



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**NAHUALES, AIRES, DIABLOS, SANTOS Y CRISTOS EN LOS
RELATOS DE TRADICIÓN ORAL DE MILPA ALTA**

Recopilación, transcripción, edición y análisis

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN
LENGUA Y LITERATURAS
HISPÁNICAS**

PRESENTA

AZZENETH GARCÍA CRUZ

DIRECTOR DE TESIS

DR. ENRIQUE FLORES ESQUIVEL



Ciudad Universitaria, México D.F., 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A mi amada Universidad Nacional Autónoma de México, que me formó como profesionista y me enseñó el sendero del conocimiento, el compromiso que esta nación demanda de sus ciudadanos, del respeto a la justicia y a crear un proyecto personal de vida. Gracias a mis maestros de licenciatura que dejaron en mí modelos dignos de ser emulados y por las risas que formaron parte durante la transmisión de aprendizaje, especialmente, gracias a la Mtra. Fulvia Colombo por su ejemplar enseñanza al igual que la del Dr. Manuel S. Garrido, y al Dr. Alfredo López Austin, quien me iluminó con su profundo conocimiento para comprender los asuntos de esta investigación. Muchas gracias a mi guía Enrique Flores Esquivel por su apoyo en la dirección de este trabajo, por su paciencia ante mis errores y desórdenes. Incluyo a los maestros que en el ámbito deportivo me enseñaron a vencer mis miedos, al maestro Miguel de la alberca olímpica, hasta siempre. Gracias a los narradores del pueblo de San Pablo Oztotepec y de San Pedro Actopan por abrirme las puertas de sus casas, muchas gracias a Don Pascual Gallegos, por estar horas de plática conmigo y dirigirme hacia sus camaradas quienes también me dieron su tiempo y sus conocimientos sobre sus costumbres e historias de vida y por abrirse a la difusión de sus obras. Gracias a todos mis amigos y amigas que compartimos alrededor de seis años de experiencias en esta facultad, a Alejandrina, a Juan Pablo, a Nely Terán, a †Jorge Eduardo Molina, a Juan Carlos, a Lilia Escorcía, amiga entrañable del IIA, y a Flavio Tochimani, con quien me identifiqué porque, de igual forma que yo, buscó fuera del país oportunidades laborales. A mis amigas de toda la vida: Araceli Miguel Oropeza y a Ana Laura López Nieto, gracias por sus ánimos desde siempre. A mi novio Luis B. Espinoza por hacerme feliz. A mis padres por su apoyo en las bases de mi educación y a la Dra. Karla Verónica García Cruz, por su apoyo en la elaboración de los dibujos para la presentación de este trabajo, pero sobre todo por ser una buena hermana.

Finalmente, gracias a quienes se animaron a colaborar como mis lectores de tesis: a la Dra. Araceli Campos, a mi estimada Mtra. Berenice Granados, quien se ha convertido en uno de mis modelos a seguir por sus importantes aportaciones a las letras mexicanas y a quien le agradezco la calidez de su trato, al Dr. Santiago Cortés Hernández, a quien aprecio mucho y admiro, gracias por su tiempo y por la mejor intención que mostró al atender los

asuntos de este trabajo y hacerme mirar más de lo yo puedo y al Dr. José Manuel Mateo, a quien le damos la bienvenida y le deseamos las mejores vibras para esta mágica Facultad de Filosofía y Letras, que es nuestra casa.

Índice

<i>Prólogo</i>	4
I. Introducción	
1. Literatura oral y literatura tradicional	7
2. La tradición oral y sus características	11
3. Géneros de la tradición oral	13
3.1. Lo popular y lo tradicional	13
3.2. Expresiones en verso	15
3.3. Expresiones en prosa	17
3.3.1. El mito	17
3.3.2. El cuento	18
3.3.3. La leyenda	27
II. Sobre los relatos del corpus	
1. El trabajo de campo	29
2. El trabajo de gabinete	31
3. La clasificación	33
3.1. Cuentos de transformaciones y hechicerías	33
3.2. Cuentos de entidades invisibles	34
3.3. Leyendas de santos y héroes civilizadores	35
4. Las variantes del corpus	38
III. Corpus de relatos	
1. Cuentos de transformaciones y hechicerías	41
2. Cuentos de entidades invisibles	63
3. Leyendas de santos y héroes civilizadores	87
4. Otros relatos del corpus	113
<i>Conclusiones</i>	150

Prólogo

La presente investigación se inserta dentro del conocimiento de la denominada literatura oral tradicional, vinculada a una producción verbal que expresa, en un discurso coherente, un sistema de ideas, creencias, prácticas, actitudes, valores, usos y comportamientos que forman parte de la ideología de los pueblos y ciudades. Su retórica no excluye el recuerdo de los hechos históricos ni las vivencias personales de la comunidad a la que atañen las narraciones. Una de las cualidades principales de este acervo intelectual es encontrarse sujeto al tiempo histórico, lo que lo hace susceptible de ser modificado por los inevitables contactos que el grupo social haya mantenido con otras tradiciones.

La forma como nos acercamos a esta clase de discursos fue a partir de la recopilación de un corpus emanado de viva voz de los habitantes de la comunidad de San Pablo Oztotepec, situada al sur del Distrito Federal, en Milpa Alta, durante los años 2010 y 2011 --una comunidad muy rica en tradición folclórica--. Las creencias registradas reunían una gran variedad de elementos identitarios: relatos sobre nahuales, aires, demonios, cristos y santos, pero también sobre el Tepozteco y Emiliano Zapata. De ese universo narrativo nosotros elegimos como tema de estudio dos géneros solamente: el cuento y la leyenda.

Con la intención de aproximarnos a su estudio, partimos de una premisa enunciada por Alfredo López Austin: “Creencias, mitos y ritos ni pueden entenderse sin la referencia a su origen remoto, ni es prudente estudiar la ideología de las sociedades anteriores a la conquista sin tomar en cuenta su legado” (2006:14).¹ A pesar de que no abordaremos los mitos como tales, nuestros relatos --cuentos y leyendas-- poseen estructuras míticas, y por tanto, la capacidad de expresar la ideología del grupo social y su cosmovisión,² las cuales encuentran su justificación cuando se les sitúa en dirección a sus orígenes.

De una u otra manera, el horizonte de estos textos se remonta a la cosmovisión y a la tradición mesoamericana, una realidad histórica y cultural de vigorosas raíces que sufrió un abrupto sometimiento y un trastorno tras el arribo de los europeos en el siglo XVI, haciendo que las creencias del entramado cultural autóctono se vieran profundamente

¹ El campo de estudio de López Austin son las sociedades mesoamericanas, especialmente prehispánicas, así como sus transformaciones. Cf. López Austin, 2012: 1.

² “La cosmovisión es el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender su universo” (López Austin, 1980: 20). En consecuencia, la ideología se integra a la cosmovisión.

afectadas por la visión europea, manifestándose así, dentro de la literatura oral de los pueblos indígenas contemporáneos, en la incorporación de imágenes que formaban parte del imaginario europeo, la deformación de las imágenes indígenas y en las equivalencias empleadas por los conquistadores para imponer su ideología sobre los grupos sometidos.

No obstante, con el correr de la historia, otros hechos trascendentales acaecidos en Milpa Alta, como la Revolución mexicana, también vinieron a repercutir en la forma de transmitir la tradición oral, como en el Porfiriato, cuando las creencias vernáculas sirvieron para reforzar intelectual y culturalmente la resistencia de los pueblos.

Así, este trabajo se propone estudiar la sobrevivencia de las creencias prehispánicas en algunos elementos culturales nativos de la tradición oral de Milpa Alta --nahuales, aires y hombres dioses, por ejemplo--, aunque dada la conquista española, considera la reinterpretación o la refuncionalización de esos elementos. Hoy es posible hablar de elementos ideológicos inherentes a la antigua tradición mesoamericana que perduran todavía en las comunidades indígenas -- pese al tremendo impacto de la Conquista española, y pese a que otros sí fueron sustituidos o eliminados--, gracias a la teoría del “núcleo duro” de López Austin (2001: 58-62), concebida por su autor como una esfera compuesta en su parte externa por elementos susceptibles al cambio, que a la vez amortiguan los embates históricos, y cuya parte interna permanece más o menos intacta, sobreviviendo al impacto histórico. El “núcleo duro” trabaja sobre elementos culturales incorporados a él por préstamos vecinos o innovaciones endógenas, ubicando, ajustando y dando sentido a los nuevos elementos y, globalmente, a la gran armazón del acervo tradicional. Actúa, así, como un complejo ideológico que, a la manera de la ideología, puede ser tocado por factores externos o internos, y que, como ella, reacomoda los elementos perdidos, o los sustituye, o los refuncionaliza con una relativa congruencia. La misión del “núcleo duro” es darles sentido, incluso profundo y complejo, a los nuevos elementos, reinterpretándolos para su ajuste, mostrándolo como un sistema con mecanismos de adaptación que garantizan sus funciones y su propia persistencia.

A continuación presentamos nuestro intento por “descubrir” explicaciones a esos complejos relatos que ponen de manifiesto la persistencia de una cultura a través de cuentos y leyendas, probablemente los géneros más representativos de la literatura oral.

I. Introducción

1. Literatura oral y literatura tradicional

A lo largo del siglo XIX surgieron entre los románticos dos disciplinas estrechamente vinculadas: el folclor (1846)³ y la literatura oral (1881). La primera, según el crítico literario Gonzalo Espino Relucé, se encargaba de encontrar, “en los entornos de la ciudad o en la distancia, el exotismo del otro” (15). La nueva parcela de conocimiento proyectaba una mirada etnocéntrica que consideraba a la ciudad como fuente de cultura y civilización, mientras su periferia aparecía como lo incivilizado, el rostro de la *barbarie*, de lo exótico. El folclor pretendía comprender esa otra cultura de los márgenes, iletrada y primitiva, que no entraba en el dominio del discurso hegemónico, incluidas sus manifestaciones abiertas como lo era la lengua y las tradiciones (19). No obstante, de acuerdo con Arnold Van Gennep, el folclor no nació de la curiosidad de unos cuantos sabios, sino también de un fenómeno político que respondía al principio de las nacionalidades: el folclor se fundaba “en el conocimiento exacto de lo que es verdaderamente nacional” (Gennep: 8).

A nivel social, el folclor evidenciaba la bipolaridad de las sociedades, es decir, las oposiciones entre clases dominantes y dominadas, generadoras de tensiones ideológicas (López, 1980: 22).⁴ En efecto, desde el siglo XVIII tales disonancias se agudizaron, provocando una separación total “en el plano de los conocimientos, de las mentalidades, del gusto, del arte de vivir, y de la retórica entre la clase dirigente y otras” (Zumthor: 23). Una manifestación de las clases dominantes fue la institución literaria, que “establecía el sistema de valores especializados, etnocentristas y culturalmente imperialistas” (25); negaba las capacidades estéticas de los productores de cultura oral provenientes de los grupos marginados (Espino: 17); consideraba como la literatura aquella que no sobrepasaba los límites europeos (Zumthor: 25); se emparentaba con la tradición clásica al considerar únicamente como literatura lo escrito (Espino:17). La literatura oral era una reacción frente a aquella institución, justo en la época en que la literatura se buscaba a sí misma y se fijaba como absoluto literario (Zumthor: 25). Así, la literatura oral aparece

³ Palabra creada en 1846 por William John Thoms que procedía del inglés *folk*, ‘pueblo’. y *lore*, ‘conocimiento’, por lo que su acepción más general aludía al conocimiento generado por el pueblo.

⁴ Un grupo es el dominante, que hace cumplir sus anhelos, aspiraciones o ideales, y otro el que coadyuva, de manera consciente o no, a la realización de tales logros, y que puede llamarse subordinado. Esta situación corresponde a la colonización española, que implanta las nuevas ideologías a las que se someterían los grupos indígenas.

como una disciplina que incluye “todas las manifestaciones verbales de los pueblos primitivos, como cultura subordinada, como curiosidad de la civilización, estaba, pues, consignada en el estudio del *folklore*” (Espino: 16). El creador de la expresión *literatura oral* fue el francés Paul Sebillot, en 1881, que aludía con ella a:

toda clase de enunciados metafóricos o de ficción que sobrepasaran el alcance de un diálogo entre individuos: cuentos, canciones infantiles, chistes y otros discursos tradicionales, pero también relatos de antiguos combatientes, jactancias eróticas y tantas narraciones [...] entrelazadas con nuestra habla cotidiana (Zumthor: 48).

El carácter anónimo y colectivo de estas producciones orales no impide, de acuerdo con Van Gennep, el papel decisivo de la élite intelectual: “Mientras el hombre común sólo las transmite, los más dotados las seleccionan, moldean, individualizan y finalmente venden el producto con su sello para el mismo consumo del pueblo” (Gennep: 7). De todos modos, las producciones se mueven en incesantes corrientes que pasan de lo colectivo a lo individual y vuelven al pueblo, haciendo accesible su difusión por todo el mundo (8).

En América, la literatura de tradición oral fue menospreciada desde el principio:

También desde entonces, la tradición oral latinoamericana, predominante en los espacios rurales y creciente en las márgenes urbanas, a veces prohibida, a veces clandestina, siempre minusvalorada y discriminada, comprende variedad de lenguas --indígenas, europeas, africanas--, mestizaje o hibridez de tradiciones, heterogeneidad y sincretismo cultural (Ostria: 3).

Así, pese a los prejuicios que llevan a los estudiosos a excluir a la literatura oral del ámbito de la literatura, pese a la barrera etimológica de la noción de *litera* (letra) como única literatura, y pese, por lo tanto, a la idea de que la única literatura es la escrita y no la oral, habría que extender este concepto al *arte verbal*: “los valores o usos formales de la lengua” (Montemayor: 10).

Zumthor fue, quizá, el estudioso que mejor comenzó a delinear la *poética* de la voz o de la literatura oral, vinculándola a la teoría de la comunicación, y especialmente a la *performance*:

Performance: La acción compleja por la que un mensaje poético es simultáneamente transmitido y percibido, aquí y ahora [...]. En la *performance* coinciden los dos ejes de la comunicación social: el que une el locutor al autor y

aquel por el que se unen situación y tradición. A ese nivel actúa plenamente la función del lenguaje que Maloniwski llamó *fática*: juego de aproximación y de llamada, de provocación del Otro, de petición, indiferente en sí, a la producción de un sentido (Zumthor: 33-34).

La *performance* constituye el momento crucial en una serie de operaciones distintas, entre las cuales podemos enumerar cinco: 1) producción, 2) transmisión, 3) recepción, 4) conservación y 5) repetición (Zumthor: 34). Zumthor considera oral, o vocal, toda comunicación poética en la que transmisión y recepción transitan por la voz y el oído, diferenciando así la *transmisión oral* (operaciones 2 y 3) de la *tradición oral* (operaciones 1, 4 y 5). La inscripción del mensaje poético (fase 4) atañería a la escritura (34). Por lo demás, oralidad y escritura no son dimensiones que se excluyan en el ámbito de la *literatura oral*: “La literatura oral es el repertorio literario que se transmite de viva voz en el seno de una comunidad, aunque puede tener también algún tipo de transmisión escrita subsidiaria” (Pedrosa, 2002: 1). Así lo señalaba Zumthor, diferenciando entre:

1) la *oralidad primaria, inmediata o pura*, desarrollada en sociedades que aún no han entrado en contacto con la escritura. En ellas, la voz ejerce una función fundadora, capaz de crear discursos que mantienen la cohesión social y moralidad del grupo (Zumthor: 38). Esta oralidad puede subsistir en comunidades que conviven con la lengua nacional escrita y las lenguas locales sobrevivientes, dando ocasión a los escritores de crear una literatura a partir de la lengua local, en la que es posible revestir la forma dramática, la más cercana a la oralidad pura (38).

2) la *oralidad mixta*, que refiere a una oralidad marcada por la presencia retardada o parcial de la escritura, como entre las masas analfabetas del Tercer Mundo, dice Zumthor (37).

3) la *oralidad segunda*, vinculada a una oralidad que se recompone a partir de la escritura, produciéndose en el ámbito de un medio que prioriza la escritura sobre los valores de la voz (37).

4) la *oralidad mediatizada*, correspondiente a una oralidad mediada por la tecnología y los medios de comunicación. Cuando la voz es mediatizada por ellos, es posible la fijación de la voz, su reiteración indefinida, así como la exclusión de cualquier variación. Estos medios tecnológicos permiten a la palabra recobrar su poder, así como su plena función conativa con la que ataca y ordena, prohíbe y pesa sobre la intención del otro

(28). El rasgo común de esta oralidad es que no se le puede responder; su reiteración la despersonaliza y le confiere una vocación más masiva que comunitaria (radioescuchas, televidentes), constituyendo las telecomunicaciones y radiodifusoras nuevos lazos colectivos en donde la presencia de la voz rompe las dimensiones espaciales aunque limite toda espontaneidad. Esta oralidad pertenece por derecho a la cultura de masas (29).

Finalmente, hay una oralidad derivada de un conocimiento transmitido por una tradición, que nos coloca en el terreno de la literatura de *tradición oral*.

2. La tradición oral y sus características

Para Jan Vancina la tradición oral reúne todos “los testimonios orales, narrados, concernientes al pasado” (1968: 33). Una idea que postula la naturaleza más íntima de la tradición oral: su transmisión verbal, que hace de la tradición una sucesión de testimonios históricos siempre orales (35). Para el autor, entre todos los testimonios orales, sólo cuentan aquellos que comunican un hecho no verificado o registrado y que haya sido aprendido de oídas (34). Entre las fuentes de la tradición oral, el relato es el único que puede considerarse como testimonio directo y ocular (15). Su carácter es anónimo --a través, generalmente, de testimonios indirectos-- y narrativos, lo cual le permite tener una condición histórica (18).

Desde la perspectiva de Vancina, para que exista tradición oral tiene que existir un hecho, que él llama *referencia*, que, tras haberse transmitido por un *prototestimonio* inicial, es narrado a un segundo que el a su vez lo transmite a un tercero, construyendo una cadena de tradición, “en la que cada testigo ulterior es un eslabón y cada testimonio un testimonio auricular” (35). Las tradiciones orales tienen la peculiaridad de transmitirse de generación en generación y de merecer, bajo ciertos límites, crédito (13). Hay dos tipos de tradiciones:

1) “Las que son cuajadas en su forma, aprendidas de memoria y transmitidas tal cual son” (36). Esta idea nos vincula a un “prototipo” planteado por Pedrosa como “el modelo, el patrón, la referencia que da la pauta y la medida de otras producciones que derivan de él, que lo copian, reproducen o recrean”. Es la versión primera, de la que derivan todas las demás versiones subsidiarias; es el texto primigenio que creó su autor (Pedrosa, 2004a: 9-10).

2) “Las que son libres, que no se aprenden de memoria y que cada cual transmite a su manera”. Un ejemplo es el relato tradicional (Vancina: 36). Aquí, los cambios aumentan, son continuos, constituyen *versiones*. La obra tradicional-oral sería, así, “la obra literaria, artística o musical producida en momentos y lugares distintos y diferente de otras emanadas de un mismo modelo o *prototipo*, de modo que todas las *versiones* guardan un estrecho parecido pero son formalmente diferentes entre sí” (Pedrosa, 2004a: 10).

Para Mercedes Zavala, las variaciones son el resultado de un complejo proceso cultural. Y las versiones, señala, tienen una función determinada en la comunidad en la que se producen (2009: 12). Según Zavala, el discurso de la tradición oral se caracteriza por:

1) Encerrar un sistema de códigos etiológicos o míticos propios de la localidad.

2) Conformar un lenguaje literario específico, una “poética”, una teoría que subyace internamente en un texto que definimos como literario, y que equivale a la elección que el autor o narrador ha hecho de las posibilidades temáticas, formales y estilísticas para configurar un texto determinado (Zavala, 2009: 10-15).

3) “Se trata de una literatura cuyos géneros y formas tienen determinados recursos poéticos, estilísticos y de transmisión necesarios para mantener su vigencia” (12). Cada composición de la tradición oral posee elementos lingüísticos, expresiones formularias,⁵ tópicos, recursos expresivos, informaciones y *performances* diferentes, así como otras particularidades que de forma eventual intervienen en el contenido narrativo o lírico de la obra, conformando un estilo literario, y sin las cuales ningún texto sería distinto de otro.

⁵ Para Milman Parry una fórmula equivale a “un grupo de palabras que es regularmente usado bajo las mismas condiciones métricas para expresar una idea esencial dada” (1930: 80).

3. Géneros de la tradición oral

La literatura oral puede ser clasificada de distintas maneras: a partir de la oposición entre lo tradicional y lo popular; por criterios estilísticos o expresiones formularias de apertura, de transición o de cierre; por los asuntos que trata; por sus personajes y los rasgos que los caracterizan; por tratarse de manifestaciones narrativas o líricas (o no narrativas); por la tradiciones que repercuten en ella; por la postura del narrador frente a hechos considerados como reales, posibles o ficticios, etcétera. Nosotros hemos optado por hacer una separación lo más sencilla posible, abordando sólo las expresiones en prosa y las expresiones en verso.

3.1. Lo popular y lo tradicional

La oposición entre poesía popular y poesía tradicional procede, sobre todo, de la influencia de Ramón Menéndez Pidal en estos estudios, y sobre todo de un famoso artículo de 1922 muy difundido y titulado: “Poesía popular y poesía tradicional en la literatura española”.

La discusión se produce en torno al tema del romancero español, que es considerado por muchos como una muestra de poesía popular. Para Pidal los romances eran “poemas épicos-líricos breves que se cantan al son de un instrumento, sea en danzas corales, sea en reuniones tenidas para recreo simplemente o para el trabajo común” (Alvar, 1987); y agregó “los romances no son otra cosa que un fragmento de poema conservado en la memoria popular” (Menéndez, 1939: 11).

Los románticos consideraban al pueblo como su único productor. Así, Herder publicaba, en 1778, sus *Volkslieder*, colección musical que incluía buen número de cantos populares en los que veía “la voz viviente de los pueblos o de la Humanidad misma” (Menéndez, 1922: 54). Y consideraban a los romances los gérmenes de los segmentos de poemas mayores cuya fusión reconstituiría las grandes epopeyas, como el *Poema de Mío Cid*. Sin embargo, tras el fracaso por comprobar sus ideas sospecharon la pérdida de su huella, dejando solamente lo que en el siglo XVI se conoció como *romances viejos*. Años después aparece una teoría opuesta a la romántica, que asegura que toda epopeya, y por ende los cantos breves, no proceden del pueblo, sino de cantores eruditos únicos con técnicas privilegiadas que servían a la nobleza (57).

A partir de estas hipótesis inconclusas, Menéndez Pidal esclarece la naturaleza de

esos romances llamados *populares*, es decir, señalando en su esencia un estilo tradicional, elemental, inconfundible con el artificio del poeta culto (59). El análisis de un romance viejo, el *Romance del conde Arnaldos*, le permite --a partir de la revisión de sus diferentes versiones-- llegar a una serie de conclusiones. Primero, la condición de poemas “inacabados” de los romances tradicionales, rasgo que separa, precisamente, a la poesía *tradicional* de la poesía *popular* (66). Luego, la aparición de *variantes* en las diversas versiones de los romances tradicionales como resultado de la abundancia de poemas fragmentarios, en especial entre los más antiguos (67). La inconclusión misma del romance obedecía a múltiples factores derivados de la transmisión oral: la tendencia a cantar únicamente el comienzo del romance; la falta de memoria; el gusto del poeta (67). También puede ocurrir que el cantor incorpore, al cantar, un segmento de otro romance y mezcle sus versos a lo que se llama contaminación del verso. De esta manera, algunos procedimientos comunes de los romances tradicionales, productores de *variantes*, son “la supresión de algunos versos en el cuerpo del relato, la contaminación del romance con versos tomados de otro, el corte brusco final” (69). Las variantes no se producen de manera aislada o incongruente; se propagan como fenómenos colectivos del lenguaje sobre grupos vecinos (72). Es decir, la poesía tradicional se elabora y se transforma gracias a las invenciones del recitador en la idea general del romance o los detalles que la transmiten. Por ello es susceptible de variación, y también porque cada verso o grupo de versos posee una vida independiente dentro del grupo en el que se incluye. Estas *variantes* evolucionan en el tiempo y en el espacio, extendiéndose a lugares en los que puede ser “invadida” por otras versiones u otros romances con distintos versos (73).

Todo esto llevó a Menéndez Pidal a concluir la invalidez de las posturas anti-románticas que afirmaban la existencia de un solo autor en la poesía tradicional, concluyendo de esta manera que la poesía tradicional era una creación colectiva, sin fecha ni lugar determinados (70). Cada canción popular, desde las coplas a las epopeyas, podían ser refundidas en un tiempo y en un país diverso, por diversos autores que refundían otras versiones de una misma canción. Era una poesía *tradicional* aquella que se rehacía en cada repetición y que *vivía en variantes* (77). Respecto de si la poesía tradicional procedía de las clases cultas, una postura también anti-romántica, Menéndez Pidal hablaba de periodos de florecimiento y decadencia, asegurando que en el periodo aélico o de florecimiento, las

variantes se propagaban entre las clases altas lo mismo que entre las bajas, pero al pasar de moda, durante el periodo de decadencia, en que únicamente se reproduce lo ya creado, la narrativa comienza a recaer entre las clases menos ilustradas hasta llegar a las más agrestes (77-78).

Frente a esta poesía *tradicional* estaba la propiamente *popular*, que el filólogo definía de este modo: “Toda obra que tiene méritos para agradar a todos en general, para ser repetida mucho y perdurar en el gusto del público bastante tiempo, es obra popular” (75). Si el público la repetía, lo hacía de manera automática, sin crear *variantes*, como en la recitación de un poema, el canto del himno nacional, la reproducción de una canción de los *Beatles* o de las *Mañanitas*. Pero incluso en estos casos puede intervenir de nuevo la tradición oral y convertir esa obra *popular* en obra *tradicional*. Y también sucede lo contrario: que una obra tradicional se fije y cese la creación de *variantes*. Así, la copla, la gesta, la epopeya, pueden dejar de ser transmitidas tradicionalmente y fijarse en la escritura, dando lugar a un texto vulgarizado y oficial, sin versiones de por medio (80-84).

Sin embargo, el esfuerzo de Menéndez Pidal por establecer los límites entre lo popular y lo tradicional resultó, a fin de cuentas, fallido: “Dejemos bien afirmado que es empeño vano pretender definir el estilo tradicional con tal precisión que no admita duda la inclusión en él o la exclusión de ciertas obras de arte popular. Tal precisión atormenta inútilmente a algunos buenos definidores de la poesía popular” (Menéndez, 1953: 62).

3.2. Expresiones en verso

La expresión poética tradicional más común es el *romance*. Esta poesía existía ya en la segunda mitad del siglo XIII, pero fue hasta los siglos XV y XVI que alcanzó validez en el mundo literario y la recogió la imprenta (Menéndez, 1922: 54). El romance es un género narrativo y muchas veces noticioso, así que desde sus orígenes hacía referencia a la historia nacional (Alvar, 1987:12). Para la escuela pidalina, hay romances *tradicionales* y romances *vulgares*. Los primeros se difundieron al principio de una manera oral-auditiva. Como dice Menéndez Pidal, “todos lo recordaban y tenían muy presentes en la memoria” (Menéndez, 1958: 14). Los romances tradicionales vivieron durante siglos a lo largo de todo el mundo hispánico. Su capacidad de variación léxica --o de crear *variantes*-- actúa recurrentemente sobre la estructura verbal del discurso y convierte a la obra en un modelo abierto, como

apunta Aurelio González (2009: 13). Otro rasgo que lo caracteriza son sus posibilidades *formulísticas* (14). Su intriga, en fin, posee una tendencia dramática (15).

El romance vulgar, en cambio, es “un tipo de composición creada por escrito pero con miras de transmitirse mediante la lectura en voz alta y ante un público, o el canto y la recitación en las mismas circunstancias” (Altamirano, 1990: 78). Se difundía generalmente a través del llamado *pliego de cordel*, “un cuaderno de pocas hojas destinado a propagar textos literarios e históricos entre la gran masa lectora, principalmente popular” (Marco, 1977: 33), aunque solía difundirse cantándolo o salmodiándolo, sobre todo por los ciegos, desde la Edad Media hasta entrado el siglo XX (Caro Baroja, 1980:7). El pliego era, así, un medio que servía para difundir muchas obras literarias, desde el teatro, los romances viejos, las oraciones y sermones, hasta las *relaciones de sucesos* y las *relaciones de ajusticiados*, las historias de santos y bandidos, y las historias caballerescas (Cortés, 2005: 287). Pese a su carácter impreso, el romance vulgar presenta --según Cortés-- elementos de oralidad:

Antes de su factura, inspirándola, se encuentran las historias que corren de boca en boca sobre un personaje; en su composición se encuentra el proceso de memorización y recitación del autor: y después de la publicación del pliego encontramos primero la voz del ciego que promociona mediante el canto y posteriormente la voz de la lectura colectiva que difunde el texto (2005: 290).

Otro género poético tradicional es la *canción* lírica. En México, hay un gran monumento poético dedicado a este género y creado por Margit Frenk y un grupo de especialistas del Colegio de México: el *Cancionero folklórico de México* (Frenk, 1995: 16). Se trata de una poesía basada en la *copla* y sin carácter narrativo. Sus estrofas gozan de un alto grado de independencia, al ser movibles dentro de la canción y fuera de ella. Más que la canción, la unidad poética es la *copla* siendo su unidad la estrofa misma o la copla (18).

El *corrido* es otro género poético cercano a la canción, pero de patente carácter narrativo. Según Magdalena Altamirano, el corrido narra una historia o un suceso épico o novelesco (2007: 261). Cuenta con una estructura estrófica muy precisa, que lo define como una “canción narrada formada por una serie de cuartetas o sextillas octasílabas con rima propia asonante o consonante en los versos pares” (Altamirano, 2009: 53). Hereda del romance castellano, el tono épico, “conservando su carácter narrativo de hazañas guerreras y combates, creando una historia por y para el pueblo” (Altamirano, 2009:56). También recibe la influencia de la canción lírica a través de sus esquemas estróficos, aunque, por su

carácter narrativo, sus coplas carecen de la misma independencia. Del romance vulgar, el corrido toma muchos recursos expresivos, como la “apertura” y la despedida (Altamirano, 1990: 77), la ubicación espacio-temporal de los hechos (79) y su moraleja (62). En México, el corrido alcanzó su plenitud en la época revolucionaria, cuando cumplía una función noticiera: informar al pueblo sobre las acciones bélicas o políticas (Altamirano, 1999: 80).

3.3. Expresiones en prosa

3.3.1. El mito

“El mito”, escribe María Montolú, “es uno de los sistemas de ideas que se articulan con todas las demás ideas, creencias, valores, hábitos, convicciones, prácticas sociales y comportamientos que conforman una cosmovisión”. La mitología tiene varias funciones: “Una puede ser la narrativa, entrelazada con fines siempre educativos. Otras funciones serían ilustrar los principios religiosos, éticos, médicos, políticos, económicos o sociales en general” (1990: 81). Para Montolú, el entramado mítico explica los fenómenos sociales en su conexión con los naturales --como sucedía en las cosmovisiones prehispánicas-- (82).

Otros autores encuentran en los mitos funciones informativas, codificantes, sancionadoras, ilustradoras y recreativas (Williams: 5-23). Para Bronislaw Malinowski los mitos cumplen con la función de advertir, legitimar y guardar normas de comportamiento social (Montolú, 1990: 82). Malinowski, Eliade y Lévi-Strauss ven en ellos una estructura temporal permanente que hace presente el tiempo del origen (82). “El mito” dice López Austin, “se desarrolla en una época en la que la distinción entre animales y hombres no se había establecido” (2006: 53). El mito se sitúa, de este modo, en un tiempo primigenio que es el tiempo de los antepasados; un tiempo en el que todavía no existían los hombres, aunque los seres que lo pueblan tienen características humanas (54). Para López Austin, el más importante investigador de la cosmovisión mesoamericana, los mitos de esta tradición refieren cuatro episodios fundamentales de la cosmogonía: la “intrascendencia divina”, el “momento creador”, el “tiempo de la transformación” y el “tiempo de los hombres”.

3.3.2. El cuento

Según José Manuel Pedrosa el cuento “es una narración en prosa, transmitida por vía oral o por vía escrita, que desarrolla en forma breve un argumento ficticio” (Pedrosa, 2004b: 2). Lo articula una larga secuencia de *motivos* o peripecias narrativas que siguen un orden variable aunque no arbitrario. Su contenido suele percibirse como ficticio o imaginario por el narrador y su oyente. Sus personajes son arquetipos simbólicos. Se inscribe en dimensiones de espacio indeterminadas o irreales (2). Dice Pedrosa: “No hay que confundir el cuento culto, artístico, invariable, escrito, obra de un autor individual, y el cuento tradicional o folclórico, creación anónima y colectiva que constituye una obra abierta y variable, cuya creación y su transmisión se realizan por el cauce de la tradición oral” (2).

El cuento tradicional es uno de los géneros orales más estudiado y abundan sus tipologías y sistemas de clasificación. Los acercamientos más sobresalientes son el del finlandés Antti Aarne, el norteamericano Stith Thompson y el alemán Georg Uther, autores del sistema de clasificación conocido como *Aarne-Thompson-Uther* o sistema *ATU*, desarrollado en *Los tipos del cuento folklórico. Una clasificación*, de 1961 y el de Vladimir Propp en su *Morfología del cuento*. En nuestro país, el más importante estudio del cuento tradicional indígena fue escrito por Carlos Montemayor.

a) *Antti Aarne y Stith Thompson*

La clasificación *ATU* encuentra su pionero en Aarne, quien realizó sus estudios en la Escuela Finesa, que le permitiría efectuar una serie de notas comparativas sobre los cuentos recogidos por los hermanos Grimm y sustentar un método histórico-geográfico para el estudio del folklore. Así, Aarne supuso la existencia de dos unidades narrativas --el *motivo* y el *tipo*-- como bases de su obra iniciada hacia 1910, perfeccionada con las revisiones de Thompson en 1928 y de Uther en 1961. La obra llevaba un resumen del argumento de cada tipo, (con tipo se refiere a un tema existente en la trama del cuento folklórico), en muchos casos se analizaba en detalle y se refería al *Motif Index of Folk Literature*, de Thompson” (Aarne-Thompson, 1961: “Prólogo”).

Stith Thompson afirmaba que el *motivo* era “el más pequeño elemento que tiene el poder de persistir en la tradición” (Jason: 22). A ello se añaden otras características del

motivo:

- 1) No tiene variantes; cada cambio del motivo lo convierte en uno nuevo.
- 2) El motivo existe en varios niveles: unidades grandes, como episodios enteros o un cuento episódico; unidades pequeñas, como un solo personaje o una cualidad de éste.
- 3) Como la unidad lingüística, tiene un contexto libre y flotante.
- 4) Los motivos empleados por una cultura constituyen un conjunto común; cada tradición trabaja ese conjunto o ensamblaje específico y refleja su predilección por él. Cada tradición posee un repertorio de motivos y de sus acoplamientos o ensamblajes preferidos.
- 5) El conjunto de motivos puede ser universal y accesible a todas las culturas.
- 6) Un motivo adquiere su función y su valor en el marco de un texto específico.
- 7) El motivo se encuentra rodeado de contextos que determinan funciones sociales (literarias, étnicas) o significaciones psicosociales, como el imaginario colectivo (Jason: 22 23).

En síntesis, la obra literaria se descompone en elementos llamados *motivos* que pueden ser:

- 1) Personajes y sus cualidades.
- 2) Simples atributos y sus cualidades.
- 3) Acciones simples y sus cualidades.
- 4) Ensamblajes recurrentes de elementos (1 a 3) en torno al sujeto, la acción y el objeto.
- 5) Formas pasivas como resultado de una acción.
- 6) Marcas espaciales y temporales, y sus cualidades espaciales.
- 7) Fórmulas (Jason: 23).

Un *cuento-tipo* designa, por su parte, una historia, en prosa o en verso, persistente en la tradición oral y/o escrita. Si el motivo designa partes de una obra, el tipo designa el conjunto del cuento. Hay obras compuestas de muchos episodios, cada uno correspondiente a un tipo distinto. El tipo sintetiza, así, una obra prototípica con variantes de las distintas tradiciones (Jason: 24).

La escuela geográfica produjo una gran cantidad de información de carácter histórico- filológico, describiendo todas las variantes de un tipo e intentando determinar su forma original, su arquetipo, el tiempo y la localización de ese arquetipo, su historia y la geografía de su historia. Esa información se sintetiza en la clasificación *ATU*, con 2499 tipos organizados de este modo:

I) Cuentos de animales

Animales salvajes
Animales salvajes y animales domésticos
El hombre y los animales salvajes
Animales domésticos
Pájaros
Peces
Otros animales y objetos

[Tipos: 1-299]

II) Cuentos folklóricos ordinarios

Cuentos de magia
Adversarios sobrenaturales
Esposo(a) u otro pariente sobrenatural o encantado
Tareas sobrenaturales
Ayudantes sobrenaturales
Objetos mágicos
Poder o conocimiento sobrenatural
Otros cuentos de lo sobrenatural
Cuentos religiosos
Novelas y cuentos románticos
Cuentos del ogro estúpido

[Tipos 300-1199]

III) Chistes y anécdotas

Cuentos acerca de tontos
Cuentos acerca de matrimonios
Cuentos acerca de una mujer
Cuentos acerca de un hombre
El hombre listo
Accidentes afortunados
El hombre estúpido
Chistes acerca de clérigos y órdenes religiosas
Anécdotas acerca de otros grupos de personas
Cuentos de mentiras

[Tipos: 1200-1999)

IV) Cuentos de fórmula

Cuentos cumulativos
Cuentos con trampa
Otros cuentos de fórmula

[Tipos 2000-2399]

V) Cuentos no clasificados

[Tipos 2400-2499]

Según Vladimir Propp, un problema de la obra de Aarne y Thompson es la ausencia de principios claros para seleccionar los tipos (Propp, 1987: 22). Las contradicciones se dan a todo nivel, como sucede muchas veces en las tipologías. Los “Cuentos de animales”, por ejemplo, también implican “Tareas sobrenaturales”, y también hay presencia animal en los “Cuentos folklóricos ordinarios” o en los “Cuentos de magia”, con sus ogros y dragones.

Lo que puede interesarnos a nosotros de la clasificación de Aarne es, si acaso, lo que se refiere a los cuentos de animales. Sin embargo, los “Cuentos de animales” de Aarne no tienen como núcleo la transformación de las formas, como ocurre en nuestros relatos, reflejo del nahualismo en el México antiguo y contemporáneo. Una transformación muy distinta a la de los cuentos europeos, motivada por el deseo, por el encanto, por voluntades divinas, por pactos o por persecución, donde los animales autorizan, “por agradecimiento”, al héroe a tomar su forma. Sin embargo, hay tipos de transformación de origen europeo que se infiltran en nuestra tradición y encuentran múltiples versiones en la narrativa indígena.

En conclusión, la clasificación de Aarne es difícil de aplicar a los elementos de la narrativa oral de Milpa Alta que analizo aquí --nahuales, aires, cuevas y santos-- y que corresponden más bien al universo mítico mesoamericano.

b) Vladimir Propp y el cuento maravilloso

Uno de los autores más involucrados en los estudios folclóricos, a principios del siglo XX, fue el soviético Vladimir Propp, quien se encargó en definir una categoría fundamental, la de cuento maravilloso. En su obra magistral --*La morfología del cuento* (1928)--, critica la falta de rigor científico de las clasificaciones propuestas por sus predecesores, retomando, sin embargo, algunas observaciones suyas, por ejemplo, de Aarne, recoge la introducción

de subclases en el estudio del cuento y las particularidades estructurales del cuento folclórico (23); de Volkov retoma la posibilidad de descomponer los motivos en unidades más pequeñas y reemplazables, y de Bedier retoma la relación de valores constantes y de valores variables (26). El estudio de Propp se basa en cien relatos del corpus recogido por Afanassiev, en su obra *Cuentos populares rusos* (36).

Propp se propone definir las partes constitutivas del cuento y encuentra que la parte integradora principal corresponde a las funciones de los personajes, a sus acciones, que, en comparación con otros cuentos del mismo corpus, eran siempre las mismas, pero realizadas por personajes diferentes (32). Esas acciones representaban, pues, los valores constantes del cuento, mientras las formas como se daban representaban sus valores variables. Así, por ejemplo, la acción de recibir dinero, que se presenta en muchos de los cuentos, corresponde a un valor invariable, mientras que las formas como pudiera ser recibido, ya por recompensa por una acción realizada, ya como el caso del hijo que lo recibe del padre sin haber hecho nada, corresponden a los valores variables.

Propp representa la función mediante un sustantivo que expresaba la acción que se producía en el relato, aunque tuviera una significación distinta según los contextos. Dichas funciones se suceden de manera lógica y suman 31. No todos los cuentos, por supuesto, incluyen todas las funciones, y la ausencia de algunas no cambia la disposición de las demás. Así, Propp registró una secuencia narrativa de acciones cada una representada con una nomenclatura que tenían y con una situación inicial como punto de partida. A partir de ésta, se sucedían las funciones: *Alejamiento, Prohibición, Transgresión, Interrogatorio, Información, Engaño, Complicidad y Fehoría*. Estas eran las funciones preparatorias del cuento, que facilitaban la presencia de otras funciones a partir de las cuales se gestionaba su movimiento: *Carencia, Mediación, Acción contraria, Partida, Donación, Reacción del héroe, Recepción del objeto mágico, Desplazamiento en el espacio, Combate, Marca, Victoria, Reparación, Vuelta, Persecución, Auxilio*. Muchos cuentos concluyen hasta el momento en que el héroe es salvado de sus perseguidores, pero otras veces aparece una nueva intriga que renueva las funciones: *Llegada de incógnito, Pretensiones engañosas, Tarea difícil, Tarea cumplida, Reconocimiento, Descubrimiento del malo, Transfiguración, Castigo del malo y Boda*.

Propp habla de otros elementos no menos importantes que también conforman al

cuento. Son las unidades que sirven como conectores.⁶ Además, está la repetición y, en particular, la triplicación. Las motivaciones se refieren a características de los personajes que expresan ciertos actos sin llegar a constituir funciones (86).

No tomo esta clasificación como metodología de análisis porque mi intención no es hablar de la estructura de relatos, sino de la tradición que subyace en ellos. Los relatos de nuestro corpus priorizan la información en torno a los atributos del personaje, el ambiente y las descripciones rituales, más que las acciones de los personajes. Frente a las funciones de Propp, nuestros relatos presentan acercamientos y distancias. A veces hay cierto desorden secuencial; por ejemplo, varios de ellos comienzan con el *alejamiento* de un miembro de la familia, acto seguido transgreden algo “sagrado o prohibido”, pero la prohibición no está anticipada como pasa en los cuentos europeos. A menudo el personaje desconoce las causas del daño del agresor. La fechoría se manifiesta infligiendo daños corporales, embrujando a alguien, cometiendo un asesinato, con variantes individuales y colectivas. La entrega del objeto mágico se deposita, regularmente, en el curandero o en lo divino. La causa de la agresión se revela por medio de la palabra, lo que en el mundo precolombino corresponde al *Tlahtoani*, o ‘el que habla’. El protagonista logrará resarcir el daño frecuentemente a través del sueño, realizando un pacto de mutuo acuerdo, o a través de un ritual en que el personaje interpreta correctamente una palabra y descifra el enigma de la fechoría causada por el agresor. Nuestros relatos excluyen funciones como la *Boda* y la *Reaparición*. En cuanto a los héroes, muy diferentes a los héroes prototípicamente europeos, poseen rasgos característicos de la tradición náhuatl actual, en la que subyacen las antiguas mitologías.

Para Propp, no importa qué personaje ejecute la acción: la trama estructural será siempre la misma y el desenlace marcará la victoria triunfal del héroe sobre el agresor. Para nosotros sí importa quién ejecuta la acción, y de ello dependen la estructura y el desenlace del relato. No es lo mismo que sea el Diablo al santo patrón de un pueblo de Milpa Alta.

c) *Carlos Montemayor y el cuento tradicional indígena*

Los anteriores trabajos clásicos y la definición de tales fórmulas, funciones y unidades narrativas (tipos, motivos y secuencias de motivos) sirvieron de base para otros estudios

⁶ Roland Barthes, en su *Análisis estructural del relato*, las llama unidades integradoras (21).

más actuales del cuento tradicional o folclórico. Por ejemplo, en nuestro país, Carlos Montemayor, el más importante especialista de la narrativa tradicional en las lenguas indígenas de México, que recogió muchas de esas propuestas y las complementó con sus propias aportaciones al estudio de la narrativa oral como “arte verbal” y como composición artística. Montemayor partió de la premisa de que, entre las culturas indígenas de México, existe un uso específico de la lengua que es “en sí mismo un tipo de composición que se diferencia del uso coloquial, en la misma medida que en cualquier otro idioma se distingue la composición artística de la expresión común” (7). A partir de ello, propone un método de análisis de esas formas tradicionales de composición que denomina como artísticas y que aparecen en el cuento popular indígena. El criterio de su clasificación permite distinguir, por otra parte, las fuentes o sustratos culturales del cuento popular oral indígena. Para Montemayor, la tradición oral aliada a ese “arte verbal” cumple otras funciones vinculadas a la conservación de conocimientos ancestrales a través de conjuros, ensalmos, rezos, cantos, etcétera (7), reflejando, a la vez, las transformaciones de los grupos indígenas a través de la Colonia y del México independiente y la persistencia de un mundo religioso y artístico.

d) El cuento tradicional en las lenguas indígenas de México

Elementos del cuento indígena

Algunos rasgos que descubren la naturaleza del cuento tradicional, según Carlos Montemayor:

- 1) Posee un estilo único que lo distingue de cualquier conversación (13).
- 2) Puede contener un conocimiento sobre la función o papel social del narrador (o de alguna persona cercana) como curandero, sacerdote o cualquier otro oficio desempeñado en su comunidad (13).
- 3) Su transmisión no tiene solamente fines lúdicos, sino también de fortalecimiento de las tradiciones y creencias, de normas y costumbres, o la fijación de información cultural (13).
- 4) El narrador posee información sobre elementos, personajes o peripecias de la

comunidad, el cual transmite, dice Montemayor, “como la más profunda de las realidades” (13).

5) El cuento de tradición oral de las lenguas indígenas, indica, mantiene contacto con el universo cultural mesoamericano, pero también sobre los universos europeo y africano (11).

Montemayor retoma los conceptos principales de la escuela folclórica finesa:

Motivo: “Un *motivo* es el más pequeño elemento que tiene en un cuento la capacidad de persistir en la tradición. Los motivos son de tres categorías: personajes del relato (que van desde seres maravillosos hasta huérfanos y madrastras), objetos o creencias que intervienen en la acción del relato (que van desde lugares y objetos mágicos hasta creencias o costumbres), y episodios o cadenas de episodios que pueden fungir en ocasiones por sí mismos como verdaderos *cuentos tipo* y bajo cuya trama los demás elementos parecen aglutinarse” (20).

Algunos personajes-motivos del cuento indígena serían el brujo o curandero, la serpiente, el caballo, etcétera. Son diferentes de los personajes motivo europeos: el ogro, la princesa. Los objetos-motivos también son distintos a los europeos (casita mágica, alfombra voladora) (20).

Tipo: “Relato tradicional que puede narrarse como un todo completo sin que su sentido dependa de otra historia. Puede constituir un solo motivo o con varios” (20).

Secuencia de motivos: Cadenas de unidades que se suceden por la lógica de las acciones. Por ejemplo, como en Propp: la salida del héroe tiene como motivo el traslado del mismo (21).

Los cuentos folclóricos presentan ciertas fórmulas de introducción y otras de cierre (21).

d.1) Tipología del cuento indígena

Cuentos cosmogónicos: Las narraciones de este grupo se sitúan en un tiempo prehistórico o en el principio del mundo: el nacimiento de los primeros hombres o de elementos cósmicos como el fuego, las estrellas o los bosques (30). Sus personajes suelen ser dioses o seres

sobrenaturales dotados de funciones específicas como hacer llover o secar las milpas; de ahí un rasgo estilístico en el cierre de estos cuentos que lo vincula a un ritual asociado al origen de la vida (31). Como el maíz se vincula al origen de la tradición mesoamericana, esta planta será omnipresente como motivo de cuentos, leyendas y mitos indígenas (35).

Cuentos de prodigios: Se incluyen aquí sucesos relacionados con procedimientos mágicos, cualidades de plantas o lugares que no por ello son descritos negativamente (67). A diferencia de los cuentos cosmogónicos, no se sitúan en el origen del mundo ni aluden a entidades invisibles. Gozan de un aura de maravilla que les da su carácter prodigioso. Son idóneos para transmitir y conservar conocimientos de otros periodos históricos, y revelan la espiritualidad y las creencias que prevalecen o prevalecieron en las comunidades indígenas. Estos relatos reflejan el fervor religioso de una comunidad y se apoyan para su transmisión en el recuerdo o la persistencia de la tradición, incluyendo lugares de poder, serpientes maravillosas, libros mágicos o milagros (67).

Cuentos sobre la naturaleza original de animales y plantas: Estos relatos dan razón sobre el origen de las plantas y animales, su comportamiento y propiedades. Contiene algunos elementos indígenas y otros tomados del cristianismo (87-90). La presencia de plantas y animales tiene que ver con un aspecto, asociado a veces con figuras bíblicas y figuras mitológicas indígenas (89-90).

Cuentos de animales: Estos relatos constituyen pasajes dentro de los cuentos cosmogónicos, de prodigios, de fundaciones o de la naturaleza de animales y plantas (106). Son cuentos de origen europeo, aunque ahora se encuentren en las lenguas indígenas de casi todo el territorio mexicano, a raíz de los procesos de enseñanza o de catequización. Al celebrar la astucia de los animales más pequeños frente a la torpeza de los grandes, son de naturaleza moralizante. Algunos motivos recurrentes en el territorio mexicano son los cuentos del conejo y el coyote (106-107).

Cuentos de fundación de comunidades o lugares: Corresponden a historias que fundamentan el origen de un lugar (lagos y montañas), de una ciudad o de un objeto

(piedras mágicas), mediante motivos objetuales o episódicos que pueden o no ser europeos. Los relatos pueden vincularse al peregrinaje de un santo o virgen que por su gusto han decidido asentarse en un lugar. El relator enuncia una fórmula regular de cierre: “Por eso hasta nuestros días se encuentra allí” (80).

Adaptaciones de temas bíblicos y cristianos: Destacan las historias sobre la persecución de Cristo en territorios mixe, maya, tzotzil, tzetzal o zapoteco. Cristo adquiere rasgos heroicos a través de iniciaciones y sacrificios rituales. Otros motivos procedentes de la fantasía cristiana son la peregrinación de las tribus de Israel y la vida de los apóstoles extendida a territorio mexicano, así como las vidas de santos (116-117).

Adaptaciones de cuentos populares indoeuropeos: Son aquellos cuentos indígenas con una procedencia directa de los cuentos de tradición oral europea, por sus personajes, sus creencias o por la sucesión de sus peripecias. A menudo, estos cuentos reflejan el nuevo medio geográfico y un desconocimiento de su fuente europea. Un cuento chontal puede unir un motivo indígena (la culebra asociada a los dones de la riqueza) con el conocido personaje europeo de Juan Tonto, que por su amistad con los animales es recompensado con un tesoro (30). O un cuento purépecha como “La flojera” puede adaptar al nuevo entorno cultural indígena un motivo prototípico europeo: el del soñador que pierde su riqueza futura por imaginar lo que hará con ella (31).

3.3.3. La leyenda

Según José Manuel Pedrosa, la leyenda, ya urbana o ya rural, presenta hechos extraordinarios considerados como posibles o reales por el narrador y por el oyente. Estos hechos se relacionan con el pasado histórico y con el medio geográfico de la comunidad. Suele ser breve y está compuesta de escasas peripecias narrativas. Se vincula a un tiempo y a un espacio preciso: el tiempo es casi contemporáneo y el espacio es familiar. Tiene una larga tradición y se modela sobre patrones tradicionales (Pedrosa, 2004: 2-3). Más adelante abordaremos con mayor detenimiento este género.

II. Sobre los relatos del corpus

1. El trabajo de campo

El trabajo de campo como apunta Pedrosa, se articula en dos fases principales:

1) La selección, localización y el estudio previo de las características físicas y socioculturales del área que se va a explorar y del grupo humano que se piensa estudiar. Para ello suele analizarse la bibliografía histórica y sociocultural específica que sea posible reunir en torno a ese grupo (Pedrosa, 2004a: 8).

Para el estudio de la historia de esta comunidad, contamos con la investigación de María de los Ángeles García Martínez: *San Pablo Oztotepec: Microhistoria, identidad y tradición de una comunidad urbana-rural* (2001). Con la ayuda de un habitante de la localidad, Jorge Cabrera, e investigaciones propias, la autora comprueba la existencia de vestigios prehistóricos y herramientas primitivas, además de huellas de un entierro infantil. Otra obra importante para conocer la evolución sociocultural del pueblo es *Xulaltequatl. Memorias de vida de San Pablo Oztotepec* (Castañeda Lozada / García Fernández, 2006), que habla de los estilos de vida de los habitantes: qué solían hacer en las tardes, cómo compartían los primeros televisores, quiénes eran las familias que contaban con tocadiscos, la llegada del agua a la comunidad --un hecho tan trascendente que se conmemora hasta el día de hoy--, la llegada de las primeras brigadas de salud al pueblo, la primer fotografía. No debe pasarse por alto, finalmente, el estudio de Iván Gómez-César: *Para que sepan los que aún no nacen* (2010), relativo a la historia fundacional de los pueblos de Milpa Alta. La obra se basa en historias testimoniales, comparadas con documentos coloniales.

2) La encuesta de campo, que requiere, primero, localizar y entrevistar a los informantes de los saberes y hechos tradicionales que se desea investigar (patrimonio oral, fiestas, rituales), y después, registrar por diversos medios el discurso, los ritos y los objetos materiales que se desea investigar; o a depositarios o donantes de objetos materiales de interés.

Lo que motivó mi elección del lugar de estudio fue el conocimiento previo que poseía de él tras haber vivido ahí más de 15 años y que incluía su historia, sus costumbres, sus tradiciones, su ideología, las personas que lo habitaban, sus lugares particulares y las fechas de sus principales fiestas y celebraciones. Sabía que el pueblo había sido partícipe de un hecho histórico de tanta importancia como lo fue la Revolución mexicana, y que esto había repercutido en su tradición oral. Del mismo modo, sabía de la persistencia de la

lengua náhuatl en esta comunidad.

Había oído hablar, tiempo atrás, de un hombre llamado don Pascual Gallegos Palma, de quien me decían que sabía todo tipo de historias sobre el pueblo. Posteriormente, supe que era representante de los bienes comunales de San Pablo Oztotepec, así que, sin dudarlo, fui a visitarlo, y me recibió con una amabilidad con la que nunca creí que alguien del pueblo lo hiciera. Le comenté que estaba ansiosa por conocer todo tipo de hechos del pueblo. Él me hizo leer algunos escritos suyos sobre los relatos que el mismo había recopilado en esta población, desde hacía ya más de 30 años, y sobre algunas otras narraciones de Tepoztlán, Morelos, que había recogido durante sus viajes. Las horas pasaron tan rápidas que, en esa primera ocasión, sin darme cuenta, salí de su casa a las once de la noche. Don Pascual fue la brecha que me abrió todas las puertas del pueblo. Me llevó directamente a casa de otros entrevistados, lo que facilitó mucho el contacto con otras personas, en principio desconocidas, que a su vez, me aconsejaron visitar a otras personas.

Cuando comencé a realizar las entrevistas me di cuenta de que era indispensable hacer un formulario de preguntas sobre las cosas que deseaba saber. Así que regularmente preguntaba: “*¿Sabe sobre algún hecho que haya ocurrido en este pueblo?*”. Generalmente, me decían que no. Así que modifiqué la pregunta: “*¿Conoce alguna historia de brujas, nahuales, algún cuento sobre San Pablo o alguna historia personal que me desee contar?*”. Eso ayudó más que la pregunta anterior. Las personas comenzaban a participar, de modo que de inmediato procedí a registrar sus relatos únicamente con una grabadora. Los entrevistados fueron hombres y mujeres cuyas edades oscilaban entre los 40 a 96 años; sus ocupaciones eran las del campo, domésticas o el comercio; varios eran pensionados y nativos de la comunidad. La información fue recabada del día 7 al 28 de junio del 2010. Durante ese tiempo, se recabaron 121 textos.

2. El trabajo de gabinete

En segundo lugar, se realizó el llamado trabajo de gabinete, que también se divide en dos etapas. Como explica Pedrosa, “requiere, en primer lugar, que se realice la transcripción y la edición del documento obtenido durante la encuesta de campo, y después la ordenación, clasificación, estudio e interpretación de la información recolectada” (Pedrosa, 2004a: 9).

El estilo de los narradores fue respetado íntegramente en la transcripción, apoyándome en los criterios editoriales de la *Revista de Literaturas Populares*.

Ficha: Consiste en la elaboración de una ficha con los datos básicos del informante: nombre, edad, ocupación, lugar donde se recopila el relato, así como la fecha en que se recopila. También se apunta si el hablante sabe la lengua náhuatl.

Títulos: Algunos relatos orales pueden llevar un título asignado por el narrador; sin embargo, lo más común es que no sea así y el recopilador le asigne uno. Cuando así sucede, como es nuestro caso, colocamos el título entre corchetes.

Sobre el estilo oral

El empleo del diálogo es fundamental en el estilo oral; sin él no distinguiríamos la voz de cada interlocutor. Ponemos entre corchetes las intervenciones del entrevistador.

Hacer referencia a los detalles de la *performance* es esencial, ya que sin los gestos, ademanes, referencias a ubicaciones espaciales o temporales, el texto podría interpretarse de manera distinta a la intención del narrador. Ponemos estas referencias entre corchetes.

Una marca inherente al estilo oral es la repetición; es importante no omitir ninguna de ellas, pues suelen dar énfasis a los hechos contados por el narrador.

Otros rasgos característicos del estilo oral son los titubeos y las muletillas del narrador, un recurso frecuente que a menudo transcribimos seguido de puntos suspensivos.

Un riesgo de la oralidad es que la grabación no permita escuchar algunas palabras con claridad. En estos casos, empleamos corchetes con puntos suspensivos.

Una buena transcripción debe ayudar en todo momento a la comprensión del lector; por tanto, añadimos algunas aclaraciones oportunamente, también entre corchetes.

También insertamos notas al pie para otros usos; por ejemplo, para explicar el

significado de palabras o frases de uso exclusivo en la comunidad. Otras notas sirven para puntualizar los sitios geográficos a los que alude el narrador. Otras más intentan corregir algunos errores cometidos por el narrador que dificultan la comprensión de su relato. Hay ciertas interjecciones que merecen ser explicadas --por ejemplo: “¡cuche!”, “¡huche!”, usada para arrear al puerco--. Para la anotación nos servimos de algunos diccionarios, como el de *Autoridades* o el de *Mexicanismos* (véase la bibliografía).

Finalmente, las conversaciones fueron transcritas íntegramente, conservando siempre todo tipo de usos corrientes del lenguaje; por ejemplo: *tons, pa, ora, pus*.

3. La clasificación

Los relatos fueron ordenados siguiendo los criterios de clasificación del cuento tradicional indígena expuestos por Carlos Montemayor en *Arte y trama en el cuento indígena*, o más precisamente, retomando dos de sus agrupaciones: “Cuentos de transformaciones y hechicerías” y “Cuentos de entidades invisibles”. Además, seguimos los criterios que José Manuel Pedrosa establece para delimitar a la leyenda. También tomamos en cuenta la obra de Van Gennep --*La formación de las leyendas*--, que nos permitió determinar un grupo de textos pertenecientes a las leyendas de héroes civilizadores y santos.

3.1. Cuentos de transformaciones y hechicerías

Según Carlos Montemayor, este tipo de relatos se nutre de un sustrato prehispánico relativo a hombres y mujeres de poder --brujos, curanderos o nahuales (96-98)-- presentes en nuestros cinco primeros relatos. Una de las creencias más corrientes en torno a estos personajes es su capacidad de provocar enfermedades a distancia o a través de una transformación (97). Por esa razón he incluido en este grupo los relatos: “La bruja gata” o “Don Brígido se convirtió en toro”. Otra de las creencias vinculadas a este grupo es la de los nahuales, hombres y mujeres que pueden transformarse en animales (98). De acuerdo con Montemayor, la transformación tiene como finalidad obtener ventajas personales aunque esto implique perjuicios a otras personas (98). En nuestra compilación hallamos a personajes que se convierten en perro, en toro o en gato, en un ambiente oscuro, húmedo o inframundano, con la finalidad de obtener provechos personales --como en “El nahual” o en “El brujo de gato”--. Cabe señalar que en “El nahual que llevó el pulque”, la conversión del personaje se produce para bien de la colectividad, acercándolo a la idea de héroe cultural.

Dice Montemayor que los cuentos de transformaciones y hechicerías tienen la peculiaridad de dejar filtrarse en ellos una corriente europea referente a la transformación, aunque sugiere que esta última se diferencia claramente de la transformación indígena. En los cuentos populares europeos, es motivada por la persecución, la gratitud y el beneficio del héroe; forma parte de un juego de astucias en que se ve implicada su vida, como sucede en “El mago y su discípulo”, de la tipología Aarne-Thompson (100); exige desprenderse de

alguna de las partes del cuerpo (102), o deriva de un don otorgado por el espíritu de un muerto o un anciano (101). En Mesoamérica, el don de la transformación está determinado por la fecha del nacimiento del hombre, o se adquiere mediante el sueño o un ritual (López Austin, 1980: 418). Sin embargo, como puede comprobarse en nuestros relatos, los modelos europeos afectan los modelos autóctonos de transformación indígena.

3.2. Cuentos de entidades invisibles

Dice Carlos Montemayor que, “a través de este tipo de cuentos, se reafirma, describe y recuerda una enorme gama de entidades malignas y benignas y una precisa información sobre sus atributos y funciones” (Montemayor: 50). En los relatos de nuestra compilación, hallamos también fuerzas benignas y malignas. Las primeras corresponden a esas fuerzas sagradas puras, que Durkheim y Cazaneuve consideran “fuerzas bienhechoras, guardianas del orden físico y moral”, que deben ser respetadas y a las que no hay que acercarse mucho (Cazaneuve: 184). Las segundas corresponden a fuerzas sacras impuras mediante las cuales actúa el brujo; emanan de los cadáveres y son perjudiciales, “productoras de desórdenes” (Cazaneuve: 184). En nuestros relatos, ambas entidades se diferencian claramente.

Dice Carlos Montemayor que estas entidades son importantes para el sostenimiento del mundo y para su nacimiento (50), y cumplen una función dinamizadora del cosmos. En “La cueva y el arcoiris”, la entidad invisible corresponde a los *tlaloque*, dioses menores y auxiliares de Tláloc, espíritus de los muertos que coadyuvan en sus funciones de brindar al hombre la lluvia y distribuir los aires (López Austin, 1973: 61). En “El culto al aire”, por ejemplo, esas entidades de la lluvia y el aire garantizan la actividad de la tierra: “Si no hacemos esto, no se da la fruta allá”. “Decían que, si no le hacían aquí honores al dios del viento, allá hacía un aironazo y se caía todo, toda la fruta”.

Otra de las características enlistadas por Montemayor es la presencia de motivos cristianos o europeos, siempre subordinados a los motivos indígenas referentes a entidades (50). En nuestros relatos, los *aires* americanos también se diferencian de los europeos, pues los indígenas son proclives a provocar enfermedades y a personificarse (López Austin, 1972: 400). Sin embargo, las entidades indígenas pueden fundirse con otras cristianas o ser referidas a su equivalente, como sucede en un relato tepehua en que el dueño de la lluvia,

Sini, se confunde con San Juan (61). En “La novia del Diablo” se reafirma la existencia de los *tlaloque* prehispánicos situados en los cuatro extremos del mundo (López Austin, 1973: 63). Con el cristianismo, empero, esos dioses son reinterpretados por figuras demoníacas.

Los relatos de este grupo incluyen una serie de fórmulas de apertura o de cierre, que le advierten al interlocutor que “se abstenga de hacer ciertas cosas para que la entidad no la dañe en la forma que refirió el relato” (54). Así, en “La cueva y el arcoiris” aparece esta fórmula en su cierre: “Pues ya no vayas a pasar por allá, ya no vayas a hacer esas cosas”. Las entidades invisibles son consideradas como reales por la comunidad a la que atañen los relatos: son los guardianes, señores o dueños de algo --un monte, una especie animal, un río, la lluvia o el trueno (50-51, 57)--. En nuestros relatos, el “dueño” es el dios del monte. Los atributos de las entidades mismas no siempre aparecen integrados a los relatos mismos, lo que, dice López Austin, “quizás refleja la reducción y condicionamiento que los relatos orales han experimentado a lo largo de los procesos de colonización, cristianización y castellanización” (61). Por ejemplo, el señor o dueño puede ser descalificado por influencia cristiana y el motivo confundirse con el pacto del diablo, como sucede en “Don Brígido se convirtió en toro”. Finalmente, hay dueños de lo celeste --la lluvia, el relámpago, la nube--, capaces de controlar el entorno en diversas regiones de México (61).

3.3. Leyendas de santos y héroes civilizadores

José Manuel Pedrosa define a la leyenda como una narración oral o escrita, breve o no compleja, que presenta hechos considerados como posibles o reales por el narrador y por el oyente (2004b: 2-3). Lo que se tiene por verdad en las leyendas son ciertas manifestaciones sagradas, como en los relatos del Señor de Chalmita de San Pablo Oztotepec: “Cuando lo pasaron de la capilla a la iglesia grande, ahí yo lo retraté, y yo tenía esa duda, de si era una persona. Y sí, está bien suavecito”. A diferencia de los mitos, los personajes de las leyendas no se encuentran en proceso de conformación; son, como explica Van Gennep, “individuos determinados” (21). Los hechos extraordinarios de la leyenda se relacionan con el medio geográfico y el pasado histórico de la comunidad (Pedrosa, 2004b: 3); aunque, según Van Gennep, mientras más se complejiza una civilización más se desinteresa la leyenda de las condiciones de su origen, deslocalizándose (Gennep: 117). Este último elemento contrasta

con el cuento y el mito, situados en un tiempo y un espacio fuera del alcance humano (21), o anterior a la creación del hombre (López Austin, 2006: 54). Van Gennep ofrece, en *La formación de las leyendas* (307- 308), un índice de tipos de leyendas:

Índice de las leyendas según Van Gennep

Leyendas relativas al mundo natural	Leyendas relativas al mundo sobrenatural
Leyendas explicativas	Leyendas de demonios y dioses
Leyendas de astros, cielo, tierra y aguas	Leyenda ritual y dramatizada
Leyendas de personajes animales	Leyendas de héroes civilizadores y de santos
	La leyenda de Herácles- Hércules

Tabla 1. *De leyendas y su clasificación* (307-308)

El tipo marcado es el único que empleo: “Leyendas de héroes civilizadores y santos”. A él corresponden dos vertientes de personajes. Por un lado, personajes cristianos como Dios Padre, Jesucristo, Satanás, la Virgen María, los santos, o no cristianos como los dioses griegos, los profetas y santos del Islam, Buda, etcétera (Gennep: 114-115). Por otro lado, individuos que adquieren, por astucia, iniciación o nacimiento, una cualidad mágico-religiosa de santidad o de divinidad: sacerdotes o reyes divinizados, mendigos inspirados, etcétera (115). Así, es posible incluir en esta agrupación a los *hombres-dioses* del antiguo mundo prehispánico, que gozaban de cualidades sobrenaturales --como las de realizar milagros, curar enfermos o resucitar difuntos-- o habían realizado proezas militares gracias a su fuerza inmortal, a artes mágicas o adivinatorias, como intermediarios entre lo divino y lo humano (López, 1973: 107-109, 144), y consejeros de los gobernantes. Con la conquista española, los *hombres-dioses* se verán reinterpretados en los santos cristianos y con Cristo. Otros héroes culturales que podemos encontrar son el Tepozteco y Emiliano Zapata. Las expresiones de los *hombres-dioses* son múltiples, y las podemos ver en la tabla de la siguiente página.

<p>A) <u><i>El dios protector, uno por cada pueblo</i></u></p> <ul style="list-style-type: none"> - Son tenidos por abogados del pueblo. - Involucran a los dioses particulares de cada barrio, villa o lugar a quienes “con mayores ceremonias y sacrificios honraban.” (López Austin, 1973: 47) - Su presencia es notable en las migraciones (48). - Son intermediarios entre dios (abogado) y el pueblo (47). - Su acción es fundar un pueblo, tras ello, se erige su templo (48). - Están vinculados con el ancestro tribal (115). - Son creadores de los grupos humanos. - Son ejemplos de ellos Gucumatz y Tepeu. - Son de naturaleza acuática. - Guerrean contra el maligno, se les pide larga vida, temporales o auxilio en las guerras (61). 	<p><u>Relatos en los que aparecen las manifestaciones:</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - “La desgracia de San Pedro Actocpan” - “El carrancista y el Señor de Chalmita” - “La guacha burlona”
<p>B) <i>Primeros padres, guardas y representantes del dios, de los que desciende todo el pueblo. Son los antepasados civilizadores a los que se refiere Van Gennep (117-118).</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - “El nahual que llevó al pulque”
<p>C) <i>Representantes del dios y servidores capacitados para interpretar la voluntad divina, escuchando el mensaje de Dios y repitiéndolo al pueblo.</i></p>	
<p>D) <i>Los cargadores del dios son los únicos que pueden llevar a la imagen o al envoltorio sagrado.</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - “El carrancista y el santo entierro”
<p>E) <i>Guías del pueblo que ejecutan los mandatos del Dios</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> - “El milagro del señor de Chalmita”

4. Las variantes del corpus

Al cuento de tradición oral lo caracteriza su riqueza de versiones y variantes, algunas identificadas en nuestros relatos, se tratan de las siguientes:

En el relato “Don Brígido se convirtió en toro”, encontramos una variante surgida en el siglo XVII en la Nueva España, precisamente, durante un periodo en que el cristianismo pretendía concretizar la figura del diablo, conocido como la Inquisición.⁷

La variante del cuento, de la que sabemos no es la única existente, es recogida por Santiago Cortés, directamente de los expedientes del Santo Oficio en la Nueva España ubicados en el Archivo General de la Nación (Cortés, 2006: 15-39), se documenta en 1651, bajo el título: “El hombre que se convirtió en toro: declaración de Margarita de Ibarra” (26-29). En ese relato, el personaje central con el poder de transformarse en toro, Juan Andrés, no se metamorfosea dentro de una cueva; una neblina lo envuelve a la par que a un toro y, quitada la neblina, aparecen dos toros que permanecen más de tres horas juntos, hasta que de nuevo una neblina los cubre; tras desvanecerse, aparece Juan Andrés montado a caballo, y el toro que lo acompañaba, desaparece. Juan Andrés se aproxima al último hombre que lo acompañaba antes de su transformación, Pedro de Ibarra, y le dice: “era un camarada mío, que me trajo un recado” (30). Como en esta versión novohispana, en nuestro relato el toro, don Brígido Molina, desea también que el vaquero sea el portador de un recado: “Quiero que platiques lo que viste aquí orita. Cuando llegues, ya está el toro allá”.

Otra versión del relato la encontramos en un tipo de cuento de Aarne, que habla de la forma cómo se suscitaban los pactos con el Diablo (tipo 361: “La piel del oso”). “La bruja gata” y “El gato embrujado” recuerdan el relato de la indígena milpaltense doña Luz Jiménez titulado “Cuento sobre la bruja”, recogido por Fernando Horcasitas y Sarah O. de Ford tres décadas atrás (49). En el cuento, una bruja ocasiona una enfermedad mortal a su víctima; alguien informa al curandero sobre el daño irreparable; éste revela la causa del

⁷ La Inquisición llegó a los territorios de la Nueva España hacia 1571 y fue retirada hacia 1813. Se le conoce también como Tribunal del Santo Oficio. Tenía como objeto vigilar las ideas, juzgando aquellas que pudieran representar un peligro para el orden establecido. Se vigilaba y castigaba las ideas, pero también las conductas, los comportamientos y las prácticas contrarias a las creencias del cristianismo. La Inquisición se basaba en un sistema de juicios y demandas, mediante un cuerpo principalmente eclesiástico, organizado jerárquicamente (inquisidores, comisarios, familiares del santo oficio, consultores, etcétera), cuya tarea era recibir, registrar e investigar a los sospechosos a través de interrogatorios que muchas veces producían verdaderos relatos orales como los que hoy investigamos. Dadas las circunstancias históricas y geográficas, los índices de arrestados y ajusticiados en la hoguera fueron, a diferencia de otras inquisiciones, muy bajos (véase Cortés, 2006).

daño y aconseja ahuyentar a un gato que vive en el hogar del casi difunto; apenas es muerto el animal, el inmolado recobra la salud y la bruja causante del daño padece el castigo.

En otro relato, “Nupcias con el diablo”, encuentra otra variante en un cuento de la tradición oral española compilado por Aurelio Macedonio Espinoza, y titulado “La novia del diablo es rescatada por su familia” (80). Ambos cuentos comparten un mismo patrón narrativo y una trama semejante: una doncella que, seducida por los encantos del Diablo, decide casarse con él, es llevada, después de la boda, a su casa o al palacio, un lugar que representa al infierno y donde transcurre una acción que varía de uno a otro relato. En el cuento español, el Diablo prepara una emboscada a la noble esposa; en el nuestro, el Diablo provoca un remolino que le permite llevarse a la novia, posteriormente la familia la busca, pero nuevamente el aire provocado por el Diablo hace que jamás la vuelvan a ver; mientras que en el cuento español los padres de la novia logran librarla del ardid.

III. Corpus de relatos

1. Cuentos de transformaciones y hechicerías

Los próximos cuatro relatos tienen como protagonista a un *nahual*, una figura sobrenatural procedente de la antigüedad prehispánica. López Austin define así al nahual: “el mago que tiene el poder de tomar el cuerpo de un animal, de una bola de fuego o de algún meteoro. El ser tomado por dicho mago. Una de las entidades anímicas” (1980: 417). En el pensamiento de los nahuas, el nahual involucraba, además, una predestinación calendárica y un poder de conversión mediante el sueño,⁸ pero también se vinculaba a una serie de rituales (418) tal como lo veremos en el siguiente relato. Pero ¿qué es una “entidad anímica”?

Sintetizando lo más posible (223-262), podemos decir que, en el pensamiento antiguo de los nahuas, las entidades anímicas eran fuerzas, dones o energías transmitidas por los dioses celestes, en forma de aliento, al organismo del individuo, desde su vida uterina, permitiéndole mantenerse con vida. Al distribuirse las fuerzas por todo el cuerpo humano, se consideraba que adquirirían su forma, de modo que las vincularon con la sombra y el alma humana (235). Sin embargo, las energías se concentraban en tres sitios: la cabeza o *tonalli*, el corazón o *teyolía*, y el hígado o *ihíyotl*, cumpliendo en cada parte una función específica: al *tonalli* se le atribuía el calor, la inteligencia, el pensamiento, el crecimiento, la vitalidad; al *teyolía* o corazón, la afección del individuo, las emociones y el conocimiento (254); al *ihíyotl* o hígado, las apetencias, el deseo, la codicia, pero también la alegría (259), y como en él se asentaba la bilis, hacía posible el aborrecimiento y el repudio (259).

Las entidades anímicas poseían la cualidad todas ellas de desprenderse del cuerpo bajo ciertas circunstancias. Así, el *tonalli* de un hombre se separaba de él durante el sueño, la inconciencia, la embriaguez, el coito o como consecuencia del *susto*.⁹ Cuando el *tonalli* se desprendía del cuerpo, “visitaba al mundo de los muertos y los dioses, lugares a los que el hombre no puede llegar normalmente” (243). El *teyolía* únicamente podía desprenderse del cuerpo mediante la muerte, para viajar en efecto, a los mundos de la muerte, y el *ihíyotl* era la única fuerza que podía ser liberada por un nahual, a lo cual se le llama nahualismo (427). Los hechiceros, al soplar esta energía, podían dañar a sus víctimas (260).

⁸ De aquí que entre los nahuas existiera el temor del sueño --como lo marcan sus calendarios adivinatorios--, ya que, durante su curso, sus hijos podían ser convertidos en animales (245).

⁹ Los nagueles buscaban constantemente espantar a sus víctimas para robarles sus almas: “Aún pervive, en el imaginario colectivo, el *nahualli*, personaje fantasmagórico que continúa amenazando la salud y la vida de la gente, acechando en los sueños y en la vida real, en este y en el «otro mundo», enviando animales terroríficos o presentándose ante sus víctimas en forma de animal, siempre con un mismo fin: capturar o devorar a su *tonal* o dañarlo por medio de sus poderes maléficos” (Faguetti, 2010: 5).

Finalmente, las entidades anímicas eran susceptibles de sufrir daños según el comportamiento del individuo. Así, una conducta impía, licenciosa o soberbia era castigada por los dioses disminuyendo el potencial de la fuerza y provocando la enfermedad. Las buenas conductas, en cambio, mantenían las energías en equilibrio.

*

1. [El nahual]

*Pascual Gallegos, 69 años.
Campesino. Hablante de náhuatl.
Celia Sandoval, 77 años.
Jubilada.
28 de julio de 2010.*

[AZZENETH:] Pero usted estaba contando del nahual, ¿no? Hoy en día, ¿sí creen?

[PASCUAL:] Bueno, son cosas que a mí me contaron y algunas personas afirman que sí existe todavía. Afirman algunas personas que les han sucedido cosas.

Lo que me platicó Erasto Rojas es de que, eh, él supo ese cuento, o esa, esa leyenda. Que fueron unas personas de San Juan.¹⁰ (Ya ve que él vivió siempre... de joven vivió ahí su papá, sí, don Domingo Rojas, ps ahí en San Juan, y él también ahí). Entonces, los protagonistas de esa leyenda son de ahí de San Juan. Y me creo porque me dice, eh, los, las víctimas, digamos que fueron esos señores, ahora de la familia Valdés, Arnulfo Valdés.

[CELIA:] Su papá se llamó don Eleuterio Valdés.

[PASCUAL:] Emeterio, ¿no?

[CELIA:] Eleuterio Valdés...

[PASCUAL:] Bueno, que...

[CELIA:] Y Santos Valdés, su hermano.

[PASCUAL:] Bueno. Dice, este... Ya ves que hay alguien de los Valdés que está así medio, medio, medio, como atontado, ¿no?

[CELIA:] Sí. Esteban, creo.

[PASCUAL:] Creo que Esteban, sí. Bueno, pues que eso es como consecuencia del

¹⁰San Juan: barrio del pueblo de San Pablo Oztotepec, en Milpa Alta.

nahual. Es lo que él dice, porque, porque le dijeron al, al, al jefe de la casa donde llegaba el nahual:

--Compadre, dice, este... el nahual entra a tu casa, ten cuidado. Párate, súbete al, al árbol que está en el patio de tu casa. Súbete ahí y ahí, este, espera a que llegue el nahual. Va a llegar como a las, como a medianoche o una cosa así. O antes, ¿no?, pero ya en la noche va llegar, y no te vayas a dormir, pero el nahual va a llegar.

--Ah, caray.

Y ya, este, se subió al árbol, lo esperó. Pero, pero no, no se dio cuenta. Y le fue a decir:

--Ps no, no llegó nada.

--¿Qué viste?

Y se puso a pensar y dice:

--Pues yo vi que entró un perro.

--Ese es el nahual.

--Sí, vi que entró un perro.

--Ah caray, ese es el nahual. Llegó en forma de perro. Tú, este, espéralo otra vez. Ponte arriba del árbol, ¿eh? Para que no te vayas a dormir, recárgate sobre una tabla. Pero que tenga clavos, así, si te quieres dormir, pues al estar, este, recargándose, pus eso no te va a dejar dormir. Y prepara tu arma.

--Órale.

--Pero a tu arma, en el cañón échale sal en forma de cruz, porque si no no va a salir el balazo, ¿sí? Tú ponle sal en forma de cruz.

Entonces ya, este, así lo hizo. Y como ya le habían dicho que era en forma de perro que llegaba, sí, este, ya se preparó y vio cuando llegó. Entró a la casa y se bajó, lo, este, sí lo balaceó. Salió corriendo el perro, o gritando y todo. Y creo que él mismo lo fue a aventar a la hilera de maguey.

Y al otro día, ya le dijeron, ¿no? lo que tenía que hacer. Este, y entonces fue a ver al otro día en la hilera del maguey:

--No, ya no está. Sí, pero aquí está la sangre.

Entonces le fue a decir:

--No está.

--Ah, bueno. Ora ve a visitar a tu compadre y te, y te van a invitar a almorzar. Pero no aceptes nada, porque si lo aceptas te mueres, y si no lo aceptas él se muere.

Entonces fue a visitar al compadre. Y lo buscó y le dijo la comadre:

--Pues es que está enfermo.

--Ah, pues ¿qué le pasó a mi compadre?

--Pues quién sabe, pero no se puede parar. Pero pásele, venga a almorzar.

--No, no.

Como ya le habían dicho, dice:

--No, pues muchas gracias, acabo de almorzar.

“Pues ya no aceptes nada” [recordó]. ¡Ah!, porque la sangre sí fue a entrar ahí a la casa de su compadre. Dice:

--Sigue el rastro de sangre. El perro lo heriste, se fue a meter a su casa, va chorreando sangre. Entonces sigue el rastro, y ahí donde termine el rastro, ahí, ese es el nahual.

--Pues es mi compadre.

Pues ya le dijieron que, este, que, preguntara por él:

--Y sí vas a ver que está enfermo. Te van a decir.

Y así le dijieron:

--Pues está enfermo, pero pásele.

Estaban almorzando:

--Un taquito.

--No, muchas gracias. Acabo de almorzar.

Al, al segundo o al tercer día se murió el nahual. ¡Ah, pero sí hacía sus fechorías! Se metía con la esposa del compadre y la esposa no se daba cuenta. No, porque los hacía dormir a todos. Y entonces, que por eso alguien de la familia quedó así, dice, porque le daba su cola a mamar o a chupar, y él se metía con la esposa.

Sí, eso es, este... No, pues yo no lo creo, pero pus yo lo escribo como leyenda. Es una leyenda. Sí, sí, sí, lo tengo así, no lo he pasado en limpio, lo tengo en borrador. Pero tengo muchas cosas en borrador.

*

Nuestro relato comienza con la persecución de un nahual en la noche. Esto se debe a que el hechicero ha desprendido sus entidades anímicas durante el sueño: la correspondiente al hígado --a esta fuerza se le atribuyen las apetencias y deseos, y el mago ha salido para acostarse con la esposa de su compadre--, la del *tonalli* --se asegura, entre los nahuas de Milpa Alta, que esta fuerza es la que sale mientras el cuerpo del mago descansa (420)-- y la del corazón, que es la única fuerza liberada por los hechiceros.

La conducta libidinosa del nahual, como ocurría antiguamente, debe ser castigada con su muerte. Para ello, una voz consejera, la del compadre, enseña cómo puede encontrarse al nahual, esperándolo en la cima de un árbol.

Es probable que sea precisamente en el árbol donde haya que interceptarlo porque, en muchas tradiciones, el árbol es el lugar de vinculación con otras formas de existencia.¹¹ En el mundo maya, por ejemplo, la ceiba era el sitio de donde procedían las fuerzas divinas, celestes (superiores, luminosas y secas, como su hábitat natural), y las del inframundo (de naturaleza inferior, húmeda, fría y oscura), “donde habitaban los muertos” (el *Xibalbá*). Las fuerzas se expulsaban del árbol y se incorporaban al mundo humano. Por tanto, al viajar el *tonalli* del nahual al mundo de los muertos y de los dioses, durante el sueño, sugiere que la fuerza se incorpora a este mundo humano a través del árbol cósmico, con las cualidades del mundo del que procede. Por eso, la condición del nahual es nocturna, húmeda y fría.

Una vez capturado en el árbol, el compadre enseña el modo de matar al nahual, el cual consiste en colocar sal --en forma de cruz-- en la pistola y proceder a dispararle. Según Bernhard Worrle, la sal corresponde a un elemento caliente, “desde México hasta la región austral de Sudamérica, en casi todas las culturas indígenas” (1999: 128). Lo que se busca, por lo tanto, a través de la sal--elemento caliente y en consecuencia seco, capaz de producir sequedad--es combatir la naturaleza húmeda y fría del nahual, procedente de un lugar frío y oscuro.¹² Sin dejar de mencionar que también se usará la sal por ser un tónico para los

¹¹ Los árboles, como las cuevas, eran el *axis mundi* que vinculaba tres formas de existencia: el mundo celeste, también llamado *anecúmno*, de naturaleza seca, luminosa y calurosa, habitado por los dioses que poseían las mismas cualidades del entorno; el mundo de los seres humanos, o *ecúmno*, habitado por seres sobrenaturales y por todas las criaturas, y el mundo subterráneo, donde habitaban los dioses inferiores, los muertos, espacio infrahumano de naturaleza húmeda y oscura. Los dioses superiores e inferiores poseían la facultad de viajar mediante los troncos de los árboles, en forma de fuerzas, a fin de introducirse en nuestro mundo e intervenir en él, sobre todo en la creación de los seres humanos (López Austin, 2006: 166-167).

¹² Bernhard advierte, entre los zinacantecos, la presencia de chamanes que intentan recuperar el alma perdida

nervios que hace posible que el hechicero retorne al estado de vigilia (147).¹³

De este modo, el disparo es lanzado eficazmente sobre el nahual, bajo su forma animal, en este caso la de un perro.¹⁴ Y gracias a la ayuda de la voz consejera del compadre, la víctima sabe que debe seguir el rastro del animal herido para cerciorarse de su muerte. Guiándose por la sangre llega a la casa de alguien muy allegado, lo que le permite descubrir que el animal que había entrado a su casa la noche anterior era su propio compadre. La sola oportunidad de sobrevivir que tiene el nahual es que la víctima acepte comer alguna comida que desconocemos, pero que le ocasionará la muerte. Pero, nuevamente advertido por su consejero, la víctima rechaza la comida, lo que implica la muerte inexorable del nahual.

En este relato, como vemos, se sanciona con la vida del nahual la transgresión de un mandamiento moral presente en el cristianismo, como lo es desear a la esposa del prójimo.

no sólo mediante oraciones, sino con bandejas de agua salada con granos de maíz que permiten determinar el número de partes extraviadas del alma según su falta de flote. La pérdida del alma equivaldría a una caída en el frío, una pérdida extrema de la fuerza vital, en la que la sal juega un papel muy importante (147).

¹³ López Austin confirma que se emplea la sal contra el nahual por ser un elemento que lo inmuniza e impide el retorno a su condición humana. De acuerdo con Carlos Montemayor, la sal sirve para matar a los brujos, técnica ajena a la tradición prehispánica, procedente de Europa (Montemayor: 102).

¹⁴ El disparo con un arma de fuego es motivo episódico de la tradición europea (Montemayor: 102).

El siguiente relato muestra a diferencia del anterior, a un nahual gentil, aunque su rostro no es descubierto tan fácilmente. Lo titulamos así como una síntesis de su buena obra.

2. [El nahual que llevó el pulque]

*Vicente Vázquez Molina, 86 años.
Jubilado (se dedicaba al campo).
Habla de náhuatl.
23 de julio de 2010.*

Bueno, de nahuales, les voy a platicar lo que otro compañero nos platicaba. Antes la gente pues aquí era muy pobre y se iban a trabajar hasta Yautepec,¹⁵ que le dicen aquí, en el estado de Morelos. Iban a pescar y todo, este, a cosechar la mazorca porque sembraban mucho por allá, entonces, este, cuando se sentaron a comer y toda esa gente acostumbraba a tomar, era de aquí de San Pedro, acostumbraban a tomar su pulque. Ya estaban comiendo y dice:

Híjole, si hubiera un pulque aquí, acá ahorita, tomaríamos pulque.

Y entonces no sabían con quién estaban, si era el nahual. Les dice, este:

--¿De veras quieren pulque?

--Sí, pero ¿de dónde vamos a agarrar?

--A la noche se los voy a traer y mañana van a tener harto pulque.

--¿Pero cómo? si pues está relejísimos

-- No, mañana van a ver, van a ver.

--Ya llegó la noche y se acostaron todos.

--¿Pues no que vas a ir por el pulque?

-- Sí, duérmanse, (los hizo dormir).

Y al otro día lo despertó, le dice:

--Ya vente, tú me vas a ayudar a traer todo el pulque.

--¿Pero cómo?

--Sí, mira, agarra ceniza de donde soplamos y [la] tiendes así en cruz, y cuando este, cuando ya esté, pero no te vayas a espantar, me voy a revolver allí y me vas a ver, me voy a volver [convertir] en un animal. Y cuando ya esté yo hecho un animal, te subes sobre de

¹⁵Yautepec: Municipio del Estado de Morelos.

mí, te montas sobre de mí y te llevo al pueblo a traer el pulque, llegando allá otra vuelta [conversión] me voy a revolcar y ya voy, voy a volver gente.

Entonces [al] que le dijo, así lo hizo. Agarró la ceniza, cuando ya todos estaban dormidos, la tendió en cruz, se revolcó, cuando lo vio, ya era un animal y este, sí se montó ya, pero volaba, pues era nahual, volaba.

Llegó aquí temprano, al rato llegó.

--Sí volvimos a llevar pulque, pues aquí era el rastro. Ya somos ricos.

Allí con los mismos cueros¹⁶ que tienen, si sacaron el pulque, sacaron dos cueros de pulque.

-- Dice:

-- Ahora sí mira, revueltas tiende las cenizas, me voy a revolcar y me voy a volver animal, y encárgame los cueros, y te montas en ellos.

Sí, se dio vueltas, se revolcó cuando vio ya era si era el nahual ¿no? y le cargó los cueros, se montó y ai empezó a gritar:

--¡El nahual, vámonos ai!

Llegó ya de vuelta se revolcó y ya se hizo gente, dejaron los cueros:

--Ahora por eso te vamos a dormir.

Se durmieron todavía y cuando despertaron los demás:

--¿Pues no que ibas a ir por el pulque?

Allí está allá, si quieren allí está el pulque.

--¡Cómo!

--Sí.

Ya se levantaron estaban dos cueros de pulque allá. ¡A tomar pulque! Pero le anticipó el [al] que lo había llevado.

--No vayas a platicar nada porque si platicas algo yo lo he de saber y te mueres. No, no tuvo que platicar, hasta que se murió el nahual, fue cuando platicó eso. Allí terminó esa historia del nahual.

*

¹⁶Cuero: 'cantimplora de piel'.

Nuevamente encontramos como protagonista al nahual, pero, a diferencia del anterior, se trata de un nahual benefactor.¹⁷ Ante la apetencia de un grupo de trabajadores sedientos de pulque, el nahual opta por proveerlos de su bebida acostumbrada. Para lograrlo, adopta la figura de un animal durante la noche. Pero esta vez adquirirá su poder de transformación mediante un ritual y con la ayuda secreta de uno solo de los hombres del grupo.

En la introducción al relato anterior insinuamos que el nahual adquiriría su poder mediante una predestinación calendárica, un sueño o algún tipo de ritual. Entre estos rituales, está el de las cenizas, en el que tiene particular relevancia el revolcarse del cuerpo (López: 1980:428). Como dice López Austin, revolcarse en cenizas significa vivir burdamente, como un animal salvaje: “No sería remoto que este ritual tuviera como fundamento el giro que se suponía daban los cuerpos astrales para salir del inframundo y saltar hacia el firmamento” (428). Y es que, en el pensamiento mesoamericano, el giro representa una emulación de los movimientos helicoidales con los que los cuerpos espaciales procedentes del cielo o del submundo salían expulsados del árbol cósmico (López Austin, 1997: 85-98), para incorporarse al mundo humano, de acuerdo con la constitución interior del árbol, que imaginaban como un tronco de doble hélice denominado *malinalli* que formaba a los movimientos de estos cuerpos (93-96). Una vez cumplida la acción de los cuerpos astrales en el mundo humano, regresaban hacia donde procedían en un eterno retorno (94).

El elemento de las cenizas, según Roberto Martínez González, se asociada en el mundo prehispánico a la transformación de los dioses, la muerte y el inframundo (2011: 158). Nextepehua, uno de los dioses del “infierno”, solía esparcir las cenizas -- dicen otras fuentes-- “para que se revolcaran los difuntos y limpiaran sus culpas”.¹⁸ Por eso al nahual se le hace girar sobre cenizas: este ritual iniciático lo trasladará, del mundo humano en que ocurre la acción, a la oscuridad del inframundo donde trabajan los nahuales, y ello en un tiempo preferencial, el del raspado del maguey.¹⁹

¹⁷ Según López Austin, algunos textos de Bernardino de Sahagún distinguen, entre los nahuales, al sabio, al bueno y al malvado. El primero se caracteriza por ser poseedor de discursos, sobrehumano, serio y respetado; el segundo, por ser observador, auxiliar y no perjudicar a nadie; el malvado, por fin, es poseedor de hechizos para seducir o “desatinar” a la gente, embaucar, hacer maleficios u obrar como mago dañino (1980: 418).

¹⁸ Véase en <http://ah-puch-zegno.deviantart.com/art/Nexoxcho-Necocyaotl-y-Nextepehua-375178767>.

¹⁹ Los campesinos coinciden que la noche es el momento idóneo de hacer el cuenco en la parte central del maguey y juntar ahí el aguamiel; la naturaleza húmeda de la noche le permite al maguey “chillar”, mientras que la naturaleza seca del día lo hace secarse.

El animal en que se transfigura el nahual no es plenamente revelado, sólo sabemos que puede tratarse de cualquier especie capaz de volar y en la que sea posible montarse. El tlacuache no cumple con esas características, pero posee otros rasgos de comportamiento fáciles de asociar con la figura adoptada por el nahual, sobre todo por el hecho de que este marsupial --en la tradición mítica mesoamericana que confluye con la tradición cristiana-- se vinculó a la entrega del aguamiel a los hombres aunque para ello hubiera que robarlo:

El tlacuache es un ladrón. ¡Cómo no ha de serlo, “si sus manitas son casi de cristiano”! Con ellas abre las tapas, corre las trancas, quita--en busca de agua miel -- las piedras que cubren el cuenco de los magueyes, y atrapa gallinas para chuparles los sesos y la sangre. Cuando el origen del mundo, subió a un cerro empinado y de la cumbre robó el fuego que guardaban siete jaguares. Con su cola agitó las ascuas, y las chispas cayeron en los ojos de las fieras, cegándolas. Huyó con el fuego y lo entregó a los hombres en cuatro piras. En ese tiempo ascendió por las escarpas cubiertas de espinos y bebió el pulque de la anciana poseedora del secreto de su fabricación. Volvió con el vientre repleto y regaló el licor a los hombres, trasvasándolo a cuatro grandes ollas. También por aquellos días primeros fue a la fiesta de los diablos y, fingiéndose borracho, cargó en su bolsa el mezcal y los cigarros para huir con ellos, llevándose de paso el fuego. Desde entonces los animales disfrutaron en sus fiestas de la lumbre, del aguardiente y del tabaco (López, 2006: 159).

De paso mencionamos que, como se muestra en este mito y en otros más, como el de “Por qué el tlacuache tiene la cola pelada”,²⁰ el tlacuache está asociado al robo del fuego en beneficio humano, exponiendo para ello su cola a las brasas, al grado de que, como en el último relato aludido, la cola queda chamuscada, hecha cenizas, adquiriendo un carácter de heroicidad que se incrementa cuando el animal finge su muerte, para luego resucitar. Estas cualidades míticas lo aproximan a nuestro nahual, al tratarse, explícitamente, de un animal proveedor del pulque para los demás, y de un animal asociado inevitablemente a las cenizas en la consecución de su hazaña.

Así, bajo la forma adoptada, que sugiero corresponde al tlacuache, y gracias a su ayudante anónimo, porque así lo desea el nahual, logran trasladarse volando --medio típico de viaje de los brujos y brujas, tanto prehispánicos como europeos--, al pueblo abundante de la sustancia efervescente, la cual es recogida en cueros y traída a donde es anhelada. El cometido heroico se concreta a la mañana siguiente, cuando el nahual retorna del mundo de

²⁰ Texto relatado por Selikmili: <http://tlacuatl.wordpress.com/porque-el-tlacuache-tiene-la-cola-pelada/>

la muerte al mundo humano, mediante el giro de cenizas, con la finalidad de pasar como un hombre más, aunque en realidad sea el héroe de una pequeña colectividad.

Lo que nos permite además pensar que nuestro nahual es un héroe, es que de acuerdo a la narrativa indígena y europea, los personajes adquieren características heroicas una vez que han realizado un viaje al inframundo, que les permite adquirir poderes, a veces otorgados por antiguas deidades, como fue el caso de Domingo Hernández, en Tlaltizapán, Morelos.²¹

²¹ Cf. Sánchez, 2006: 148-149.

Otros nahuales logran la transfiguración animal, según Roberto Martínez, acudiendo al cerro y solicitándolo con rezos (57). “Así en un relato compilado por Preuss, un personaje explica a otro “que allí [en el cerro] había la piel de un jaguar, que allí había la piel de un puma, que allí había la piel de un oso. A ver cual te queda” (Martínez, 2011: 158). Los dioses de la antigüedad mesoamericana también eran nahuales en el sentido de que podían adoptar la forma animal, y la gama de formas que podían adoptar era muchísimo mayor que la de los humanos (249). El siguiente texto expone la transformación de Tláloc en un animal, que en el contexto evangelizador sustituye su conversión habitual por la de un toro.

3. [Don Brígido se convirtió en toro]

*Vicente Vázquez Molina, 86 años.
Jubilado (se dedicaba al campo).
Habla de náhuatl.
23 de julio de 2010.*

Aquí ya se terminó [la Revolución], en 1910, en 1920, 1910, aquí era. Había antes lo que ahora es el cuartel zapatista. Este, aquí, es el cuartel zapatista, lo demás era... más hasta allá, era de un particular. Era de un señor que se llamaba Brígido Molina, él era el dueño de la quinta, él era amo y señor de aquí del pueblo. Tenía muchos peones. Es el que construyó la iglesia, las paredes. Pero llegó a morir y no, este, y no, no lo terminó.

Según ahora nosotros, ya la juventud, menos la juventud se cree que esté uno impactado.²² Les voy a platicar esa historia. Decían todos que estaba impactado [don Brígido Molina]. Tenía mucho ganado y tenía vacas, tenía borregas, las llevaban al monte. Tenían un toro, un semental, y ese semental seguido se perdía, seguido lo perdían. Entonces, un día tuvo la curiosidad. El vaquero lo estaba cuidando [al toro] y lo siguió por donde se iba, lo siguió por donde se iba. Y fue a entrar, según dicen, que aquí en el cerro está el... se llama, este, Tláloc.²³ Hay una cueva muy grande, que cuenta que allí fue a entrar, este, el toro y fue, ehh, se metió al, este, el vaquero a ver. Cuál fue su sorpresa cuando llegó allí, allí estaba el patrón, su patrón don Brígido²⁴ allí estaba:

--¿Tú qué andas haciendo aquí?

²² *empactado*: ‘que tiene pacto con el Demonio’.

²³ *Tláloc*: también conocido como *Tláloc Yecatepetl*, es uno de los 56 cerros que integran Milpa Alta.

²⁴ *Brígido Molina*: legendario hacendado nativo de San Pablo Oztotepec, a principios del siglo XX.

--No, pues me viene siguiendo el toro. ¡Y aquí vine a entrar!

--Ahh, ¡ya lárgate de aquí! Quiero que platiques lo que viste aquí orita. Cuando llegues, ya está el toro allá.

Sí, cuando llegó allá con el ganado ya estaba allí de vuelta el toro. Según dicen que, que, él tenía mucho, mucho dinero, y es el que hizo la iglesia. Y esas piedras grandotas, quién sabe, también dicen que los arriaban con chicote,²⁵ los cargaban, los arriaban con chicote, porque son sumamente pesadas esas piedras. Y esos señores fue dueño de toda la, de la quinta y hacia acá, y terrenos en cantidad, terrenos en cantidad.

*

Este relato está marcado, desde su apertura, por una serie de signos que le dan verosimilitud a la historia, comenzando por la fecha -- entre 1910 y 1920--, que remite en los pueblos del sur de México a la lucha revolucionaria contra un régimen porfirista de dominio sobre las tierras y aguas. Los lugares simbólicos señalados son el cuartel zapatista, en San Pablo Oztotepec, y el cerro Tláloc. Junto a ellos se describe al legendario personaje llamado don Brígido Molina, que era dueño del pueblo, del ganado, y amo y señor de los territorios de la comunidad, como la iglesia de Chalmita y la Quinta, con sus “muchos peones”.

Se cuenta que en una milpa era notoria la presencia de un toro, un semental que, dice el relator, se transforma en hombre --el mismo Brígido Molina--, en una cueva, en el momento en que un peón lo venía persiguiendo. El narrador sugiere la causa de ese cambio mágico, y si observamos detenidamente, de la riqueza del dueño: “Decían todos que estaba impactado”. Por tanto, la mudanza del hacendado ocurre por un “pacto”. Pero, ¿quién era esa entidad con la que Don Brígido Molina había realizado un pacto, que explicaba su transformación y su exacerbada riqueza? El lugar donde transcurre la transformación, un monte sugiere que el pacto se hace con el Diablo. Y si a lo largo del relato no se le nombra, es porque nombrarlo equivaldría a invocarlo (Marroquín, 1988: 15).

En efecto, el monte es el sitio en que se germinan y confluyen un conjunto de creencias y valores provenientes de distintas tradiciones que varían de acuerdo con la época y lugar de producción (Rodríguez Balam, 2006: 337). Así, en los primeros decenios

²⁵ *chicote*: ‘látigo’.

del siglo XX, en los pueblos surianos inmersos en el movimiento revolucionario --y desde el siglo XVI, en la Nueva España--, los montes y tierras ocupan un lugar simbólico al igual que los seres que habitan en ellos. Pero esos territorios han sido ocupados por los hacendados, y los campesinos se han convertido en sus peones. También los cerriles son tomados para “el ganado utilizado como fuerza motriz de los ingenios” (Sánchez Reséndiz, 2006: 29). Esta nueva significación de la realidad creó hostilidad entre los reprimidos, dado que la tierra representaba no sólo un factor de producción material, sino de conformación de identidad, ya que en ella se habían formulado a lo largo de los siglos las concepciones más íntimas de su cosmovisión, y ahora estaban siendo modificadas por la perspectiva dominante (72).

Como respuesta, los dominados se valieron de múltiples mecanismos de resistencia que subyacían en su acervo cultural: la religión popular, la memoria histórica y colectiva, y hasta de los valores morales. Reflejo de esta recreación cultural, fue Brígido Molina al sintetizar, por un lado, al “dueño del monte” prehispánico, figura en la que se depositan las concepciones más básicas de la tierra, los montes y los territorios, y por otro, al resumir a uno de los elementos más impactantes del cristianismo: el Diablo.

En la antigüedad Mesoamericana, es en el *Altépetl* donde se gestan las relaciones existentes entre los habitantes y el “Señor del Monte”, quien tenía como función custodiar a todas las criaturas que rodeaban su territorio, el monte: animales, árboles, plantas y, en fin, al hombre. “El Dueño tiene a los jefes de cada especie animal como seres favoritos, en tanto que algunas plantas son sus preferidas” (López Austin, 2011: 102). Este aspecto del “dueño del monte” evoca indiscutiblemente a Brígido Molina. Ahora bien, para poder velar por las riquezas guardadas en el interior de su morada, el Dios del Monte poseía el poder de la transformación (102), tomando algunas veces, forma animal, especialmente de serpiente (112).²⁶ Sin embargo, el rostro más común del señor del Monte era el de Tláloc, divinidad que porta el nombre de su cerro, o si se prefiere ver, el cerro que porta el nombre del dios que lo habita: *Tlalocan* (40-41), “caracterizado como un lugar extremadamente fértil y lleno de riqueza” (Martínez, 2011: 256), y al mismo tiempo, morada de los muertos (257).

La transformación se suscitaba particularmente en las cuevas del monte, como se

²⁶ “Muchos dioses tenían a serpientes por *nanahualtin*” (Martínez, 2011: 97).

observa en los mitos de Quetzalcóatl y Tlalocantecutli,²⁷ donde la presencia de los dioses dota al espacio de sacralidad --“entendiendo lo *sagrado* como aquello que es peligroso por el daño que puede causar por vía sobrenatural” (López Austin, 2006: 172)--. Así, “quienes transgreden los límites sagrados establecidos por esta deidad merecen terribles castigos, como la pérdida del alma, e inclusive pueden ser destruidos” (Báez, 2006: 291).

Las acciones del Señor del Monte son inseparables de las de Brígido Molina, quien pues captura el alma del peón no sin antes haberlo “espantado”,²⁸ por un comportamiento inadecuado ante lo sagrado o por transgredir un territorio consagrado a Tláloc, porque recordemos que “No toda la tierra del hombre es por igual de todos los hombres” (López Austin, 2006: 175). Por otra parte, en el mundo náhuatl las cuevas tienen umbrales donde se transmiten mensajes para que las cosas sucedan en el mundo terrestre (López Austin, 2011: 112), acción análoga a la de nuestro hacendado, pues su voz inequívoca comunica desde su espacio inferior, frío, húmedo y oscuro: “Quiero que platiques lo que viste aquí orita”.

Ahora bien, el “Dios del Monte” se transforma durante la colonización española, cuando los frailes, influenciados por la palabra sagrada --“*Omnes dii gentum demonia*”-- (López Austin y Luis Millones: 10) y viendo así “a los paganos como demonios” (Cervantes, 1996: 26), asocian a las deidades indígenas con el Diabolo europeo, y a sus hogares, los cerros, con el infierno.²⁹ El Señor del Monte adquiere entonces rasgos diabólicos.

Por otra parte, el toro del porfiriato se había convertido en un elemento importante en la economía agraria, pues era el animal empleado para la yunta, en el campo; además, era la “donación” que los hacendados ofrecían en las fiestas del pueblo, como una supuesta retribución por el uso de las tierras. En este sentido, el toro representaba el despojo de las tierras (Sánchez Reséndiz, 2011: 17, 121-122). En nuestro relato, el vínculo entre el “rico”

²⁷ “Quetzalcóatl arrojó a su hijo al fuego y se volvió sol, y después de muerta la lumbre, vino el Tlalocantecutli y hechó a su hijo a la ceniza y salió hecho luna, y por eso parece cenicienta y oscura [...]. En otra versión, el dios se metió en una cueva y salió luna” (Martínez, 2011: 158).

²⁸ En la medicina tradicional indígena, una entidad anímica puede desprenderse del cuerpo cuando padece un susto muy fuerte. “Cuando las personas sueñan y su espíritu sale a ‘vagar’ por las dimensiones oníricas, el alma puede quedar atrapada por alguien o por algo en donde la persona sufrió el susto, los agentes concretos de esta situación son los llamados ‘dueños del lugar’” (García Herrera, 1996:13).

²⁹ Las primeras equivalencias entre dioses paganos y demonios las realizó fray Gerónimo de Mendieta, en relación a Tlalacotecolotl, dios de apariencia fantasmal, aliado al espanto, las tinieblas y el desdoblamiento. Lo mismo sucedió con los dioses del inframundo: Tláloc, Tepeyotl (‘el corazón de la montaña’), Tezcatlipoca y el mismo Señor del Monte (López Austin y Luis Millones: 16).

y el campesino, tiene como fundamento la injusticia, el mandato y el “pacto”, uno de los rasgos que la tradición europea medievalista asociaba con el diablo (López Austin y Luis Millones: 17). En efecto, don Brígido Molina realiza un doble pacto. El primero se suscita con su peón y es implícito, es decir, es un pacto “sin acuerdo y mediante engaños” (López Austin y Luis Millones: 221), por el cual don Brígido Molina --como Señor del Monte de esos nuevos tiempos-- convierte al peón en deudor y en predicador de sus poderes. El otro pacto se refiere a las riquezas del hacendado, adquiridas a través de un pacto explícito, personal y directo con el Diablo. Doña Pascuala Lozada lo aclara en un pasaje de su relato:

[Se hizo rico] porque encontró aire en una cueva. Le pegó el aire en una cueva, y por eso, por eso él encontró aire y se lo llevaron los aires y de ahí se hizo rico, porque le dieron dinero, le dieron dinero, y es rico, el aire se lo dio. Quién sabe dónde lo encontró, el aire, por eso está empactado, por eso es rico, por eso.

El relato dice que es el aire quien le da el dinero a don Brígido, y se lo quita. Idea que nos aclara Ligia Rivera: “[El diablo] penetra en cualquier ser animado o inanimado porque tiene cuerpo de aire” (Rivera, 2004: 80).

En el siguiente relato reencontramos el conjunto de ideas que integran el concepto original del nahual mesoamericano, tal como lo define Roberto Martínez González: “Una suerte de doble o *alter ego* animal que se encuentra tan estrechamente vinculado al destino del hombre que su muerte tiende a implicar la destrucción de la persona” (2007: 189). No obstante, los invasores españoles aplicaron analógicamente sus propios conceptos a los elementos culturales indígenas, asimilándolos a sus visiones bíblicas o grecolatinas. Así, encontraron como referente cultural más próximo a los nahuales el de las brujas (191):

Motolinia traduce el término *nahualli* por *bruja*; Sahagún lo define como “brujo que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños”; Andrés de Olmos, en su *Tratado de hechicerías y sortilegios*, hace de *nahualli* un término para decir “ella la nahual llamada bruja” (Martínez, 2007: 191).

Por ende, los *nahualtin* fueron interpretados como brujos. Pero ¿qué entendían por *brujo*? La bruja es “un personaje, preferentemente femenino que, en virtud de su pacto con el diablo, se vale de poderes sobrenaturales para causar toda clase de males a quienes le rodean” (191). Su origen se remonta a la Europa de los siglos XIII y XIV. Representaba a las mujeres pervertidas por Satán para cometer herejía; sus reuniones derivaban de las antiguas fiestas protagonizadas por diosas paganas, en una fase precristiana. La cacería de brujas estuvo vinculada al fortalecimiento del poder religioso masculino y al sometimiento de la mujer, así como a la desvaloración de las pitonisas y adivinas antiguas (189-193).

El relato presenta una clara deformación de la imagen del nahual mesoamericano, con la plena intención de adaptarlo a las creencias de la clase conquistadora, para combatir, como en las tierras europeas de los siglos XIII y XIV, a los nuevos herejes: los indios.

4. [La bruja gata]

*Pascual Gallegos, 69 años.
Campesino. Hablante de náhuatl.
Celia Sandoval, 77 años.
Pensionada.
28 de julio de 2010.*

[CELIA:] A mí me contaron de un gato de un tío. Dice que su esposa estaba enferma y

enferma. Dice que habían venido los brujos. Y el doctor lo fueron a traer hasta Santa Cruz³⁰ para que la curaran. Y nada; grave, grave.

Pero entonces, con una velita se alumbraban. Una vez estaba el papá, tenía mucha fiebre la señora, y que el señor estaba sentado en su cabecera y que cuando ve que la velita se va haciendo chiquita, chiquita, chiquita.

--No, pos ya se apagó.

Busca los cerillos, lo prende y luego usaban el farol. ¿Sí lo conociste?

[PASCUAL:] Sí.

[CELIA:] Entonces ahí metió la vela, lo prendió y ya lo colgó. Cuando ve que entra un gato, con una cola bien grande, que entra y va a maullar encima de la enferma, y que se levanta y se sale corriendo el gato. Como dos, tres veces lo vio. Entonces, así como usted dice, contó a sus familiares, y que le dijeron:

--No, mira, busca un hacha, busca un hacha, hazle bien su filo, y también en su cabo píntale la cruz. Si no, no lo vas a poder matar. Mátalo. Corta una penca de maguey, para una penca lo preparas, porque lo vas a matar, lo vas a descuartizar con el hacha y lo echas en la penca para que lo vayas a enterrar al panteón.

Total, que estuvieron dos, tres días sin llegar el gato, y no lo podían matar. Hasta que una vez ya se paró. Se puso atrás de la puerta el tío y con el hacha preparada. Y en el momento en que entró el gato, yo me imagino como sigiloso, ¿no?

[PASCUAL:]; ¡Sí, sí! Así son los gatos.

[CELIA:] Entraba muy quedito y empezaba a mirar por todos lados. Y a fuerza tenía que subirse arriba de ella para hacer su chillido, que estaba esperándolo. Y la velita ya, ya se está haciendo chiquita. Pero sí lo vio que entró y ¡sácales!, qué le da.

Sí, que sí lo vio, sintió que lo, lo agarró, que le dio de lleno. Y que entonces la velita ya empezó otra vez a alumbrar. Y ya lo ven que es un gato negro y que sus ojos hasta como rojos se le veían. Y lo agarró y lo machacó con el hacha, y lo agarró y lo echó en la penca y lo puso afuera. Al otro día, cuando fue a ver la penca, no, ya no. Y que le dijeron:

--Pero ¿sabes qué?

Lo que no me acuerdo es quién, porque sí mencionaron a una persona:

--Vas a ver que va a andar cojo, va a andar enfermo, porque ya le diste, ya le diste.

³⁰*Santa Cruz*: 'Santa Cruz Acalpíxca pueblo de Xochimilco'.

Tú, tú, sientes que lo descuartizaste. No, nada más le diste. Vas a ver cómo ya no va a poder caminar.

Y no sé cómo estuvo, pero así fue. Pero en esa época. Porque hoy ya no hay nahuales, ora hay ratas de cuatro patas.

*

Nuestro cuento alude a una mujer que está en cama por una grave enfermedad, razón por la cual han venido médicos y curanderos de pueblos lejanos, sin ningún resultado. Su padre ha ido a visitarla y, cuando se sienta a la cabecera de su cama, observa que una vela se hace cada vez más pequeña, hasta consumirse.

Hasta ese momento, encontramos dos elementos recogidos en otros relatos, por ejemplo, por los hermanos Grimm, en “La muerte madrina” o “El ahijado de la muerte”. El primer elemento es la escena misma de la narración, que ubica al padre de la enferma a la cabecera de su hija. Escena que ya aparecía en la obra de los Grimm, cuando la Muerte, en su calidad de madrina, otorgaba a su ahijado un obsequio, una hierba curativa, mediante la cual se convertiría en un médico famoso, pero no sin advertirle:

--Voy a darte ahora mi regalo de madrina: te haré un médico famoso. Cuando te llamen a visitar un enfermo, me encontrarás siempre al lado de su cama. Si estoy a la cabecera, podrás asegurar que le curarás; le darás esta hierba y se pondrá bueno. Pero si me ves a los pies de la cama, el enfermo me pertenecerá, y tú dirás que no tiene remedio y que ningún médico le podrá salvar. No des a ningún enfermo la hierba contra mi voluntad, porque lo pagarías caro (Grimm: 171).

La obra citada permite advertir en nuestro relato una fuerte probabilidad de curación de la hija enferma. Al mismo tiempo, descubrimos un segundo elemento de tipo objetual: la vela de la vida, que pone en duda la absoluta recuperación de la paciente, pues la vela mide el tiempo de existencia del hombre en la tierra en la tradición europea (López, 1980: 391). El motivo aparece también en la obra de los hermanos Grimm, donde el ahijado burla a la Muerte, y ésta, para vengarse, lo lleva a una cueva donde hay una fila interminable de velas, unas grandes, otras medianas y otras pequeñas, y donde, a cada momento, se apagan unas y se encienden otras. Ahí, en la cueva, la Muerte le dice al ahijado, ahora médico:

--Mira esas velas que ves, son las vidas de los hombres. Las grandes son las velas de los niños; las medianas son las vidas de los cónyuges, y las pequeñas las de los ancianos. Pero hay también niños y jóvenes que no tienen más que una velita pequeña.

--¡Dime cuál es mi luz! --dijo el médico, pensando todavía que era una vela bien grande.

Y la Muerte le enseñó un cabito de vela, casi consumido:

--Ahí la tienes.

--¡Ay, madrina, madrina mía! ¡Enciéndeme una luz nueva! ¡Por favor, hazlo por mí! Mira que todavía no he disfrutado de la vida, que me van a hacer rey y me voy a casar con la princesa!-

--No puede ser --dijo la Muerte.-- No puedo encender una la luz mientras no se haya apagado otra.

--¡Pues enciende una vela nueva con la que se está apagando! --suplicó el médico.

La Muerte hizo como si fuera a obedecerle; llevó una vela nueva y larga. Pero como quería vengarse, a sabiendas tiró el cabito de la vela al suelo, y la lucecita se apagó. Y en el mismo momento, el médico se cayó al suelo, y dio ya en manos de la Muerte (Grimm: 173).

Como en *El ahijado de la muerte*, la vela de nuestro relato advierte la extinción de la vida si la enfermedad desconocida no es aliviada. Pero, gracias al padre de la enferma, la vela es encendida de nuevo y resguardada en un farol. Ante esta esperanzadora vuelta a la vida, un gato aparece, se pone a maullar sobre la cama de la enferma y sale huyendo.

Esta presencia del gato, casi siempre una figura femenina, es uno de los motivos constantes en la tradición oral de Milpa Alta, como lo prueba un siglo atrás uno de los cuentos de doña Luz Jiménez, recogido por Horcasitas y titulado “Cuento sobre la bruja”:

Este cuento trata de una mujer que se llamaba Porfiria. Esta señora, cuando no le querían prestar algo, embrujaba. En su furia, embrujaba al prójimo. Se contaba que la mujer se volvía gato y la que había embrujado estaba en la cama quejándose (Horcasitas, 1979: 49).

En el Viejo Mundo, también se producía la misma transformación de la bruja en gata, como se observa en los juicios de la época de la caza de brujas, en el siglo XVII:

He oído decir que hace unos años una gata fue a casa de Firizza di Fidirighi; como se puso a maullar sin que pudieran hacerla callar, un hermano le arrojó a la boca una tea encendida. A la mañana siguiente, Tronella fue vista con un pañuelo alrededor del cuello, dando a entender que era ella la gata (Centinni: 137).

En nuestro relato, la aparición de la gata negra con ojos rojos en el lugar del nahual

mesoamericano es un ejemplo de la influencia que tuvo el imaginario de la bruja europea sobre el nahualismo. Según esas creencias europeas, las brujas realizaban un juramento de fidelidad al Diablo, lo que les permitía ejercer poderes brujeriles como: “volar por los aires en escobas, adquirir fuerzas y poderes sobrenaturales mediante untos de niños asesinados, convertir a personas en animales, enfermar y matar a la gente y a los ganados, producir tempestades, granizos y otros males de similar gravedad” (Martínez, 2007: 195). Así, la brujería tiene un aspecto primordialmente diabólico, y son los poderes de Satán los que garantizan los portentos de las brujas. Como vicarias del diablo, comparten sus atributos: la bruja de nuestro relato tiene el color negro y los ojos rojos característicos del Diablo.

En conclusión, podemos decir que la figura del gato reúne, en este relato, dos tradiciones de creencias: las que aluden al concepto originario de nahual, como *doble* animal cuyo destino está tan vinculado al de un humano que su muerte implica la de la persona --noción propia del mundo mesoamericano--, y las que refieren a la bruja europea, como hereje que por sus pactos con el diablo es capaz de producir terribles males, como la enfermedad de alguien (también el nahual mesoamericano podía causar daño a su víctima, a través del soplido del *ihíyotl*). Finalmente, el texto nos habla, como dice Jorge Báez, de una literatura teológica popular que, durante su apogeo en los siglos XVI y XVII, buscaba fijar el concepto ortodoxo de Diablo e indicar las reglas para combatirlo (Báez, 2013: 33).

2. Cuentos de entidades invisibles

Se asume erróneamente que la literatura se deshizo de los ritos, pues dado que el rito se compone sólo de gestos, éstos no tendrían un lugar en el lenguaje verbal, el texto no podría darles un valor por medio de palabras. Y eso es un error, pues el rito está presente en los relatos de tradición, dentro de los cuales se encuentra evocado y descrito.

PHILLIPE WALTER

Los siguientes relatos incluyen un elemento cultural muy vivo en la tradición oral de San Pablo: los *aires*. Son reflejo de las concepciones que existen sobre estas entidades. A veces se perciben como seres benéficos asociados al ciclo agrícola y otras como entes patógenos que entran al organismo para provocar cuadros patológicos: dolores de cabeza, manchas en la piel, vómitos, etcétera. Pero los *aires*, a veces, son también medios de transportación de los diablos, y ofrecen una visión de cómo la comunidad se relaciona con su entorno.

Tres cosas han servido de sustento para los pobladores de San Pablo Oztotepec: la caza, la recolección y la agricultura, desde el tiempo de su fundación, en 1409, hasta --en menor grado-- nuestros días. De allí que el monte sea el constante punto de encuentro entre el hombre y la naturaleza. Con la que se mantienen, de manera consciente o no, vínculos permanentes de intercambio. Al menos así lo descubre nuestro primer texto de análisis.³¹

5. [La cueva y el arcoiris]

*Félix Vivas Alarcón, 53 años.
Trabaja el campo.
23 de julio de 2010.*

Como antes, acá, ps le digo que no habías muchas casas, no había muchas comodidades,

³¹ La fecha de la fundación de San Pablo se apunta en la historia de los orígenes de Milpa Alta narrada en el folleto titulado *Usted dirá*, de Fidencio Villanueva Rojas. Según é, los primeros habitantes de la actual Milpa Alta eran toltecas, invadidos después por nueve familias chichimecas procedentes de Amecameca que, en el año 1117, lograron someterlos. Estos grupos se instalaron, casi en línea recta y de este a oeste, en Santa Ana Tlacotenco, los barrios de la Concepción y Tlaxomulco de Villa Milpa Alta, San Lorenzo Tlacoyucan y las regiones de Tototepec, Tepeoztopa, Ocotenco y Texcalpa, lugares todos de Milpa Alta. En 1409, siete grupos de aztecas comandados por Hueyitlauilanque combatieron y dominaron a los chichimecas, otorgando tierras a los sometidos y fundando los pueblos de San Pablo Oztotepec, San Pedro Atocpa, San Lorenzo Tlacotenco, San Lorenzo Tlacoyucan, San Juan Tepeñahuac y San Francisco Tecoxpa (Gomezcésar, 2010: 90-95).

doctores aquí bien saben que no había antes, entonces, este, mi abuelita (como ella vio la Revolución³² y todo eso, pus ella sí se acuerda o se acordaba), entonces un día le dice mi abuelito Felipe:

--¿Sabe qué, Francisca?

--¿Qué?

--Voy un rato a la caza a ver qué encuentro por ahí, un conejo o a ver qué encuentro.

Bueno, ya me voy de aquí.

Por acá por donde está según la casa que estaba embrujada, no sé qué cosa estaba por ahí, dice:

--Bueno, vaya usted. Yo aquí lo espero.

--Sí.

Agarra mi abuelito y se va a la cacería, ahí se va. Llega por una parte que ahí está la barranca y pues vio el arcoiris que ahí estaba, ahí estaba el arcoiris. Pues a mi abuelito se le hizo fácil pues nomás el arcoiris. Agarra y se cruzó. Ya llegando ahí bien a ver, no, pues no, no encontró nada, y entonces, este, en ese momento, cuando pasa de nuevo por ahí (porque había una cuevita, no estaba grande, estaba chica), cuando pasó de nuevo mi abuelito y ya abandonó la barranca, se sintió mal, se sintió mal, le dolía mucho su estómago. Dice:

--¿Pues qué tendré, pues, si no he comido? No, pero pos ¿qué tendré?

Entonces, que pues con trabajos llegó a la casa de mi abuelita. Ya le dice:

--Francisca, ya vine.

--Sí.

--¿Sabes qué?, me duele mucho mi estómago, mi estómago.

Pero una cosa es que le duela a uno el estómago y es otra cosa que... ¿cómo le puedo decir?, que se le vaya inflando su estómago. Entonces:

--Pues ¿qué tienes?

--No sé, ya no aguanto mi estómago.

--Hijos,³³ y ora³⁴ le voy a dar tantita estojiate.³⁵

³² *la Revolución*: la Revolución mexicana de 1910.

³³ *Hijos*: 'Interjección que denota sorpresa, asombro'.

³⁴ *ora*: 'ahora'.

³⁵ *estojiate*: 'estafiate'. "Cierta planta parecida al ajeno, con virtudes medicinales" (*Mex.*).

Pues le dio pero no le cayó bien, sino al contrario. Pues, según, decía mi abuelita que si no se apura, o sea, no va a ver a los vecinos, sí se hubiera muerto mi abuelito, porque ahora sí que lo que le pasó solamente la mujer puede superarlo, no un hombre. Entonces, este, lo fueron a ver a un señor que curaba del mal, curaba del aire,³⁶ ya lo jueron³⁷ a traer. Y mi abuelito, ya sabe, crecía pues su estómago, pues ya creció como una mujer que ya va a dar luz.

--¿Y ora?

--Pues no sé.

Ya cuando entró el señor, le dice:

--¡Te ves bonito Felipe!

--No, ya me duró hartito mi estómago.

--Ya te faltan unas cuantas horas para que des luz.

--¡Pero cómo!

--Sí, cuando estaba el arcoiris tú pasaste, y en ese momento estaban allí teniendo relaciones con el aire y el arcoiris. Pues no sé para qué pasaste por allá, te hubieras dado la vuelta. Pero se te hizo fácil y andas como orita. Pero si quieres te curo, por eso no hay problema.

--Bueno.

Ya le fueron a traer las cosas. Ya lo limpiaron. Dice:

--Mire usted. ¿A poco no pasaste así y así?

--Sí, así pasé.

Bueno, entonces ahora, por agradecimiento y una disculpa, va usted a hacer una cazuela de arroz, una cazuela de mole, una cazuela de tamales y tortillas y una canasta de, de unos dos o tres pollos. Ahí lo lleva usted. Y una servilleta.

--Sí, pero ahora sí que no tengo dinero.

--No, dice, por eso a ver cómo. Pero tú muévete, porque si no te vaya a pasar algo. Pero no es como tú estás pensando que una cazuela de mole, una cazuela grande de arroz.

³⁶*curaba del aire*: el *mal de aire* es un síndrome cultural, frecuente entre los grupos indígenas del país. Los médicos tradicionales que atienden a enfermos de este mal son *limpiadores*, *yerberos* y *parteras*. El mal deriva de haber pasado accidentalmente sobre un lugar “pesado”, donde alguien murió o donde aconteció un crimen. Los síntomas son: dolor de cabeza, náuseas, vómito, diarrea y dolor de estómago. Se detecta con una *limpia*, pasando un huevo por el cuerpo del paciente (*Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana*).

³⁷*jueron*: ‘fueron’.

No. Es una cazuelita chiquita de mole y de arroz, pero no la vayas a probar, ni los tamales. Las tortillas chiquititas y una canastita chiquita. Pero no la vayas a probar. Así como lo hacen, así lo tapas bien la canasta y lo vas a dejar ahí donde está la cuevita, ahí lo vas a dejar. Y ya, este, vas a ver, te vas a componer.

Pues sí lo hicieron, fueron a traer los guajolotitos³⁸ chiquitos, los mataron y lo hicieron en caldo. Y ya así lo llevaron y sí llegaron ahí, y cuando vieron, estaba un charrito³⁹ y una charrita ahí estaban, estaban allí bailando. Y agarra y mi abuelito va y se los da. Y dice:

--Aquí está su ofrenda. Bueno, discúlpenme.

Y ahí lo dejó. Y al segundo día, pues ya no tenía nada mi abuelito. Ya, ya estaba bien, ya estaba normal. O sea, encontró aire, entonces con eso se alivió. Como dice mi abuelita, dice:

--Bueno, si hubieras tenido familia, dice, ¿por dónde? No como una mujer.

--Sí, pues ora sí, gracias a Dios ya me encuentro mejor.

--Pues ya no vayas a pasar por allá, ya no vayas a hacer esas cosas.

Pues sí, así es como pasaban antes. Antes se creía mucho de eso, pues ahí estaban las consecuencias.

[AZZENETH:] ¿Y cómo se llamaba su abuelito?

[DON FÉLIX:] Mi abuelito se llamaba Felipe Alarcón. Ya falleció, ya falleció.

*

La trama inicial tiene como protagonista a un hombre llamado Felipe Laguna, nativo de la localidad, que acude al cerro en busca de un conejo para alimentarse. Sin embargo, olvida hacer los preparativos de reciprocidad necesarios para efectuar la cacería.

Los antiguos mexicanos, asombrados ante el universo y ansiosos de explicarlo, establecieron normas de comportamiento centradas en el intercambio al vincularse con la naturaleza (que, para ellos, estaba permeada de dioses) y beneficiarse de ella. Así, para recibir una buena cosecha, para la caza o la recolección, era indispensable un rito, una

³⁸ *guajolotitos*: 'pavos mexicanos' (Mex.).

³⁹ *charrito*: 'ser imaginario caracterizado por su vestimenta integrada por sombrero, botas y traje oscuro'.

ofrenda, un convenio que le exigía al hombre solicitar siempre dentro de un equilibrio:

Si los hombres debían ir de pesca, o a cazar venados, o a castrar panales con ánimo pacífico, sin pesadumbres ni rencores, sin enojos ni pendencias, era porque sus sentimientos debían conjugarse armónicamente con los seres de los que se beneficiaba. Caza, pesca y recolección de miel eran actividades prácticas, pero no exentas del ritual ni del conjuro, en los que se reconocía en los animales la participación de lo divino. Así le fue explicada a Ruíz de Alarcón la causa por la que se había de ir con absoluta tranquilidad a recoger la miel de las abejas: “Porque [las abejas] están sintiendo como dioses; porque proveen a los hombres de lo necesario, y no les agradan las aflicciones” (López Austin, 2006: 147).

La trascendencia del rito anunciaba el pago que la naturaleza esperaba recibir, a cambio de los bienes otorgados. Pero los hombres corrían peligro si el rito era incompleto:

Con el rito se paga y con el rito se pide. El rito auxilia y alimenta a los dioses siempre hambrientos. La omisión del rito es una ofensa a los vengativos. La preparación ritual incompleta coloca a los creyentes en una situación de riesgo, de debilidad; es la posibilidad de un peligroso contacto con la fuerza sin que el fiel tenga el vigor necesario para afrontar la experiencia (López Austin, 2006: 199).

Así es hoy día: la naturaleza, que se ve proyectada, en este relato, bajo la figura del monte, sitio al que va a cazar el señor Felipe Laguna, le ofrece algo al hombre esperando recibir también algo de él, en reciprocidad, y sanciona a los que no le ofrecen los rituales correspondientes, de los que se nutre. El cazador recibe, así, un castigo por la omisión del rito, quedando impregnado de esa extraña enfermedad que es el *aire*.

Pero ¿cuál es esa entidad específica a la que se debe dedicar la ofrenda y que, en caso de falta de reciprocidad, castiga? El pensamiento indígena del pasado y del presente permite responder esas preguntas. El propio López Austin observa, entre los indígenas actuales, la existencia de un mundo dividido en dos: el que le es inherente al hombre y el que le pertenece a los llamados “dueños” --figuras, estas últimas, que aparecen de manera recurrente en la literatura oral indígena, con múltiples funciones y atributos--:

Este mundo, en efecto, está dividido en dos tipos de territorios: en uno viven los hombres; allí están sus casas, sus plantas, sus animales domésticos [...]. El otro pertenece a los *dueños*: al Señor de la Tierra, que es quien gobierna y cuida los animales silvestres; o a los dueños de los cerros, o a los dueños de los manantiales, lugares peligrosos por el poder de los dioses que permanentemente

los habitaban y en que los hombres deben actuar con especial cuidado [...]. Para penetrar en el dominio de los *dueños*, los cazadores, los pescadores y los leñadores están obligados a pasar periodos de preparación (“dietas” o indulgencias”, en los que tiene mucha importancia la abstinencia sexual). Ya en el monte, la recolección de miel, la caza, la pesca, el corte de la leña deben protegerse con rituales. Hay el peligro, en territorios ajenos, de caer en sitios en los que las fuerzas están muy concentradas, “los encantos”. El accidente se produce con frecuencia por la involuntaria violación de las prohibiciones, ya por herir una de las bestias que son propiedad exclusiva del dueño, ya por la destrucción de sus plantas [...]. Y hay sitios más ajenos, aquellos vedados al hombre. Algunos son entradas al otro tiempo-espacio. Se protegen con guardianes monstruosos o con barreras que impiden la vista y el paso de los hombres: grandes jarales, breñales, médanos y lagunas, espesos carrizales o roquedales de piedras puntiagudas (López Austin, 2006: 175).

Sin duda, la entidad ofendida corresponde al señor del monte, del que se dice en las comunidades indígenas que tiene a su disposición una multitud de servidores: los “aires” (López Austin, 2011: 15). Se trata de los dioses *tlaloque*, servidores del dios Tláloc:

Tláloc, es el rey de todos los *Tlaloque*, entre los que se encuentran, en primer término, sus cuatro figuras colocadas en los extremos del mundo. Los seres menores se bañan en los manantiales, o rompen el cielo, con estruendo de trueno, las ollas de barro que dejan caer su contenido sobre los campos de maíz, o soplan sobre las nubes, o portan enfermedades frías que se apoderan de las articulaciones y de la sangre de los hombres, o juegan, cantan y ríen en el interior de los montes. Es el paraíso de unos muertos por causas acuáticas que se convierten en auxiliares de la lluvia y de los vientos, y también seres que causan problemas con tormentas de granizo o con heridas de males dolorosos (López Austin, 1973: 63).

Esos seres menores han invadido y dañado a don Félix, no sólo por la omisión del rito sino por transgredir su espacio. Gracias a un especialista en *aires*, las causas de ofensa pueden resarcirse: a los *aires* de la cueva se les debe ofrecer, por ejemplo, tamales, mole o tortillas --según López Austin, estos tamales eran los mismos que los mexicas daban a los dioses de la lluvia durante la fiesta de *Atamalcualiztli* (2011: 15)--.⁴⁰ Cada uno de esos elementos se presenta en miniatura, confirmando el pequeño tamaño de esos seres volátiles, que, en este caso, aparecen bajo la figura de *charritos*. Así, con la transmisión del relato se fija un territorio sagrado, advirtiendo los peligros que se corren cuando no aquél no se

⁴⁰ Era una fiesta realizada de ocho en ocho años. *Atamalcualiztli* quiere decir “ayuno de pan y agua”. Según Bernal Díaz del Castillo, los naturales en ocho días no comían otra cosa que tamales hechos sin sal, ni bebían sino agua. Quienes no ayunaban eran castigados con la lepra. Véase también Sahagún, 2000 (270-271).

reconoce.

El siguiente relato expone una continuidad del pensamiento mesoamericano, según el cual los elementos de la naturaleza son divinizados. Frente a ellos los hombres siguen guardando una relación de dependencia y subordinación, especialmente el hombre campesino.

6. [Las tres cruces]

*Pascual Gallegos, 69 años.
Campesino.
7 junio de 2010.*

Precisamente por eso, las muchas anécdotas que ahí dicen, por ejemplo, los de Tepoztlán.⁴¹ Venían a, venían a, en la fiesta de Pentecostés,⁴² en la Octava,⁴³ venían a hacer una ofrenda, una ceremonia a una cueva que está en la entrada de la Miguel Hidalgo, la escuela primaria Miguel Hidalgo, la que está en la lomita, donde están las tres cruces.

Entonces, cuando terminamos de poner, este, ya lo oficial de cómo se empezó la escuela y todo... Bueno, y ¿por qué están las tres cruces? Esa es una, a ver, ¿por qué están?

[AZZENETH:] Quién sabe.

Ese es el siguiente paso que no he tenido, no he podido resolver todavía. Pero estoy, ya estoy en proceso. Sí, por eso estoy yendo. Ahí hay una explicación del porqué están las cruces. Hay otra señora que platica más o menos lo mismo. Y allá en Tepoztlán dicen: --No, pues sí puede ser que, que nosotros los de Tepoztlán, o algún pueblo de por acá...

Porque, hasta ahora, los de Tepoztlán acostumbran eso de ir a las cuevas a hacer el ritual. Sí, sí, sí, y los señores decían:

--Aquí, este, sí, le venimos a hacer una ofrenda a la cueva a los espíritus del, de la lluvia, y a los espíritus del viento, ya que si no le hacemos esto, allá no se da la fruta.

Sí, sí, sí, sí, no se da la fruta allá. Y los de Tepetlixpa,⁴⁴ creo que es un pueblo que

⁴¹Tepoztlán: pueblo del estado de Morelos.

⁴²fiesta de Pentecostés: celebración en que se recuerda la aparición del Espíritu Santo.

⁴³Octava: hacienda propiedad de don Brígido Molina en el pueblo de San Pablo Oztotepec.

⁴⁴Tepetlixpa: pueblo del estado de México.

está por Ozumba,⁴⁵ también venían, y decían que, si no le hacían aquí honores al dios del viento, allá hacía un aironazo y se caía todo, toda la fruta. Sí, sí venían. Bueno, es lo que dicen, sí venían. Hasta ahorita los de Tepoztlán me dicen.

De lo que yo me acuerdo, porque yo fui de niño, es que llevábamos mucha cera para el Espíritu Santo. Porque acá se festeja la venida, la llegada del Espíritu Santo, el Pentecostés. Eso es lo que significa la llegada del Pentecostés, la llegada del Espíritu Santo.

Entonces, yo: “¿Por qué las tres cruces?”. Y pues la gente joven de acá, o no tan jóvenes, pero que no, nunca se supieron el, el verdadero motivo de las tres cruces:

--¡Ah! Es que en Semana Santa vienen a hacer el crucifijo.

Entonces, la segunda etapa del viaje, le digo... Porque esa investigación lo, lo hice en forma de un viaje, y la segunda etapa del viaje, bueno, pues está por concluirse, ¿no? O sea, la explicación de por qué las tres cruces. Y ya, ya busco si por lo menos no la verdad, por lo menos algo lógico, ¿no?, algo cercano a la verdad o un motivo, eh, lógico. Y sí, dicen esas cruces están desde... la gente dice:

--Yo, desde que era niña ya están.

Un señor de orita como de noventa y tantos años, dice:

--Mi abuelo me platicaba, ¿no?, que se llamó fulano de tal y que los de Tepetlixpa venían y hacían ceremonia ahí, en, en ese lugar. Y mi abuelo también me dejó dicho que Chalmita⁴⁶ fue un adoratorio a donde la gente iba a bailar para que lloviera, para que, para que las cosechas fueran buenas.

Lo que platicábamos la vez pasada, ¿no?, que la gente era más sensible, es más, estaba más en armonía con la naturaleza, y eso todavía yo sí lo llegué a vivir. Muy respetuosa la gente, muy, muy respetuosa, muy honrada, muy, este, muy trabajadora, muy sencilla. Mmm, ninguna pretensión, ninguna presunción, casi no había, ¿no? Pero una serie de consejos que nos daban.

*

Este relato reúne una serie de voces que dan cuenta de un ritual de petición de vientos, en el

⁴⁵*Ozumba*: pueblo del estado de México, en las faldas del volcán Popocatepetl.

⁴⁶*Chalmita*: Santuario del Señor de Chalma, ubicado en el Estado de Morelos.

tiempo cristiano conocido como la llegada del Espíritu Santo. Del ritual sólo se describe la ofrenda: la colación de cera ofrecida en la oscuridad de la cueva, a los espíritus de la lluvia y del viento, que son dioses. Como apunta López Austin, “en lo que respecta al mundo náhuatl [...], los *aires* son representantes de las divinidades antiguas...” (1972: 400).

Se trata de un pago por la recepción de favores agrícolas cíclicos, como lo prueban estas palabras: “si no le hacemos esto, allá no se da la fruta”; “decían que, si no le hacían aquí honores al dios del viento, allá hacía un aironazo y se caía todo, toda la fruta”. Esta práctica ritual subyace todavía en Mesoamérica, aunque no podemos decir que de manera idéntica, sino como vinculación con los dioses de la cueva, a fin de recibir buenas cosechas:

En este cerro [*Tláloc*], en la cumbre de él, había un gran patio, cuadrado, cercado de una bien edificada cerca, de estado medio, muy almenada y encalada, la cual se divisaba de muchas leguas [...]. Celebraban la fiesta de este ídolo a veintinueve de abril, y era tan solemne y festejada, que acudían de todas partes de la tierra a solemnizarla, sin quedar rey ni señor, ni chico que no saliese con sus ofrendas al efecto [...]. Caía este ídolo en una de las fiestas señaladas de su calendario, a la cual llamaban *Huey tozotli* [...]. Enderezábase esta fiesta para pedir buen año, a causa de que ya el maíz que habían sembrado estaba todo nacido. Acudían a celebrarla --como dije-- el gran rey Motecuhzoma, al monte referido, con todos los grandes de México (López, 2011:45).

“En reciprocidad”, dice López Austin, “los antiguos nahuas ofrecían a Tláloc en su monte las oblaciones adecuadas a los beneficios adquiridos” (46). Hoy en día, a pesar de las transformaciones surgidas después de la conquista, el relato evidencia una preocupación de los cristianos por la obtención de los bienes agrícolas, tan grande que les resulta difícil no acudir a los antiguos dioses y costumbres y no seguirlos viendo como deidades modernas. Dice uno de ellos: “Y mi abuelo también me dejó dicho que Chalmita fue un adoratorio a donde la gente iba a bailar para que lloviera, para que las cosechas fueran buenas”.

Una variante de este texto se titula “El niño de la cueva” (véase en el apartado IV “Otros cuentos”). Ahí, un infante, imposible de tocar, provee de buenos vientos a los habitantes de Tepoztlán, siempre y cuando le produzcan música, justamente mediante un instrumento de *aire*.

En oposición al texto anterior, el siguiente no presenta a los *aires* como representantes de los dioses o espíritus, sino como entidades dañinas capaces de causar la enfermedad de los seres más susceptibles a contraerlas.

7. [El mal aire]

*Silvino Gallegos Alvarado, 80 años.
Campesino. Hablante de náhuatl.
14 de julio de 2010.*

Cuando tenía la edad de nueve o diez años me iba a trabajar al campo. Y entonces mi mamá me mandó un taco⁴⁷ para comer en el campo. Como a aquello de las tres de la tarde, comencé a tomar un taco y me senté viendo hacia el norte. Entonces, de momento, enfrente de mí, nació un remolinito muy ligerito, chiquito. Comencé a jugar con él, saqué el sombrero y lo tapaba y lo volvía a destapar. De ahí se hizo grande y ya no lo pude tapar, entonces el remolino agarró y bajó hacia el norte, a una distancia de unos doscientos metros. Cuando voltié a verlo ya era un remolino grandísimo, ya estaba muy desarrollado. Después vino hacia mí y me cubrió, me enredó y yo sentía que mis oídos se me reventaban. Me acosté bocabajo, hasta que por fin dio muchas vueltas encima de mí, se retiró y a poco rato me empezó a doler la cabeza y la cabeza. Agarré mis cosas que llevé para trabajar y me vine para la casa, venía llorando. Sobre el camino me encuentro a un señor y me dice:

--¿Qué te pasó muchacho?

--Pues me duele mucho la cabeza.

--¿Por qué?

--Es que estuve jugando con un remolino, un remolinito chiquito y ya se hizo grande. Después regresó hacia mí, me enredó y de ahí pues se fue y me dolió la cabeza.

--No, ya te pegó el mal aire.⁴⁸ Anda, ve a tu casa a que te limpien⁴⁹ con unas yemas, a ver con qué.

Llegué aquí a la casa llorando y me preguntó mi mamá:

⁴⁷ *taco*: ‘tortilla de maíz a la que se le adiciona un alimento’.

⁴⁸ *mal aire*: ‘mal aire’; enfermedad causada por un aire con propiedades malignas, que al entrar al cuerpo lo hace padecer ciertos cuadros clínicos. Véase: *Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana*.

⁴⁹ *a que te limpien*: ‘a que te hagan una *limpia*, o forma de diagnóstico y curación tradicional, generalmente con un huevo y diferentes tipos de hierbas’. *Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana*.

--¿Por qué lloras?

--Es que me duele mucho la cabeza.

--¿Por qué o qué?

--Ah, porque estuve jugando con un remolino y de ahí pues ahora me duele mucho la cabeza.

--Ya te pegó corriente de aigre. Voy a ver a una señora que sabe limpiar, para que te venga a limpiar.

Y entonces mi mamá fue a ver a la señora y la señora vino a la casa, y me limpió con dos yemas y un ramo de flores y no se me calmaba el dolor de cabeza. Al siguiente día, dijo la señora:

--Mañana vengo a limpiarlo otra vez al niño, porque esto no se le va a quitar luego.

Al siguiente día vino la señora y me volvió a limpiar y tampoco se me quitaba. Al tercer día vino otra vez y me volvía a curar. Ya fue como se me fue quitando el dolor de cabeza. Pues esa tarde o esa noche que dormí, soñé muchos niños chiquitos, desgarrados, mugrosos, mugrosos de la ropa, y en el sueño me pasaron a decir esos niños:

--Ya nos vamos, porque tú ya no nos quieres.

La señora volvió al siguiente día y me dijo:

--Por fin, ¿cómo te sientes?

--Me siento ya mejor. Ya no me duele la cabeza. Nomás que soñé unos niños muy chiquitos pero bien mugrosos, así, mechudos⁵⁰ y toda la cosa.

--Es que esos niños jugaron contigo. Son unos duendes. A la mejor te querían dar algún trabajo, pero tú no lo admitistes.

--Pues quién sabe. Eso fue lo que soñé.

--Pero ya se fueron. Ya estás bien.

Sí, así es, era el mal aigre. Era una señora que según decían que ella sabía curar. Sí, como fue que se me alivió del mal de la cabeza. Eso fue todo. Y aquellos niños me avisaron que se iban, que porque ya no los quería, sí. Entonces ese muy un mal aigre. Jesús⁵¹ me quería dar un trabajo, sí, me quería dar un trabajo como de curandera, algo así.

[AZZENETH:] ¿Se creía que si usted se enfrentaba a un remolino le daba un mal aire?

⁵⁰ *mechudos*: “referido a alguien que tiene el pelo enredado o despeinado” (*Mex.*).

⁵¹ *Jesús*: ‘Jesucristo’

[DON SILVINO:] Sí, así es, era el mal aigre.

[AZZENETH:] ¿Y qué era la señora que lo fue a ver? ¿Era una curandera o qué?

[DON SILVINO:] Pues era una señora que según decían que ella sabía curar, sí, como fue que se me alivió del mal de la cabeza. Eso fue todo.

[AZZENETH:] ¿Y ahora qué cree, que el sueño tenía que ver con lo que le pasó?

[DON SILVINO:] Pues porque aquellos niños me avisaron que se iban, que porque ya no los quería, sí. Entonces ese era un mal aigre.

[AZZENETH:] ¿El sueño significó que usted despreció un trabajo, o cómo?

[DON SILVINO:] Sí, Jesús me quería dar un trabajo. Me quería dar un trabajo como de curandera, algo así.

[AZZENETH:] ¿Y los niños se pusieron tristes de que había rechazado el trabajo?

[DON SILVINO:]: Sí, eso fue todo.

*

En la comunidad de San Pablo Oztotepec, el paisaje más común es el campo, sitio en que los campesinos, desde la antigüedad hasta hoy en día, se han enfrentado en sus labores con diversos fenómenos meteorológicos, entre ellos los remolinos de viento. Así, la experiencia de niño de don Silvino era también muy común.

Todo comienza cuando ve aproximarse desde el norte uno de esos remolinos, del que deriva como última consecuencia la enfermedad. Es otra muestra de la vigencia de la cosmovisión maya, según la cual las enfermedades y su curación proceden, como los vientos, de los puntos cardinales (Montolú, 1981: 258). En el ritual de los bacabes --entre los mayas antiguos--, los dioses de los vientos se vinculaban a padecimientos conectados con el aire (264). Llama la atención, en el relato, que se le atribuya al remolino un *ánima*, como ocurre con los *aires* en la cosmovisión mesoamericana: “empecé a jugar con él”; “vino hacia mí y me cubrió, me enredó y yo sentía que mis oídos se me reventaban”; “me acosté bocabajo, hasta que por fin dio muchas vueltas encima de mí” (Montoya: 55).

Estos rasgos anímicos que caracterizan al remolino permiten que aparezca como entidad espiritual individualizada con motivos propios de embate, motivos que, al parecer, derivan de la perturbación con la que el infante ha osado agredirlo, y que conllevan a que

éste sea castigado con una enfermedad cuyo primer síntoma es un dolor de cabeza. Si nos acercamos al pensamiento maya, encontraremos que el cuerpo humano está hecho a imagen y semejanza del cosmos (Montolú, 1981: 264). Y en la cabeza recae la enfermedad, ya que es la parte norte del cuerpo, y esa es la región de donde procede el viento en cuestión.

Después, los allegados al doliente, tras oír su infortunio, se explican la enfermedad como algo que no parece proceder de una causa más lógica que la de haber adquirido un “mal de aire”. Noción que pertenece nuevamente a un sistema de creencias propias de la medicina tradicional prehispánica, que prevalecen en el pensamiento indígena y mestizo contemporáneo, donde los aires son concebidos como “vapores dañinos que entran al cuerpo por aperturas naturales o heridas, y que en él se alojan, pero son además, malos espíritus” (López, 1972: 400). Ya entre los mayas se hablaba de una enfermedad, el *tancás-ik*, provocada por ataque de viento al que se expone a los infantes (Montolú, 1981: 263).

Está, además, el huevo como vehículo curativo del cuadro patológico. Desde la Edad Media se cree que el huevo es contenedor del *alma* y los *espíritus* o, si se prefiere, de los *aires*. Las palabras *anima* y *animus*, están emparentadas y significan ‘soplo’, ‘soplo de aire’ (Walter, 2011). El huevo tiene una función ritual absorbente del espíritu dañino, que retorna cíclicamente a la naturaleza. La forma ovoide remite a la del ciclo de la vida.

Un segundo síntoma del niño es el espanto y el sueño en que se aparecen niños harapientos que lo reprimen por no haber aceptado un trabajo divino. Al respecto, Claudia Madsen señala que los espantos causados por espíritus provocan, entre otros síntomas, el “sueño de personas muertas” (1965:105). Esto reafirma también a los *aires* introducidos en el cuerpo del paciente como espíritus de otro mundo.

La correlación de los *aires* con niños también es mesoamericana. Los niños eran sacrificados a Ehécatl bajo su forma de *tlaloque* (dioses menores de la lluvia y ayudantes de Tláloc), divinizándose como *aires* y cumpliendo la función controladora de las nubes:

Eran asociados con ayudantes del dios del viento Ehécatl- Quetzalcátl, quien tenía una multitud de pequeños servidores *ehecatontin* que habitaban en las montañas. Ehécatl pertenecía al grupo de los *tlaloque*, ministros de Tláloc, a quienes se les rendía culto mediante sacrificios de infantes en cierta época del año [...]. Así pues, el significado también va ligado directamente con los niños, que en la cosmovisión mesoamericana guardaban una relación especial con la lluvia; sus lágrimas derramadas y los sacrificios eran parte esencial del culto. Por ello, al ser sacrificados se incorporaban al Tlalocan [...].

Los niños sacrificados vivían durante la estación de lluvias “con los dioses

tlaloque, en suma gloria y celestial alegría y desde allá mandaban la lluvia”. Regresaban a la tierra al final de esta estación, cuando había madurado el maíz. Así pues, a los niños muertos se les asoció con seres que vivían en lo alto de los cerros, donde se forman las nubes que contienen el agua, las cuales pueden ser manipuladas por ello en forma de aire (López Austin, 2006: 88).

La forma de representar a los *aires* en las narraciones de raíces indígenas es similar a la de las tradiciones occidentales --muchas veces encarnadas en los dioses, que a su vez, se vinculan con los puntos cardinales.⁵² El viento se encargaba de castigar conductas en que los hombres ponían de manifiesto algún vicio de carácter, como le sucedió a Ulises, el de múltiples ingenios, que habiendo advertido a sus hombres no abrir un odre contenedor de los aires benéficos que le había otorgado el dios Eolo para volver más rápidamente a su patria, fue desobedecido a causa de la ambición que cegó a los marinos, haciéndolos pensar que en el cuero podían encontrar riquezas de las que sólo Ulises era partícipe. De modo que los aires se tornaron tempestuosos, alejándolos, como reprimenda, de su querida Ítaca.⁵³

Este tipo de entidades, como apunta Montemayor, contienen motivos europeos subordinados a los indígenas (50). El relato presenta a los *aires* como seres que castigan comportamientos vinculados a los fenómenos naturales, y muestra cómo los habitantes de la comunidad controlan las enfermedades vinculadas a fenómenos meteorológicos.

⁵² Por ejemplo, Montoya Briones nos recuerda que Atena era diosa del aire en diversos sentidos: “del aire que llena el espacio, del que mueve la brisas y tempestades, del que es aliento de la vida y del que es pneuma o espíritu que es la inspiración de la mente humana. Eran estos cuatro sectores que los griegos asociaron con los cuatro vientos, los cuatro puntos cardinales y las cuatro virtudes cardinales” (justicia, prudencia, fortaleza y templanza) (Montoya: 6).

⁵³ Véase el “Canto X” de *La Odisea*: “La isla de Eolo. El palacio de Circe la hechicera”.

En otras tradiciones, como la española, los remolinos son un medio de transporte de los diablos, incapaces de producir enfermedades y carentes de la personificación de la que gozan las culturas de raíz indígena. El siguiente relato aborda otra forma de concebir los *aires*, ahora desde la perspectiva del Viejo Mundo.

8. [La novia del Diablo]

*Félix Vivas Alarcón, 53 años.
Trabaja el campo.
23 de julio de 2010.*

Antes, aquí como era el pueblo, ps no, no había mucha agua. Entonces iban muchos a Xochimilco⁵⁴ ahí a lavar. Entonces ahí, según me platica mi mamá, que había un ojo de agua, iban a lavar la ropa, pues continuamente iban, como una o tercera o cuarta vez, no sé cuántas veces, pero iban continuamente a lavar la ropa. Pues en el aquel tiempo, ps no había transporte de carros, se iban caminando.

Y entonces, estaba lavando una muchacha su ropa interior y en ese momento se le aparece un muchacho y le dice qué estaba haciendo. Y dice:

--No, pues estoy lavando mi ropa.

-- Ah, pues está bien, porque allá en tu pueblo no hay agua.

--No, no hay agua, porque viene de Turumiac.⁵⁵ Y pues ora sí que, bien bien, no nos dan.

--Bueno, así está bien.

--Mañana vas a venir, ¿verdad?

--Sí.

Continuamente sí se estaban viendo, se estaban viendo, hasta que por fin se enamoraron los dos. Y ya le dijo:

--¿Sabe? Que, ps, yo quiero hablar con tu mamá y tu papá.

--Bueno, ps, si quieres, pues vas.

--Sí, ya sé dónde vives.

⁵⁴ *Xochimilco*: pueblo ubicado al sureste del Distrito Federal, famoso por sus lagunas y sus chinampas.

⁵⁵ *Turumiac*: se refiere a la presa de Cutzamala, en el estado de México.

Diría: “Ya no me queda de extraño”. Y ya agarró y, cómo le digo, en aquel tiempo, acá pus no había nada de verduras o frutas. Tons le trajo un canasto, una canasta lleno de, por decir, de calabazas, jitomates, chiles, cebollas, zanorias, de todo. Le trajo una, este, un regalo, o sea una canasta grande. Pues la mamá y el papá de la muchacha le preguntaron:

--Pero ¿de dónde lo agarró? Si aquí no hay nada de eso... Y bueno, si esas son sus intenciones, pues adelante; sino, pues, ¿qué se puede hacer? Entonces, este, agarró y le dice al muchacho:

--No, pues sí. Si te gusta mi hija y se comprenden, pues adelante, pero el chiste es que se quieran. Pos hagan su vida.

Pero el muchacho se veía de otra forma. Entonces, agarra el papá de la muchacha y la mamá de la muchacha y le dice:

--Bueno, pues entonces ¿para cuándo piensas casarte bien con mi hija?

Y contestó el muchacho:

--No, pus el día que ustedes quieran yo lo acepto. Pus si quieren el sábado, pues el sábado nos casamos. Así hacer una cosa rápida.

--Bueno.

Y ya fue acá a la iglesia de Chalmita, y ya fueron a hablar con el padre, y sí, dijo que sí. Pues ya fijaron la hora, eran las doce del día que se iba a hacer la misa, y entonces ya le avisaron al muchacho. Y dice:

--Sí, nomás que mi mamá y mi papá no van a venir, pero yo nada más voy a venir.

--Bueno.

Y ya llegaron a la iglesia. Llevaron hartas frutas, frutas que no había acá. Entonces, agarra y se la entregan al papá de la muchacha y a la mamá, y ya se la entregan. Y le dice el papá de la muchacha:

--¿Sabes qué? No sé cómo lo ves, pero no me gusta este muchacho.

--No, pero tú ya diste el consentimiento y te tienes que aguantar.

--Bueno, pues sí.

Entonces, ya llegaron enfrente de la iglesia. A un lado iba el muchacho y al otro lado iba la familia de la muchacha. Entonces, le dice:

--Pues ya, ahora sí ya llegamos, nomás traje unos compadres, contestó el muchacho.

--Pues ya que nos casen de una vez.

--Bueno.

Tons, cuando ven de frente, ya viene saliendo el padre, y el padre luego luego se dio cuenta:

--¡Válgame Dios! ¿Qué será? ¿Qué es lo que estoy viendo? Pero en fin, dice, si eres cristiano, pues adelante, si no, pus allá tú sabrás lo que piensas hacer.

Pues sí los casó bien, pero a la hora de salir de la iglesia, namás le dijo el muchacho:

--Bueno, pues con permiso, yo me la llevo, pero si quieren visitarla, pues ahí los mandaré a avisar.

Y en ese momento se alza un remolino, pero muy grande, muy grande. Entonces, pues tardó para que se quitara el remolino, un airón grande. Y ya cuando buscaron, ni el muchacho ni la muchacha ya no estaban, ya no. Y pus ahí estaba toda la gente de la muchacha, de su familia. Dice:

--Pues ya no está la muchacha, ni el novio, pues ya se la llevó.

--Pues vámonos a la casa.

Y ya se fueron a la casa, allí a comer. Pero la mamá estaba pensativa, estaba triste: ¿dónde estaba su hija?, ¿qué fue de ella?

Pues sí pasó el tiempo, pasaron los años. Pues no, no se podía componer la mamá o estar bien, porque pus se afligía de la muchacha, dónde estaba su hija. Y una señora le dice:

--Pero qué se aflige usted. Si quiere, la vamos a ver a su hija, yo sé dónde está. Está bien sentada, está bien cuidada.

--No, pues yo lo que quiero es ir a verla.

--Pues si quiere, vamos a verla.

--¿Cuándo?

--El día que quiera. Pero yo no voy a entrar, nomás le voy a decir en tal lado y usted va a entrar.

--Bueno, pues vamos. Yo le voy a llevar unos tamalitos, un arroz, un molito, unas tortillas para que coma mi hija y mi yerno.

Y agarraron y se fueron al otro lado, se fueron rumbo al Cuautzin.⁵⁶ Ahí ya se van caminando, pa arriba, ya se van caminando. Y ya faltaba poco, como de aquí a Chalmita. Dice:

⁵⁶Cuautzin: cerro que se encuentra a seis kilómetros de San Pablo, en el Distrito Federal.

--En aquel portón o aquel rosal es. Allí vive su hija. Si quiere vaya allí, la va a encontrar.

Entonces, agarra la señora y dice:

--No, pues yo voy a ver a mi hija, ¡con qué entusiasmo, con qué alegría!

Y ya agarra y sí, llegó ahí. Pues estaba grande el zaguán, tocó la puerta, pues salieron. Dicen:

--Sí, ¿qué se le ofrece? ¿A quién busca?

--Pues yo vengo buscando a mi hija, que tal día, tal fecha se casó con el muchacho y pus salieron de la iglesia, pus nomás vimos que se hizo un airón, pero no supimos para dónde se la llevó.

--Ah, sí, ya sé quién es. Si quiere, pásele.

Sí y ahí van, pa dentro. Ora sí que ya no preguntó la señora con el, con su consuegro, ni con la suegra, ya no preguntó que dónde estaba su hija o qué fue de ella, ya no preguntó eso. Sino que ya faltaba poco para llegar a ella: ¿qué serán?, unos cincuenta metros, cuando la suegra, la mamá de la hija la ve su hija, está sentada en medio; a otro extremo estaba el suegro y a otro extremo estaba la suegra. Pero no eran personas como uno, sino que tenían cuernos, el suegro y la suegra tenían cuernos y su resuello era pura lumbre. Entonces, agarra la señora y dice:

--No, pus ¡válgame Dios qué estoy viendo!

Y ahí pasó a dejar la canasta. Y que se sale la señora y ya pasa a traer a la señora que la llevó:

--¡Vámonos! Ahorita va a ver todo lo que va a suceder.

Y sí, que llegaron a un árbol, cuando vieron un airón pero fuerte, fuerte. Dice la señora:

--No, pues ahí Dios que te ayude, hija. Tú lo quisistes. Adelante.

Pues sin saber que era el mal, que su hija se enamoró de ese muchacho, era su suegro don Brígido Molina. Entonces, pues ya con ese temor que le dio, pues ya no le quedaron ganas de ver a su hija, que ai dios la acompañe, y ya no volvieron a ver a su hija.

*

El protagonista de este relato es, de nuevo, el Diablo, un ser que a lo largo de la literatura oral expondrá múltiples rostros. Se trata de un personaje sin más pretensión aparente que la de casarse con una muchacha de bajo linaje. El lugar donde ocurre la acción es el monte -- sitio predilecto del Diablo, como vimos en relatos anteriores--, más exactamente, el ojo de agua al que acude la muchacha a lavar su ropa. Así se nos va advirtiendo, levemente, sobre la presencia de un ser demoniaco.

Es importante observar que el Diablo tiene motivos ocultos para relacionarse con la muchacha, más allá de lo que dice el narrador. Un relato similar, procedente de la tradición popular española--“La novia del diablo es rescatada por su familia”--, presenta al Diablo engatusando a una muchacha de alma noble y pura a la que engaña para casarse con ella. El relato español comienza así: “Un conde tenía una hija, y era muy buena, pues hacía muchas limosnas. Y el Diablo, para ganarse el alma de la condesita, [...] dijo entre él: --No tengo más remedio que casarme con ella” (Espinosa, 2009: 81).

Una vez que el Diablo es aceptado por la muchacha, ofrece una canasta llena de fruta en un tiempo estéril, imprimiéndole al relato un carácter mítico, al referirse a una época primigenia en la que no existían dones agrícolas. Ese regalo le proporciona al Diablo prestigio, poder y riqueza: “Y ya llegaron a la iglesia. Llevaron hartas frutas, frutas que no había acá. Entonces, agarra y se la entregan al papá de la muchacha y a la mamá, y ya se la entregan”. La donación es exuberante. Sobre esos convenios diabólicos, dice Ligia Rivera: “Los convenios hombre/ Diablo son asimétricos, pues el pago por los bienes concedidos excede en mucho los dones recibidos” (Rivera: 87). En efecto, el pago es más grande que la ofrenda recibida: se entrega a la doncella en un pacto que hace de los familiares los únicos beneficiarios. Algo que, por lo demás, es condenable para la comunidad de los oyentes.

Una vez entregados los bienes, se lleva a cabo la boda cristiana. Ahí, el sacerdote identifica a la entidad malévol, todavía antropomorfa: “¡Válgame Dios! ¿Qué será? ¿Qué es lo que estoy viendo?” En la versión popular española a la que nos referimos, es una golondrina la que lanza esta advertencia rimada a la muchacha: “Hija del conde, si con quien te vas a casar crees que es marqués, ¡no te cases, que el Diablo es! (2009: 80). Por último, para llevarse a la mujer que le pertenecerá en cuerpo y alma, el diablo engendra

un remolino o “aironazo” que lo transportará junto a su esposa.⁵⁷ Al cabo de los años, un personaje poseedor de conocimientos que otros no tienen revela el lugar donde se encuentra la hija desaparecida. Al entrar en la morada del diablo, en el inframundo, por el rumbo del cerro milpaltense Cuautzin, se encuentran con otra de las figuras del Diablo, la del dragón, reconocible por los cuernos y la lumbre que le son propios. Y ahí puede verse, también, a los *familiares* presentes en los extremos de una habitación, con la hija al centro, enviando, desde ahí, los *aires* con los que mágicamente logran aislar a la madre.

Esta última imagen, la de los familiares del mal situados en extremos opuestos, enviando los *malos aires* para alejar a la suegra, sugiere la reinterpretación de los *tlaloque* como demonios, dado que los primeros solían situarse por los cuatro rumbos cardinales en calidad de dioses remitentes de los buenos o malos *aires* o de las buenas o malas lluvias.⁵⁸ La *satanización* de los dioses autóctonos se vuelve una constante en la literatura, como parte del proyecto evangelizador: “Sahagún se toma el cuidado de representarlos como tales, pintando a Tláloc un rostro con barba de chivo, mientras que Huitzilopchtli, comparece como un demonio boquiabierto (Cervantes, 1996: 31). En el relato, la silla en que se sienta la esposa del Diablo recuerda las reuniones satánicas a las que asistían sus seguidores, las brujas o los brujos, permaneciendo el Diablo sentado en su trono, bajo forma humana, y realizando orgías incestuosas con sus adeptos (Cettini, 2004: 80).

En resumen, podemos decir que en nuestro relato la figura del Diablo es sincrética, al adjudicar la religión española atributos diabólicos a las divinidades indígenas asociadas a los puntos cardinales, y al conservar algunos rasgos del Diablo europeo, como el de reposar en sus aposentos esperando a los invitados a la congregación demoníaca, de la que, en efecto, no participan los familiares cristianos de la esposa del Diablo.

⁵⁷ López Austin observa que, en España, los diablos son capaces de transportarse en nubes y engendrar otros fenómenos atmosféricos como nublados, granizos, pedriscos, truenos, relámpagos y rayos, pero son incapaces de originar enfermedades. También apoya la idea de los especialistas que señalan que los *aires* españoles no poseen la individualidad y la personificación de los americanos (López Austin, 1972: 400).

⁵⁸ “La proyección de una divinidad central en cuatro personas, cada una correspondiente a los cuatro rumbos cósmicos [...], es constante en la antigua Mesoamérica” (López Austin, 2011: 70)

El diablo fue una figura que representaba no sólo a los a los hacendados españoles sino también a los personajes de la élite indígena, que vestían con ropajes de charro negro y se les presentaban a los que hicieron la revolución (Sánchez Reséndiz, 2006: 157).

9. [El pacto de Brígido Molina]

*Pascuala Lozada, 82 años.
Habla de otomí.
27 de julio de 2010.*

Brígido Molina tenía un pacto con el diablo y con dios, pero ganó el Diablo y por eso se lo llevó, este, porque él estaba impactado con el diablo, ¿sí? Y después, de ahí se hizo rico.

Prestaba dinero aaah este, a todos los pobres, a todos los pobres les prestaba dinero, y por eso se hizo rico, tenía hartos terrenos por allá arriba, tenía hartos terrenos por allá arriba y todavía hay [terrenos] porque nadie los reconoce, porque se murió el señor.

Este de aquí junto a Chalmita, donde está el este, ¿cómo se llama? el quiosco, todo era de él, era de él allí. Era rico, era rico todo prestaba dinero con los pobres y ya no entregó el dinero pues todo se le quedó todos los terrenos [a] él, a Brígido Molina.

[Se hizo rico] porque encontró aire en una cueva. Le pegó el aire en una cueva, y por eso, por eso él encontró aire y se lo llevaron los aires y de ahí se hizo rico, porque le dieron dinero, le dieron dinero, y es rico, el aire se lo dio [el dinero]. Quién sabe dónde lo encontró, el aire, por eso está impactado, por eso es rico, por eso.

Todo Chalmita⁵⁹ todo ahí donde está la, ¿cómo le dicen? el museo, todo eso por ahí es de él, pero se lo quitaron porque ahí pusieron la escuela. Ahí iban muchos a la escuela, allá van muchos a la escuela, ya van a la escuela los muchachos, todos se iban a la escuela, porque es de él, tiene por donde quiera terrenos.

Aquí en laaaa, donde está laa, la capilla de la, de Santa Cecilia, todo ese pedazo de por ahí era de él, todo eso era de él, porque todo compró, por donde quiera compró porque tenía hartos dinero.

Al final, se murió, se murió pues dicen que se lo llevó los aires, se lo llevó, pero quién sabe pa dónde se lo llevó, pues sí, pero tiene terrenos por allá arriba.

⁵⁹Chalmita: Alude a la iglesia principal construida sobre la montaña más alta de San Pablo Oztotepec, Milpa.

*

El pacto es un tópico de tradición oral que pone de manifiesto una enmarañada conjunción de tradiciones populares, mesoamericanas y europeas. Este relato se refiere al convenio celebrado ante dos figuras ambivalentes: la de Dios y la del Diablo, ya que, como dice Félix Báez-Jorge, “ninguno de los dos puede existir por separado, son las dos mitades que constituyen la entidad humana, son nuestra esencia y nuestra fatalidad” (2006: 256).

Son también dos figuras las que se enfrentan en nuestro relato, en una lucha de la que sale vencedor el Diablo, tras celebrar un acuerdo con un hombre. El pacto, celebrado de nuevo en el umbral de ese espacio característico del Diablo, la cueva, consiste en que el Diablo pagará con bienes económicos el alma del otro contratante. “Tenía hartos terrenos”, dice el narrador; “le dieron dinero” a cambio, como compra simbólica de su alma.

En principio, la idea del otorgamiento de riquezas en el monte pudo surgir, como referente cultural más próximo, de creencias prehispánicas que hoy día prevalecen, pues los indígenas imaginaban el monte como una caja de inagotables tesoros, administrados por los dioses avaramente y destinados a los hombres, especialmente si eran píos. Dice una voz del Popocatepetl: “En aquel tiempo, Dios dio al cerro una encomienda: --Tú mantendrás a mis hijos [...] y les darás todo lo que necesitan, agua, leña, animales, pastura y todo lo que necesitan” (López Austin, 2011: 61). Pero, como hemos visto, más que una percepción del monte como sitio de riqueza por sus bienes naturales, lo es por ser la mansión oscura de las fuerzas cíclicas proteicas, germinadas por los dioses, que hacen posible el nacimiento de las criaturas, el sitio donde se encuentra la esencia de las criaturas, sus almas y los bienes que los hombres fabrican. De aquí que en el monte se encuentre la esencia del dinero (62).

En un mundo donde los bienes son limitados, los hombres se sienten atraídos por esta cavidad proteica inconmensurable, de la que adquieren poderes y habilidades, y hasta virilidad --habilidad en el tejido, en el toreo, en la domesticación de animales, pero también aumento en el tamaño del pene (65)--, aunque por ello tengan que pagar un precio.

En el relato, don Brígido anhelaba el dinero, la propiedad de terrenos y el mando:

Según dicen que don Brígido Molina tenía su ganado [...], pero tenían un semental muy grandote, que con los animales no lo dejaban cruzar que porque, porque no era un animal normal, sino que era un animal de ogro, maligno, nunca se dejaban los animales porque si se dejaban cruzar, pues los animales se morían

[...]. Tenía muchos peones, es el que construyó la iglesia, las paredes, pero llegó a morir y no, este, y no, no lo terminó [...]. Y es el que hizo la iglesia, y esas piedras grandotas, quién sabe, también dicen que los arriaban con chicote, los cargaban, los arriaban con chicote porque son sumamente pesadas esas piedras y esos señores, fue dueño de toda la, de la quinta y hacia acá, y terrenos en cantidad, terrenos en cantidad...

Este relato se refiere a la interminable edificación de la iglesia, manifestándose la irrupción de un convenio con Dios, que al parecer ordenó la construcción. Sin embargo, es con el Diablo con quien se concretiza el pacto. Y aquí, el Diablo desempeña el papel de los antiguos dueños de los cerros, ajusticiando a “quienes no saben apreciar los beneficios recibidos y los dilapidan y son castigados” (López Austin, 2011: 63). Lo que se condena en el relato, es el derroche de los bienes otorgados: “A todos los pobres les prestó dinero”. El Diablo exige la devolución del dinero y de los territorios entregados: “Pero se lo quitaron [el terreno] porque ahí pusieron la escuela”. Aunque don Brígido, “no entregó el dinero.”

Al infringir el convenio de intercambio, “los *aires*” se lo llevan. Pero siempre con una utilidad cosmológica: la de usar su alma--que el pensamiento mesoamericano concibe como *aire*, tal y como lo explicamos al hablar de las entidades anímicas-- para contribuir al movimiento del universo: “El pacto obliga al beneficiario terrenal a servir como peón, tras su muerte, a las fuerzas acuáticas y reproductivas” (65).

El texto refleja, en fin, una resimbolización europea de los dueños de los montes, o si se prefiere, ver, en el relato opera una *satanización* de los dioses, a los que se les sigue atribuyendo, sin embargo, las mismas calidades o funciones de la sociedad antigua.

3. Leyendas de santos y héroes civilizadores

Los relatos que presento a continuación se encuentran inmersos dentro del movimiento de la Revolución mexicana, un movimiento que se manifestó sobre todo en los pueblos de la región centro-sur de México, (Tlaxcala, Estado de México, Morelos, Guerrero y Puebla), sumándose a la lista de otros levantamientos gestados desde el siglo XVIII, para recuperar los territorios y las aguas que un sistema hacendario había venido robándoles masivamente. Otras causas de la rebelión fueron la limitación al acceso de los recursos naturales, el retiro de las cajas de comunidad y cofradías, la secularización de las parroquias y los excesos de los hacendados contra los pueblerinos. Además, la Iglesia favorecía a los hacendados y prohibía los cultos a los files. Por ello, se desarrolla a lo largo de siglos una reconstrucción simbólica de los pueblos, una reapropiación de los territorios políticos, geográficos y sociales, de los que habían sido despojados (Sánchez Reséndiz, 2006: 58).

Identidad era sinónimo de libertad, por lo que los pueblos se sirvieron de todo su patrimonio cultural --tradiciones, historia, valores, cosmovisión, organización social-- para hacer frente a esa dominación. En ese acervo entraba la religiosidad popular, conformada por “los diversos elementos culturales que a lo largo de la historia conformaron a los pueblos, como los ritos agrícolas de origen prehispánico y las fiestas del santoral católico (Sánchez Reséndiz, 2006: 31, 83), ámbito en el que los pueblerinos habían expresado mejor su independencia. Por ejemplo, allí cuando les decían que se prohibían las fiestas de toros o la danza del santo Santiago, que favorecía la lluvia de los sembradíos, se desobedecía la orden sacerdotal y se entraba en rebeldía. En ese ambiente de violencia, de abusos y de invasiones, de tiranía, como la Antigua Jerusalén, dice Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, se creó la expectativa de un Mesías o de un héroe redentor de los males que los abatían. Así comenzaron a surgir una serie de apariciones, especialmente en lugares de mayor tensión social --como en Morelos-- desde el siglo XIX. Cristos, santos y vírgenes, y hasta diablos, eran instrumentos a través de los cuales se expresaba una visión del mundo, de sus posibles amenazas, de sus anhelos y sus represiones, y así, dice Sánchez Reséndiz, reflejaban los procesos sociales que viven y el proyecto que tenían como comunidad (102).

Esa era la realidad histórica de Milpa Alta y el Estado de México a principios del siglo XX, lugares que involucran las siguientes leyendas y donde se expresaron las mismas estrategias de resistencia, las mismas epifanías de santos con la capacidad de dirigir al grupo, de crear el prodigio de salvación y de interceder por los hombres. No obstante, al

haberse apoyado los pueblos en su religión popular, conformada por elementos prehispánicos y del catolicismo colonial, trajeron del mundo antiguo prehispánico al presente del estallido revolucionario a los llamados *hombres-dioses*, seres capaces de hacer milagros y dirigir al grupo, interpretar la voluntad divina, ser intermediarios y depositarios de lo sagrado, y de encabezar la lucha de resistencia, llegando a convertirse en una metáfora de salvación.

Otra estrategia de cohesión social durante el periodo revolucionario fue la fiesta. Los pueblos se reconstruían simbólicamente a través de ella, haciendo posible el recuperar y el apropiarse de sus territorios políticos, geográficos y sociales (Sánchez Reséndiz, 2006: 84). Frente a las estrategias de desestructuración de los procesos sociales y culturales que había llevado a cabo Porfirio Díaz (121), y dado que las ideas liberales del siglo XIX y de principios del XX habían restringido la vida ceremonial de los fieles, “bajo la pena de ser suspendido el acto y castigados sus autores” (142), este relato atestigua la desobediencia popular de la normatividad porfiriana, reabriendo los espacios de organización religiosa.

10. [La desgracia de San Pedro Actocpan]

*Félix Vivas Alarcón, 53 años.
Trabaja el campo.
23 de julio de 2010.*

En el año de 1935 pasó la desgracia de San Pedro,⁶⁰ no sé si les haigan contado. Bueno, mi papá tenía, tendría unos 20 años, y junto con su hermano, que se llamaba mi tío Ramón... Entonces, que le dice su mamá:

--¿Sabes qué? Te vas a ir a Tlatlalaguaya,⁶¹ te vas a ir a ver el terreno. Tienes que llevar el maíz.

Y dijo mi papá:

--Bueno, pus vamos.

Y ya se fueron los dos, ya se pusieron a trabajar. Como ese día era jueves, que es la fiesta de allá del Señor de las Misericordias de San Pedro,⁶² dice:

⁶⁰ *San Pedro*: ‘San Pedro Actocpan, pueblo de Milpa Alta, en el Distrito Federal’.

⁶¹ Antigua milpa, hoy terreno baldío en el que se distribuye el gas a los habitantes de San Pablo Oztotepec.

⁶² Fiesta celebrada en el pueblo de San Pedro Actocpan en el mes de mayo.

--¡Hijos! Se ven los cohetes, hermano.

--Sí. ¡Hijos!, ya mero vamos a ir a la fiesta.

--No, pues qué tal si se enoja la jefa.⁶³

--No, no, no, no, no.

Y luego con este señor que mandó a cerrar las iglesias, Porfirio Díaz... Ordaz.⁶⁴

Mandó a cerrar todas las iglesias. Dice:

--No, bueno, entonces no nos vamos. Vamos a apurarnos.

--Sí.

Y dicen que de aquí para abajo se oían los cohetes. Y dice:

--¿Sabes? Ps que ya vámonos. Yo ya tengo hambre.

--Sí, pues ya es tardecita.

Se vinieron por este lado donde sale el sol. Dice:

--Mira.

Vieron una nube pero bien negra, negra negra.

--Pues vámonos.

--Vámonos.

Por ahí se vienen. Ahí llegando, ahí vienen, antes de llegar a la barranca. Pero se soltó un aguacero, ¡pero aguacero! Y ya por eso se arrinconaron abajo de los árboles. Y ya pero la barranca pasó, ¡pero bien lleno, lleno lleno! Había casas acá en San Pablo que eran casas de tejamanil⁶⁵ y de chinamil,⁶⁶ pus todas las casas bien inundadas. Las camas no eran como ahora sino habían camas de madera, ps andaban volando. Y:

--¡Ps hijos! ¡Hijos! ¡Mira, pero mira, hermano, allá en San Pedro! ¡Pus ya es una laguna!

--¡Sí!

--Sí, ¡hijoles!⁶⁷

--¿Y ahora qué vamos hacer?

--Pues vámonos para la casa.

Pus ahí con trabajos pasaron y llegaron a casa de su mamá. Pues sí, se llenó de agua.

⁶³ *jefa*: ‘madre’.

⁶⁴ El narrador confunde el apellido del dictador Porfirio Díaz con el del presidente Gustavo Díaz Ordaz.

⁶⁵ *tejanamil*: “tabla delgada y cortada con que se hacen tejados” (*Mex.*).

⁶⁶ *chinamil*: “seto de cañas [...] de una vivienda rústica construida con materiales pobres” (*Mex.*).

⁶⁷ *Hijoles*: “interjección [que] se usa para expresar asombro o sorpresa” (*Mex.*).

Cuando oyen, en San Pedro ya están hablando, ya están replicando.⁶⁸

No, pues sí se perdió San Pedro porque se hundió, se, se elevó mucho el agua, y por ahí por donde está el campo deportivo, por allí exactamente o más hacia abajo (no me explicó bien mi papá), que ahí se abría un resumidero,⁶⁹ y ahí fueron muchas gentes que se perdieron ahí, y se fueron a meter ahí, y otras se fueron a encontrar hasta San Gregorio,⁷⁰ hasta Santa Cruz,⁷¹ y luego encontraron muchos cadáveres, señoras y niños.

Pero hubo una, un niño, hablamos como de doce años... La iglesia que está abajo se llenó de lodo, entonces el niño, como se elevó mucho el, el lodo, el niño tenía como doce años, se abrazó de la cruz, ahí donde está el nicho del Señor de las Misericordias, arriba está una cruz, y ahí agarra y se abraza el niño.

Por ahí estaba, por ahí estaban, yo me imagino, pues no sé si lo haigan visto, no sé, pero supuestamente que ahí los dos hermanos hablaron al Señor de Chalmita,⁷² y al Señor de las Misericordias y al Señor de Chalma⁷³. Y le dice⁷⁴:

--Bueno, ¿por qué hicistes esto? ¿Por qué?

--¡Aah!, mira. En primer lugar, dice, como este señor mandó a, este, a cerrar todas las iglesias, primero, cuando yo estaba yo comiendo, estaba yo mereciendo el pan de cada día, mira, él, él llegó y me quitó, me arrebató las cosas. Yo creo, yo, que esas cosas no se hacen.

--Sí, pero mira cuánta gente ya, ya murieron.

--Eso pa que se acuerden de mí.

Pero pues, ahora sí, en esas palabras él quiso dar a entender, el Señor de Chalmita, el Señor de las Misericordias y el Señor de Chalma, que no era lo que estaban comiendo, sino a esa hora estaban haciendo la misa, y a esa hora estaban dando la hostia, entonces llegó su gente de Porfirio Díaz Ordaz y intervino la misa. Por eso le dijo:

--Cuando yo estaba yo comiendo, me arrebataron mis cosas.

Entonces agarran y se van. Y el niño contó esas cosas, les contó a los encargados

⁶⁸ *replicando*: 'repicando'.

⁶⁹ *resumidero*: "alcantarilla, sumidero" (Mex.).

⁷⁰ *San Gregorio*: San Gregorio Atlapulco, pueblo de Xochimilco.

⁷¹ *Santa Cruz*: Santa Cruz Acalpixca, localidad de Xochimilco.

⁷² *Señor de Chalmita*: Cristo y santo del santuario de Chalma, en el Estado de México.

⁷³ Se refiere al Cristo de San Pablo Oztotepec, que es una réplica del Señor de Chalma del Estado de México.

⁷⁴ En una segunda entrevista, Don Félix me explicó que el Señor de Chalmita del Estado de México junto con el Señor de Chalma de San Pablo Oztotepec, son hermanos de San Pedro, que fueron los convidados a su onomástico y ambos fueron los que le preguntaron a San Pedro las causas del diluvio.

que por qué, por qué cerraban las iglesias. Porque antes no podían ir a la misa o algo, porque tenían que hacerlo en silencio.

Entonces, ya qué pasó eso, ya, ya poco a poco fueron abriendo las iglesias. Por eso pasaron al Señor de las Misericordias hacia arriba, porque el Señor de las Misericordias, como no es de San Pedro, pues le tuvieron también que hacer su, su altar, sí.

[AZZENETH:] ¿Era considerado santo entonces, el Señor de las Misericordias?

[DON FÉLIX:] Sí, sí, porque no es de San Pedro, ni es hecho por un mundano. Sí, es de Tepoztlán, Tepoztlán, Morelos.

[AZZENETH:] Y ya después le recompensaron, le hicieron su altar.

[DON FÉLIX:] Sí, exactamente. Sí, su altar hacia arriba.

[AZZENETH:] Sí.

[DON FÉLIX:] Exactamente. Sí, sí, porque como él dijo: “Si no me hacen... Bueno, si no me van a traer y si no me hacen mi casa donde yo quiero, pues sí, voy a cerrar, voy a cerrar todo el pueblo”. Sí.

[AZZENETH:] Pero ya se había como vengado, ¿no?

[DON FÉLIX:] Pues, en primer lugar, él, él no es de acá de San Pedro, él vino de Morelos. Él era de un (ya se me está olvidando), de un rico que fueron a trabajar los de San Pedro. Y como fueron allí a trabajar, iban al corte de caña, de naranjas, de jícama, de aguacates, de todo eso. Entonces todos se iban de aquí para allá, iban caminando, no en, en camión, se iban caminando. Entonces, este, les dicen, dicen los trabajadores:

--Oiga usted, patrón, ¿no, no nos vende usted su Cristo?

--No, no, señor. No, dice. Pues yo ¿pa qué lo quiero? Si quieres, llévatelo.

--¿De veras?

--Sí.

Entonces agarran los de San Pedro y se lo traen para acá. Ahí donde, donde ya no, ya no estaba. O sea, ya no está en la iglesia, ya no...Está la iglesia, pero él ya no, el de arriba. Tons⁷⁵ lo trajeron, y ahí ya lo traen y dice:

--Pues vámonos para allá.

--Pues órale.

Ya lo traen. Llegando ahí donde, donde antes estaba su casa, pues ahí lo

⁷⁵Tons: ‘entonces’.

descansaron:

--Pues ya nos, ya nos vamos a ir.

--Tú si quieres llévatelo, todavía me falta pa llegar a San Gregorio.

--Bueno, pues vamos a descansar. Yo me lo llevo.

Tons, uno de ellos pues namás llega a tomar su, su pulque:

--Pues ya, ora sí ya descansamos.

--Sí, ya se está haciendo tarde. Yo ya no lo llevo.

Como lo traían con ayate,⁷⁶ pues ya, ya no, este, pues ya no se les hizo tan fácil de levantarlo, sino que pus él le gustó ese lugar, pus ahí, este, ahí se quedó el Señor de las Misericordias. Y como antes era la Revolución, pues vinieron los soldados y se lo llevaron otra vez para Tepoztlán. Se lo llevaron. No, pus para qué, pus fue pior, ps los encargados de acá lo buscaban, lo buscaban, pasaron dos semanas buscándolo, y pos:

--No, ¿dónde ha de estar?

--Pus quién sabe.

Pues uno de ellos lo, lo, lo soñó al Cristo. Y le dice:

--Mira, si no me vas a traer, mira, vas a ver que voy a cerrar casas. Vete a traerme, yo estoy allá en Morelos, allá en Tepoztlán, Morelos, vete a traerme porque no me siento a gusto, vete a traerme.

Entonces, este, ya, este, pus informó a los demás compañeros, y dicen:

--Ps vamos a traerlo, ps vamos a a alquilar la banda, ¿cómo lo vamos a traer así?

Y ya se van para allá. Sí, pues llegaron allá, en ese pueblo. Pues sí, había muchos muertos allá, habían casas que se cerraban. Y le dijo uno:

--¡No, llévenselo al Señor! ¡Nooo, porque está cerrando aquí muchas casas, y no, llévenselo!

O sea, lo volvieron a regresar otra vez, se lo llevaron. Entonces, este, dice:

--Bueno, pues nos lo vamos a llevar. Sí, pues ya se les hizo más fácil.

Ai, ai venían con, con relación,⁷⁷ con música, allí lo traían al Señor que... Todo el camino, pus antes se veía bonito el camino, no, no, no creo que, que ustedes conozcan el camino real de San Pedro que se va a rumbo a San Juanico,⁷⁸ ¿verdad? No lo conocen.

⁷⁶Ayate: "tela rala de fibra de maguey, palma, henequén o algodón" (Mex.).

⁷⁷relación: 'comparsa'.

⁷⁸San Juanico: pueblo del estado de México.

Entonces, por ahí antes de llegar a las cruces, pues ahí empezaron a bailar ahí. No, lo traían bailando los chinelos,⁷⁹ ahí lo traen. Ya llegando acá, ps ya ora sí que le hicieron su altar aquí abajo, y sí, sí le gustó. Y pus ahí se compuso mucho la gente, pues con el tiempo pus ya sí lo pasaron arriba al Cristo. Sí, de la iglesia de abajo a dontá⁸⁰ la iglesia de arriba de San Pedro. La iglesia de abajo era su casa, pero no arriba. Cuando lo pasaron, pus hubo muchas inundaciones, sí, hubo muchas cosas.

*

En nuestro relato convergen una multitud de elementos culturales: los de la cosmovisión prehispánica y los elementos devocionales cristianos, como el culto de San Pedro. La trama comienza con el alejamiento de dos jóvenes del hogar a fin de realizar labores agrestes, lo cual responde a una visión dual prototípica del mundo mesoamericano: “hermano mayor” y “hermano menor”, vida y muerte, masculino y femenino, frío y caliente. Como los antiguos dioses prehispánicos, el Señor de la Misericordia anunciará lo que sucederá, y eso no cualquier día, sino un jueves de Cuaresma según el calendario cristiano. Algo semejante a lo que sucedía con los dioses antiguos: “Los dioses van ordenando, por su turno, lo que en el mundo sucede. Habla cada uno en su tiempo de dominio: en su oportunidad calendárica ‘es cuando habla el gran Tláloc’” (López Austin, 2006: 151).

La aparición va acompañada de una liturgia, un rito y una devoción que constituyen la fiesta del santo que celebra su onomástico. Dice Antonio Rubial: “La fiesta está llena de esquemas que son inamovibles y el que rompe el esquema es severamente castigado”.⁸¹ En este relato, la suspensión de la fiesta representa una ruptura, una transgresión, un elemento de desorden expresado en la irrupción de un grupo de soldados porfiristas. Esta “agresión lesiva o transgresión”, de acuerdo con los términos usados por López Austin, corresponde a un episodio del mito (64): es el tiempo de la trascendencia divina, “el momento creador” o “paridor”. La *aparición* cobra una dimensión sagrada (Sánchez Reséndiz, 2006: 93).

“El tiempo mítico”, dice Cazeneuve, “debe volverse presente y, en consecuencia,

⁷⁹ *chinelos*: “danzante típico cuya indumentaria y máscara evocan a los conquistadores españoles o a indígenas” (Mex.).

⁸⁰ *dontá*: ‘dónde está’.

⁸¹ “La santidad en los discursos visuales y textuales de la Nueva España”. Curso (octubre de 2014).

insertarse en el tiempo humano” (1971: 203). El relato comienza con una animación mítica: el clima se deteriora y cae un diluvio sobre los terruños. El narrador describe la escena de la inundación: “vieron una nube, pero bien negra”; “se arrinconaron debajo de los árboles”; “las casas bien inundadas”; “habían camas de madera ps andaban volando”; es ineludible la imagen que describe un gran sumidero o una gran boca que se abre la tierra para devorar cientos de vidas, en tanto otros cuerpos son arrastrados hacia las comarcas cercanas.

La escena podría aludir a los “dioses patronos”,⁸² una de las manifestaciones de los *hombres-dioses*, que tenían la función de abrir o “romper” las montañas para que el pueblo iniciara su historia (López Austin, 1997: 56). De allí que se les llamara los “llegados” o los “creadores de los hombres”. Y además, la acción devoradora de cuerpos y almas, la petición de la lluvia para que el maíz de los milperos crezca (Broda, 1997: 27) -- en un tiempo coincidente con el onomástico de San Pedro (Báez, 1998: 19)--, y la función social moralizadora de lo sacro nos remiten a Tláloc, un dios patrono ejerciendo su dominio en su morada preferida, el monte, irradiando de sacralidad todo el diámetro de su poder.⁸³ Como los dioses de la lluvia son *patronos*, por su naturaleza acuática adquirida tras su contacto con los huesos de los muertos en el inframundo, (López, 1973: 61),⁸⁴ se les pedía por el temporal y había una fiesta para todos ellos --Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Nappatecutli, Tezcatlipoca, Tláloc-- “y se dice que era la fiesta de los abogados, de todos santos” (61-62).

El relato evidencia, así, el reforzamiento de las funciones de Tláloc como *dios patrono*; sus atributos se fusionan con los de San Pedro. Ahí se evidencian las innovaciones míticas,⁸⁵ con la sustitución del nombre del personaje mítico --Tláloc por San Pedro-- y la introducción de una nueva fórmula, la *cruz* --“la innovación inserta elementos extraños en la secuencia de los acontecimientos míticos” (Nóñez y López Austin: 233)--.

En el relato, el diluvio es una metáfora del proceso social de la Revolución, que significó la muerte de una gran parte de la población (Sánchez Reséndiz, 2006: 333). Al final del relato se presenta el “tiempo de los hombres”. Una vez resarcido el daño, tras la sangría de los pobladores y la reapertura de las iglesias, el equilibrio armónico del cosmos

⁸² Los dioses patronos son un tipo de dioses creadores que cumplen múltiples funciones cósmicas, entre ellas darle vida a la humanidad y a los grupos étnicos; para ello, deberán abrir las cuevas del monte, en un tiempo primigenio, para que los pueblos y criaturas comiencen su historia (López Austin, 1973: 47-56).

⁸³ Tláloc custodiaba las piedras de jade; si alguien las hurtaba, él lo mataba (López Austin, 2006: 162).

⁸⁴ En “El milagro de Chalmita” queda mejor explicado el proceso creativo.

⁸⁵ Véase Nóñez Ramírez y Alfredo López Austin: “Cuando Cristo andaba de milagros” (1997: 233).

se restaura y las relaciones se fortalecen, se cimientan los pactos y se dota de una nueva identidad al pueblo. El levantamiento del templo con que concluye el relato, presenta de nuevo a San Pedro como dios protector o patrono; la erección equivalía al acto oficial de fundar el poblado, que llevaría el nombre del patrono (López Austin, 1973: 48). Así el papel de San Pedro dentro de este relato consiste en refundar el pueblo, así como salvarlo a través de actos milagrosos --pues “mucha gente se alivió”--, convirtiéndose en héroe cultural⁸⁶. Y la herencia de esa nueva fundación será un nuevo pacto colectivo de reciprocidad: para no ser inundados de nuevo, el santo debe ser devocionado al año siguiente, manteniendo la iglesia abierta, adquiriendo ambos, pueblo y santo, compromisos de reciprocidad. Así, el relato tiene una función persuasiva --insta a los pueblos a celebrar las fiestas de santos--, y una función ordenadora, dando cuenta del tránsito de un periodo de caos que desestructuró los procesos sociales de la vida cotidiana-- a un periodo de luz y un nuevo orden del pueblo.

En la segunda parte del relato, donde se revela el origen de la imagen del Señor de las Misericordias y las causas que motivaron sus constantes traslados, encontramos como nuevo elemento central de las sanciones a la *palabra*: palabra producida durante el sueño de uno de los revolucionarios; la cual simboliza el pacto que se renueva cíclicamente, a fin de mantener presente la vida de los santos en la comunidad. También los antiguos nahuas conversaban durante el sueño con los dioses. Bartolomé de las Casas escribía: “Muchas cosas hacían o dejaban de hacer por sueños [...], de los cuales tenían libros, y que significaban por imágenes y figuras” (López Austin, 1980: 245). Y la palabra decía: “Vete a traerme, vete a traerme. Si no, vas a ver que voy a cerrar casas. Vete a traerme”. Porque ya en el mundo prehispánico, lo sagrado era algo que tendía a revelarse en sueños. El sueño expresa el castigo, en caso de que el mandato del santo se incumpliera. Pero, como en el relato el traslado del santo se realiza positivamente, el santo decide retribuir la acción: por ello, “mucha gente se alivió”. El robo o la pérdida de la imagen sagrada simbolizaba un pueblo vencido, como sucedía antiguamente con las imágenes de los *hombres-dioses* (López Austin: 1997: 48), y en tiempos modernos con las pérdidas de tierras. El santo se

⁸⁶ Esto es, el dios patrono Tlalóc, refuncionalizado en San Pedro, es un héroe cultural al ser expresión de una continuidad de una cosmovisión a la que se le incorporaron elementos del catolicismo colonia; porque a nivel literario, crea un discurso de resistencia y porque a través de él, se ve al pueblo apropiándose del espacio, también porque es recordado en la historia oral, pero esencialmente, porque en este relato San Pedro precede al grupo humano.

convierte en reflejo del proceso social del pueblo, en esperanza de vida y salud. La erección del templo simboliza el triunfo del pueblo y la reapropiación de los espacios religiosos.

En los siguientes cinco relatos encontramos como personaje central a Cristo, cada relato representa una etapa distinta de su vida: su infancia, su muerte, su entierro, sus milagros. El primero de ellos alude, en tiempos porfiristas, al Cristo de Chalma, un Cristo de gran importancia histórica y simbólica en el estado de Morelos.

11. [El carrancista y el Señor de Chalmita]

*Pascual Gallegos, 69 años.
Campesino. Hablante de náhuatl.
7 de junio de 2010.*

Uno de los soldados, este, también, se pasó de listo, y vio al crucifijo (porque aquí en Chalmita se venera el, el, el, Cristo que así se llama: el Señor de Chalmita). Entonces vio el Cristo, y apuntó y le dice:

--Dime dónde están los zapatistas.⁸⁷

Y cosas de esas, ¿no? Como no habló, de coraje le soltó un balazo. Y algunas gentes dicen:

--Ahí tiene. Se ve el balazo en la costilla o en la pierna.

Yo no he ido a ver, este, pero sí tengo que ir. Y de coraje, como no hablaba, este, entonces lo quiso desclavar:

--No, no hay que desclavarlo.

Pus no lo pudo desclavar, nadien pudo. Cuando se bajaba de la cruz, cayó y murió.

*

El Cristo de Chalmita integra, de un lado, al dios de la tradición judía del Antiguo Testamento y al dios del Nuevo Testamento, y por otro, al dios patrono, Tezcatlipoca (López, 1973: 64). El tema central del relato es la violencia de la santidad: la cual deriva del dios del Antiguo Testamento, que es un vengador y emisor de las huestes celestiales guerreras adversas a las fuerzas del mal: “Es un dios vengador, es un dios violento, iracundo, señor de los ejércitos, señor que es capaz de decir, ojo por ojo y diente por diente,

⁸⁷ *zapatistas*: revolucionarios agraristas de Morelos, encabezados por Emiliano Zapata.

señor de la venganza que contrasta con el dios del Nuevo Testamento”.⁸⁸ Además Cristo, en el Nuevo Testamento, conservaría parte de sus rasgos proféticos: “No penséis que he venido a poner paz en la tierra; no vine a poner paz, si no espada” [...]; “desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos es objeto de violencia, y los violentos lo toman por la fuerza” [...]; “¿pensáis que he venido a traer paz a la tierra? Os digo que no, sino la guerra” (Rubial: 24). ¿De dónde deriva esa violencia? En el caso del Antiguo Testamento, Rubial afirma que proviene de la ruptura de la alianza entre Dios y los hombres, al entregarse éstos a la idolatría (95). Esta visión de una violencia que deriva de la transgresión de un pacto con lo sagrado sería nuevamente tomado por las historias de santos a lo largo de la historia cristiana, y lo mismo sucedería en el zapatismo.

El comportamiento guerrero de Cristo en nuestro relato se asocia, a Yavhé, pero también incluye elementos característicos de Tezcatlipoca. Según Guilhem Olivier, el Espejo Humeante “concedía riquezas, heroísmo, el valor, la dignidad, la nobleza, el honor” (40), valores que durante el estallido revolucionario, fueron altamente perseguidos. Otro rasgo que hace pensar en el Espejo Humeante como modelo mítico del Señor de Chalma es el hecho de que a ese dios se le adjudica la concesión de presos de guerra o su huida, según su ánimo cambiante (40). Lo anterior explica que sea justo al Señor de Chalma a quien se le solicite el paradero de los zapatistas. Tezcatlipoca no puede entenderse sin sus nexos con la revelación del destino de los hombres. Actúa como oráculo (López Austin, 1973: 64). Se dice que, a fin de conocer su destino, los hombres se arrojaban con ímpetu para robarle el corazón; una vez poseído, lo enterraban en papel y al otro día lo exhumaban; si aparecía transformado en plumas blancas o espinas era un buen augurio, si en carbón, era un signo nefasto (42). Este modelo se reproducirá en el contexto revolucionario, en un ambiente en que los combatientes están ávidos de señales y signos que les permitan encontrar y cautivar a sus enemigos. Así se explica que el carrancista intente embestir al personaje cristiano.

De acuerdo con Guilhem, una vez cautivada la figura de Tezcatlipoca, durante la noche, “conviene, en seguida, obligar al aparecido a hablar, a veces en el momento en que sale el sol” (42). Es lo que intenta hacer el carrancista: “¡Dime dónde están los zapatistas!”. Sólo hay dos tipos de enfrentamientos hacia Tezcatlipoca: la del tímido o cobarde, quien

⁸⁸ “La santidad en los discursos visuales y textuales de la Nueva España” (curso impartido en el Instituto de Investigaciones Filológicas (octubre de 2014).

caerá enfermo o muerto, o será cautivado por sus enemigos para sacrificarle, y la del valiente, que tendrá como premio a los prisioneros otorgados en el campo de batalla (42); y, en ambos casos, el futuro del combatiente estará condicionado por su destino: la intrepidez o pasividad del guerrero se regían por el signo bajo el cual se nacía, y los predisponía a uno u otro destino: “A los seres provistos de un destino favorable (*tonallapalihui*), de un ‘destino fuerte’ (*tonalchicahuac*) les corresponde la victoria sobre la aparición y la promesa de un futuro radiante, mientras que los desafortunados en el sentido propio sólo descubren mediante el encuentro con Tezcatlipoca la confirmación de su desdichado destino” (43). Así, la prueba ante el Señor del Espejo Humeante se equipara a la revelación de una suerte ya implicada desde su nacimiento. En nuestro relato, la suerte del carrancista le es adversa y lo conlleva obligadamente a la muerte (43).

Tezcatlipoca y Quetzalcóatl eran dioses con la capacidad de transformarse en vegetales, ya que ambos se “convirtieron en grandes árboles para sostener el cielo después de su caída” (Martínez, 2011: 250). Más tarde, según lo explicamos en la leyenda de la desgracia de San Pedro, el árbol fue sustituido por la cruz, sitio del martirio cristiano. En el siguiente relato, el Cristo de Chalma ocupa nuevamente el lugar del dios mesoamericano Tezcatlipoca.

*

12. [La guacha burlona]

*Pascual Gallegos, 69 años.
Ocupación: campesino.
07 junio 2010.*

También dicen que en tiempos de la Revolución los eh, los carrancistas estaban metidos en la, se metieron en la iglesia de Chalmita⁸⁹ por, porque los zapatistas⁹⁰ ya estaban encima y a la mejor eran, eran pocos los carrancistas⁹¹ ¿no? Entonces para protegerse se metieron a la iglesia, pero esas personas venían con sus parejas, con sus mujeres.

No sé si las llamaban soldaderas o guachas,⁹² creo que ese término fue muy usado, o guacha o soldadera, venían, dicen así: “venían con sus guachas”.

Y cuando estaban adentro del templo, una de las de las guachas encontró el, el niño dios⁹³, así en, pues el niño dios ¿no? así en, en, en bulto digamos lo encontró, y en son de broma o de burla lo agarró y lo empezó a amamantar, pero algo raro sintió esa persona que mejor lo dejó. Y al bajar del, del, supongo que estaba en el altar o en lo que llaman ahora creo que es el ciprés⁹⁴, es una cosa altita ¿no?, por ahí estaba [el niño Dios]. [Y] Al bajar [la guacha] se cayó y murió.

*

⁸⁹ Se trata del santuario más importante del pueblo de Chalma, en el estado de México.

⁹⁰ *zapatistas*: revolucionarios agraristas que toman su nombre de su jefe, el famoso Emiliano Zapata.

⁹¹ *carrancistas*: partidarios del caudillo revolucionario Venustiano Carranza.

⁹² *guacha*: ‘soldadera’

⁹³ *niño dios*: Cristo infante.

⁹⁴ *ciprés*: ‘altar mayor, en algunas iglesias’.

En nuestro relato encontramos como tema central la burla, vinculada nuevamente a la violencia y a lo *sagrado*. Ahora bien, como señala Guilhem Oliver, “entre sus nombres [los de Tezcatlipoca] hay algunos que subrayan la propensión del dios a burlarse de los hombres” (Oliver: 38). Por ejemplo *Moquequeloa*, que se traducía como ‘el Burlón’ (47). Pero un dios hecho para reír, para burlarse o develar el destino, no puede menos que exigir como ofrenda aquello que le es propio. Así, “los mortales en general y el rey en particular, objeto a veces de las burlas del dios, debían sin embargo satisfacer a Tezcatlipoca por medio de diversiones, de risas” (44). Los intentos por lograr el estallido de la risa divina, según lo demuestran múltiples relatos,⁹⁵ se desplazaron hacia Jesucristo como nuevo objeto de devoción, aunque sólo se cambiara su nombre y siguiera siendo Tezcatlipoca. Otras veces, la figura se cierra herméticamente a la risa, como en nuestro texto, donde el intento de burlarse de la imagen del Cristo de Chalma provoca la aniquilación de la hereje. Si la risa implica una abertura a la luz, su ausencia implica un mundo de oscuridad y tiniebla.

Como en otros relatos, la guacha burlona representa a uno de los enemigos del Sol. Al igual que el carrancista que le disparó a Jesucristo, se trata de enemigos estelares cuyas acciones rechazan la imagen hegemónica del cristianismo: no desean que los pueblos inicien su historia bajo otro periodo de luz, sino que se perpetúe el reinado de oscuridad. No es gratuito, así, que la palabra *judío* signifique ‘estrella de la noche’.⁹⁶

La intervención en la brevedad de la vida, la modificación de la condición humana, la inversión de una situación dada, el burlador que resulta burlado (Olivier, 1997: 46). Estos son rasgos que convierten al Cristo de Chalmita en un retorno del dios Tezcatlipoca. Así, el relato ilustra --mediante una burla sutil, como lo es amamantar al hijo de dios-- el rechazo de la imagen hegemónica del cristianismo evangelizador. Por ello se habla de la conversión “fragmentaria e inacabada” (Báez-Jorge, 2013:10) o del antiespañolismo de la Revolución mexicana, que hizo retornar a los verdaderos dioses (Sánchez Reséndiz, 2006: 261).

⁹⁵ Se cuenta, por ejemplo, en una comunidad, que Cristo apareció con la quijada pegada al cuello. Los pueblerinos, temerosos de tomar la misma forma, hicieron múltiples danzas a fin de hacerlo reír, hasta que una pareja de ancianos lo consiguió simulando el acto sexual, vestido uno de ellos de mujer; la escenificación fue tal que ocasionó que Cristo soltara una carcajada volviendo a levantar la cabeza (Oliver, 2004: 44)

⁹⁶ Véase Noguez y López Austin, 1997. Allí se cuenta que el mundo aparecía en la oscuridad en algunas partes, y en otras no, por lo que el Niño Dios había dicho que iba a darle vueltas como a un molino para que en todas partes amaneciera. Los antepasados molestos comenzaron a persiguiéndolo, pero cuando lo iban a destruir, terminaron destruidos ellos (243). También entre los relatos de Roberto Williams García, de la comunidad de Pisaflores, Veracruz, hay uno en el cual “un niño divino representa al sol y, la luna, queda representada por el concepto de los judíos o sea los diablos” (Williams García, 1970).

La imagen religiosa fue uno de los instrumentos que acompañaron a la Revolución mexicana. Ya en la antigüedad precolombina se empleaba como instrumento de protección y auxilio, especialmente en los momentos bélicos, además de usarse en las migraciones en busca del lugar prometido. Sin embargo, con la llegada del cristianismo, la imagen y otros elementos análogos, como el envoltorio, objeto sagrado, fueron reinterpretados, éste último, por el Cristo sepultado, última etapa de la vida Cristo. En oposición al relato anterior, éste se encuentra dinamizado por las lealtades hacia las creencias cristianas. El Santo Entierro compensa con la preservación de la vida al poseedor de una ejemplar devoción cristiana, y condena a la muerte a quienes se exentan de dicha alianza.

*

13. [El carrancista y el Santo Entierro]

*Pascual Gallegos, 69 años.
Campesino.
Habla de náhuatl.
7 de junio de 2010.*

Entonces los carrancistas, bueno, ps ya estaban furiosos, ¿no? por, por lo que les estaba pasando, y se fueron, pero se llevaron al, el otro Cristo, el que está en el ataúd, que se le llama el Santo Entierro.⁹⁷ Es el que sale en procesión en Semana Santa, va de Chalmita a la parroquia y de la parroquia a Chalmita. Creo que baja, no sé si el, el Domingo de Ramos,⁹⁸ y regresa el Domingo de Resurrección,⁹⁹ pero, pero hace ese viaje ¿no?

Este, se lo llevaron, se lo llevaron el Santo Entierro, por el rumbo de Morelos, al estado de Morelos. Pero estando en un lugar del monte, eh, descansaron, ahí descansaron los carrancistas. Se formó una nube muy grande, muy negra, muy densa, y a los pocos momentos empezó la lluvia, pero fue un gran gran aguacero, ¿no?

Uno de los soldados, dicen, se quitó su ples, el ples es una cobija muy sencillita, un jorongito, pero muy sencillito, ese es el ples, se quitó su ples y con eso tapó al, el Santo Entierro, y él se puso debajo del, del ataúd para protegerse de la lluvia, pues ya no tenía su

⁹⁷*Santo Entierro*: imagen de Cristo reposando en su sepulcro que se saca en procesión el Viernes Santo.

⁹⁸*Domingo de Ramos*: fecha en que se conmemora la entrada de Jesús a Jerusalén y que da inicio a su pasión.

⁹⁹*Domingo de Resurrección*: fiesta en que se conmemora la resurrección de Jesús.

ples. Entonces, eso da a entender que lo dejaron en alto, ¿no? Ps descansaron y, y el ataúd lo dejaron en alto.

Bueno, el chiste es de que, con esa tormenta, murieron todos los soldados, excepto él, el que lo cubrió. Y ya la gente, este, la persona que me platicó esa anécdota, pues ya no, no supo él también, eh, a qué pueblo de Morelos fue a dar ese, esa, este, el Santo Entierro.

*

En el mundo precolombino de los dioses, existía una poderosa relación entre dos personas distintas, una humana y otra divina. La segunda elegía a la primera para que la representara y fuera su intérprete (López Austin, 1973: 116). Así, la persona humana encarnaría al dios, incorporando las habilidades y el destino inherentes al dios. Esos hombres eran tenidos por *hombres-dioses*. Los sacerdotes de Quetzalcóatl eran llamados con su nombre, llevaban sus atributos, adquirían mágicamente su poder, o sea que podían ser gobernantes y convertirse en sus nahuales (López Austin, 1973: 116). Eran caudillos, guías de migrantes, intérpretes de la voluntad divina, sacerdotes, cargadores de una imagen o de un envoltorio (114).

En nuestro texto observamos el desplazamiento de un grupo de soldados carrancistas que llevan al Santo Entierro, partiendo de la iglesia de Chalmita de San Pablo Oztotepec a la de Chalma, durante la Semana Santa.

Una de las funciones principales del *hombre-dios* era dirigir al grupo migratorio --ese era uno de los trabajos propios del “dios patrono” al que representaban--. Ya el *Códice Telleriano Remensis* identifica la figura del guía, cuya actividad hacía que se tuviera por dios al capitán del grupo (López Austin, 1973: 57). La forma más constante del *hombre-dios* durante su acompañamiento, una vez que se separaba de la compañía original del grupo, era la de la “de imagen”, o “envoltorio”, portada en un arca de juncos o llevada en la espalda de un sacerdote o de varios de ellos, llamados *teomamaque*, los únicos que podían cargarla y comunicarse con ella. La imagen servía para aconsejar a su pueblo, ordenándoles todos los pasos de importancia, y se fincaba además como oráculo en el templo (57, 115).

Aquí observamos una reinterpretación del ritual de peregrinación, y una sustitución de la imagen del *hombre -dios*, o del envoltorio, por la imagen de Jesucristo y su ataúd. Tanto la imagen del dios como el envoltorio eran considerados objetos sagrados. El

envoltorio, por ejemplo, contenía reliquias del dios patrono, restos óseos de Tezcatlipoca o armas de los dioses, consideradas lazo de unión entre lo divino y lo humano (59). Por lo tanto, las imágenes, en ciertos periodos, debían ser transportadas a los cerros para honrarse allá y cargarse de la fuerza sacra que habían perdido en las ciudades (123). El sacrificio del traslado de la imagen al monte hacía pensar su revitalización (123). En nuestro relato, la acción de transportar la imagen al cerro para revitalizarse y mostrar el sacrificio subyace al ritual como una continuidad histórica expresada en los rituales colectivos del catolicismo.

Sin embargo, la proximidad de las imágenes podía redundar a veces en un grave perjuicio, en caso de no cumplirse el pacto con el dios patrono. Al partir, el dios protector se compromete a brindar “protección, dirección, consejo, tierra y todo lo que puede seguir inventando para mantener el interés popular de la expectativa, mientras que el *hombre-dios*, a nombre del pueblo, hacía voto de fe y de adoración a su creador particular” (117).

En nuestro relato, el dios patrono pone a prueba la devoción de los seguidores a través de la lluvia. Como los pactos con lo sagrado son susceptibles de transgresión, a través de pruebas, el pacto puede romperse. Y es lo que sucede aquí. Todo el grupo próximo a la imagen, excepto uno, rompe el acuerdo. El castigo del dios vengador se ejecuta. Sólo uno de los cargadores no muere, el que resguarda a la imagen, renovándose la promesa del *hombre- dios* de volver en el futuro para renovar el culto.

Los siguientes dos relatos son ejemplos de las muchas historias que existen en torno al santo Señor de Chalma, como *dios patrono*, de Chalmita, al que se le atribuyen miles de milagros.

El primero, es una manifestación de un relevante movimiento popular del que participan principalmente los pueblos de Milpa Alta, Amecameca, Tlaxcala, Puebla y Chalco --aunque también de otros lugares de la ciudad de México--, consistente en acudir al santuario del Señor de Chalma para agradecerle los favores recibidos o para solicitarlos. En el caso de los milpaltenses, eso implica un recorrido de sesenta kilómetros a pie, a caballo o en bicicleta. El arduo peregrinaje es como un pago que el fiel ofrece al Cristo, una señal de devoción y gratitud por el beneficio obtenido o pedido. El traslado pone en juego la fe del creyente; de allí que existan algunas creencias asociadas a él: “Al que no va con todo el corazón a Chalma a hacer su ofrenda, le pasa algo en el cerro” (Horcasitas, 1989: 59).

14. [El milagro del Señor de Chalmita]

*Félix Vivas Alarcón, 53 años.
Trabaja el campo.
25 de julio de 2010.*

Antes, pues sólo que, ora sí que no, no, no, este, pues se llevaba a cabo la ida del Señor de Chalma. Seguido se iban, se iban, se iban, entonces, pues llevaban la promesa, la banda de Milpa Alta de aquí¹⁰⁰ pasaban para allá. Pues llegó el día que pues se cumplió el compromiso de allá estar con el Señor de Chalma, pues ya se vino para acá la gente de San Pablo, ya se vino para acá. Y ya ahí viene, ahí viene el señor:

--¡Híjoles, sí me gana de ir al baño! Yo orita voy, yo orita los alcanzo.

Y no sé ni por qué, no sé por qué, este, por qué pueblo será Santa Marta,¹⁰¹ no sé, en realidad no sé, no se sabe. Pero pus yo me imagino que ha de ser más para acá o más para allá, no sé. Pero dicen que se perdió el señor, se perdió:

--¿Y ora? Pues ora sí yo ni conozco. ¿Por dónde me voy? Nooo. ¿Y ora?

Y en la parte de atrás de él, se da la vuelta y ve a una persona que venía a caballo.

¹⁰⁰ Alude al pueblo de San Pablo Oztotepec.

¹⁰¹ *Santa Marta*: Barrio central de Milpa Alta.

Dice:

--Ahí viene una persona. Yo le voy a decir pa dónde queda San Pablo, por dónde me voy.

Y ai viene, traía su sombrero el señor. Ya se para el señor y le dice

--¡Señor, señor!

--Sí, dígame, señor.

--Oiga, ¿por dónde me puedo ir pa San Pablo?

--Aaah, pues si quiere, yo voy para allá. Yo voy a hacer la misa. Si quieres, vamos para allá, pa San Pablo.

--Bueno, pues vamos.

--Mira, agárrate de la cola del caballo. Orita nos vamos rápido.

--Sí, ¡ya se me va hacer tarde!

Pues sí, ahora sí que pues, a la hora que le agarró la cola del caballo, pues haga de cuenta que le cerraron los ojos cuando ya estaba atrás de la iglesia del Señor de Chalmita.¹⁰² Que no sé si haigan visto una llave¹⁰³ que todavía esté, o no sé, ahí entremedio de la iglesia, la de arriba y la de abajo. Ahí había, pus todavía, este, era, este, puro, o sea pura tierra, no había pavimento. Dice:

--Mira, ya llegamos, dice. Mira, ya nomás me están esperando. Espérame acá, o ¿me quieres acompañar? Mira, date la vuelta y justo por acá voy a hacer la primer misa.

¡Vamos!

--Bueno, sí. Gracias.

Llega el señor y dice:

--Le voy a dar gracias a Dios de que ya estoy aquí.

Pero pus ¡qué distancia en Santa Marta! Por decir, hasta acá. ¡Pus tá lejos! Y dice:

--No, pus a ver.

Y ya entró el señor. Sí estaba el padre, estaba haciendo la misa y dice:

--Pero no, falta uno, pero no sale.

Se acabó la misa. Se siguió la hostia. Y ya le preguntó al padre:

--Oiga, ¿y el otro padrecito? ¿No que iba a hacer la misa?

¹⁰² Esta iglesia ya no corresponde a la que está en el estado de México, sino a la que lleva el mismo nombre en San Pablo Oztotepec, réplica de la iglesia de Chalmita.

¹⁰³ *llave*: 'de agua'.

--¿Cuál padre? Si yo soy el único.

--No, ahorita vine con él. Es más, en tal parte yo me perdí, y él, en ese mismo lugar, él me trajo para acá. Es más, acá ajuera está su caballo.

--No creo.

--Sí, vamos.

Y jueron ahí onde estaba la llave. Ahí vieron las pisadas del caballo, pero él no estaba.

Dice:

--Entonces te trajo el Señor de Chalma.

*

Como hemos dicho reiteradamente, el dios patrono ocupa una posición central en la religión del grupo. Diversos son sus atributos o funciones, que repercuten en la narrativa tradicional indígena actual. Sus primeras formas de relación consistieron en guiar al pueblo a su fundación, tomando incluso formas animales, como el águila de los tenochcas. Así, los relatos indígenas actuales, afectados por el cristianismo o la tradición europea, reavivan el peregrinaje de los dioses patronos, en el que se hace implícito un pacto de reciprocidad.

A diferencia del texto anterior, aquí el acuerdo entre las dos partes se cumple. El patrón, en su función cardinal de brindar protección, salva al feligrés del extravío en que se encuentra, en intercambio por la devoción de éste, expresada en su traslado a Chalma. La maravilla se suscita cuando la imagen milagrosa adquiere forma humana. Finalmente, la devoción se refuerza cuando el fiel agradece su protección.

Otro de los atributos propios del dios patrono era otorgar “larga vida” (López Austin, 1973: 61). Esta cualidad perduró como una continuidad histórica infiltrada en un modelo de santo: el ermitaño, encargado aquí de sanar la enfermedad de un devoto. El relato se fusiona con la biografía de San Pablo ermitaño, incluida en la *Leyenda dorada*.

15. [El médico santo]

*Félix Vivas Alarcón, 53 años.
Trabaja el campo.
28 de julio de 2010.*

Y el otro que le digo es de Iztapalapa¹⁰⁴, no pues ya está finado el señor, yo me imagino que sí, ya hasta ni pueblo ha de tener. Pues él se sentía mal de sus pies, de sus..., ya muchos doctores, su mujer, su familia pues ya, estaba muy cansado, dice:

-- Híjoles¹⁰⁵ no, yo ya no, ya no voy a gastar tanto dinero ya hasta aquí nada más.

No me hacen nada los doctores, voy y no me hacen nada, da lo mismo, da lo mismo.

Pues no podía ni caminar, ni nada, como si estuviera tuido¹⁰⁶ así.

Entonces, ps ya estaba desesperado el señor, se encomendaba mucho al señor de arriba, que le diera fuerzas.

Y un día de tantos lo soñó, dice [el santo]:

--Mira, si quieres que yo te alivie yo, si quieres que encuentres tu alivio, ve allá a verme, allá en San Pablo,¹⁰⁷ vivo en un cerrito, ahí preguntas por mí, allá todos me conocen. Si quieres ve allá, yo te curo.

Entonces, este, ps así ya le quedó, se le quedó [al] señor. Antes, no había carreteras, sino, por acá el camino real que se va para San Pedro, por ahí transitaban los peseros, bueno los carros viejos.

Pues ai se lo traen. Dice:

--Pues a ver llévenme, porque dicen que allá en San Pablo hay un doctor que me... que es bueno, que sí sabe curar, ps que ya me va encontrar mi alivio.

¹⁰⁴ *Iztapalapa*: una de las delegaciones del Distrito Federal.

¹⁰⁵ *Híjoles*: interjección que se usa para expresar asombro o sorpresa (*Mex.*).

¹⁰⁶ *tuido*: ‘tullido’. “Que ha perdido el movimiento del cuerpo o de alguno de sus miembros” (*Rae.*).

¹⁰⁷ *San Pablo*: Pueblo de Milpa Alta.

Ya lo trajeron sus hermanos, sus tíos, primos, ai lo trajeron. Dijeron que acá donde está acá en Tepepan,¹⁰⁸ donde está la Ruta 100. Ahí preguntaron:

--Oiga, por acá me dijeron que hay un doctor que vive en un cerrito.

--No, no, ¿cuál? No, no hay nada, no hay nada, solamente el Señor de Chalmita, es más ahorita le están haciendo misa.

Y entraba uno por donde le digo que está el molino de Pedro Puebla, así parriba,¹⁰⁹ no, no estaban las escaleras, estaba puro empedrado. Dice:

--Pues si quieren por ahí se pueden subir, por ahí se pueden subir.

Pus bien que subió por allá el carro. No pues llegando allí al Marco,¹¹⁰ por ai lo subieron parriba donde están los arrieros ahí nomás, ai lo van jalando, ahí lo van cargando, lo subieron allá arriba, donde estaba haciendo la misa el padre.

Pues preguntaron, pero ps nadien le daba razón.

--No, aquí ni un doctor existe, namás¹¹¹ está el Señor de Chalmita, anda en su casa namás.

Bueno pues ya estaban todos decepcionados, dice:

--Saben qué, vayan a dejarme allá arriba de, del Señor [de Calmita].

Como antes, no este, no tenía vidrio, [el altar del Señor de Chalmita] sino estaba así descubierto. Ya lo dejaron allá arriba, pus ya lo están esperando abajo, ya lo esperaron abajo su familia.

No sé qué le diría o no sé qué haiga dicho el señor. Ya cuando lo ven, ya va bajando, podía caminar y ya viene bajando, y ya va ps toda su familia, se quedaron asombrados:

--¿Cómo? si no podía ni caminar y cómo ya, ya puede venir caminando.

Pues ya, lo bajaron. Dice [el señor enfermo]:

--Gracias, gracias, ahora sí encontré un buen dotor, aquí en San Pablo hay un buen dotor, pero no me olvidaré de ti, cada día de tu santo, voy a hacer este, te voy hacer tu misa, te la voy a traer vas a ver.

Ya habló con los encargados, dice [uno de ellos]:

¹⁰⁸ *Tepepan*: se llamaba así al territorio que abarca hoy día la base de los peseros en San Pablo Oztotepec.

¹⁰⁹ *parriba*: 'para arriba'

¹¹⁰ *Marco*: lugar en que se encuentra hoy día El Tejamanil, restaurante popular de la localidad.

¹¹¹ *namás*: 'nada más'.

--En tal día es la fiesta del Señor.

Ya bajaron allí por donde está el cuartel,¹¹² allí fueron a comer, ahora sí vámonos, y antes de llegar a su casa del señor dice:

--Aquí déjenme, ustedes adelántense (pues toda su familia lo esperaba allá en su casa), yo me voy caminando ¿sí? pero ustedes adelántense primero.

Ya llegaron los demás a su casa y le dicen:

--¿Dónde está?

--Aí por aí viene, por aí viene.

--Noo, a ver si no se cae.

--No, no se cae. Ya, ya, ya lo, ya lo curaron.

Cuando lo veían, pus ya viene caminando. Corre su familia a abrazarlo, estaban llorando. Y sí, sí se alivió y cada día de su santo venía el señor acá, era el primero, pero pus, ora sí, falleció, pues ya.

Bien milagroso el Señor [de Chalmita] pero no sé, pero para mí, esta vez que lo pasaron, yo me he retratado en él, ¿cómo le puedo decir?... no es una este, un Cristo que haigan... o sea, dicen que lo hicieron, pero para mí que no, porque si usted lo va a tocar, si usted hubiera tenido curiosidad cuando lo pasaron es igual que uno, está bien suavcito, está bien suavcito. Cuando lo pasaron de la capilla a la iglesia grande, ahí yo lo retraté, y yo tenía esa duda, de si era una persona, y sí está bien suavcito. Está en la iglesia grande.

*

El protagonista es un fiel que siente dolencia en sus piernas y, como la medicina resulta inútil para su padecimiento, se encomienda al santo de su devoción: el santo patrono de San Pablo Oztotepec, también conocido como Señor de Chalma. El santo, conmovido por la fe del hombre enfermo y ejerciendo su función de patrono, establece un pacto con él durante el sueño a fin de establecer un acuerdo, a través del cual el patrono le promete sanarlo, a condición de que el enfermo acuda a encontrarse con él en un monte.

Es precisamente a un monte adonde tiene que ir, porque, en la cosmovisión de los mesoamericanos, a los dioses patronos se les considera los primeros padres, ya que fueron

¹¹² *cuartel*: se refiere el cuartel zapatista ubicado al centro del pueblo, debajo de la iglesia principal.

los primeros en descender bajo la tierra. En los mitos, ellos bajan al interior de una cueva, lugar que los vuelve a parir, y en su deseo de ser adorados, solicitan a los dioses la creación del género humano. Los dioses aceptan a condición de que tomen los huesos de los muertos y los rieguen con su propia sangre. Quetzalcóatl los riega con su semen, en actitud creadora (55). Una vez hecho esto, los dioses patronos provocan la salida de los hombres y las demás criaturas que viven encerradas en el monte hacia el mundo, rompiendo la cáscara del cerro y creando así las cuevas. De cada cueva saldría un grupo humano fundador del pueblo que llevaría su nombre (56). No sólo las cuevas eran una especie de altares de los dioses, sino que los montes eran los mismos dioses personificados. Así lo explica Sahagún:

A todos los montes eminentes, especialmente donde se arman nublados para llover, imaginaban que eran dioses, y a cada uno dellos hacían su imagen según la imaginación que tenían dellos. Tenían también imaginación que ciertas enfermedades, los cuales parecen que son enfermedades de frío, procedían de los montes, o que aquellos montes tenían poder para sanallas. Y aquellos a quienes estas enfermedades acontecían, hacían voto de hacer fiestas y ofrenda a tal o tal monte de quien estaba más cerca o con quien tenía más devoción (Sahagún, 1989: 60).

Con ello, confirmamos que cada montaña es un dios al que se le adjudicaba la enfermedad y en su calidad de protector, su curación, idea que permanece como un continuum histórico desplazado nuevamente hacia objetos devocionales.

Por otro lado, el rasgo de vida ermitaña del santo, esto es en el monte, donde luego funda al pueblo, recuerda la hagiografía original de San Pablo, quien, tras la persecución cristiana comandada por Vico, en el siglo primero después de Cristo, huye de Roma para vivir como eremita en un monte durante 62 años, como cuenta Santiago de la Vorágine en la *Leyenda Dorada* (97-98).

Así, este episodio manifiesta la supervivencia de los múltiples atributos que los antiguos mexicanos atribuían al monte: “Al monte lo hacen irradiador de sacralidad que protege y justifica su asentamiento” (López: 2011:17). Por ende, el monte se convierte de algún modo en una entidad con esencia divina, que protege a las criaturas próximas, así Chalma participa de las labores de los antiguos dioses, siempre junto a sus pueblos, siempre junto a sus fieles.

4. Otros relatos del corpus

16. [El gato embrujado]

Luis Acebes, 45 años.

Músico.

27 de julio de 2010.

Cuando, cuando estaba, este, cuando estaba viviendo con mis suegros... Es otra historia, ¿eh? Cuando estaba viviendo con mis suegros... Le digo que, cuando fuimos a Milpa Alta, allí me estaba yendo a curar. Entonces esa señora dice, dice:

--Allá en su casa tienen un gato, el gato es de tal color.

Era de ese color, un pardo. Dice:

--Mira. Ese gato, cuando su esposo se acuesta, el gato entra y se acuesta abajo de su cabecera, o sea, abajo de la cama.

Sí, es cierto. Sí, sí, esa señora, lo que sea, era, era, era, era, era, esa señora era, era buena, buenísima, buena curandera, ¿eh? Dice:

--Mira, agárralo, pero antes que lo agarres haz una estaca de palo, una estaca de palo, y clávaselo en el corazón, pero en la izquierda. O sea, porque tenemos, sí, el corazón aquí en la izquierda. Clávaselo ahí, pero una estaca de madera, no vas a matar con una pistola, porque ps no se va a morir, porque, porque no se va a morir, porque el gato, el gato tiene siete vidas.

--No, ps sí.

Pues total que el gato, a la hora que llegaba, es que lo dejaba que se durmiera. Pero no, no se dormía, porque decía la señora:

--Ese gato va y trae, va y trae.

Entons, que yo me imagino que ese gato se iba con, con mi novia, iba y traía. Yo pienso eso. Entonces, ella, ese gato, iba y traía. O sea, llevaba lo bueno y traía la maldad. Yo pienso eso.

Total que ese gato nunca lo pude agarrar. A la hora que lo iba a agarrar, nada más agarraba y se metía en una, un, una, una, en una rosa, allí se metía y allí no, ps no podía ni ni sacarlo, nada. Pero me, me cansó la pacencia, compré una, hice una resortera, y pues, a la hora que se metió por allí, lo agarraba ahí. Pero pus namás¹¹³ veía que le pegaba y ni veía

¹¹³ *namás*: 'nada más'.

por dónde se iba. Ahí nada más veía, me metía a cuidarlo, nada más, sí. Ora sí que se me jue y, y no me compongo, no me compongo. Y así es, señorita.

[AZZENETH:] ¿Se le desapareció el gato?

[DON LUIS:] Se desapareció.

[AZZENETH:] Ha de haber sentido.

[DON LUIS:] No lo maté ni nada, pero pus yo creo sintió. Diría: “No, pus este si me va agarrar y me va a matar, y mejor me voy”. Piensa así. Total que se desapareció el gato.

[AZZENETH:] ¿Cómo era el gato?

[DON LUIS:] Un pardo.

[AZZENETH:] ¿Y se veía maloso, el gato?

[DON LUIS:] Pues se veía bonito, se veía chistoso. Sí, tranquilo. Pero más que en la noche llegaba y ya había... Le digo que la señora decía:

--Es que lleva y trae, lleva y trae. Así es que agárralo y mávalo. Pero con una estaca, con un cuchillo no, no lo vas a matar. Con una pistola tampoco lo vas a matar. Con una estaca.

Porque sí, con una estaca sí lo mata uno. O sea que, como dicen, este, como dicen los, los sonámbulos, ¿cómo se llaman esos, aquellos que reviven?... Y para matarlos bien, con una estaca, con una estaca en el corazón. O sea, una estaca de madera, porque con fierro no. Sí se lo clavas, pero pues no lo matas, no lo matas.

Así es y así se terminó esta plática.

17. [El carro de los diablos]

*Félix Vivas Alarcón, 53 años.
Trabaja el campo.
23 de julio de 2010.*

En el 65, eso le pasó a mi mamá, eso le pasó en casa. También eran como las... Pues, antes le digo que no había así como ahorita focos, sino pus nomás la luna. Y luego, este, dice mi mamá... Como antes vendía, ps, yerbas, se iba a Sonora.¹¹⁴ Dice mi mamá:

--Pues ya me voy.

¹¹⁴ Sonora: ‘el mercado de Sonora’, en la ciudad de México, adonde abundan las tiendas de herbolaria.

Y mi papá la encaminaba. Teníamos que dar la vuelta y le dice:

--Ahora sí, que Dios te acompañe.

Y ya agarró mi mamá y se fue para allá. Entonces, ahí donde está la parada de la Ruta 100,¹¹⁵ ahí no había nada. La terminal era donde... De los camiones, adonde está el Gallo,¹¹⁶ de este lado donde vive don Ismael Medina, allí era la terminal. Pues ya cuando iba mi mamá, ya estaba una señora del barrio de San Juan,¹¹⁷ según, no sé por qué, le decía comadre, pero ps le decía. Y le dice:

--¿Qué pasó, comadre?

--Ya vine.

--¿Qué hora serán?

-- Pues quién sabe.

-- Híjole, pues a ver si ya no tarda el camión.

--No, pues ojalá que ya no tarde.

Y ahí estaban. Cuando lo vieron al poco ratito, llegó mi tío. Mi cuñado dice:

--¿Aquí están?

--Sí, aquí estamos, estamos esperando el carro.

--Híjole, a ver si no tarda.

Nosotros tenemos rato, pero no, no, no viene.

--Pues vamos a esperarlo.

Y ahí están platicando, y ahí enfrente del molino de don Ismael Medina, enfrente, que ya tiraron los tecales,¹¹⁸ que antes eran unos tecales que ahora ya los tiraron, ahí se oían que se peleaban, tiraban botellas. Y ahí estaban. No sé cómo regresa mi mamá hacia acá, por donde está la Ruta, la Ruta 100, cuando veía, venía un carro, pero pus ¿de dónde salieron los carros? Pero le digo:

--¿Cuáles carros?

Antes no había convertibles, puros carros de los de antes, eh. No, pues cuando ve, pues ya vino a salir. Y ahí viene, ahí viene, ahí donde está su molino de Pedro Puebla,¹¹⁹

¹¹⁵ *Ruta 100*: servicio de transporte público; en este caso, su base se ubica en el centro de San Pablo Oztotepec.

¹¹⁶ Gallo: alude a un sitio en donde actualmente hay una bodega.

¹¹⁷ Barrio del pueblo de San Pablo Oztotepec.

¹¹⁸ *tecales*: 'casas viejas' (Mex.).

¹¹⁹ *molino de Pedro Puebla*: se sitúa en el centro del pueblo; hoy en día es una tortillería.

ahí se pararon. Y dice mi mamá:

--Pero esos no son personas.

Y le dicen a mi cuñado:

--Fíjese usted bien lo que traen.

En la parte de arriba traían cuernos. Y en lugar de resuello, era lumbre, o sea, como si fuera un dragón. Eran dos; traían cuernos, le digo. Entonces se regresaron para abajo, para acá, y hasta acá. Pues estuvieron un buen rato, y agarraron y se fueron para rumbo a Chalmita. Como ahí vivía el difunto don Brígido Molina, que no era persona así como nosotros, que según dicen era una persona que estaba pactado con el diablo, era el que estaba haciendo la iglesia de Chalmita. Y de ahí se fueron para allá, y tardaron mucho para que pasara el carro, y ps yo le digo que nos platicaba mi mamá, nos contaba cosas.

18. [El tesoro del muerto]

*Félix Vivas Alarcón, 53 años.
Trabaja el campo.
23 de julio de 2010.*

Esto pasó en Milpa Alta. Yo lo sé por mi tío, mi tía, que eran los Laguna de Milpa Alta. Entonces, ellos nos contaban cosas así, cosas que digamos que antes... Le digo que antes no había casas aquí en Milpa Alta, había casitas de tejamanil,¹²⁰ de chinamil.¹²¹ Entonces, pues el señor y la señora, lógico, yo digo que eran unas personas pues humildes, humildes que eran. Entonces, la señora y el señor pues no hacían otra cosa más que el señor iba al campo, la señora, pus al hogar. Entonces, continuamente así iban pasando la vida.

Pero yo digo que ya será destino, será suerte, porque el señor, pues hubo un día que oyó el nahual gritar. Dice:

--¿Por dónde será?

Y pues ahora, donde está la delegación de Milpa Alta,¹²² en frente, había unos

¹²⁰ *tejamanil*: “Tabla delgada y cortada con que se hacen tejados, o cajas para [...] frutas o verduras” (Mex.).

¹²¹ *chinamil*: “las varas tiernas del sauce llorón que servían para amarras entrelazando las cañuelas”.

¹²² *delegación de Milpa Alta*: ‘oficina delegacional de Milpa Alta’.

alcanfores,¹²³ habían tres. Y dice:

--Pues ¿qué será? Pus quién sabe.

Y agarró el señor y se volvió a dormir. Y a otro día, escuchó ya no el mismo, sino que escuchó el muerto, escuchó.

--Pues ¿quién será?

Y al siguiente día que, bueno, el padre le decía que lloraba un muerto. Entonces, dice:

--No, pus ¿quién será, quién será?

Pus continuamente, será la primera, segunda, tercera o cuarta vez. Dice:

--Pus ora voy a esperar.

Me imagino qué valor tendría el señor. Entonces, agarra el señor y se va para la iglesia de la Asunción.¹²⁴ Ahí, ahí antes le digo que no había luz, ahí lo esperó. Cuando lo oye:

--Y ahí viene, viene por ahí, viene chillando.

Pero él lo oía lejos, es cuando está cerca. Y cuando lo oía cerquita, pus estaba lejos.

Dice:

--No, ahí viene, ahí viene.

Entonces, que da el primer grito ahí donde está la iglesia. Enfrente eran tres alcanfores, y da el primer grito, ya el segundo. Ya, cuando ya vio al señor, le dice:

--Alma del otro mundo, ¿por qué chillas? ¿Por qué andas penando? ¿Qué es lo que te pasa?

--Mira, yo soy de este mundo. Yo lloro por una cosa, creo yo que por eso. Yo creo que por eso necesito yo hacer esa manda¹²⁵ y cumplir lo que yo prometí.

--¿Y qué fue lo que prometistes?

--Mira, en primer lugar, yo hice esa promesa de vestir a la Virgen de pies a cabeza como una persona, pero por mi enfermedad que pus ora sí que me llegó repentinamente, ya no lo pude cumplir. Y eso es lo que yo ando penando.

--Ah, ya. Pero ¿yo cómo le voy a hacer si yo no tengo dinero? Yo no tengo más que lo que gasto.

¹²³ *alcanfor*: ‘alcanforero, árbol alto, de flores blancas y que da bayas negras del tamaño de un chícharo’.

¹²⁴ *la Asunción*: una de las principales iglesias de Milpa Alta, cerca de la delegación.

¹²⁵ *manda*: “Voto o promesa hechos a dios, la Virgen o a un santo” (*Mex.*).

--No, por el dinero, por lo que tú dices, pus no, no, no, no paramos. Mira, ve a... Pero rápido, porque ya va amanecer, ve rápido, ve a tu casa y te traes una hacha y un pico.

Y ahí va el señor, jue rápido. Ya lo llevó por allá por donde está el tanque, ya lo llevó por allá, ya había unos tecaes bien viejos.

--Mira, pásale aquí.

Y ya abrieron, pues, ya con cuidado, pues ahí van, ahí van.

--Pues ahora, mira aquí. Rasca.

Y luego aquí le enseñó unos lugares. Dice:

--Y con esto creo yo que te va alcanzar. Y si quieres, pues cuando cumplas lo que yo te estoy diciendo, y cumplas lo que he prometido, pues te voy a dar una recompensa. Porque ya me voy, ya va a amanecer. Deja, doy el último grito, nomás que tápate los oídos.

Agarro el señor, se tapó. Y dio el último grito el muerto. Luego agarró el señor y lo tapó igual como estaba.

Llegó a su casa, ahí estaba su mujer. Le dice:

--¿Onde andas?

--Ah, pues jui acá ajuera, a dejar mi herramienta.

--Ah, está bien.

Entonces, como tenían un lugar, un espacio para hacer otros cuartos, dice:

--¿Sabes qué? Yo voy a hacer acá una casita donde voy a meter toda mi herramienta. Pero sí, nadien quiero que se meta, nadie quiero que vaya a esculcar.¹²⁶

--Sí, pues tú sabrás por qué.

Entonces, este, ya dieron las diez:

--Ya acuéstate.

--Sí, ya me voy a acostar.

Y el señor pues ya no durmió. Entonces, agarra y ya se va a ese lugar donde quedaron verse con el muerto, donde le enseñó los lugares. Pues sí, llevó la pala y el pico. Que abre a un lado, había un baúl; que lo abre y había vestidos de chaquira, había fajas, había muchas cosas. Y abre al otro día otro baúl y había mucho dinero. Igual en el otro. Dice:

¹²⁶ *esculcar*: 'espíar'.

--¡Hijos!¹²⁷ Bueno, pus ora ¿qué voy a hacer? Pues ya hice una casita. Pues voy a empezar a acarrear uno por uno, uno por uno.

Y así, noche por noche, hasta que no acabó de terminar de acarrear todo y ya acarreó todo. Ya dice, este:

--¡Híjole! Ahora sí ya acabé de acarrear, pero pues ya se acerca la, su santo de la Virgen. Voy a hablar con los encargados, voy a contratar la banda, voy a hacer misa de tres padres. No, pues sí voy a ser una buena fiesta, a ver qué Dios dice.

Y jue el señor y ya le jue a hablar a los encargados. Les dijo, dice:

--Pues vengo a pedir un favor. Yo quiero hacer la fiesta de la Virgen, y quiero que me acompañen y me den las medidas del vestido de la Virgen, como debe de ser, y la corona de oro.

--¿Pero tú lo vas a hacer?

--Sí, lo voy a hacer. También voy a contratar la banda, voy a contratar gente para que hagan de comer, pa que todos los que vengan acá les demos de comer. Y quiero una misa de tres padres, quiero tres misas en el transcurso del día.

--Pero ¿tú lo vas a hacer?

--Sí.

--Bueno, pues allá tú ¿Cuándo vamos a ir?

--Pues no sé. Cuando sea el mayor tiempo mejor. Vamos al centro.

Pues ya agarraron y se fueron al centro. Fueron a comprar sus cosas de la Virgen, todos los anillos, los collares, coronas, todo, todo. La vistieron bien. Y ya llegaron allá a la iglesia y ya la vistieron. Y ya cuando fue el santo de la Virgen, a las cuatro de la mañana ya le dieron sus mañanitas, contrataron la banda, todo el día estuvo. Las señoras que contrató pues les dieron de comer, harto de comer.

Pues, ahora sí que en sueño, ya que cumplió eso, ya en el sueño le agradeció el muerto, que era una persona, una muchacha que no cumplió eso. Y le dijo que muchas gracias, que ahora sí ya iba a descansar eternamente, que no, no había palabras ni no había cómo pagarle.

Pero ahí donde rascó, hacia el frente, [que] contara diez pasos. Y encontró aparte

¹²⁷ ¡Hijos!: Interjección que en el español de México denota asombro o sorpresa.

barriles de puro 0720.¹²⁸ Y hasta ahora, a la fecha, no sé si haya existido el señor, pero quedó bien rico.

Esto me lo contó mi tío Felipe Laguna.

19. [El niño de la cueva]

*Félix Vivas Alarcón, 53 años.
Trabaja el campo.
28 de julio de 2010.*

Y aparte de eso, según ellos dicen, los de allá [los de Tepoztlán]. Bueno mi tío que era de allá de Santo Domingo, me dice, dice:

--Antes, sí, vino, vino la... los soldados.¹²⁹ Lo querían bajar [al niño]...

Como está ahí, yo no conozco su... onde él vivía. Pero mi tío sí. Dice:

--Lo querían, lo querían agarrar pero todos los soldados, así como van formados. Si quieres, un día ve.

Yo, porque yo no le quise hacer caso. Ps estaba yo chamaco. Tendría como 12 años.

Dice:

--Pues todos así como iban en fila, se quedaron así temblando en la escalera y no lo pudieron agarrarlo, no pudieron.

Y jamás supimos de él, y por eso, el que tiene valor, el que dice: “Yo quiero que mi terreno”, o por ejemplo, una persona que esté enferma, no es a juerzas de doctor o un hospital, sino que, si ustedes tienen valor, valor pero valor, entonces van a medio día a una parte que se llama El Viento.

No sé dónde quede. Le digo, yo que estaba yo chamaco. Dicen que ahí hay una cueva, la cueva, la grande cueva. Es una cueva bien grandota. Tonces, antes de llegar ahí, hay unos... hay... Bueno, según dicen, mi tío, de que hay unas viborotas así [abre los brazos para indicar su gran tamaño], se enredan, o sea, como si fueran sillas o bancos.

¹²⁸ 0720: ‘moneda antigua cuyo valor estima el informante en 25 mil pesos actuales’.

¹²⁹ Se refiere a la Revolución mexicana.

Y usted se va a sentar en medio, así se sienta. Y haz de cuenta que está así la puerta, y ya sale un niño chiquito y ya le pide lo que usted quiera, y se alivia porque se alivia. Pero si tiene valor de sentarse ahí en las víboras, y si no, no. Y si no, no.

Y lo han querido agarrar los de Tepoztlán, los de Santo Domingo a ese niño. Y digamos, una, un codal,¹³⁰ ps está chiquito, pero un cirio, cirio pascual, se acaba y no lo agarran al niño, no lo agarran.

Por eso, de allí nació cuando él dice: “Si no me tocan el día de los chinelos”.¹³¹ Porque el de los chinelos es aire. Si no le tocan eso, pus no, no, no se da su fruto.

20. [El cencuate]

*María Luisa Rojas, 73 años.
Ocupación: ama de casa.
28 de julio de 2010.*

Que era un matrimonio que en su terreno el señor sembraba y tenía un... había un cincuate,¹³² que es una víbora. Entonces, este, él siempre iba a agarrar de comer, pero nunca quería que la señora le llevara de comer:

--¿Por qué no quieres que vaya?

--Mmm... No quiero que tú vayas.

Pero nunca le dijo el motivo. Entonces, él iba y llevaba siempre el caldo. No sé si era para darle de comer al cincuate¹³³, no sé. Me imagino yo, ¿no? Y así pasó mucho tiempo, mucho tiempo en que él iba a darle de comer al, al animal. Pero nada más a él, pero a él lo conocía. Entonces, él llegaba y chiflaba y el animal lo conocía. Nadie más podía meterse en su terreno, porque nada más a él lo conocía, y si no, los mataba.

Entonces, este, así pasó mucho tiempo. Y hasta que una vez la señora, dice, estaba intrigada, dice:

--¿Por qué no me deja ir al campo? ¿Por qué no me dejará ir allá al campo con él, no

¹³⁰ *codal*: “Vela o hacheta de cera, del tamaño de un codo” (RAE).

¹³¹ *chinelos*: “Danzante típico cuya indumentaria y máscara evocan a los conquistadores españoles o indígenas (Mex.). *día de los chinelos*: ‘día de carnaval en el que bailan los chinelos al son de la música’.

¹³² *cencuate*: “Culebra de más de un metro de longitud y piel con muchas manchas” (Mex.).

¹³³ *cincuate*: ‘cencuate’

quiere que vaya, ni quiere que le vaya a darle de comer? Viene hasta acá ¡y no sé!

Y en una de tantas, ¿no?, la señora se, se escapó. Se fue y lo siguió. Pero el señor, el, este, el señor le chifló al cincuate que estaba allá. Pero ya se había venido. Entonces, cuando llega a su casa la señora no estaba, ya no estaba, y le dicen:

--¿Qué pasó?

--Se fue. Te fue a seguir al campo, te fue a seguir al campo.

Y le dice:

--Pero ¿para qué la dejaron ir?

--No, pues ella quiso. Quería saber por qué, ¿no?

Se fue ella, pero como el cincuate no admitía a nadie más que al señor, puesto que lo conocía, entonces llega la señora, se metió al, a la milpa, y lo... y el cincuate la quiso matarla y la mató, la mató. Ya cuando fue el señor, la encontró allá. Llegó con su machete y todo, le quitó la víbora de allí, y la mató. Pero ya la había matado.

Ella no sabía por qué, pero es que él también tuvo la culpa por no haberle dicho, ¿verdad?

Eso yo escuché.

21 a. [El remolino]

*Agustín, 52 años.
Ocupación: Encargado de biblioteca.
27 de julio de 2010.*

En el deportivo de allá abajo¹³⁴, ya ves que está una planicie grande, entonces con una varita lo correteábamos y el remolinito daba vueltas, vueltas, vueltas. Y cuando regresaba [se hacía] más grande, has de cuenta que iba a ahogar o envolver en sus redes.

Te digo entonces, en una ocasión nos agarró [el remolino] nos alcanzó uno de esos. Eh, pues nosotros no creemos en cierta leyenda, no, simplemente me tocó y me envolvió en su aire. Lo que sí, es que trató de ahogarnos y pasó. Pero cuando llegamos a la casa, como yo estaba muy chiquito, en ese tiempo yo tendría como unos diez años, cuando yo

¹³⁴ Corresponde al deportivo ubicado en el centro de Milpa Alta.

llegué a la casa de ustedes, yo sentía que mi cabeza este, oía yo ese ruido del aire, que como que pasó:

--Shhhhh

Ese zumbido, lo tenía yo presente aquí, en mi cabeza. Al poco rato esa muchachita [con la que fui], se fue a su casa, yo llegué a la mía. Estaba descontento, como mareado así. Cuando la mamá de la muchachita llegó a preguntarme:

--¿Qué les pasó?

--¿Por qué?

Estaba todo lleno de granos su cara, [de la muchacha] y entonces este, pues igual, yo me sentía así mal.

Llegó una señora, una viejita, ya de unos 70 años, algo así y se comentó qué es lo que nos había pasado. Y con un simple huevo de gallina, sí, con eso nos limpió unas dos, tres veces cambió el huevo. Y ya quién sabe qué les veía en un vaso y ps que se nos fue quitando, se me quitó el zumbido, hasta lo lagañoso de los ojos eeh. Ese, ese mal de querer vomitar no se me quitó tan fácil.

21b. [El remolino]

*Agustín.
Ocupación: Encargado de biblioteca.
23 de julio de 2010.*

Otra ocasión, que eso yo lo viví, no tiene mucho, tendría unos cinco años. Estaba en la casa de ustedes. Entonces ahorita pus ya la casa de mis papás, ya está techada de loza, pero en ese tiempo era de cartón y escuchamos que venía de San Pedro [un remolino].

No sé si se acuerdan que hubo un remolinote que vino tumbando casas. Y pues en esa ocasión todos estábamos arriba de la casa y estaba uno [un remolino]. Y estaba mi abuelo con nosotros. Entonces ve que nosotros acostumbramos a tener en la casa una cruz y pus ai la tenemos, no. Una cruz que cada año con año llegan mis compadres y la adornan.

Entonces mi abuelito se acordó y dijo:

--Saca la cruz, saca la cruz porque ahí viene el remolino.

Que no se han de creer, pero por arte de magia, él [el abuelito] se paró con la cruz así, [hace el ademán] empezó a rezar, empezó a rezar. Agarró el remolino, como que se paró unos segundos y se bajó, se bajo, se abajo y se envolvió.

Entonces, dicen, mito, creencia, no sabemos. Pero tiene, sí son algunos cuentos que le digo son enigmáticos, no. Porque en realidad no sabemos su contenido que es lo que tendrá alguna fuerza de la naturaleza, porque es una fuerza de la naturaleza.

Entonces si somos creyentes en Dios pues también muchos, no. Dicen:

--Cómo es posible que simplemente con ponerle la cruz, se diera la vuelta.

Y eso sí yo no le estoy mintiendo, no lo sé, lo viví y así como esas historias les puedo contar.

21c. [El remolino]

*Luis Acebes, 45 años.
Músico.
27 de julio de 2010.*

Ya tiene tiempo, también en tiempos de siembra, juimos, jui con un señor, a sembrar maíz, le jui a ayudar, me jui con él hasta allá, rumbo a San Bartolo,¹³⁵ y ya llegué y le digo:

--¿Qué hace, don?

--Pues aquí nada más sembrando.

--Aaahh, le voy a echar la mano.

--Sí, pues órale.

--Sale.

Y como nos gusta el pulque... Y ya ahí voy, y le digo:

--Pus a ver, ¿ontá¹³⁶ su maíz?

--No, pues aquí es.

Órale, y agarramos. Este, le digo:

--¿Le surco?

--No.

¹³⁵ *San Bartolo*: Uno de los 9 pueblos que conforman la Delegación Milpa Alta.

¹³⁶ *ontá*: 'dónde está'.

Iba y venía, y ora íbamos y veníamos. Órale, a tomar y él y yo. Allí sembraba con él, ¿no?, sembrando, sembrando maíz.

Acabamos de sembrar.

--Vámonos.

--Vámonos.

Agarramos y pusimos los animales. Y de momento que viene un remolino así, un remolino pero bien así [indicando el tamaño] sobre nosotros. ¡Nooo!, que nos agarra y nos envolvió, ¡pero bien! Y el garrafón que teníamos, un garrafón así [indicando el tamaño], que hasta lo jue a arrinconar adentro del surco, adentro del surco del maguey, que nosotros lo llamamos surco de maguey. Los animales se espantaron, se arrinconaron. Y por eso el remolino allí tardó, tardó con otros, y agarró y se jue, se jue hacia a donde termina el plantío. Y a donde terminaba el plantío estaba una cueva, una cueva grandota, una cueva grandota así [indicando el tamaño], y entons le dije a ese señor, le digo:

--Ya se jue el... ya se jue con su pinche madre. Ya se jue. Apúrese usted. Este, cargue los animales y vámonos en lo que saco el garrafón.

--Pues sí, órale.

Nooo, ya agarré, saqué el garrafón y le digo:

--Órale, en lo que usted, usted le carga al animal, yo me adelanto, porque yo voy despacio para caminar.

--Sí, como no, órale.

Caminé pues como de aquí al poste, más o menos [señala unos diez metros], como de aquí al poste caminé, pero ¡vuelta que llega el remolino! Pero la vuelta pasó sobre de él, venía conmigo el remolino. ¡No!, agarró y que me envuelve de vuelta, ¿no? Piedritas me pegaban toda mi cara, ¿no? Sentía que me aventaban así algo, ¿no? Y pues dije:

--¿Y ora qué hago?

Pues, no queriendo, con mi bastón nomás, así en cruz, y así se jue, se jue, nomás en cruz y se jue.

[AZZENETH:] ¿O sea que dos veces le pasó, y las dos la libró con la cruz?

--Sí, porque la cruz es buena, porque la cruz es buena. Y entonces, este, agarramos y sí nos juimos pa arriba. Le digo:

--Vámonos.

--Vámonos.

Le digo:

--Mire, vámonos, porque mire por allá abajo, por allá por Milpa Alta vienen hartos remolinos, y delgaditos pero altotes, y ahora sí que negros. Vámonos, vámonos, ¿sí?

Le digo, pues. Pura subida, y luego que yo no podía caminar. Y, y encuentro un sobrino mío. Dice:

--¿Qué anda haciendo, tío?

--Pues vine aquí a... con este señor vine a trabajar.

Y le digo:

--Préstame tu caballito pa que me vaya rápido.

--Sí, vámonos. Ya me voy.

--Pues órale, hijo. Échate pa atrás y yo me echo en ancas.

Ahí nos vamos, nos vamos. Y me dice:

--Señor, ¿sabe qué?... Luis, fúmate un cigarro para que no encuéntremos aigre.

Le digo:

--Pues tráelo.

--Sí, pus órale.¹³⁷

Agarramos un cigarro fumando y todo el camino nos venimos fumando. Llegamos a su casa y los remolinos venían, venían, pero namás pasaban así, pasaban. Namás pasaba puro aigre. Y le digo:

--¿Ora qué, qué, qué, qué, qué siente usted?

--Yo no siento nada. No, ¿y tú?

--No, tampoco. Quién sabe al rato, mañana.

--Ps quién sabe.

¡Chinguen a su madre,¹³⁸ pues qué! No le mandamos a que se murieran, porque, pus, es, son difuntos, ¿eh?, no no crean que... que ese, ese aigre... Pero pus son difuntos.

[AZZENETH:] ¿El difunto es aire?

[DON LUIS:] El difunto son aigre, sí. Son el espíritu pues. Es el espíritu, pues...

[AZZENETH:] ¿Es el espíritu del muerto?

¹³⁷ *órale*: “interjección [que] se usa para indicar acuerdo o entendimiento” (Mex.).

¹³⁸ *Chinguen a su madre*: “expresión popular, coloquial, vulgar [que] se usa para ofender a alguien con mucha violencia” (Mex.).

[DON LUIS:] Es el espíritu del muerto que, si se levanta, es que anda recorriendo todo. O sea que, cuando se... antes de que se muera uno, su espíritu sale, recorre todo por por onde usted anduvo, o por donde anduvo caminando. Anda recorriendo, anda recorriendo el fantasma. Es el remolino, se hace el remolino.

[AZZENETH:] Oiga, y se fuman los cigarros ¿para qué?

[DON LUIS:] Mire, es que el cigarro según dicen que es bueno para el aigre. El cigarro es, ehh... Si tienes aigre, el, la, la, la, criencia de antes... Un cigarro prendido y con un huevo, te limpias y te fumas un cigarro, y santamaría¹³⁹ y estojiat¹⁴⁰ y pirul, se revuelve, y con eso te limpias y se va el aigre.

[AZZENETH:] Santamaría, ¿qué es?

[DON LUIS:] Santamaría es una hierba. Estojiat también es una hierba. El pirul es un árbol grande, es un árbol grande. Sí, todo eso junto.

[AZZENETH:] Pero ¿te lo tienes que fumar tú?

[DON LUIS:] No, no, no. Ah, el cigarro aparte.

[AZZENETH:] Pero ¿sí te lo tienes que fumar tú?

[DON LUIS:] Sí se lo fuma. ¿Pa qué?, pa que salga el aire.

[AZZENETH:] Para que te salga el aire que te entró?

[DON LUIS:] Eso.

[AZZENETH:] Ah, qué interesante. Y bueno, a ver, ¿qué más?

[DON LUIS:] Hay hartas historias. Entonces, este, eh, eh, por eso se usa el cigarro, se usa el cigarro. Y hay hartos, hay hartos que, que no se creen eso, no se creen eso, o sea que la brujería, la brujería y la maldad, pus me imagino que es igual, ¿o no?

22. [La invitación del muerto]

*Pascual Gallegos, 69 años.
Ocupación: campesino.
27 de junio 2010.*

Y luego una persona de San Bartolo¹⁴¹ porque quién sabe cómo se enteró [del

¹³⁹ *santamaría*: “arbusto de [...] hojas muy aromáticas, [con] diversos usos en la medicina tradicional” (Mex.).

¹⁴⁰ *estojiat*: “La palabra correcta es estafiate”.

¹⁴¹ San Bartolo: Uno de los doce pueblos de la Delegación Milpa Alta.

evento de “Cuenta cuentos”] pero vino, dice:

--Yo voy a contar algo que me pasó.

Pero eso sucedió no sé hace cuánto tiempo, pero en su familia pasó. Dice que, este, una persona de San Pablo¹⁴² que vivía en la ciudad, venía a ver a la novia cada fin de semana y a veces se le hacía tarde y se iba caminando (sí eso fue cuando no había carretera, o a la mejor ya había), pero el chiste es que se iba caminando cuando se le hacía tarde ¿no? por estar aquí con la novia, y ahí, al pasar a ese lugar de la i griega¹⁴³, siempre estaba un, un joven:

--Pasé una vez y ahí estaba un joven, y este, lo saludé y nos saludamos.

Se siguieron la plática y ya.

--Nos íbamos.

Eso le sucedió a lo mejor unas dos o tres veces. La última vez que pasó por él, el joven que siempre, al que siempre se encontraba, le dijo:

--Te invitó a la fiesta de San Bartolo.

--Aah pues a todo dar.

--Sí ya es el próximo 24, porque es el 24 de agosto.

--Sí hombre.

--No vayas a faltar.

--Nombre.

Y llega el día, este amigo va a la fiesta de San Bartolo, le dio la dirección [*le dijo*]:

En tal parte vivo.

Y ya. Ya llegó, este, salió la mamá, dice:

--¿Qué desea joven?

--Pues me invitó, este, su hijo a la fiesta.

--Ay no. Es que mi hijo ya no vive, hace años que ya no vive pero no se preocupe pase, siempre hace eso, siempre invita gente. Es que mi hijo no vive, no vive, pero siempre hace eso, pásele.

No, ya ni, no entró. Quién sabe, pero de que existe un mundo paralelo al material, sí, sí existe otro mundo y mi papá me decía:

¹⁴² *San Pablo*: Localidad de Milpa Alta.

¹⁴³ El lugar aludido refiere a una carretera cuya figura semeja a una “Y” que separa San Bartolo de San Isidro, ambos pertenecientes a Milpa Alta.

--Por eso ándate con cuidado.

Sí, por eso tienes que andar con cuidado, o sea el hecho de que pues sí, llevar una vida sana ¿no?

23. [La novia del diablo]

*Félix Vivas Alarcón, 53 años.
Trabaja el campo.
27 de julio de 2010.*

Antes nos platicaban a nosotros que, por ejemplo, había personas que tenían sus casas así, de, no como ahora, sino vuelvo a decir, como antes que eran de tejamanil. Entonces andaban ahí, se iban a trabajar, iban al campo. Entonces este, una muchacha pues estaba bonita, pues iba al campo con su mamá y su papá, ahí se iban al campo. Y dice

--Pues vamos al campo.

--Pues órale.

Y ya se fueron al campo a cortar sus cosas, chícharo iban a cortar.

Ya por la tarde, llegaban y ya cuando vieron, pues ya había una canasta llena de, por decir, de mandado. Pero pues no sabían ni de dónde ni quién lo traía, ahora sí que ni los perros pues no ladraban, no pues no. Entonces ya cuando la señora le preguntó [al esposo]:

--Bueno, de dónde vienen estas cosas ¿quién las trae?

--Pues no sé.

--Entonces no sabían ni qué era. Y dice su papá de la muchacha:

--Bueno, pues quién será, yo quisiera saber quién es.

Entonces así pasaron los días y ya cuando vieron venía un charro¹⁴⁴ y llegó ahí con ellos. Y les dice:

--Buenas tardes.

--Buenas tardes.

--Qué tal ¿les ha gustado lo que he traído?

--Tú eres...

¹⁴⁴ *charro*: "M. Supran. Jinete o caballista que viste traje especial compuesto de chaqueta corta y pantalón ajustado, camisa blanca y sombrero de ala ancha y alta capa cónica" (*Mex.*).

--Sí

--¿Con qué intenciones son esas cosas que traes?

--La verdad me gusta su hija y me quiero casar, me la quiero llevar.

--No pero cómo te la vas a llevar.

--Sí, yo los quito de pobres, les doy dinero, les doy todo.

--No, yo no puedo aceptar eso como, cómo es posible que tú vengas de un momento a otro y ya te la quieres llevar.

--Si no me la llevo, va a ver al cabo de 19 años, ella se va morir y de todos modos se tiene que ir conmigo.

--No, pues no te la voy a dejar. Es que yo tengo muchas, muchas deudas con el rico no puedo pagarle.

--Por el rico no se fije, yo le doy dinero.

--Bueno, pues a ver qué Dios dice.

--Pues mañana vengo, le voy a dar el dinero que usted necesita.

--Sí.

Y quedó pensativo el señor

--¿Será cierto o será mentira? Dice el señor.

Y ya no durmió el señor y estaba, y estaba... Y ya cuando dieron las doce del día, pues no, nadie o sea no llegaron, al otro día nadie llegó, pero a otro día a las 12 de la noche oyó ruido y dice:

--Pues no sé qué será, no sé qué estarán descargando, no sé.

Como antes estaban las carretas. Entonces cuando ya iba a amanecer, como a las siete o las ocho de la mañana iba a amanecer y ya estaba un baúl enfrente de su casa. Y dice:

--Y ora qué será, pues no sé quién lo haiga dejado, no sé.

Y a la hora que lo va abriendo el señor, pues era puro dinero, puro 0720. Dice:

--No pues ya con eso, sí cumplió su palabra el muchacho. Pues ya con eso ya.

Y sale la señora y le dice:

--No, pero es que este dinero no lo podemos aceptar así como debe de ser.

--No, no pues ya tenemos con qué comer, vamos a pagar, ahora sí.

Pero la señora ya estaba inquieta y decía:

--Pues cómo, cómo es posible que tanto dinero por nada, no.

Tons agarra la señora y se va a ver al padre. Ya le explicó el problema que traía, le dijo que había por las tardes comida, verduras pero no sabían ni de dónde, ni quién lo traía, no, no, no sabían. Hasta que no apareció esa persona, pero iba vestido de negro. Y dijo el padre:

--¿Sabes qué? todo lo que tú me dices, y ese dinero que según ahí encontraron enfrente de su puerta de ustedes, pues no, no es bien habido, sino que es malo. Esa es una, y la otra, pus que si tú agarras dinero y vas a comprar algo... y las personas que van a comer pues, no se van a ir con el Cristo, sino que se van a ir con aquél, así con el diablo.

--¿Y qué puedo hacer?

--Mira, pues déjame estudiar en el libro y a ver, mañana vienes a que te dé una solución.

-- Bueno.

Y entonces llega en la tarde el hombre y le dice [*al papá de la muchacha*]:

--Sabes qué, si no me entregan mañana a su hija, pues mañana me los voy a llevar a los tres.

--No, ¡pero cómo!

--Sí, ya está hecho yo mañana me los llevo y háganle como quieran, yo de todos modos me los llevo, porque mi dinero pues lo están ganando.

Entonces agarra la persona esa, el muchacho, y se va, pues ya no durmió ni la muchacha, ni el papá, ni la mamá, ya no durmieron. Al otro día, agarran y la señora ya se va a ver al cura y le va a decir:

--Híjole, pues si quiere vamos a ver, vamos a ver qué hacemos con ese dinero.

--Sí.

Y ya fueron allá donde estaba el dinero ya le echó la bendición, escapularios y todo, también a ellos. Ya se fue el padre, ya llegó como a las 12, mero a las 12 del día llega aquél y le dice:

--Sabes qué, ahora sí vengo por ustedes y por mi dinero.

--Sí, aquí está.

A la hora que se iba acercando al señor, como traía escapularios, todo estaba bendecido dice:

--Qué mala persona fuiste, porqué me pagaste así, no, ni te me acerques, nadie, nadie.

Entonces a la hora de que la muchacha se iba a acercarse a él, que se abre la tierra, y en ese momento un remolino se abrió grande, pues ya no se los llevó, ya no, ya no.

Entonces quedó el señor con el dinero y quedó contento ahí con su hija. Y el dinero no se lo llevó, como estaba bendito y tenía escapularios, pus ya no se lo pudo llevar. Esto ocurrió en 1935.

24. [San Pedrito]

*Pascual Gallegos, 69 años.
Campesino. Hablante de náhuatl.
Celia Sandoval, 77 años.
Jubilada.
28 de julio de 2010.*

Y fíjense, no he sabido de cosas de San Pablo, pero ya supe que el Cristo de San Pedro¹⁴⁵ estuvo en una cueva de los, los Plateados.¹⁴⁶

[CELIA:] Es en Santo Domingo.

[PASCUAL:] De los Plateados se la llevaron y después fue a dar a Amatlán,¹⁴⁷ y los de Amatlán, porque lo iban a ir a restaurar, cuando pasaron por San Pedro ahí ya no lo pudieron cargar, que porque pesó mucho, y este, que San Pedrito también. Y eso hace como unos seis años, o por ahí como unos seis años cuando mucho, que una vez fueron a Chalma, hace como seis años (pero eso lo supe en San José de los Laureles),¹⁴⁸ igual:

--¿Qué saben?

--Nada. No, pues san Pedro, este, pues san Pedrito andaba aquí cuando, este, iban a Chalma.

Y estaba platicando un muchacho, ¿no?:

--Y acá les damos de comer, igual, a los de San Pedro. Pero un día, este, ya, ya se

¹⁴⁵ *Cristo de San Pedro*: santo patrono del pueblo de San Pedro Actocpan.

¹⁴⁶ *Plateados*: Banda criminal que dominó poderosamente el territorio morelense durante la mayor parte de la década de 1860.

¹⁴⁷ *Amatlán*: Amatlán de Quetzalcóatl, en el municipio de Tlayacapan, en el Estado de Morelos.

¹⁴⁸ *San José de los Laureles*: Localidad del municipio de Tlayacapan, en Morelos.

iban y pesó mucho san Pedrito, y ya no se fue.

Se lo platicaron sus abuelos, yo pensé que iba a decir: “Ps sí, me lo platicó mi abuelo”, y dice:

--No, yo lo vi hace tres años que fue eso.

Apenas cosas así que nosotros pensamos que, que ya no sucedían, pues sucedió. Y eso me lo platicó él como tres años, porque tiene como tres años que no voy para allá a ese pueblo, y cuando me lo platicó dice:

--Apenas dos o tres años lo vimos. Tuvieron que venir los de San Pedro, y con la gente de acá se juntaron y le hicieron procesión con San Pedrito ahí. O sea, la estatuilla. No sé, así le dicen a la estatua de San Pablo, como está de este tamaño más o menos San Pablito. San Pedrito ahí andaba, y hasta cayó un aguacero y ya después ya ora sí se quiso ir.

Sí, así me platicaron. Yo sé cosas de otras partes, de San Pablo no sé. Pero, si me salen con otras, pues las anoto.

[CELIA:] En Santo Domingo dicen que una familia hasta lo tenía ahí arrumbado, que hasta llevaba hasta caca de gallina en sus manos, y que ahí dormían las gallinas. Y era el Señor de las Misericordias... el que está en San Pedro en la iglesia grande.

25. [El Santo Entierro]

*Pascual Gallegos, 69 años.
Campesino. Hablante de náhuatl.
Celia Sandoval, 77 años.
Jubilada
28 de julio de 2010.*

[PASCUAL:] Y también esta señora doña Francisca Medina me dice:

--Este, es que estábamos en un pueblo de de Morelos, pero quién sabe en cuál. Ps ella tenía diez años, o a la mejor doce, ya cuando, cuando la gente se fue ¿no? A la mejor póngale catorce, pero no, no sé en cuál pueblo. Pero ahí estaba, y la gente de allá les suplicaba: “Por favor vengan a ver, vengan a reconocer de quién es esta imagen para que se la lleven, porque está causando mucha enfermedad”.

Esto ya lo había platicado.

[CELIA:] No, era el Santo Entierro.

[PASCUAL:] Bueno, este, y entonces fue la gente de nuestro pueblo y dijeron: “Ah, pues es el Señor de Chalmita, pus vamos a llevarlo”.

[CELIA:] Es el Santo Entierro. Los carrancistas¹⁴⁹ lo montaron en ancas, lo montaron porque se mueve, lo montaron y se lo llevaron. Lo hicieron tantito para allá y luego empezó ahí la mortandad, se moría la gente, se enfermaban, y empezaron a preguntar de dónde era, porque no sabían. Entonces le decían que era el Santo Entierro.

26 a. [El tepozteco]

*Félix Vivas Alarcón, 53 años.
Trabaja el campo.
30 de julio de 2010.*

En sí el carnaval¹⁵⁰ pues viene de Tepoztlán,¹⁵¹ sí, el carnaval viene de Tepoztlán porque es lo que le digo que nos contaban así.

Yo estaba viviendo en el monte, pues nos contaba mucho este, mi papá, mi abuelita nos contaban que el carnaval ehh... pues ellos, ellos sabían allá por qué motivo, cuál era su religión de ellos, de que en primer lugar, cuando se conoció el carnaval había una pareja, unos señores ya grandes, por decir que la señora tendría unos 65 años, el señor pues póngale 70, 85 años.

Allá en Tepoztlán este, había un ojo di agua donde la señora iba a lavar, es lo que nos dice mi tío Pedro porque ya ese ya también falleció. Como era de allá nos decía, nos contaba que iban a lavar allá la señora, pues el señor iba a traer a la señora ya con la ropa pues continuamente. Y en una vez que ya este iban dos o tres veces y oían a un niño chillar dicen:

--Pero pues un niño chiquito recién nacido ¿por qué lo vienen a dejar aquí?

--No, pues no sé.

Y así, así este, en ese momento la señora, cuando estaba el ojo di agua, a un

¹⁴⁹ Miembros del ejército constitucionalista, encabezado por Venustiano Carranza.

¹⁵⁰ Con él se alude a la fiesta anual que se realiza al término de la semana santa en el pueblo de San Pablo, Milpa Alta, durante la fiesta se celebra la resurrección de Jesucristo.

¹⁵¹ *Tepoztlán*: Pueblo del Estado de Morelos.

extremo, digamos a mano izquierda, lo ven al niño chiquito, está en medio de las manos de un maguey, dice [la señora]:

--Pero quién, quién persona lo vendría a tirar.

--Ora sí pus quién sabe ¿quién será?

--Hijos ¿y ahora? está chiquito, ¿cómo lo vamos a dejar acá? no, mejor este, vamos a llevárnoslo para allá a la casa.

--Pus sí, pero qué va a decir la gente, yo ya estoy grande, tú ya estás grande ¿cómo?

--Pues dirán lo que dirán, pero no, no lo voy a dejar ahí a este niño.

Pues ya agarraron ¿no? lo, ps ora se fue a Morelos, porque así como iba pasando el tiempo iba creciendo rápido, iba haciendo pues muchas cosas allá en su pueblo allá en Tepoztlán.

Y entonces, yo, cuando tenía, yo me imagino que iba a tener unos 30 años o 25 años, dice el muchacho. Dice:

--Sabes qué, voy allá a la capital, allá en México.

--¿Pero a qué vas? pero no conoces.

--Cómo no, sí conozco.

Y ya agarró y se viene, y ahora sí que lo que nos decían, nos platicaba mi abuelita, ahora su mamá de mi abuelita, pues ella sí lo vio, que ahí en la vuelta de Xoquiac,¹⁵² había escuelas, había casas, pues ahí pasó el Tepozteco, ahí pasó. Y dice:

--Aquí sí voy a tomar agua, a ver qué hay.

Y ahí se sentó, pues es como si una persona se fuera a sentar ahí, en una piedra, ¿no? una piedrita, en una piedra grande, la parte de las asentaderas pues ahí quedó marcado cuando estaba tomando su refresco, estaba comiendo, pues agarró y se paró pues ahí quedó marcado como si fuera tierra ¿no? Pues ahí igual que dice:

--Ya, ya me voy, voy a acomodar mis zapatos.

Y ya ahí acomodó sus zapatos en una de las piedras grandotas, no sé quién, no sé si lo fueron a traer no sé, pero allí quedó marcado su zapato de él. Dice:

--Bueno yo me voy, pero antes que me vaya para allá, voy a llevar soliman¹⁵³.

Pasó a traer un soliman y ya se viene para México y ai ya se viene.

¹⁵² *Xoquiac*: Santa Maria Xoquiac, situado en el Municipio de Malinalco en el Estado de México.

¹⁵³ *soliman*: 'zacate'.

Llegando ahí, al llegar a la catedral pues antes no había, pues yo me imagino no había con qué subir una campana grande ahí en la catedral, no había, llega él y dice:

--¿Qué andan haciendo?

--No pues queremos ya derretir esta campana hay que hacerla menos porque no la podemos subir.

--¿Cómo no? Si quieren yo lo subo.

--¿Tú la vas a subir?

--Sí.

--Bueno, pero cuánto va a ser tu paga.

--Pues no voy a querer mucho, nomás tres palomas.

--A ver si es cierto.

--Pero no vayan a salir, cuando vean, oigan que yo esté repicando¹⁵⁴ ya salen, pero mientras no vayan a salir.

--Bueno.

Lo tiraron de a loco. Ya se encerró, tonces agarró el solimán y lo teje como si fuera un lazo y ya. Ya ps cómo él sabía ps lo subió a la campana, lo amarró con malacate,¹⁵⁵ ya cuando empieza a repicar. Ahora sí ya se fue calmando poco a poco el aire. Ya cuando vieron, ya salió toda la gente. Y dice:

--Ahí está ya.

--Y ahora tú paga.

--Sí, como le dije tres palomas.

--Pues a ver cuál te gusta.

--Sí.

Pues ya ps como él sabía, como no era bueno [escogiendo] [dijo]:

--Yo quiero esa.

--Sí.

Pero aparte de eso, eeh, aparte de él, llevaba dos personas que lo acompañaban. Y les dice:

--Mira saben qué, tengan esta cajita, no la vayan a abrir hasta que yo llegue yo,

¹⁵⁴ *repicando*: 'repicar' tocar.

¹⁵⁵ *Malacate*: "M. Rueda con el canto acanalado, por donde corre una cuerda, que sirve para levantar objetos pesados; polea" (Mex.).

hasta que llegue, yo la voy a abrir, pero no la vayan a abrir.

--Bueno ¿tú dónde vas a ir?

--Yo voy [a] ir otro lado.

--Bueno.

Agarraron esos dos señores que lo acompañaban, y se vuelven a regresar, pues no pesaba la cajita.

--Pus ¿qué traerá?

Y llegando ahí, por ahí adelante de Xoquiac, que dice:

--Pues bueno qué traerá compadre, pues no pesa.

--Pues quién sabe qué traerá.

--¡Vamos a verlo!

--No, cómo se vaya a enojar.

--¿Pues cómo nos va a ver?

--No.

--Sí, vamos a destaparla [la cajita].

--Uno decía que sí, otro decía que no. Pues ya para no estar ahí neciando, dicen:

--Pus vamos a abrirla.

Y a la hora que abren la caja, la cajita chiquita, una paloma se va pa Cuernavaca, la otra para Toluca y la otra, regresa a México. Dicen:

--Vamos a agarrar otras palomas, hay que cerrarla igual, le decimos que no la hemos abierto.

--Pero ps sin saber que era el aire, pues él ya sabía.

No, cuando llegan, llegaron allá, ya cuando llega el [Tepozteco] dice:

--Por fin ¿mi encargo?

--Pues ahí está.

--No, ustedes no saben entender, no saben apreciar lo de uno. Bueno, entonces de aquí en adelante yo quiero que me traigan mi tarola,¹⁵⁶ hagan una tarola, una tarolita ¿sí? en esa tarolita, me van a recordar mucho, porque ustedes son muy necios, no supieron apreciar, no supieron valorar lo que yo traía yo.

¹⁵⁶ *Tarolita*: 'tarola'. "F. Tambor que en la parte inferior tiene una malla metálica para proporcionar sonoridad especial" (Mex.).

Pero, pus así va a estar Tepoztlán, así siempre va a estar. Porque ahora sí que Tepoztlán iba a ser la capital de México, por eso ahorita pus orita ya no puede ser nada, porque ahorita Toluca ya tiene lo que quería, ya está mejor que Cuernavaca. Y aquí pus en México volvió a ser lo mismo.

Pus se enojó el Tepozteco, agarra y se volvió en aire, se jue. Entonces cada día de su santo, cada día de su fiesta de él, que si no le tocan esa tarolita, no se da, la chirimoya, los aguacates, no se da nada.

26 b. [El Tepozteco]

*Pascual Gallegos, 69 años.
Campesino. Hablante de náhuatl.
Celia Sandoval, 77 años.
Jubilada. No habla náhuatl.
30 de julio de 2010.*

[PASCUAL:] Yo me, se me grabó la [*historia*] que me platicó don Luis, es del Tepozteco, es el señor de Tepoztlán, el señor de así en la mitología ¿no? El señor de Tepoztlán que nació, mmm que no, no nació de una pareja humana, sino que fue engendrado según la versión de aquí de don Luis Orenda que dice que se lo platicó su abuelita, que fue engendrado por un pajarito allá en Tepoztlán.

Eh quién sabe hace cuántos cientos de años, vivió un matrimonio que tuvo una hija y queee no dejaban que la hija se casara, para que no sufriera los problemas que todo matrimonio sufre ¿no? Dicen:

--No, para que va sufrir nuestra hija, que no se case, aquí le damos todo en la casa.

Y hasta le pusieron una señora que la acompañara y que platicara con ella.

Y así se la pasaba, y ya cuando llegó a la edad de, ora sí de la juventud, pues, este, pues eh, ahí estaba en su casa, pero que, se acercaba, siempre iba al huerto ahí de su casa. Y llegaba un pajarito, por ahí andaba y el pajarito pues poco a poca se fue acercando, se fue acercando, y hasta que ya se iba a parar cerca de de las macetas, de donde ella estuviera. Y a ella le llamó mucho la atención, y el pajarito tomó tanta confianza que algún día se paró en su hombro. Y ella decía:

--¡Ay, dame un beso!

Y el pajarito obedeció y, ya quedó embarazada. Y la leyenda cuenta que entonces nace la criatura, pero dicen, los papás dicen:

--¿Qué vamos a hacer con esta criatura? Si nuestra hija ni novio tuvo, qué va a decir la gente? No, pues hay que ir a echar al... vamos a tirarlo [al bebé] al campo ¿no?

Y lo fueron a tirar.

Y otro matrimonio que andaba en el campo, un día oyó que, que un niño lloraba, fueron a ver:

--Ay es un niño.

Ps creo que hasta las hormigas lo protegieron, según la leyenda ¿no? lo protegieron las hormigas y todo.

--Llémoslo.

Y fueron y lo presentaron con la autoridad y la autoridad dijo:

--Ustedes críenlo, si alguien pregunta, bueno, pues ya los mando con ustedes y si no, pus ya ustedes quédense con el chiquito.

Lo criaron, creció el niño. Este, ah, en esos tiempos había la costumbre de que todo, toda persona ora sí que de la tercera edad ya los eh, los echaban al *cuatequitl*¹⁵⁷. El *cuatequitl* no sé si era la acción o era el nombre de una serpiente, pero que, que, esa, esa serpiente vivía como en el fondo de un cráter y, y los, a los viejitos los llevaban encostados. Y desde el borde del cráter ahí se lo aventaban [al viejito] y el animal ya namás estaba esperando así con el hocico abierto y se los tragaba.

Entonces un día les dijeron a los papás del Tepozteco:

--Ahora a ti te toca el *Cuatequitl*.

Entonces dijo el Tepozteco:

--No, no se van a llevar a mi papá.

Ya cuando creció, ya ps lo vio como su papá ¿no? Este, no, nadie lo reclamó y se quedó a vivir con ellos, por eso los vio como sus papás. Y el cuando llegaron los señores, por su papá, dijo:

--No, no se lo lleven, llévenme a mí. Pero, este, en el costal donde me van a echar pongan muchos vidrios y cuchillos y todo lo que sea cortante, para que cuando esté yo en la panza del animal, yo le rasgue la panza y pueda yo salir. Y si ven que hay humo blanco es

¹⁵⁷ *cuatequitl*: ‘coatépec’. Significa en el monte de las serpientes. (En López Austin, Alfredo, 2009:15).

que salí, y si no hay humo blanco pues ya ni modo ¿no? ya me quedé ahí.

Y sí lo, lo hicieron así como él les indicó, lo echaron, el animal se lo tragó y él ahí adentro peleó. Y ya vieron el humo blanco.

--Ah, sí salió el Tepozteco.

Ya desde niño ya le habían puesto así ¿no? el, creo que don Luis me decía otro nombre, pero, pero muy parecido así, al Tepozteco.

Salió. Y bueno creció, entonces un día escuchó, (se los estoy contando así a grandes rasgos, ¿eh?)... un día escuchó que, este, la gente de Tenochtitlán querían colgar las campanas y no podían y no podían. Entonces el, no sé si invitaron al Tepozteco o él se ofreció, pero agarraron camino de Tepoztlán a Tenochtitlán, pasando por el monte ¿no?, y en el transcurso del monte ahí pasó a cortar un zacate, que no me acuerdo, lo que llamamos solimán, son así de hojas delgaditas largas.

[CELIA:] Que corta, es cortante la hoja.

[PASCUAL] Muy cortante. Que arrancó, lo hizo, hizo unos mecates, que nosotros sabemos el nombre, que es sacamecate¹⁵⁸, que hizo el sacamecate, y ya se lo llevó, pero lo iban acompañando unos cinco o seis, algunos ¿no? de por ahí del rumbo.

Al llegar allá, él vio que ps no podían colgar la campana y les dijo:

--Déjenme a mí hacer la prueba, pero nadien esté aquí, métanse, porque no respondo.

Bueno, le hicieron caso ¿no?

--A ver que no perdemos nada con tal de que se cuelguen las campanas. Le dijeron.

--Bueno, ps con...aquí están las cadenas para que lo...

--No las cadenas no, yo traigo con qué.

--Pero ¿cómo va a ser posible?

--Sí, ustedes métanse.

Y ya se metieron, le hicieron caso, toda la gente se desapareció y él, este, provocó un ventarrón, se hizo una nube y las campanas estaban colgadas.

[CELIA:] Con ese mecate.

[PASCUAL:] Sí, con ese mecate sí. Bueno, este [dijeron]:

--¿Qué pasó?

¹⁵⁸ *sacamecate*: 'mecate, cordel grueso o cuerda hecha de fibra natural'.

Ya salieron:

--Ah, pues sí ya están colgadas las campanas. Ahora ¿qué quieres que te demos de... como recompensa?

--Si es su voluntad, pues miren denme unas, quiero unas palomas, no sé si cinco o siete palomas pidió. Y lo complacieron.

--Aquí están las palomas en una cajita.

Y el agarró y les dijo a los que lo acompañaban:

--Hágase cargo de la cajita, no la vayan a abrir.

Pero ps tuvieron curiosidad y la abrieron y se escaparon las palomas se fueron para diferentes lugares. Y una sí se quedó en Tepoztlán. Por ahí va la historia, eso se los platicué, yo hasta ahí me quedé, hasta ahí me platicó don Luis Orenda, hasta ahí.

Yo pensé que ya ahí acaba la leyenda. Se los estaba yo platicando aun señor de allá que se llama... A ver, se me olvidó su nombre, ahorita... Pero es de los, este... ¡Don Rafael Palacios! Ya es de 100 años el señor. Si, este, se lo estaba yo platicando y dice:

--Bueno ¿y que fue del Tepozteco?

--¡Ah, ya ahí si ya no sé!

--¡Ah, no! Es que, les dio las, las cajitas a los que iban con él, porque él se fue a España. El Tepozteco se fue a España. Y de allá viene la virgen de la Natividad, por eso el Tepozteco fue bautizado el 8 de septiembre. Este, mmm, bueno, allá en Tepoztlán, pero ya con la virgen de la Natividad. Por eso el 8 septiembre es la fiesta más grande de Tepoztlán, pero religiosa, pero igual con, este, mezclado con, con, con la mitología del Tepozteco, porque el Tepozteco se fue a España y trajo a la virgen de la Natividad.

[CELIA:] Ah, no. Sí es cierto.

[PASCUAL:] Por eso dicen, porque ¿qué fue del Tepozteco después de que colgó las campanas? De veras yo no hice esa pregunta. ¡Ah!, pues se fue a España y trajo a la virgen de la Natividad y llegaron el 8 de septiembre, que por eso ps le...

Eso es a nivel leyenda, lo que dice ese señor don Rafael Palacios. Esa es a grandes rasgos. Pero entre esa leyenda, dicen que sí dejó sus huellas en varias partes del camino, y que dejó las huellas. Es la prueba sobre piedras.

Entonces, ese es la leyenda del Tepozteco. El Tepozteco es el señor de Tepoztlán. Que se pone muy bueno el 8 septiembre y el 15 septiembre en Tlalnepantla, porque

celebran la, la que, cuando el señor se, se, se limpió solito.

Y a mí una vez un señor de San Juanico, ps me lo encontré y platicamos, y me dijo:

--Aquí está la huella.

--Ah, sí, dije. Bueno, ¿dónde estamos? Ah sí, ya sé, otro día le... la próxima vez que venga lo veo bien.

Pero dije sí porque ya llevaba yo prisa y ya me había entretenido con él platicando. Porque él me dijo que había venido mucho acá a San Pablo, y este, cosas. Me dio nombres, pero no son, no son de San Pablo, son de San Salvador.¹⁵⁹ De todos modos son cosas interesantes lo que me platicaba ese señor. Y me entretuve mucho y ya al final me dice:

--Es que aquí está la huella del Tepozteco. Venga usted a ver.

Y ahí voy.

--Ah sí, pues sí se ve la planta del pie, un pie sobre piedra.

Digo, por las apuraciones nomás más vi el lugar. Dije:

--Ah sí, ya sé dónde es. La próxima vez me quedo bien.

¡Ya no la encuentro! Pero ora voy a su casa porque ya sé dónde vive, allá en San Juanico, y le voy a decir:

--Lléveme otra vez a ese lugar.

Pero yo he visto otras. Igual hay unas así chiquitas, igual de un piecito. Pero es, la cosa es de que, por ir pensando en otras cosas...

[CELIA:] Pero dicen que ahí, adelante de Manitas Pintadas, para adelante, era donde estaba el pie completo...

[PASCUAL:] Pues eso yo creo que ya desapareció. Alguien se la debió haber llevado porque ya no lo he visto. Sí veo ahí unas piedras, pero no, ya no, del Tepozteco ya nada, no. Lo que sí, sí hay, en todo caso de San Juanico para allá sí, ahí sí puede haber, pero pos por este lado... O hay, pero uno necesita saber exactamente dónde, porque así sobre el camino pues ya está difícil, está difícil.

27. [La cama de Zapata]

*Griselda Flores Jiménez, 40 años.
Profesora.*

¹⁵⁹ *San Salvador*: Uno de los nueve pueblos de Milpa Alta, el más cercano a San Pablo Oztotepec.

Allí, en esa misma casa, el señor se llamaba Manuel Jiménez, eh, primo, primo de mi abuelo. Mi abuelo se llamó José Filogonio Jiménez, mi abuelo.

Allí llegaba el general Emiliano Zapata y, y esa es otra historia. Y dice la nana, quién sabe qué la nana, la nana no sé qué, que esa es otra historia. De cuando llegó, llegó el general Emiliano Zapata, ahí llegaba a la casa de este tío, y dice que siempre, siempre le preparaban su cena, lo que más le gustaba.

Y en esa ocasión que le mandaron, hasta le mandaron a... le compraron su cama, de las que antes se usaban, ¿no?, como que dicen de latón, algo así, bueno, camas de la época, ¿no? Le compraron su cama porque iba a llegar el general Emiliano Zapata a descansar esa noche.

Y dicen que, cuando, mi tío entró, que le dijo... (no, pues sería como mi tío abuelo o algo así, ¿no?), que entró y que le dijo:

--¡Señor Emiliano!

Tocó y que le dice:

--Señor Emiliano, ¿no se le ofrece nada?

Y que dice:

--Ay, no me contesta.

Entonces abre la puerta y dice:

--¡Ihh! ¡No está en la cama!

Y que el general Emiliano Zapata estaba dormido abajo. Se puso unos costales y, y, y que había agarrado de cabecera una piedra. Y que le dijo:

--Oiga, señor Emiliano, pero si la cama, mire, la mandamos a comprar para que descansa.

--Es que es una estrategia mía. Siempre, donde me dicen que me duerma, yo no me duermo ahí, porque puede llegar, abren la puerta y me dan de plomazos.

O sea que era muy, este, era muy, muy precavido, usaba muchas estrategias, ¿no? Era un estratega muy, pues muy inteligente, ¿no? Decía:

--No, aquí me voy a dormir. Me gana el sueño, entra alguien y me mata.

¿No? Eso me lo contó mis abuelitos, mi abuelita. Se llamó este Guadalupe Castro

Salinas.

28. [La cena de Zapata]

*Inocente Morales Baranda, 50 años.
Maestro de náhuatl.
18 de mayo de 2011.*

[INOCENTE:] Quedamos que el día de hoy te voy a contar una anécdota de cómo inició la Revolución.

[AZZENETH:] Sí.

[INOCENTE:] Te había dicho que fue precisamente el día 10 de marzo del año de 1911. En aquella fecha se reunió el joven Emiliano, que todavía no era general, era el *calpuleque*¹⁶⁰ del estado de Morelos. ¿Por qué? Porque los ancianos del estado de Morelos lo habían electo para que él llevara los asuntos que por muchos años no podían arreglar: lo que ya les habían arrebatado por muchos años, ya les habían arrebatado los hacendados.

Y propiamente ahora hablaremos de la hoy ex-hacienda de Coaxutla.¹⁶¹ Dicen que el 10 de marzo de 1911, por la noche, y esta es una anécdota muy hermosa, se reunieron Emiliano Zapata y ocho de las personas de su confianza. Entre ellos estaba Amador Salazar, primo hermano de Emiliano Zapata; se encontraba también su hermano de Emiliano, de nombre Eufemio Zapata. En esa reunión se encontraba también otro, otra persona de nombre Felipe Neri; estaba otro hombre de Tlalquiltenango,¹⁶² de apellido Tepepan, y otros que ahora mismo no recuerdo sus nombres, pero eran ocho personas. Se sentaron en una mesa, frente a la mesa muy pequeña, que apenas cupieron cuatro, y los otros cuatro se mantuvieron de pie. Como ya estaba oscuro, a Emiliano Zapata se le ocurrió decirle, decirles a los presentes:

--Señores, vamos a cenar porque tengo hambre. Pero ustedes digan: ¿adelantamos nuestro plan o primero cenamos?

[AZZENETH:] [Risas.]

¹⁶⁰ *calpuleque*: 'líder del *calpulli* o de la localidad'.

¹⁶¹ *ex-hacienda de Coaxutla*: Hacienda en Morelos que fue de las primeras afectadas por el reparto agrario tras la Revolución mexicana.

¹⁶² *Tlaquiltenango*: municipio del estado de Morelos.

Entonces, contestaron los demás:

--Adelantamos nuestro plan.

--Correcto.

Y empezaron, e inició el diálogo. Emiliano miró a su hermano como en una forma de confianza y notó en su rostro que Eufemio no se iba a negar. Y le dice:

--Eufemio. mientras adelantamos nuestro plan, te pido un favor.

Porque Emiliano Zapata sí sabía mandar. A su hermano le decía:

--Te pido un favor. Ve a conseguir unos, una docena de huevos, por una docena de huevos.

Lo que Eufemio enderezó su cuerpo en señal de sorpresa, como diciendo: “¿Y yo por qué?”. Pero mostró su obediencia. No le quedó remedio, ¿verdad?, de oponerse, porque Emiliano se expresó tan gentilmente que el otro no pudo negarse.

Se puso de pie Eufemio, y le llamó a su hermano que le trajera, en aquel entonces se conocía un tenate,¹⁶³ lo que hoy conocemos como una canasta pequeña. La hermana fue a la cocina y tomó el tenate y se lo entregó.

Algunos, precisamente el de Tlalquitenango, de apellido Tepepan, le echó una sonrisa, como burlándose de Eufemio. Pero Eufemio voltió el rostro hacia aquel hombre de apellido Tepepan, como diciéndole: “Ya me la vas a pagar”. Pero así salió. Saliendo, cerró la puerta silenciosamente y se fue a conseguir lo que iba a conseguir, sí, una docena o media docena. Pero, cuando regresó, traía en su brazo izquierdo el tenatito y con el contenido del tenatito, que eran los huevos, tocó la puerta. Entró y le dice:

--Ya regresé. No encontré los doce huevos, pero traigo aquí, algunos.

Emiliano, con una sonrisa, le dice:

--Hermano, ponlos aquí en la mesa.

Eufemio colocó el tenatito sobre la mesa. Y prosiguió la plática, el plan que ellos estaban maquinando, porque a otro día, fecha 11 de marzo, estaban maquinando para tomar ya la hacienda de Coahuixtla.¹⁶⁴

En esos momentos, Amador Salazar, su primo, le dice:

--Emiliano, ¿cómo te atreves a decir que nosotros tenemos que tomar el día de

¹⁶³ *tenate*: “Canasta de palma” (Mex.).

¹⁶⁴ *Coahuixtla*: municipio del estado de Morelos.

mañana la hacienda de Coahuixtla? ¡Cabrón! ¡Si no tenemos armas!

Palabras natural de los hombres de campo. Y Emiliano Zapata, como barriendo los rostros de los presentes, y una media sonrisa que se dibujaba en su rostro, le contestó a Amador, y le dice:

--Primo, tienes razón.

Pero los ojos de Emiliano Zapata se dirigían al tenatito, en donde existía el contenido. Gabriel Tepepan le dice:

--Emiliano, ¿y a qué hora van a preparar los huevos?

Emiliano puso la mano sobre el tenatito y lo jaló, acercándolo junto a él, aquel tenatito.

Y Gabriel Tepepan, repitiendo lo que había dicho Amador, dice:

--Es cierto lo que ha dicho Amador. ¿Con qué armas vamos a iniciar la revolución, si no tenemos? Yo tengo más de 40 hombres en Tlatitenango, pero sólo contamos con machetes, sólo contamos con bieldos¹⁶⁵ y sólo contamos con azadones.

Emiliano miró el rostro de Gabriel Tepepan, y dice:

--Eso es el arma.

--No, pero aquí se trata de, de que vamos a entrar a la hacienda y no tenemos rifles.

Emiliano Zapata levantó el tenatito con el contenido y vació tan fuertemente el tenatito, lo vació sobre la mesa, que algunos huevos se exprimieron. Y entonces Emiliano Zapata salió de su boca y dijo:

--¡Es cierto, no tenemos armas, pero tenemos huevos para iniciar la revolución!

Y entonces la revolución del sur, iniciado por Emiliano Zapata, se inició con huevos.

[AZZENETH:] [Risas.] ¡Qué hermoso relato!

29. [Historia de la Revolución]

*Pascuala Lozada, 82 años.
Habla de otomí.
27 de julio de 2010.*

¹⁶⁵ *bielidos*: 'palo largo, con dientes, que sirve para aventar las mieses y separar el grano de la paja'.

Es que dicen que en la Revolución enterraban sus... este, sus niños, que como veían que ya venía la Revolución... Bueno, eso ya no lo vi yo, me contó mi papá. Dice que venía la Revolución y les tapaban la boca a los niños pa que no, no los encontraran, que los ahogaban los niños y ya nomás rascaban, los enterraban, y que las abuelitas andaban enterrando su dinero, su metate andaban enterrando en sus terrenos. Todo lo que tenían, los que tenían dinero, todo lo andaban enterrando. Mi papá nos platica, dice que hasta lo sacaban a calentar su dinero, para que no... No sé para qué, pero los tendían allí en un petate. Él sí todavía lo vio. Nos platicaba mi abuelito: lo sacaba a tender, pero cuando vino la Revolución, dice que todo andaban enterrando, todo.

Cuando vinieron (dicen que fueron diez años la Revolución), dice que vieron ya era como monte acá, ya era un monte, vinieron a escombrar.

Mi papá vio la Revolución; él vio que se peliaban que los zapatistas, zapatistas con los carrancistas, les decía que eran contrarios. Los carrancistas fueron los que quemaron aquí el pueblo, que hasta el maíz tronaba porque hacían sus teplacostales, su teplacostal,¹⁶⁶ Pero lo hacían... Se llama tepla... lo hacían con petates, los añadían así el petates y los ponían abajo en algo y ahí vaciaban todo su maíz, el maíz que cosechaban lo que se da. Pues cuando se quemaron sus casas dicen que tronaba el maíz, tronaba. Mi papá nos platicó y mi suegra, ps también mi suegra lo vio.

Los carrancistas quemaron las casas y la gente del pueblo eran zapatistas, por eso aquí festejan Zapata, ajá. Carrancistas no. Y los que fueron aquí del pueblo, con tal de que no los mataran fueron con los carrancistas. No, y mi papá cuando agarraba se peleaba con la gente, con los señores:

--No, qué tú fuistes carrancista.

--No, que tú juistes la que me quemastes el pueblo.

Bueno era un relajo, hasta se peleaban, se agarraban porque los carrancistas eran los que vinieron a quemar acá, los zapatistas no. Vinieron, como era como guerra, ps vinieron a quemar todas las casas.

Mi papá nos platicaba, dice que venían y les decían... Bueno, también mi suegra dice que venían y decían:

--Queremos tortillas, véndanos tortillas.

¹⁶⁶ *teplacostal*: 'costal'

--Sí.

Y no sé cómo sale mi hermano y que le tiran. Ahí lo mataron en su casa los carrancistas, a eso andaban.

Y que dicen que andaban por el monte, escondiéndose por el monte, escondiéndose nada más, que andaban cargando sus guajolotitos y que andaban cargando su poco maíz para comer, que nomás lo tostaban y lo comían así. ¡Ay, no! Todo muy feo y que les dijeron [a] los niños:

--¿No te gana pipí?

--Sí.

Ps se lo daba mismo para tomar a los niños, porque tenían sed.

Estuvo muy triste. Yo no lo vi, pa qué les voy a decir. Lo vio mi papá, lo vio mi suegra y mi suegro, que era muy triste. Hubo muchos... muchos muertos, sí, muchos muertos que mataron. Muchas casas quemaron, violaban a las mujeres también, porque pus las veían solas también. Sí, todo estuvo todo muy feo, el tiempo muy feo que estuvo.

Yo no vi esa revolución, pa que le digo. Yo namás vi lo de... Pus que aquí era muy poca gente, que aquí no salían a trabajar al, al centro, aquí nomás con su siembra que tenían, eso era lo que comíamos. El maíz, el frijol, haba, todo, es lo que comíamos, namás cada ocho días comíamos. Este, carne, y eso si había, y si no pues no comíamos carne, ajá.

Pero eso ya jue después, eso ya jue después. Este, ajá, sí, pero le digo que yo ya lo demás ya no vi.

Conclusiones

Lo que hace dos siglos emergía en Europa como una manifestación de oposición a la clase dominante, por su discriminación de las producciones verbales de los estratos sociales más alejados de la ciudad, hoy se consolida como un interés de las élites intelectuales por todo el sustrato de creencias de todo tipo de narradores, creando puentes de interconexión con su pasado histórico y comprendiendo y asimilando así mejor su presente.

En cualquiera de las formas en que se defina este tipo de expresiones --literatura oral, tradición oral--, lo que resalta en ellas es su variabilidad, su carácter colectivo, popular, su apertura y su inconclusión, frente a lo invariable y signado por la autoría individual. Y si una de las oposiciones más comunes en la investigación es la que distingue lo tradicional y lo popular, existen otras diferencias basadas en criterios estilísticos, lingüísticos, genéricos, como la distinción entre mitos, cuentos y leyendas, o entre las distintas clases de cuentos. En territorio americano, existe además un doble origen o una doble influencia tradicional: la de los relatos de origen europeo y los de origen precolombino o mesoamericano. Nuestro interés ha sido, justamente, rastrear los elementos mesoamericanos presentes en los relatos.

En los “Cuentos de transformaciones y hechicerías”, hemos podido constatar la continuidad de las creencias de la cosmovisión prehispánica en torno a las concepciones del cuerpo humano, sobre todo las relativas al alma, la cual comparte un destino común con un animal compañero desde el nacimiento, da tal suerte que lo que le pase al animal le sucede a su persona. El alma puede recibir influencias de poderes emanados de las acciones de los “brujos” o “nahuales”, provocando en sus víctimas distintos tipos de padecimientos, como la tontera expresada en “El nahual” o el desahucio de “La bruja gata”. Ahora bien, la figura central de esos relatos, el nahual, agrupa dos clases: los bienhechores y malhechores; estos últimos, como en el acontecer mesoamericano, son llevados a su ruina por una conducta moral rechazada socialmente, mientras los primeros pueden convertirse incluso en héroes culturales. El nahualismo, dentro de nuestra narrativa, resulta inseparable de un ritualismo caracterizado por propiciar la conversión o la destrucción del nahual, en ceremonias que mezclan lo mesoamericano y lo europeo. El *nahualli*, al presentar como rasgo un carácter sobrenatural, se reinterpretó en las figuras de la bruja o el brujo, lo que explica que en los

relatos de nahuales se entremezclen elementos del imaginario de la bruja europea.

En el segundo grupo de relatos, los “Cuentos de entidades invisibles”, observamos otro de los agentes a los que la comunidad atribuye el origen de la enfermedad: la voluntad de los dioses, especialmente de los dioses menores de la lluvia, o *tlaloque*, como se expresa por ejemplo, en “La cueva y el arcoiris”. En estos relatos, los hombres de milpa mantienen vigente la deificación autóctona de las fuerzas naturales, con las que guardan una relación de dependencia y subordinación, debido a que el campesino sigue perteneciendo a un entorno fundamentalmente agrícola, en donde la regularidad de la lluvia y la templanza de los vientos posibilitan su alimentación, así se observa en “El culto al aire”. La enfermedad, por otra parte, no sólo se articula en estos pueblos con su ideología religiosa, sino también con las estructuras del cosmos: la enfermedad es uno de los puntos cardinales de la cosmovisión. Se percibe, en estos relatos, dos tipos de fuerzas: las fuerzas “sacras puras” expresadas por los *tlaloque*, guardianas del orden físico y moral, pues le recuerdan al hombre su lugar en el mundo, y las fuerzas “impuras”, obtenidas con la intervención de los espíritus malignos que causan las enfermedades y los desórdenes, unas veces por transgredirse un espacio sagrado y otras por un simple afán de dañar a la víctima. También observamos una reinterpretación de las divinidades indígenas --en especial las que representan a los aires-- por los demonios.

El tercer grupo de relatos se ordenó en función de los criterios que configuran a la leyenda, sujetándose a la intención comunicativa del locutor --siempre como testimonio que trata de dar veracidad a los hechos--. Muchos de los personajes que aparecen en ellas suelen gozar de una consideración mágico religiosa dentro de la comunidad; los hechos narrados en ellas se vinculan al pasado histórico y al espacio geográfico de la comunidad a la que atañen esos hechos extraordinarios; su función persuasiva afirma el poder del santo a fin de asegurar su culto. En nuestros relatos, los personajes entremezclan rasgos del cristianismo y de la tradición prehispánica, y tienden a configurarse como héroes culturales. Muchas veces se sitúan históricamente, en el contexto de la dictadura porfiriana y la Revolución mexicana. Cumplen funciones sociales específicas: San Pedro, con atributos provenientes de Tláloc, refunda el pueblo de San Pedro Actocpan; otros, en fin, reorganizan la sociedad, sintetizan los procesos sociales, reafirman los pactos de devoción, etcétera. La función del Señor de Chalma, en medio de la desesperación y la angustia, consiste en revelar --como un

nuevo Tezcatlipoca-- señales de los adversarios en la revolución; ajusticiar a los enemigos, regularmente carrancistas; exterminar a todo aquel que no se apegue a la religión popular o se burle de las manifestaciones religiosas; auxiliar al devoto; recordar los lugares sacros en una apropiación de los espacios religiosos; sanar a los enfermos; proporcionarles larga vida a los más fieles y a los cumplidores de los pactos. Así, nuestros relatos se mueven sobre dos ejes de interconexión cultural: el que vincula al presente con el antiguo mundo prehispánico y el que, en el momento preciso del estallido revolucionario, se vincula de nuevo al mundo prehispánico para atacar a la ideología hacendista y hacer resurgir a los héroes culturales.

Nuestro corpus es, de este modo, un dispositivo de la realidad social, pues muestra los temores de una sociedad aún agrícola, sus vicios, sus virtudes, su forma de abordar los conflictos políticos, en una visión del mundo sintetizada en cinco series de personajes del imaginario indígena actual: los nahuales, los aires, los diablos, los santos y los cristos, evidenciando que las ideas mesoamericanas siguen inspirando la imaginación popular.

Bibliografía

- ACADEMIA MEXICANA DE LA LENGUA. *Diccionario de Mexicanismos*. México: Siglo XXI, 2010.
- ALTAMIRANO, Magdalena. “De la copla al corrido: influencias líricas en el corrido mexicano tradicional”. Aurelio GONZÁLEZ, ed. *La copla en México*. México: El Colegio de México, 2007. 261-272. <http://books.google.com.mx/books?id=>> .
- _____. *El corrido mexicano actual: confluencia de elementos y posibilidades de apertura*. Tesis de licenciatura. México: UNAM, 1990.
- _____. “La configuración del corrido tradicional mexicano: cruce de géneros”. Mercedes ZAVALA, ed. *Formas narrativas de la literatura de tradición oral de México: romance, corrido, décima*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2009. 53-64.
- ALVAR, Manuel, ed. *Romancero viejo y tradicional*. México: Porrúa, 1987.
- AARNE -THOMPSON. *Los tipos del cuento folklórico. Una clasificación*. Trad. Fernando Peñalosa. Helsinki: Academia Scientiarum Fenica, 1995.
- ALBORES, Beatriz y Johana BRODA, coord. *Graniceros: Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. Toluca: El Colegio Mexiquense / UNAM, 1997.
- BÁEZ-JORGE, Félix. *Los disfraces del Diablo: ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2003.
- _____. *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2013.
- Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana. La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México*.
<http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/pueblos> .
- _____. *Entre naguales y santos*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2008.
- BARTHES, Roland y otros. *Análisis estructural del relato*. 8ª ed. México: Premiá, 1991.
- CAMARENA, Julio y Maxime CHEVALIER. *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Cuentos maravillosos*. Madrid: Gredos, 1995.
- CARO BAROJA, Julio, ed. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza, 1995.
- _____. *Romances de ciego*. Madrid: Taurus, 1980.
- CAZENEUVE, Jean. *Sociología del rito*. Argentina: Amorrortu, 1971.

- CENTINNI, Massimo. *Las brujas en el mundo. Creencias populares, ritos y simbología. Los grandes procesos*. Barcelona: De Vecchi, 2004.
- CERVANTES, Fernando. *El Diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Madrid: Herder, 1996.
- CORTÉS HERNÁNDEZ, Santiago. *El hombre que se convirtió en toro y otras historias de la Inquisición*. México: Castillo. 2006.
- _____. “Elementos de oralidad en la literatura de cordel”. *Acta Poética* 26, 1-2 (2005): 281-31. <http://www.iifl.unam.mx/html-docs/acta-poetica/26-1-2/281.pdf>
- ESPINO RELUCE, Gonzalo. *La literatura oral o la literatura de tradición oral*. Quito: Abya-Yala, 1999.
- ESPINOSA, Aurelio, ed. *Cuentos populares recogidos de la tradición oral de España*. Intr. Luis Díaz Viana y Susana Asensio. Madrid: CSIC, 2009.
- EAGLETON TERRY. *Introducción a la teoría literaria*. México: FCE, 1998.
- ENTWISTLE, Williams James. *European balladry*. Oxford: Clarendon, 1939.
- FAGUETTI, Antonella. “*Ixtlamatki versus nahualli*. Chamanismo, nahualismo y brujería en la Sierra Negra de Puebla”. *Pueblos y Fronteras*. 6-10 (diciembre-mayo de 2010): 4-23.
- FRENK, Margit, coord. “Prólogo”. *Cancionero folklórico de México*. vol. 1. México: El Colegio de México, 1985-1999.
- GARCÍA HERRERA, Andrés Daniel. “De naguales y dueños en las montañas mexicanas”. *Apachita* 20 (1996): <http://revistas.arqueo-ecuatoriana.ec/es/apachita/apachita-20/279-de-nahuales-y-duenos-en-las-montanas-mexicanas> .
- GOMEZCÉSAR HERNÁNDEZ, Iván. *Para que sepan los que aún no nacen... Construcción de la historia en Milpa*. México: UAM, 2010.
- GONZÁLEZ, Aurelio. “Las fórmulas y el romancero en México”. Mercedes ZAVALA, ed. *Formas narrativas de la literatura de tradición oral de México: romance, corrido, décima, leyenda y cuento*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2009. 13-24.
- GRIMM, Jakob, Wilhelm GRIMM y otros. *Los titanes de la literatura infantil*. México: Época, 1996.
- HOMERO. *La Odisea*. Ed. y trad. Daniel Sarasola. Madrid: Cátedra, 2005.
- HORCASITAS, Fernando. *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria Náhuatl de Milpa Alta*.

- México: UNAM, 1989.
- _____ y Sarah O. de FORD. *Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*. México: UNAM, 1979.
- JASON, Heda. *Motif, Type and Genre. A Manual for Compilation of Indices and Bibliography of Indices and Indexing*. Helsinki: Academia Scientiarum Fenica, 2000.
- JUÁREZ BECERRIL, Alicia María. *Los aires y las lluvias. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*. Pról. Johanna Broda. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz, 2010.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM, 1980.
- _____. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo nahuatl*, México: UNAM, 1973.
- _____. “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”. Johanna BRODA y Félix BAEZ-jorge, coord. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Conaculta / FCE, 2001. 58-62.
- _____. *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. 3a ed. México: UNAM, 2006.
- _____. “El árbol cósmico en la tradición mesoamericana”. *Monografía del Jardín Botánico de Córdoba* 5 (1997): 85-98.
- _____. “Ícono y mito, su convergencia”. *Revista Ciencias* 74 (2004): 4-15.
- _____. “El mal aire en el México prehispánico”. *Religión en Mesoamérica. XII Mesa redonda, Sociedad Mexicana de Antropología*. México: UNAM, 1972. 399- 413.
- _____ y Leonardo LÓPEZ LUJÁN. *Monte sagrado. Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: UNAM /INAH, 2011.
- _____ y Luis MILLONES, comp. *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*. Perú: Asamblea Nacional de Rectores, 2013.
- MADSEN, Claudia. *A Study of Change in Mexican Folk Medicine*. New Orleans: Tulance University, 1965.
- MARCO, Joaquín. *Literatura popular en España en los siglos XVIII y XIX: una aproximación a los pliegos de cordel*. Madrid: Taurus, 1977.
- MARROQUÍN ZALETA, Enrique. “La Cueva del Diablo”. *La Palabra y el Hombre* 68 (octubre-diciembre de 1988): 14-24.

- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto. *El nahualismo*. México: UNAM, 2011.
- _____. “Los enredos del diablo: o de cómo los nahuales se hicieron brujos”. *Relaciones* 28-111 (verano de 2007): 189-216.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *Poesía popular y poesía tradicional en la literatura española*. Oxford: Clarendoniana, 1922.
- _____. *Flor nueva de romances viejos*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1939.
- _____. *Romancero Hispánico*. vol. 1. Madrid: Espasa Calpe, 1953.
- _____. *Los romances de América y otros estudios*. Madrid: Espasa Calpe, 1958.
- MONTEMAYOR, Carlos. *Arte y trama en el cuento indígena*. México: FCE, 1987.
- MONTOLÍU VILLAR, María. “Un mito maya del origen de las enfermedades en Izamal, Yucatán”. Dahlgren BARDRO, Dahlgren, ed. *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*. México: UNAM, 1990. 81-88.
- _____. “Origen y concepto de las enfermedades entre los antiguos mayas”. *Investigaciones recientes en el área maya*. vol. 1. México: Sociedad Mexicana de Antropología, 1984. 257-275.
- MONTOYA BRIONES, José de Jesús. *El complejo de los aires en la cosmología de los nahuas en la Sierra de Puebla*. México: INAH, 1975.
- _____. “Significado de los aires en la cultura indígena”. México: INAH, 1981.
- MORENO DE LOS ARCOS, Roberto. “Los cinco soles cosmogónicos”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 7 (1967): 183-210.
- NÓGUEZ RAMÍREZ, Xavier y Alfredo LÓPEZ AUSTIN, coord. *De hombres y dioses*, México: El Colegio de Michoacán / El Colegio de México, 1997.
- OLIVIER, Guilhem. *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca*. Trad. Tatiana Sule. México: FCE, 2004.
- OSTRIA GONZÁLEZ, Mauricio. “Literatura oral. Oralidad ficticia”. *Estudios Filológicos* 36, (2001): 71-80. www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0071-17132001003600005&script .
- PARRY, Milman, “Studies in the Epic Technique of Oral Verse- Marking. I. Homer and Homeric Style” en *Harvard Studies in Classical Philology*: 1930, 41-80.
http://en.wikipedia.org/wiki/The_Singer_of_Tales .
- PEDROSA, JOSÉ MANUEL. “Literatura oral, literatura popular, literatura tradicional”. Barcelona: Liceus, 2002. http://www.liceus.com/cgi-bin/aco/areas.asp?id_area=21 .

- _____. “Los géneros. El estilo. El trabajo de campo y el trabajo de gabinete: prototipos y versiones”. Barcelona: Linceus, 2004. www.liceus.com/cgi-bin/aco/areas.asp?id_area=21.
- _____. “Cuento. Leyenda. Literatura oral. Oralidad. Literatura escrita. Oralidad. Escritura. Tradición. Mitología”. Barcelona: Linceus, 2004. www.liceus.com/cgi-bin/aco/areas.asp?id_area=21
- PLAZAS GALINDO, Raúl y José Antonio FLORES GUZMÁN. *El hombre y su huella (1). Historia universal*. México: Norma, 1994.
- PROPP, VLADIMIR, *La Morfología del cuento*, Madrid: Akal, 1987.
- QUIRARTE, Martín. *Visión panorámica de la historia de México*. México: Porrúa, 1994.
- RIVERA DOMÍNGUEZ, Ligia. “La representación del Diablo en la literatura oral”. *Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje* 30 (julio-diciembre de 2004): 77-105.
- RODRÍGUEZ BALAM, Enrique. “De diablos y huestes de maldad. Imágenes del Diablo entre los pentecostales de una comunidad maya”. *De la mano de lo sacro: santos y demonios en el mundo maya*. México: UNAM, 2006.
- RUZ, HUMBERTO Mario, coord. *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*. México: UNAM, 2006.
- RUBIAL GARCÍA, José Antonio. *La justicia de Dios. La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*. México: Trama, 2011.
- _____. “La santidad en los discursos visuales y textuales de la Nueva España”. Curso impartido en el Instituto de Investigaciones Filológicas (1 a 23 de octubre de 2014).
- SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Ed. Josefina García Quintana y Alfredo López Austin. vol. 1. México: CONACULTA, 1989.
- SÁNCHEZ RESÉNDIZ, Víctor Hugo. *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*. México: Instituto de Cultura de Morelos, 2006.
- TORRES LÓPEZ, Juan Carlos. “Ideas sobre la sociedad, la familia y el ladrón en un cuento náhuatl de la región de Milpa Alta”. *Estudios Mesoamericanos. Nueva época* 7-13(julio-diciembre de 2012): 75-85.
- VANCINA JAN. *La tradición oral*. Trad. Miguel María Llongueras. Barcelona: Labor, 1968.
- VAN GENNEP, Arnold. *La formación de las leyendas*. Barcelona: Alta Fulla, 1982.
- VORÁGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada*. Trad. José Manuel Macías. Madrid:

- Alianza, 1982.
- WALTER, Philippe. “Mitos y ritos carnavalescos de la Edad Media”. Curso impartido en el Instituto de Investigaciones Filológicas (2011).
- WILIAMS GARCÍA, Roberto. El mito en una comunidad indígena: Pisaflores, Veracruz. México: CIDOC, 1970.
- WÖRRLE, Bernhard. *De la cocina a la brujería. La sal entre mestizos en América Latina*. Quito: Abya-Yala, 1999.
- Zavala Gómez del Campo Mercedes, editor. Formas narrativas de la literatura de tradición oral de México: romance, corrido, décima, leyenda y cuento. El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2009.
- ZUMTHOR, PAUL. *Introducción a la poesía oral*. Trad. María Concepción García Lomas. Madrid: Taurus-Alfaguara, 1991.