¿Qué simboliza la chirimoya (*Annona cherimola*) cuando es madura o verde? ¿Los colores del exterior y del interior representan algo? La chirimoya es un fruto recubierto en el exterior por una delgada corteza sobre la cual se observan unas huellas poco pronunciadas. Su interior es blanco, de textura cremosa, sabor dulce y ligeramente ácido. Sus semillas son escasas y de color negro. “El blanco es el color de los seres del más allá ... El blanco es el color de los seres que han

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 203 et seq.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>44</sup> Eliade, *op. cit.*, p. 22.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>46</sup> Popol Vih, *op. cit.*, p. 110.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>48</sup> Urquijo Torres, *op. cit.*, p. 59.

<sup>49</sup> López Austin, *op. cit.*, p. 75.

<sup>50</sup> Propp, *op. cit.*, p. 342.

perdido su corporeidad.<sup>51</sup> ¿Hay una relación entre los colores de la chirimoya y su significado y el monte como lugar de los muertos?

En el Capítulo Primero de la Tercera Parte del Popol Vuh se menciona la chirimoya, que se encontraba, junto con el maíz, en el mítico Paxil:

una hermosa tierra, llena de deleites, abundante en mazorcas amarillas y mazorcas blancas y abundante también en pataxte y cacao, y en innumerables zapotes, anonas [chirimoya], jocotes, nances, matasanos y miel.<sup>52</sup>

En el cuento analizado vemos una oscilación de los elementos entre relato, por un lado, y mito, por el otro.

El tlacuache [...] no es simplemente la observación de las costumbres y naturaleza del animal la que se vierte sobre las creencias míticas, ni éstas las que, sin más, condicionan la percepción de los atributos zoológicos. Todas las concepciones en conjunto, recíprocamente, lentamente, han constituido un pensamiento estructurado que coloca a los tlacuaches –a los héroes míticos y a las especies– en posiciones sólidas ricamente unidas a muy distintos ámbitos culturales, en las cosmovisiones de los pueblos indígenas.<sup>53</sup>

El significado profundo que se puede atribuir a los dos animales, y por lo que cobran su importancia y actualidad, se inscribe en las coordenadas de la búsqueda de sentido del ser humano que

siempre oscila entre dos extremos que sólo adquieren significado pleno por esta oposición que da una totalidad.

Los dos animales serían así intermedios entre la luz solar y la noche, pero con signos opuestos, nacido en la oscuridad y portador de la luz el tlacuache, nacido en el día y portador de la noche el coyote.<sup>54</sup>

Y un poco más adelante:

Ya nos es conocida la personalidad del tlacuache ladrón del fuego, el maíz, el aguamiel, el pulque, le tabaco y el mezcal en los mitos actuales; pero necesitamos recordar otros relatos en los que en forma más explícita el tlacuache aparece como creador del tiempo y roba los flujos frío y caliente del cosmos para llevarlos a los cuatro postes de los que se derramarán en beneficio de los hombres.<sup>55</sup>

López Austin insinúa un parentesco, una identidad velada entre el tlacuache y Quetzalcóatl.

Aun otras peculiaridades del dios lo aproximan al tlacuache: el sacerdote Quetzalcóatl de Tollan es un anciano. Como dios y como personaje humano tiene por rival a Tezcatlipoca, el dios que hace su nual al coyote.<sup>56</sup>

Si sustituimos el tlacuache por Quetzalcóatl, si vemos en el cerro la montaña sagrada, si vemos en la chirimoya el árbol primigenio, podría ser que tengamos enfrente una actualización del mito cosmo-

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>52</sup> Popol Vuh, *op. cit.*, p. 175.

<sup>53</sup> López Austin, *op. cit.*, p. 302.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 286 et seq.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 312.

gónico de la creación, de las dos fuerzas opuestas que están en combate, lucha en la que la fuerza solar vence la dualidad, el espacio delimitado donde viven los seres.

Podríamos remitirnos a la definición de López Austin de que es una cosmovisión, que la define como una creación trascendente, permanente, fruto en su mayoría de acciones minúsculas, cotidianas, anónimas, innumerables, dispersas; es obra, lenguaje y ley, no necesita formularse. Ni siquiera se requiere que alcance conciencia de sus creadores.<sup>57</sup> Dice:

Y aun sin que la cosmovisión sea o haya sido jamás expuesta global y sistemáticamente, es posible descubrir sus principios y paradigmas y percibir como éstos se trasladan a la realidad cotidiana.<sup>58</sup>

### APARTADO 3: CÓMO SE ORIGINÓ EL MAÍZ ROJO

El *Cuento del maíz rojo* relata la creación del maíz colorado. Es la historia de un hombre que salió de su casa a trabajar y se encontró en el camino una serpiente herida que le pidió llevarla a casa de su padre. El acceso a la casa del padre era a través de una piedra movediza que abría hacia el interior del cerro. El padre, como muestra de agradecimiento al hombre, le entregó a una de sus hijas como esposa. La condición era tratarla bien y cuidarla. La cosecha era abundante. Cierta vez, una mujer pobre compró un poco de maíz que se multiplicó. Al enterarse, el hombre se enojó y golpeó a su esposa, y la san-

gre que brotó de su nariz tiñó de rojo el maíz. Así se originó el maíz colorado.

Este cuento participa de dos vertientes narrativas, la del mito y la del relato. "Podría suceder que se despojase a un mito de su significación religiosa y se convirtiera así en leyenda o cuento de niños."<sup>59</sup> Así, nos encontramos –siguiendo la terminología de Eliade– ante un *mito de origen*, es decir, aquel que explica una *nueva aparición*, "los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico: cuentan cómo el Mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido."<sup>60</sup> Aquí se nos muestra cómo el maíz rojo toma su color de la sangre de la mujer golpeada por el marido. Una historia similar es narrada por Rubén Darío, quien explica que los diamantes se transmutan en rubíes al mancharse con la sangre de una mujer que destrozó su carne desnuda cuando intentaba huir de la mina donde permanecía raptada por un gnomo, para regresar al lado de su amado: "La sangre corría inundando el recinto y la gran masa diamantina se teñía de sangre."<sup>61</sup>

Para hablar de la trascendencia del maíz en la cultura mexicana, enlistamos los alimentos que se derivan de él y que actualmente se consumen en este país: aguardiente, atole, corundas, champurrado, chilaquiles, chilpachole, enchiladas, esquites, flautas, huaraches, huitlacoche, memelas, palomitas, panuchos, papadzules, pastel de elote, peneques, pozol, pozole, quesadillas, salbutes, sopes, tacos, tamales, tazcalate, tlacoyos, tlayudas, tortillas, tostadas, totopos, entre otros. Ya en el *Chilam Balam* se afirma que el grano de

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>58</sup> *Loc. cit.*

<sup>59</sup> Eliade, *op. cit.*, p. 118.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>61</sup> Rubén Darío, *Azul*, p. 79.

maíz nació en el cielo;<sup>62</sup> el *Popol Vuh* relata que el hombre se hizo de maíz:

Moliendo entonces las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, hizo Ixmucané nueve bebidas, y de este alimento provinieron la fuerza y la gordura y con él crearon los músculos y el vigor del hombre. Esto hicieron los Progenitores, Tepeu y Gucumatz, así llamados.<sup>63</sup>

Sahagún refiere que:

El maíz antes de cocerse, han de resollar sobre él como dándole ánimo para que no tema la cochura. También decían que cuando estaba derramado algún maíz por el suelo, el que lo veía era obligado a cogerlo, y el que no lo cogía hacía injuria al maíz, y el maíz se quejaba de él delante del dios diciendo: "Señor, castigad a este que me vio derramado y no me recogió, o dad hambre porque no me menosprecien."<sup>64</sup>

Por su parte, Miguel Ángel Asturias sostiene que: "Sembrado para comer es sagrado sustento del hombre que fue hecho de maíz. Sembrado por negocio es hambre del hombre que fue hecho de maíz."<sup>65</sup>

No abundaremos más en este tema de sobra conocido y volveremos al relato. Elementos del cuento son la partida del héroe, el encuentro con el dador (la serpiente), la duplicidad de las preguntas, la morada del ángel en las entrañas de la montaña, las dos mujeres entre las cuales escoge, la multiplicación milagrosa del maíz; todo eso corresponde a la morfo-

logía del cuento establecida por Propp, según la cual las funciones de los relatos son reducidas, los personajes múltiples y de diferente carácter. Corresponde igualmente a su tesis de que todos los cuentos fantásticos tienen una estructura del mismo tipo.<sup>66</sup>

La reiteración por la duplicidad llama la atención. Varias veces pregunta la serpiente si el hombre la puede llevar. Dos veces pide el hombre una esposa, hasta que se la concede el ángel. Son dos los hijos que conciben el campesino y su esposa, los cuales se mencionan solamente porque lloran debido al dolor de su madre. Anclado en el ritual de la repetición, el cuento se aferra a su estructura rítmica, indispensable para la transmisión de una tradición oral. Pero, aparte, la repetición contiene un elemento litúrgico: el del ritual, que, a fuerza de repetición, confirma, robustece, afirma, fortalece la presentación de un contenido de retransmisión oral, anclándolo mejor en el oído del escucha y en la memoria del narrador. El ritual puede servir también como evocación del mito.

La duplicidad se manifiesta también en la estructura del cuento. Se trata de un cuento con doble movimiento. El primero corresponde a la partida del héroe, la hazaña (prueba), el encuentro con el donador, la recepción del don. El segundo arranca con la entrega del don y se convierte prácticamente en cuento autónomo, con excepción de la identidad de los personajes. Es el cuento de la mujer humilde que recibe un regalo que se convierte en don maravilloso. Al saber esto el hombre, se enfurece y golpea a su mujer por repartir riqueza. Eso de-

<sup>62</sup> *Book of Chilam Balam of Chumayel*, p. 112.

<sup>63</sup> *Popol Vuh*, op. cit., p. 176.

<sup>64</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, p. 280.

<sup>65</sup> Miguel Ángel Asturias, *Hombres de maíz*, p. 12.

<sup>66</sup> Vladimir Propp, *Morfología del cuento*, p. 32.

sencadena la creación del maíz rojo. El hombre, después de golpear a su mujer, sale de su casa. Se instala con ello la situación inicial del cuento que así podría inducir a otra aventura. Otra condición formal es la ubicación en un tiempo indefinido.

El campesino –héroe del cuento–, de quien lo único que sabemos es que *vivía muy solo, y una vez, a sentirse solo*, escucha lo que Campbell denomina la llamada de la aventura, cuando se encuentra con una serpiente herida que le pide que la lleve a su casa. ¿Posee ella el don del habla, o él el de entender el lenguaje de los animales? Al respecto, Propp afirma que “La facultad de comprender el lenguaje de las aves y de los animales, [es] reminiscencia del poder absoluto que en otro tiempo obtenía el cazador sobre la voluntad del animal,”<sup>67</sup> y López Austin que son:

Seres que, antes del proceso incoativo de la morada y el tiempo del hombre, tenían otras características, y éstas eran próximas a las humanas: eran *como gente*, hablaban *como gente*, tenían sentimientos y pasiones, porque eran personas.<sup>68</sup>

Éste es un ejemplo de una de las formas en que puede empezar una aventura. Una ligereza –aparentemente accidental– revela un mundo insospechado y el individuo queda expuesto a una relación con poderes que no se entienden correctamente.<sup>69</sup>

<sup>67</sup> Propp, *op. cit.*, p. 273.

<sup>68</sup> López Austin, *op. cit.*, p. 54.

<sup>69</sup> Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, p. 54.

El hombre, que pasa de ser alguien insignificante a ser alguien capaz y valeroso, por el solo hecho de haber escuchado este llamado, acepta hacer lo que el animal le solicita. Tiene que vencer obstáculos. El camino por donde lo lleva la serpiente es muy estrecho. Muy estrecho como el canal del parto que tiene que franquear el ser humano para llegar a la luz de la tierra y a otro estado de su existencia. La piedra que se abre para entrar a la morada del padre evoca, por un lado, los cuentos de hadas clásicos, pero también puede significar el acceso al inframundo.

El mismo Campbell dice que “El heraldo o mensajero de la aventura... es a menudo oscuro, odioso o terrorífico;”<sup>70</sup> en este caso se trata de una serpiente (del latín *serpo*, arrastrarse) que se encuentra en la orilla del camino, lo que significa la existencia en el borde de algo, en el borde de lo trazado con lo caótico, de lo regulado con lo salvaje, del dominio y de la pérdida de control. Desde la ubicación se abre la posibilidad de oscilación entre dos opciones. Prácticamente en todas las mitologías del mundo, se menciona la serpiente, desde la execración bíblica. “La serpiente es una de las figuras más complicadas e indescifrables del folklore y la religión de todo el mundo;”<sup>71</sup> está conectada con el fuego, el agua, la montaña. “La serpiente está vinculada a las representaciones de la muerte.”<sup>72</sup>

La serpiente se encuentra entre los primeros animales creados en el *Popol Vuh*:

Luego hicieron a los animales pequeños del monte, los guardianes de todos los

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>71</sup> Propp, *op. cit.*, p. 295.

<sup>72</sup> *Loc. cit.*

bosques, los genios de la montaña, los venados, los pájaros, leones, tigres, serpientes, culebras, cantiles [víboras], guardianes de los bejucos.<sup>73</sup>

Su figura “es peculiar de los espíritus ctónicos”<sup>74</sup>, caracterizada así porque aparece y desaparece silenciosa y súbitamente, está en movimiento constante, no podemos apresarla, a causa de su veneno “ostenta el signo característico de la muerte.”<sup>75</sup> También se le caracteriza como un símbolo fálico. En *Génesis, III*, “La serpiente era la más astuta de todos los animales.” Quetzalcóatl, el dios de los vientos, “mandó hacer una barca hecha de culebras que se llama *coatlapechtli*, y en ella entró y sentóse como en una canoa, y así se fue por la mar navegando y no se sabe cómo y de qué manera llegó al dicho Tlapallan.”<sup>76</sup>

Si nos movemos en el dominio del mito, el personaje de la serpiente nos evoca otras asociaciones y connotaciones. Los cazadores que le quiebran la espalda, ¿podría ser leído como una actualización del mito primigenio en que el monstruo Cipactli yace quebrado y forma la superficie de la tierra?<sup>77</sup> ¿No evocan los cazadores a los personajes míticos del *Popol Vuh*, los dos cazadores con cerbatana, Hunahpú e Ixbalanqué, los prodigiosos semidioses gemelos? *Usum* resulta ser un ángel:

El ‘Anjel es el Dios de la Lluvia, señor de las montañas, el que nos da el maíz, el

dueño de los animales y la divinidad de las aguas. El rayo le pertenece. El ‘Anjel cuida de las milpas plantadas al pie de los cerros y de las que suben por sus empinadas faldas “junto a él”; se vincula íntimamente con “nuestro sustento”. Es el señor de los animales del monte y de la selva; el hombre cazará con éxito sólo después de conseguir su permiso. Se refieren a él, invariablemente, como el protector de los seres humanos y preservador de la vida, pues el alimento es la existencia.”<sup>78</sup>

La palabra *Usum* se refiere a una clase de hongos y es el nombre del padre de la serpiente, de la *madre de los huracanes*, que le fue negada como esposa al campesino, y de la *madre de las cosechas*: “La hija del ‘Anjel es la encantadora doncella Madre del Maíz, x’Ob. Ella hace que el maíz se multiplique y le otorga al hombre la fuerza para comerlo.”<sup>79</sup> Finalmente, el campesino contrajo matrimonio con ella, un acto de hierogamia: “Las relaciones sexuales entre un ser humano y una divinidad servían para aumentar el rendimiento de la tierra.”<sup>80</sup> Es de llamar la atención que en la economía de las descripciones que encontramos en la narración, se haga énfasis en el “hombre bien grande”, “bien alto”, “hombre muy alto, que era un ángel”. El *Popol Vuh* menciona dos gigantes, Zipacná, el que “de noche se echaba los cerros a cuestras”<sup>81</sup> y Cabracán, quien “movía los montes y por él temblaban las montañas grandes y pequeñas.”<sup>82</sup> También de *talla gigantesca*<sup>83</sup> son los dos efit (el

<sup>73</sup> *Popol Vuh*, *op. cit.*, p. 88 et seq.

<sup>74</sup> Erwin Rohde, *La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, p. 310.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>76</sup> Sahagún, *op. cit.*, p. 204.

<sup>77</sup> López Austin, *op. cit.*, p. 74.

<sup>78</sup> Guiteras Holmes, *op. cit.*, p. 224.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>80</sup> Propp, *op. cit.*, p. 309.

<sup>81</sup> *Popol Vuh*, *op. cit.*, p. 108.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>83</sup> *Libro de las mil y una noches*, p. 114 y 116.

del anillo y el de la lámpara) de Alá-d-Din y el capitán de los ladrones, *que era un gigantón*,<sup>84</sup> de Alí Babá. Todos ellos están relacionados con las montañas y los árboles, y, particularmente los dos últimos, con montañas que tienen cuevas repletas de tesoros, encubiertas por una roca: perlas, diamantes, rubíes, balajes, sabarchadas, turquesas, amatistas y zafiros eran los frutos que pendían de los árboles donde el mago dejó encerrado a Alá-d-Din;<sup>85</sup> por su parte, Alí Babá “pensó que no años, sino siglos debía de llevar aquella caverna sirviendo de almacén y refugio al mismo tiempo a generaciones de bandidos, hijos de bandidos.”<sup>86</sup> El campesino del relato se encontró con que: “Adentro del cerro había grandes riquezas y había bastante maíz, frijol, etc.” Obviamente, el maíz y el frijol que, junto con la calabaza, pertenecen al agroecosistema de la milpa, se encuentran dentro de las grandes riquezas que contiene la cueva. “Las grutas eran entradas al otro reino. Por eso la serpiente vive en las cuevas.”<sup>87</sup>

Carlos María de Bustamante, en las notas a la primera edición del libro de Sahagún (1829) da una explicación del sincretismo religioso:

La Mitología o sea la Historia de los fabulosos dioses y héroes de la gentilidad, siempre se han mirado como un surcido [*sic*] de mentiras y delirios los más absurdos, comenzando por la de Egipcios y Griegos, y acabando por la de la Nación mexicana. Salido el hombre de

las manos del Supremo Hacedor, aunque muy en breve degradado por el pecado original que se transmitió en todas las generaciones futuras de Adán, conservó sin embargo, las primeras nociones de la divinidad, y su culto fue sencillo a ésta. Pero como con el transcurso de los tiempos, y entregado en las manos de su consejo se borrasen las primeras ideas confundiendo con otras absurdas; resultó de aquí una mezcla monstruosa y abominable que aumentó de generación en generación, llenando al mundo de ultrages [*sic*], y aumentando a un grado indecible las calamidades de la especie humana. Esta teoría tuvo su más puntual cumplimiento en la Nación mexicana.<sup>88</sup>

En el *Chilam Balam de Chumayel* encontramos todo un capítulo<sup>89</sup> dedicado al nacimiento de los ángeles, a quienes llama “gracia”: entre los mayas esta palabra en español es un término ritualístico empleado para designar la joven planta de maíz; consecuentemente, la “piedra preciosa de tres esquinas” es sin duda también un término litúrgico para indicar el grano del maíz. Cuando nació el séptimo y último ángel o “gracia”, llamado Conlamil, dijo: “Yo transmito las cosas de dios a ustedes que son dioses”<sup>90</sup>, lo cual coincide con la etimología de la palabra ángel (del griego *anguelos*, mensajero). “Bolay era el nombre de la serpiente en el segundo cielo. Estaba en el polvo a los pies de la *Sustinal Gracia*.”<sup>91</sup> Las palabras *Sustinal Gracia* se refieren a la planta del maíz. Hay cuatro vientos: Rojo, Blanco,

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 1470.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 1472.

<sup>87</sup> Propp, *op. cit.*, p. 315.

<sup>88</sup> Sahagún, *op. cit.*, p. 979.

<sup>89</sup> *Book of Chilam Balam of Chumayel, op. cit.*, pp. 107-113.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 109.

Negro y Amarillo, que son llamados los “cuatro ángeles del viento.”<sup>92</sup> Tenían que ver con las buenas lluvias y las cosechas favorables; eran espíritus del viento.

Una vez que el ángel accede al matrimonio de su hija con el campesino, *fueron llevados hasta su casa por una corriente de viento*. Propp sostiene que: “Todos los tipos de traslado revelan un único origen: que se derivan de la representación del viaje del difunto al otro mundo.”<sup>93</sup> Un ejemplo para esta afirmación se encuentra en *El asno de oro*. Apuleyo dice que “Psique se eleva gradualmente y se ve transportada por los aires en suave descenso” (*Libro IV, 35, 4*) cuando se encontraba en la roca aguardando al esposo vaticinado por el oráculo de Apolo en Mileto; después, cuando sus dos hermanas lloran su desaparición en esa misma roca, “Céfiro, de un suavísimo soplo, eleva a las dos hermanas y las transporta sin causarles el menor daño” (*Libro V, 7, 4*) y, después de haberla visitado en su regia morada, las regresa a sus casas (*Libro V, 8, 5*); después Psique quiere volver a verlas y “Céfiro [...] las acoge en el seno de sus suaves brisas y las deposita en el suelo” (*Libro V, 14, 3*), regresándolas otra vez a sus casas (*Libro V, 16, 1*); por tercera ocasión quieren ver a su hermana y nuevamente son transportadas “con la habitual ayuda del viento y la misma rapidez” (*Libro V, 17, 1*) y regresan a sus hogares “en alas del viento, como siempre” (*Libro V, 21, 2*); cuando Psique va a reclamarles a sus dos hermanas que la hubieran mal aconsejado y por ello perdió el amor de Cupido, éstas van a la misma roca, esperando que el viento las

transporte, pero éste no acude y ambas mueren despedazadas en las aristas del despeñadero (*Libro V, 27, 3 y 5*).

Una tarde, cuando el hombre había salido a trabajar, se acercó una pobre mujer a comprar un poco de maíz a casa de la hija del ángel. Rápidamente fue atendida la mujer y de pronto, cuando ya iba de regreso, la pobre mujer sintió que cada paso que daba se sentía que su carga se hacía más pesada.

Este pasaje nos recuerda cuando Ixquic, la doncella que quedó preñada por el chisquete de saliva que arrojó la calavera de Hun-Hunahpú desde un árbol, para ser aceptada como nuera de la anciana, tuvo que pasar una prueba que consistía en cosechar una red grande de maíz de una milpa donde únicamente había una mata. Arrancó los pelos de la mazorca, sin cortar la mazorca, “luego los arregló en la red como mazorcas de maíz y la gran red se llenó completamente.”<sup>94</sup> Una vez pasada la prueba, nacieron Hunahpú e Ixbalanqué.

El cuento concluye cuando, después de haber golpeado a su mujer, el hombre sale a pasear, como salirse del cuento, de los acontecimientos a los que no les da importancia: ni la promesa rota, ni el dolor de la mujer, ni el llanto de los hijos y –sobre todo– ni la transformación del maíz.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>93</sup> Propp, *Raíces históricas del cuento*, op. cit., p. 238.

<sup>94</sup> *Popol Vuh*, op. cit., p. 132.



**APARTADO 4:****DEL DESTINO QUE AGUARDA AL HOMBRE HARAGÁN**

Un hombre es apremiado por su mujer, quien, temerosa de que se vean obligados a vender la milpa si no es cultivada, insiste en que se vaya a trabajar. Entonces, él –que en realidad no se ha esforzado, sino que ha estado durmiendo–, al ver un zopilote, le propone que intercambien cuerpos. El animal accede, el hombre se va volando y el zopilote regresa a su casa, pero su olor lo delata y la mujer le arroja agua caliente, matándolo.

Este relato se inserta en la amplia tradición de cuentos que relatan las peripecias de una persona que no quiere trabajar. En la narrativa europea –a la que recurrimos siguiendo a Carlos Montemayor, quien afirma que gran parte de los cuentos populares de comunidades indígenas son de origen indoeuropeo<sup>95</sup> –se encuentran, por ejemplo, la *Cenicienta* (*Aschenputtel*), de los hermanos Grimm, cuyas hermanas, flojas y vanidosas se rehúsan a realizar los quehaceres domésticos, delegándolos en la joven que, finalmente, es recompensada y su premio consiste en casarse con el príncipe azul. Otro cuento es el de *Frau Holle* (que parece ser la narración de un mito solar), también llamado *Goldmarie und Pechmarie*; la última, al no querer trabajar, recibe un castigo, y la trabajadora se lleva el premio. Ahora bien, el cuento de la ESRAZ pertenece a una tradición narrativa de la que encontramos tres ejemplos. En *Radioinsurgentes*, el hombre, al convertirse en zopilote, se muere. Un cuento k'iche' de Guatemala es más ex-

<sup>95</sup> Montemayor, *op. cit.*, p. 17.

plícito ya que amplía los detalles relacionados con el zopilote, explicitando que es un animal que solamente recoge carroña, y por ello apesta; es la razón por la cual la mujer lo mata; el hombre, vuela encima de la casa, y se muere de tristeza.<sup>96</sup> El tercer ejemplo es recogido por Guiteras Holmes, a cuyo informante “le parecía imposible que las bestias salvajes se acercaran jamás a las moradas de los hombres para ser muertas por las mujeres, quienes usarían, como única arma, el machete del telar.”<sup>97</sup>

Al protagonista lo define un solo adjetivo, en grado superlativo: es *bien haragán*, palabra que la *Real Academia Española* define como el “que rehúye el trabajo”. El zopilote, cuyo nombre proviene “del azteca *tzopílotl*, de *tzotl* = inmundicia y de *píloa* = colgar, porque se llevan por los aires piltrafas de animales muertos”<sup>98</sup> es un animal conocido como carroñero, ya que se alimenta de los cuerpos ya muertos; entonces, como él no mata sino que vive del trabajo ajeno (tampoco construye nidos, pone sus huevos en las cavidades de los árboles), también es un haragán. “El animal no es importante por su fuerza física sino por su vinculación y su pertenencia al reino de los animales en general.”<sup>99</sup> Una vez halladas las similitudes entre el hombre y el ave, cabe preguntarse si ésta no es su nagal

animal que está situado en una relación de paralelismo con un hombre determinado, de modo que las bienandanzas o

<sup>96</sup> María Chavajay, *El hombre que se transformó en zopilote*, pp. 134-139.

<sup>97</sup> Guiteras Holmes, *op. cit.*, p. 240.

<sup>98</sup> Juan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, p. 624.

<sup>99</sup> Propp, *op. cit.*, p. 220.

malandanzas del hombre dependen de la suerte que corra el nagual [...] los indios estaban persuadidos de que la muerte de su nagual implicaba la suya propia.<sup>100</sup>

Al respecto, López Austin afirma que se trata de la

Afinidad que existe entre un ser humano y un animal viviente único. Los destinos de ambos están ligados, y si el nagual es un animal poderoso, la persona será brava y fuerte. Si el animal es herido o muerto, la persona puede sufrir el daño.<sup>101</sup>

Y, más adelante, sostiene que “los naguales magos son hombres que en el día tienen más propensión a dormir que a trabajar.”<sup>102</sup> ¿Es nuestro protagonista un *nagual mago* o es, simple y llanamente, un hombre *haragán*?

Por otro lado, tenemos a la esposa, quien, consciente de que si el hombre no trabaja la milpa, se verían obligados a venderla, con las consiguientes penurias económicas que esto acarrearía, lo insta a que vaya a cultivar la tierra, propiciando con esto su segundo encuentro con el zopilote, lo que nos lleva a preguntarnos por qué la primera vez no le hizo caso, si por puro capricho o por alguna razón específica; de cualquier manera, en esta segunda ocasión sí accedió e intercambiaron cuerpos; pero, cuando el zopilote llegó a la casa del hombre, la mujer lo reprendió por haber llegado tarde, lo olió (es sabido que los zopilotes tienen mal

olor) y lo corrió de su casa, arrojándole agua caliente (¿como un rito de purificación?), lo que provocó la muerte del animal. En este momento cabe preguntarse qué sucedió con el hombre, ¿continuó viviendo en el cuerpo del ave, o también murió?

El zopilote no fue irresponsable al efectuar el intercambio con el hombre, ya que antes de darle sus alas, le enseñó a buscar su alimento, aventándose tres veces. El hombre, por el contrario, no le advirtió del mal humor de su mujer.

¿Debemos ver la pereza como el cuarto pecado capital o como una débil reminiscencia de la época en que el hombre no tenía que trabajar, pues la tierra, madre nutricia, le daba el alimento? Recordemos la así llamada Edad de Oro griega, cuando los hombres “poseían toda clase de alegrías, y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos” (*Trabajos y días*, 117-119). El trabajo no era originalmente una imposición para el ser humano, sino que resultó de una maldición; cuando Adán y Eva fueron expulsados del Jardín del Edén, Yavé le dijo al hombre: “Maldita sea la tierra por tu culpa. Con fatiga sacarás de ella tu alimento por todos los días de tu vida. Espinas y cardos te dará, y comerás la hierba del campo.” (*Génesis III*, 17-18). En este punto resulta interesante recordar que para el hombre del renacimiento europeo, el Nuevo Mundo representaba precisamente la oportunidad de vivir gratuitamente a expensas de la generosidad de la tierra. En el *Paso Quinto* de Lope de Rueda, Honzigeria y Panarizo, dos astutos ladrones, mientras devoran las viandas que Mendrugo lleva a su esposa presa, le describen las maravillas de la tierra de Jauja: “Pagan soldada a los hom-

<sup>100</sup> James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, p. 770.

<sup>101</sup> Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas I*, p. 416.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 420.

bres por dormir,"<sup>103</sup> "azotan a los hombres porque trabajan,"<sup>104</sup> "hay un río de miel y junto a él otro de leche, y entre río y río hay una fuente de mantequilla encadenada de requesones y caen en aquel río de la miel, que no parece sino que están diciendo: 'cómeme, cómeme.'"<sup>105</sup> Por su parte, Guiteras Holmes refiere un relato relativo al pak'bin, el tambor de arcilla, dádiva de la hija del 'Anjel o señor de la montaña, el cual, al ser percutido con los dedos, proporciona el maíz que sirve como alimento a sus dos hijos, quienes pierden este don mágico por no haber sido capaces de ocultárselo a su padre; es así que las dos criaturas, transformadas en ardillas, deben recorrer la comarca en busca de su alimento, y el padre, convertido en relámpago, debe alumbrar por instantes de una parte a otra de los cielos: "la pérdida del objeto mágico nos da la razón por la que el hombre se ve obligado a laborar por su sustento y a prestar servicio."<sup>106</sup>

Los tres personajes del cuento, anónimos, aparecen como prototipos de relaciones sociales: el hombre-marido, la mujer-esposa, el zopilote humanizado, puesto que puede hablar. El zopilote está en el cielo, vuela alto y rápido, contrapuesto al hombre y a la mujer, que están en la tierra. Encontramos una oposición cielo = vida, y tierra = muerte, ya que cuando el zopilote desciende desde las alturas, pierde la vida a manos de la mujer, quien le arroja agua caliente cuando *escucha* su olor. El olor hediondo está relacionado con la putrefacción, ¿podríamos ver es-

to como un ejemplo del paso del ser humano a otro mundo, al lugar excrementicio de Kisín, el Señor del Inframundo de los lacandones, que se alimenta de carroña de los mortales?<sup>107</sup>

Ya se mencionó que son tres los personajes, y cada uno de ellos realiza tres acciones: la mujer incita a su esposo para que vaya a trabajar la milpa, le reclama que llegue tarde, y mata al zopilote; el hombre le pide un día al zopilote que baje, muchos años después repite la misma petición, y finalmente, intercambian cuerpos; el zopilote le indica que, para conseguir alimento, tiene que aventarse tres veces. La triplicación se hace notar también en el arranque de las acciones. La acción de (no)trabajar se da tres veces: *un día, otra vez, y al otro día*. Al respecto, Propp dice que

Puede haber triplicación de detalles de carácter atributivo (las tres cabezas del dragón), como de funciones, pares de funciones, (persecución-salvación), y aún de grupos de funciones y movimientos enteros. La repetición puede ser uniforme (tres tareas, servir tres años) o marcar una progresión (la tercera tarea es la más difícil, el tercer combate es el más terrible) o también resolverse en dos resultados negativos y un tercero positivo. Algunas veces la acción puede simplemente repetirse en forma mecánica. Pero otras, para impedir que la acción continúe desarrollándose normalmente, hay que introducir elementos que interrumpan ese desarrollo y obliguen a la repetición.<sup>108</sup>

<sup>103</sup> Lope de Rueda, *Teatro completo*, p. 545.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 546.

<sup>105</sup> *Loc. cit.*

<sup>106</sup> Guiteras Holmes, *op. cit.*, pp. 244 et seq.

<sup>107</sup> López Austin, *Los mitos del tlacuache*, *op. cit.*, p. 97.

<sup>108</sup> Propp, *Morfología del cuento*, *op. cit.*, p. 101.

A la triplicación en los cuentos también Bruno Bettelheim le ha prestado atención, desde una perspectiva psicoanalítica, identificando el triple proceso con el ello, el yo y el súper yo, y las constelaciones familiares entre padres e hijos y la posibilidad de identificación en el rango familiar con el “tercero” para superar, en lo inconsciente, a los padres.<sup>109</sup>

### CONCLUSIÓN

“El tiempo de la producción mítica no ha pasado. Persisten la creación y la transformación de los mitos.”<sup>110</sup> En este sentido, el presente trabajo apenas ha abierto una ventana hacia campos más amplios por investigar a las diversas disciplinas involucradas. Conforme íbamos profundizando en la investigación, fue sorprendente el hecho de percatarnos de que los relatos o cuentos de la Antología trascendían más allá de un mero producto textual ya que están determinados por las coordenadas ideológicas en las que se hayan inscritos. Al acercarnos a la base ideológica que subyace en los cuentos, percibimos una gama de significados, de valores y de sentidos, ocultos a una primera lectura “ingenua”. Es más, el presente trabajo literario parece remitirnos a preguntas de una profundidad social impactante, es decir, la pregunta por las condiciones, las causas, los motivos y los determinantes de la supervivencia de las culturas indígenas hasta el día de hoy, a pesar de la marginalización y represión secular sufridas

desde la llegada de los españoles. ¿Acaso la respuesta podría yacer en las siguientes palabras de Octavio Paz? “El mexicano es un ser religioso y su experiencia de lo sagrado es muy verdadera, mas ¿quién es su Dios: las antiguas divinidades de la tierra o Cristo?”<sup>111</sup> ■

### BIBLIOGRAFÍA

- Apuleyo. *El asno de oro*. España, Gredos, 2001 (Biblioteca Básica Gredos, 99).
- Asturias, Miguel Ángel. *Hombres de maíz*. Argentina, Losada, 1968.
- Bellinghausen, Hermann “Lanza revista italiana libro testimonial y lingüístico de los alumnos zapatistas, La Jornada, 26 de enero de 2005, <http://www.jornada.unam.mx/2005//01/26046n1soc.php?printver=1&fly=> (29 de mayo de 2009).
- Bettelheim, Bruno. *Kinder brauchen Märchen*. Aus dem Amerikanischen von Liselotte Mickel und Brigitte Weitbrecht. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1988.
- Biblia Latinoamericana*. España, Ediciones Paulinas, 1972.
- Book of Chilam Balam of Chumayel*. (Traducción y notas Ralph L. Roys). USA, University of Oklahoma Press, 1967.
- Campbell, Joseph. *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Cabrera, Luis. *Diccionario de Aztequismos*. México, Oasis, 1982.
- Chavajay, María. “El hombre que se transformó en zopilote”, en Petrich, Perla,

<sup>109</sup> Bruno Bettelheim, *Kinder brauchen Märchen*, pp. 123 et seq.

<sup>110</sup> López Austin, *op. cit.*, p. 236.

<sup>111</sup> Octavio Paz, *México en la obra de Octavio Paz*, p. 113.

- Carlos Ochoa García (eds.). *Cuentos del Lago*. Cholsamaj Fundación, 2003, pp.134-139 (según <http://books.google.com.mx/books?id=9WRYV88eOC&dq=Cuento+de+un+zopilote+un+hombre&source>).
- Corominas, Juan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. España, Gredos, 1973.
- Darío, Rubén. *Azul*. Argentina, Tor, s.a.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. México, Origen/Planeta, 1985. (Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, 24).
- \_\_\_\_\_. *Mito y realidad*. España, Labor, 1985. (Col. Punto Omega, 25).
- \_\_\_\_\_. *Tratado de Historia de las Religiones*. México, Era, 1972.
- Frazer, James George. *La rama dorada. Magia y religión*. México, Fondo de Cultura Económica, 1969.
- Greimas, A.J., Courtés, J. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Versión española de Enrique Ballón Aguirre y Hermis Campodónico Carrión. Madrid, Gredos, 1982. (Biblioteca Románica Hispánica, dirigida por Dámaso Alonso, V. Diccionarios, 10).
- Guiteras Holmes, Calixta. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. Con un epílogo de Sol Tax. Traducción del inglés Carlo Antonio Castro. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Hesíodo. *Obras y Fragmentos*. España, Gredos, 2000. (Biblioteca Básica, 3).
- Lévi-Strauss, Claude. "La estructura y la forma", en Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural. Mito sociedad humanidades*. Traducción de J. Almela. México, Siglo Veintiuno Editores, 1981, pp. 113-141.
- Libro de las mil y una noches*. (t. III). México, Aguilar, 1983.
- López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas I*. México, UNAM, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006 (segunda reimpresión).
- \_\_\_\_\_. "Modelos a distancia: antiguas concepciones nahuas", en López Austin, Alfredo (coordinador). *El modelo en la ciencia y la cultura*. México, Siglo Veintiuno Editores, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, pp. 68-93. (Cuadernos del seminario de problemas científicos y filosóficos de la UNAM 1).
- Montemayor, Carlos. *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Arte y trama en el cuento indígena*. México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Paz, Octavio & Luis Mario Schneider (eds.). *México en la obra de Octavio Paz, Tomo I, Volumen 1*. México, FCE, 1989. (Letras Mexicanas).
- Popol Vuj. Libro sagrado de los mayas*. Versión Víctor Montejo. Ilustración Luis Garay. México, Artes de México, 1999.
- Popol Vuh*. (Traducción, introducción y notas Adrián Recinos). México, Fondo de Cultura Económica / SEP, 1984. (Col. Lecturas Mexicanas, 25).
- Propp, Vladimir. *Morfología del cuento*. México, Colofón, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Raíces históricas del cuento*. México, Colofón, 2000.
- Rohde, Erwin. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Rodríguez Mortellaro, Itzel. *El tlacuache*, [http://www.sepiensa.org.mx/conte-nidos/tlacuache/tlacua\\_1.htm](http://www.sepiensa.org.mx/conte-nidos/tlacuache/tlacua_1.htm) (29 de mayo de 2009)

[www.serazln-altos.org/había\\_una\\_vez\\_una\\_noche\\_cast\\_tsotsil.pdf](http://www.serazln-altos.org/había_una_vez_una_noche_cast_tsotsil.pdf)

Rueda, Lope de. *Teatro completo*. España, Bruguera, 1967. (Col. Libro Clásico).

Sahagún, Bernardino de. *Historia General de las cosas de la Nueva España*. México, Porrúa, 1982. (Col. Sepan Cuántos, 300).

Urquijo Torres, Pedro Sergio. *La montaña, el templo y la iglesia. Organización del espacio urbano de la Nueva España, siglo XVI. El caso de Tamuín en la Huasteca Potosina*. México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia, 2004. (Tesis para obtener el título de licenciado en Historia).

**Comentario:** La ortografía *tsotsil* que se utiliza en el presente artículo fue tomada del *Catálogo de Lenguas Indígenas* (de acuerdo a la Corrección de la versión publicada en el Diario Oficial del 14/1/2008, p.185) ([http://www.sepi.chiapas.gob.mx/Bienvenida/Catalogo\\_LIN.pdf](http://www.sepi.chiapas.gob.mx/Bienvenida/Catalogo_LIN.pdf) consultado el 6/11/09)

## ANEXO 1

### EL TLAQUACHE Y EL COYOTE

En un tiempo el tlacuache estaba orinando mientras tenía agarrado un cerro, después vino un coyote y ahí el tlacuache le dijo al coyote:

—¡Hey coyote! ¡Ven a ayudarme! ¡Es que ya me cansé de agarrar este cerro y si lo suelto va a matar a toda las gentes! —y de ahí el coyote lo comprendió todo y agarró el cerro, y el tlacuache quedó libre. El tlacuache dijo:

—Mientras voy a buscar nuestra comida.

El tlacuache se escapó, porque el coyote quedó agarrando el cerro. Pero el tlacuache encontró una mata de chirimoya que tiene sus frutas muy maduras. El tlacuache subió a esa mata. Pero el coyote se cansó de tanto agarrar muy fuerte al cerro porque el tlacuache se tardó mucho. El coyote dijo:

—¡A ver! ¡Voy a soltar un poco el cerro a ver si en verdad se cae este cerro!

Y de ahí soltó al cerro. El coyote tuvo miedo. Salió corriendo pensando que se iba a morir por ese cerro, de ahí vio que el cerro no se movía, como dijo el tlacuache. Todo era una mentira. El coyote se enojó y dijo:

—¡Ahorita voy a buscar al maldito tlacuache, si lo encuentro lo comeré!

El coyote se fue buscando al tlacuache. Al día siguiente el coyote encontró al tlacuache y dijo:

—¡Al fin te encontré maldito tlacuache, pero no tendrás mucha vida, te comeré!

Pero el tlacuache dijo:

—¡Cálmate coyote, te daré esta chirimoya muy madura!

El tlacuache le tiró esa fruta y el coyote le gustó comer porque en verdad estaba

madura. El coyote le pidió otra vez esa fruta. Dijo:

—¡Hey tlacuache quiero otra vez la chirimoya!

—¡Está bien!... —dijo el tlacuache, pero de pronto vino su idea del tlacuache y dijo:

—¡Voy a buscarte la fruta más madura que la primera que te di, pero primero abre tu boca!

—¡Está bien!... —dijo el coyote. Y de ahí la abrió su boca. De pronto el tlacuache buscó la fruta bien verde, el tlacuache la lanzó a la fruta directa a la cabeza del coyote. La fruta quedó en su nuca porque la fruta estaba bien verde y de ahí el coyote se murió, el tlacuache quedó libre y contento porque el coyote ya murió y entonces se fue riendo solito. (p. 48)

Carlos, comunidad Cotsiln'am  
Pedro, comunidad Magdalena  
Victor Manuel, comunidad Xuxch'en

## ANEXO 2

### CUENTO DEL MAÍZ ROJO

Cuentan que hace muchos años hubo una vez un hombre que vivía muy solo en su chocita en el campo. Una vez, a sentirse solo, salió de su casa para trabajar en su tierra; de pronto escuchó que alguien hablaba en la orilla del camino y volteó a verlo. Vio que era una serpiente que le estaba hablando y le preguntó:

—¿Qué haces? —y la culebra contestó:

—Aquí estoy tirada, es que unos cazadores me quebraron la espalda y ya no puedo continuar mi camino.

Y la serpiente volvió a decir:

—Señor, ¿quieres llevarme a mi casa?...porque no sé cómoirme.

Y el señor dijo:

—No, porque me puedes morder.

—No, no te voy a morder —dijo la serpiente.

Al estar insistiendo un buen rato la serpiente, el hombre se convenció y dijo:

—Está bien, te llevaré pero si me muerdes te soltaré y ahí te dejaré tirada.

Entonces emprendieron el viaje y el camino donde indicaba la serpiente era muy estrecho y casi no podía pasar el hombre. Al llegar el hombre y la serpiente en una fachada de piedra, que era el pie de una montaña, la serpiente dijo:

—¡Vete y tócale su espalda a esa rama, porque es la llave de mi padre, es ahí donde se puede abrir la casa!

Al tocar el hombre, la piedra se movió y se abrió la puerta. Adentro del cerro había grandes riquezas y había bastante maíz, frijol, etc.

El hombre se quedó maravillado pues habían bastantes mujeres que a él le encantaban. De pronto, vio que venía un hombre bien grande y que preguntó:

—¿A qué vienes a mi casa?

El hombre respondió:

—Si vengo aquí es porque en la orilla del camino encontré a tu hijo casi muerto porque unos cazadores lo machetearon.

Fue cuando el hombre bien alto se sintió muy preocupado y ya no sabía qué hacer y dijo:

—¡Pase usted en mi casa buen hombre y gracias por traerme a mi hijo!

Le dijeron al hombre que se llama Usum. Y sin querer el hombre se había quedado maravillado con las mujeres. De pronto, el hombre muy alto, que era un ángel, preguntó:

—¿Te gusta mi hija?

Y el hombre contestó:

—¡No, para nada!

—¡Si te gusta una de mis hijas puedes escoger una de ellas y llevártela! —dijo el ángel. Al escuchar eso el hombre se llenó de alegría y dijo:

—¿Me das la hermana mayor?

El ángel dijo:

—¡No, porque ella es la madre de los huracanes y te destrozarán tus maizales!

Y el hombre volvió a preguntar:

—¿Me das la hermana menor?

El ángel dijo:

—¡Sí, te la puedes llevar, pero no la maltrates y cuidala bien porque ella es la madre de las cosechas!

Al escuchar el hombre prometió que la cuidaría y en ese momento fueron llevados hasta su casa por una corriente de viento.

Cuando ya estaba en su casa empezaron a cosechar bastante maíz, frijol y muchas calabazas. Una tarde, cuando el hombre había salido a trabajar, se acercó una pobre mujer a comprar un poco de maíz a casa de la hija del ángel. Rápidamente fue atendida la mujer y de pronto, cuando ya iba de regreso, la pobre mujer

sintió que cada paso que daba se sentía que su carga se hacía más pesada. Y en una esquina se topó con un hombre que era, pues, el esposo de la mujer que le vendió el maíz que llevaba.

Al ver el hombre lo bastante que llevaba de maíz la mujer, le preguntó:

—¿Dónde llegaste a comprar el maíz?

Y la mujer respondió:

—Llegué a comprarle a tu esposa.

—¿Y cuánto le pagaste?

—Tres pedacitos de oro —contestó la mujer.

El hombre se enojó mucho y se fue a su casa. Al llegar a su casa el hombre llegó bien enojado y empezó a golpear a su mujer y como ya tenían dos hijos, los pequeñitos comenzaron a llorar de miedo, y cuando terminó de golpear a su mujer salió de su casa y se fue a pasear.

La mujer lloraba de tristeza y como le salía sangre en su nariz con un pedazo de elote de maíz se limpió la nariz.

Cuentan, pues, que en ese instante todo el maíz que había en su casa se convirtió de color rojo. Dicen nuestros antepasados que ahí se originó pues, el maíz... colorado. (pp. 29 y 30)

Felipe, comunidad Potobtic



### ANEXO 3

#### CUENTO DE UN ZOPILOTE Y UN HOMBRE

Había una vez un hombre pero bien haragán. Un día estaba volando un zopilote. El hombre lo vio rápido. Al zopilote el hombre le dijo: "¡Hey zopilote, bájate! ¡Es que no quiero trabajar! ¡Bájate rápido! ¡Es que te voy a decir algo!" Pero el zopilote no quiso y ahí no obedeció al hombre; entonces se fue, por muchos años, y el hombre se quedó triste.

Un día, otra vez, el hombre se fue a trabajar. El hombre tenía una esposa que, después, le preguntó: "si no vas (a trabajar) nuestras milpas tendremos que venderlas."

Al otro día se fue el hombre otra vez a trabajar. Pero cuando llega a trabajar su milpa no alcanza a trabajar, solo llega a dormir el hombre. Cuando se despertó y vio un zopilote y el hombre le gritó: "¡Zopilote, oye zopilote, bájate, es que no quiero trabajar!"

Y el zopilote se bajó. Dijo el hombre al zopilote: "Cambiemos nuestros cuerpos". El zopilote quiso lo que dijo el hombre y ahí se cambió el zopilote.

"Te digo una cosa, vas a aventarte tres veces. Cuando lo hagas tres veces te daré mis alas" dijo el zopilote, y así lo hizo el hombre y ahí le dio sus alas.

Entonces el zopilote dijo: "Si ya lo viste cómo tú vas a ir por tu comida".

"¡Bueno!", dijo el hombre, y entonces se fue volando el hombre, y ahí se quedó en el suelo el zopilote. Mientras, la esposa del hombre estaba esperando por su esposo. El zopilote llegó a la casa del hombre. La mujer dijo: "¿Qué te pasa, por qué no llegaste en la mera hora?"

La mujer escuchó su olor y dijo: "¡Salte de mi casa, es que tiene mucho olor!" La mujer entonces agarró agua caliente y ahí se murió el zopilote.

Juan, comunidad Xuxch'en