

# *El sapo y la culebra. Un mito chocholteco (ngigua) (prolegómenos a su análisis)\**

EVA GROSSER LERNER\*\*

*Anoche soñé que regresaba a mi pueblo y  
les hablaba a los niños en chocho, ¡y me  
entendían!*

Rutilio Jiménez Andrés,  
Sta. María Nativitas

## Modelos binarios y trinaros

Dentro de la concepción tradicional de lo que debe ser el marco teórico de la investigación lingüística, muchos investigadores nos hemos formado en ideas dicotómicas a partir de la afirmación atribuida a Saussure<sup>1</sup> relativa a que el objeto de la lingüística es la lengua y no el habla. Sin embargo, forma y sustancia, contenido y expresión, significante y significado, norma y uso, cema y plerema, competencia y actuación, se revelaron como meras descomposiciones operativas cuando de lo que se trata es de aprehender esa realidad única y compleja que es el lenguaje, generando

\* Este trabajo es un avance de investigación del proyecto La lengua chocholteca (segunda etapa): relatos de tradición oral. Seminario de Antropología Lingüística de la Dirección de Lingüística.

\*\* Dirección de Lingüística, INAH.

<sup>1</sup> Los comentarios, interpretaciones y discusiones a propósito del texto saussureano son innumerables. Son conocidas las discusiones que se han producido en torno de la fidelidad de Charles Bally y Albert Sechehaye en su tarea de reproducir las ideas expuestas por Saussure en sus cursos. Cf., al respecto, Eliseo Verón, *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, 1998, que analiza las condiciones de recepción o de "reconocimiento" del *Curso de lingüística general*.

así un deslizamiento de las reglas del método a las propiedades del objeto.

La realidad, convencionalmente, ha sido concebida por los científicos como un mundo de dualidades que se contraponen en vez de complementarse. Al orden se le ha separado del desorden; a la identidad, la alteridad; a lo objetivo, lo subjetivo; a lo simple, lo complejo; a lo verdadero, lo erróneo; a lo científico, lo de sentido común; y así sucesivamente. De tal suerte que se fueron construyendo planos de realidad que jugaban a la exclusión mutua, aspectos que fijaron los referentes para que los conservadurismos cognitivos y los hábitos científicos pudieran subsistir espaciotemporalmente dentro de eso mismo que construyeron; de alguna manera debían legitimarse.<sup>2</sup>

Se dice que una estructura es binaria cuando se define como una relación entre dos términos. Un conjunto de factores históricos y pragmáticos otorgan a las estructuras binarias un lugar privilegiado en la metodología lingüística: la práctica —exitosa— del acoplamiento binario de las oposiciones fonológicas utilizadas por la Escuela de Praga; la importancia adquirida por el sistema aritmético binario (0/1) en el cálculo automático; la simplicidad operativa del análisis binario frente a las estructuras complejas; el hecho de que toda estructura compleja pueda representarse formalmente como una jerarquía de estructuras binarias, etcétera.

Pero no hay que confundir la binarización, que es una práctica lingüística, con el binarismo, un postulado epistemológico según el cual la articulación o la aprehensión binaria de los fenómenos es una de las características del espíritu humano. Para Greimas y Courtés, “únicamente pueden ser consideradas como categorías binarias aquellas cuya relación constitutiva sea la contradicción (por ejemplo, aserción/negación; conjunción/disjunción)”.<sup>3</sup>

Como si no fuéramos capaces de aprehender la realidad sino por pares de contrarios, las oposiciones se podrían enumerar hasta el infinito.

Las parejas de contrarios (ser y no ser, la vida y la muerte, la belleza y la fealdad, el bien y el mal y todas las otras polaridades que atan las facultades a la

<sup>2</sup> Cf. Juan Soto Ramírez, “Principio dialógico para una psicología de lo complejo”, en *Lunes en la Ciencia*, núm. 84, 1999, p. 1.

<sup>3</sup> Cf. A. J. Greimas y J. Courtés, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, 1990, pp. 46-47.

esperanza y al temor y ligan los órganos de la acción a los actos de defensa y adquisición) son las rocas que chocan (Simplégades) y destruyen al viajero, pero entre las cuales los héroes siempre pasan.<sup>4</sup>

Más adelante veremos que la presencia y la conducta del héroe es el elemento fundamental que define al mito.

El tema también había sido objeto de polémica durante la primera mitad del siglo XX entre los poetas vanguardistas André Breton y Luis Cardoza y Aragón. Una diferencia de pensamiento entre el francés y el guatemalteco está en “una visión de los fenómenos protagonizada por una lucha de contrarios”: mientras que para Cardoza la poesía se alimenta de antinomias, Breton pretende resolver los opuestos. Dice:

Todo induce a creer que existe cierto punto del espíritu en el que la vida y la muerte, lo real y lo imaginario, lo pasado y lo futuro, lo comunicable y lo incomunicable, lo alto y lo bajo cesan de ser percibidos contradictoriamente [y] en vano debe buscarse [...] otro móvil que la esperanza de poder determinar ese punto.<sup>5</sup>

Ese punto de conciliación para Cardoza sencillamente no existe, porque justamente esa “divergencia unitaria” constituye uno de los núcleos de su obra, apoyada en una constelación de paradojas, antítesis, contrastes, acepciones y refutaciones: las imágenes contradictorias entre sí configuran la imagen exacta.<sup>6</sup>

Dichas tendencias hacia concepciones y esquemas de carácter dualista nos planteaba una dificultad fundamental que se refiere a la naturaleza del horizonte teórico de la lingüística. No es satisfactorio el objeto teórico que sólo permite pensar el lenguaje como uno y homogéneo. Esa práctica reduccionista, al considerar elementos descontextualizados, hace que el habla se constituya en elemento abstracto y pierda historicidad, aislada de la enunciación. Por lo tanto, la conceptualización de los fenómenos que pertenecen al nivel discursivo requieren de un desplazamiento de la perspectiva teórica, un cambio de terreno que haga intervenir conceptos que no habían sido tomados en cuenta en las concepciones dentro de las

<sup>4</sup> Cf. Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, 1997, p. 87.

<sup>5</sup> Cf. André Bretón, *Dictionnaire obrégé du surréalisme*, 1938.

<sup>6</sup> Cf. Jorge Boccanera, *Sólo venimos a soñar. La poesía de Luis Cardoza y Aragón*, 1999, pp. 49-50.

cuales se mueve la lingüística convencional. El elemento ideológico para fundar la especificidad de la lengua como objeto, dentro del pensamiento positivista, fue la neutralización de la noción de lo social (el habla), siendo por lo tanto la lengua un objeto perteneciente al orden de lo natural.

Dice Pecheux<sup>7</sup> que la oposición entre los dos términos —la lengua y el habla—, es la antinomia total para Saussure. Pero cita a Ullmann,<sup>8</sup> cuando este autor sostiene que:

El habla es un acto, esto es: una manifestación actualizada de la facultad de lenguaje. Presupone un contexto, una situación concreta y determinada. La lengua, por el contrario, es un sistema virtual que no se actualiza sino en y por el habla. No es menos cierto que ambos principios son interdependientes: la lengua no es sino el residuo de innumerables actos de habla, en tanto que éstos no son sino su aplicación, la utilización de los medios expresivos proporcionados por la lengua.

Para Saussure, desde el momento en que la lengua debe ser considerada como un sistema, deja de ser concebida como encargada de la función de expresar sentido; se convierte en un objeto cuyo funcionamiento sólo puede ser descrito por una ciencia. La consecuencia de este desplazamiento es que el texto o discurso no puede de ninguna manera ser el objeto pertinente para la ciencia del lenguaje, puesto que no funciona; lo que funciona es la lengua, es decir, un conjunto de sistemas que autorizan combinaciones y sustituciones reglamentadas sobre elementos definidos, y los mecanismos puestos en juego son de dimensión inferior al texto: la lengua, como objeto de la ciencia, se opone al habla, como residuo no científico del análisis. “Al separar la lengua del habla (*langue et parole*), se separa a la vez: 1) lo que es social de lo que es individual; 2) lo que es esencial de lo que es accesorio y más o menos accidental”.<sup>9</sup>

Sin embargo, si bien el discurso narrativo oral pertenece, como tal, al orden del habla, se basa indudablemente en el orden de la lengua en cuanto secuencia sintácticamente adecuada.

<sup>7</sup> Cf. Michel Pecheux, *Hacia el análisis automático del discurso*, 1978.

<sup>8</sup> Ullmann, 1952, citado en Michel Pecheux, 1978.

<sup>9</sup> Cf. Ferdinand de Saussure [1915], *Curso de Lingüística General*, 1978, p. 75. [1ª edición en español: 1945].

Al analizar la cuestión de lo que denomina “discurso referido”, Volóshinov<sup>10</sup> afirma que:

la lengua no existe en y por sí misma sino sólo en conjunción con la estructura individual de un enunciado concreto. Sólo a través del habla la lengua establece contacto con la comunicación, absorbe su poder vital y se hace realidad.

En síntesis: no hay signo sin interpretante, puesto que el lenguaje no es sino un sistema de significación. Para Peirce, toda relación signíca es triádica, y éste es un principio esencial de su semiótica, que involucra al hablante: el signo se dirige a alguien en cuya mente crea un signo equivalente, o quizá un signo de otro tipo, más desarrollado. Este signo creado es el interpretante del primer signo, y desempeña la función mediadora entre el objeto y el intérprete.

Además de que las ideas dicotómicas resultan ser producto de una cosmovisión positivista, puesto que percibe los conceptos en tanto estados y no en tanto procesos, con sus matices y gradaciones entre unos y otros, es necesario tomar en cuenta una virtud poco común y a veces despreciada entre los investigadores:

La humildad —dice Louis Pinto— es quizá la primera de las virtudes intelectuales, y tiene por añadidura una función objetivamente política, la de cuestionar la distribución social de las competencias y de los saberes: quienes están expuestos a los efectos de la violencia simbólica, al carecer del capital cultural que permite resistirla, pueden al menos aprender que las diferencias que les son sugeridas en las maneras de adquirir y utilizar la cultura sabia les ofrece una garantía: la de no estar irremediabilmente condenados a la mera suficiencia de los que pretenden saberlo todo.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Cf. Valentín N. Volóshinov, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Esta obra, en realidad, pertenece a Mijail Bajtín, y así se dio a conocer en Occidente, bajo el nombre de Volóshinov, lingüista soviético, discípulo de Bajtín, en Leningrado, 1929. Desde el momento en que se tuvo conocimiento de este libro fuera de la URSS (trad. inglesa *Marxism and philosophy of language*, Nueva York, 1973), se decía que el autor del libro era Bajtín. Pero el dato se menciona ya en el artículo de Kozhinov y Konkin, “Mijaíl Mijailovich Bajtín. Breve reseña bio-bibliográfica”, en *Problemas de poética e historia literaria*, Saransk, 1973, y actualmente la autoría de Bajtín es aceptada oficialmente. En las referencias bibliográficas de los últimos tomos de la *Gran Enciclopedia Soviética*, el nombre de Bajtín aparece entre corchetes después del de Volóshinov.

<sup>11</sup> Cf. Louis Pinto, *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*, 2002, p. 186. [Traducción de Eduardo Lucio Molina y Vedia].

## Recopilación y establecimiento del *corpus*

Desde la invención de la grabadora de audio y el desarrollo de otras tecnologías comunicacionales, el habla dejó de ser de difícil e improbable fijación. Contar con el registro grabado y transcrito de relatos chocholtecos de tradición oral, además de conservar el testimonio de una lengua en avanzado proceso de extinción, permite abordar el análisis de su sintaxis en unidades mayores<sup>12</sup> y, en el nivel discursivo, del habla coloquial, además de explicitar sus contenidos narrativo y simbólico.

La idea de emprender el desarrollo de la presente etapa de mi proyecto surgió serendípicamente,<sup>13</sup> es decir, de manera más o menos accidental. Durante el trabajo con uno de mis principales informantes de la primera etapa,<sup>14</sup> don Rutilio Jiménez Andrés (hoy de 76 años de edad [año 2003]), en Santa María Nativitas, distrito de Coixtlahuaca, Oaxaca, la elaboración de un alfabeto para una lengua ágrafa de estructura sistemáticamente compleja, los extensos vocabularios y una gramática preliminar, resultó una ardua tarea de rescate, en lucha contra lo irreversible, puesto que se trata de una lengua en avanzado proceso de extinción y, por lo tanto, intensamente fragmentada tanto dialectal como idiolectalmente, además de presentar, en el nivel fonológico, la neutralización de determinados rasgos fonémicos significativos.

Pero los momentos más estimulantes, sin duda, fueron las conversaciones espontáneas, cuando don Rutilio me platicaba acerca de las causas de la pobreza de su pueblo, sus impresiones, sus recuerdos, los mitos que le relató el padre de su abuela. Porque la tradición oral es quizá la mejor y, tal vez —dadas las circunstancias—, la única fuente que nos puede ofrecer elementos sustanciales de la historia, las costumbres y las creencias que caracterizaron a esas comunidades y que pronto serán, triste y probablemente, “última vez, y nunca más, y olvido” (como dice Jorge Luis Borges en su poema *Límites*).

<sup>12</sup> Un análisis de la estructura sintáctica de oraciones puede consultarse en Eva Gros-ser Lerner, *Dxurjí ni nixa gigua, El que habla nuestra lengua. Chocho de Santa María Nativitas, Coixtlahuaca, Oaxaca*, 2000.

<sup>13</sup> Serendipia: capacidad de hacer descubrimientos por accidente valiéndose de la propia sagacidad (preparación, conocimientos, intuición, malicia), cuando se está buscando otra cosa. Ruy Pérez Tamayo, *Serendipia*, 1980.

<sup>14</sup> Cf. Eva Gros-ser Lerner, *op. cit.*

Tomando como base el trabajo realizado sobre *Los cuentos de Don Rutilio*<sup>15</sup> obtuve otros 49, con lo que totalicé 55 relatos sobre 25 núcleos temáticos diversos en cuatro comunidades de la región: Santa María Nativitas, Santiago Teotongo, San Miguel Tulancingo y Santa Catarina Ocotlán. Conté con la colaboración de un total de diez informantes (véanse cuadros). Varios de ellos no manifestaron la competencia necesaria para expresar todas sus historias en versión bilingüe. En esta primera etapa de mi trabajo me propongo efectuar el análisis narrativo y discursivo de las versiones en español de uno de los relatos que provisoriamente denomino “de contenido mítico”,<sup>16</sup> puesto que sólo en él aparece “el héroe cultural”, mientras que el análisis sintáctico lo aplicaré exclusivamente a las versiones en *ngigua* narradas por don Rutilio Jiménez, de Santa María Nativitas, debido a que la verificación final de las transcripciones del material obtenido en otras comunidades me fue obstaculizada por funcionarios del sistema educativo con sede en Nochixtlán.

Las limitaciones de las fuentes impidieron en muchos casos la comprobación de los supuestos, por lo que éstos quedaron calificados simplemente como tales.

Preferí enunciarlos, aun en calidad de supuestos, a omitir su mención. Siempre existe la esperanza de que investigaciones más profundas o aproximaciones más perspicaces corroboren lo que en un primer intento quedó apenas sugerido por los indicios.<sup>17</sup> Hay una pregunta que permanece vigente: ¿estamos realmente capacitados para comprender las realidades sociales de tradiciones que nos son ajenas?

Hoy los mitos se revaloran. Quedó atrás el desprecio que los consideraba primitivos, absurdos, oníricos, infantiles, enfermedades del lenguaje. Han sido tomados de nuevo en serio, aunque sea con la seriedad del científico y no con la del creyente.<sup>18</sup>

Las “buenas intenciones” no pueden más que tratar de hacer aflorar los datos implícitos o semiexplícitos<sup>19</sup> y “opinar” sobre ellos,

<sup>15</sup> Cf. Rutilio Jiménez Andrés, *Los cuentos de Don Rutilio*, 1999.

<sup>16</sup> Seis versiones de *El sapo y la culebra*.

<sup>17</sup> Cf. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, t. 1, 1984, p. 14.

<sup>18</sup> Cf. Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, 1992, p. 25.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

Núcleos temáticos e informantes											
Núcleo temático	Informantes*										
	RJA	UGH	MVS	FFL	AGL	FLC	ASR	PLS	GS	LSS	AJG
1. El sapo y la culebra	X	X		X			X		X		X
2. La pobreza de mi pueblo	X		X	X	X				X		
3. Origen del pueblo		X	X	X	X		X				
4. Historia de vida	X	X	X							X	
5. Pedido de la muchacha		X	X			X					
6. Procesamiento del ixtle								X	X		
7. El cerro verde y el volcán de Orizaba	X	X									
8. El cielo	X	X									
9. Actividades relacionadas con los meses del año (ciclo agrícola)	X	X									
10. Ideas asociadas con los números y los días del mes	X	X									
11. El coyote y el conejo		X							X		
12. Historia de un cerro						X	X				
13. El correcaminos		X				X					
14. El coyote		X				X					
15. Los pájaros		X				X					
16. Las hormigas		X				X					
17. El árbol del tule (sabino)		X									
18. El vino		X									
19. Parentesco		X									
20. Ideas asociadas con los meses del año	X										
21. Medicina tradicional										X	
22. Los cohetes				X							
23. Procesamiento de la lana de borrego										X	
24. Lugares malos						X					
25. Brujería		X									

\* Abreviaturas: RJA: Rutilio Jiménez Andrés (Sta. Ma. Nativitas); UGH: Urbano García Hernández (San Miguel Tulancingo); MVS: Marcelina Valdivia Salinas (Sta. Catarina Ocotlán); FFL: Faustino Francisco López (Sta. Catarina Ocotlán); AGL: Aurelio García López (Sta. Catarina Ocotlán); FLC: Felicitas López Cruz (Santiago Teotongo); ASR: Antonio Santiago Rivera (Santiago Teotongo); PLS: Pablo López Sampedro (Santiago Teotongo); GS: Guadalupe Santiago (Don Lupe, Santiago Teotongo); LSS: Librada Santiago Santiago (Santiago Teotongo); AJG: Agustín Jiménez García (Sta. María Nativitas).



GÉNEROS, TÍTULOS Y TOTAL DE RELATOS				
<i>Género</i>	<i>Título</i>	<i>Relatos</i>	<i>Totales</i>	<i>%</i>
Mitos [M]	— El sapo y la culebra	6	6	9
Tecnologías tradicionales [TT]	— Procesamiento de la lana de borrego	2	4	7
	— Procesamiento de la fibra de ixtle para la elaboración de reatas	2		
Historias de vida [HV]	— Pedido de la muchacha	3	7	13
	— Cómo era la vida antes	4		
Relatos [R]	— El origen de mi pueblo	5	16	30
	— El coyote y el conejo	2		
	— Historia de un cerro	2		
	— El Cerro Verde y el Volcán de Orizaba	2		
	— La pobreza de mi pueblo	5		
Conocimientos [C]	— Medicina tradicional	1	22	41
	— El cielo	2		
	— Ideas asociadas con los meses del año	1		
	— Actividades relacionadas con los meses del año (ciclo agrícola)	2		
	— Ideas asociadas con los números y con los días de la semana			
	— El árbol del tule (sabino)	2		
	— El vino	1		
	— Parentesco	1		
	— Los cohetes	1		
	— Los lugares “malos”	1		
	— La brujería	1		
	— Significado de la conducta de algunos animales:	1		
	— El correcaminos	2		
	— El coyote	2		
	— Los pájaros	2		
— Las hormigas	2			
		55	55	100

aunque la duda persista. Además, si bien otras zonas de Mesoamérica comparten semejanzas en cuanto al contenido sustancial de los relatos, es legítimo atribuirles a los chocholtecos la creación o posesión exclusiva de dichas historias, salvo en el caso de la presencia de la serpiente, que representa una constante en la cosmovisión indígena mexicana y de otras culturas del mundo. Por ejemplo, en las culturas asiáticas aparece la figura del dragón, similar a la serpiente emplumada, así como los conceptos de árboles y montañas sagradas.

Con extraordinaria precisión, López Austin llega a la conclusión de que “el enfoque central y obligatorio del estudio del mito

no es el de su mero análisis, sino el que conduce al descubrimiento de sus formas de integración en los procesos de las sociedades que le dan vida”, puesto que “el mito es un producto social, surgido de innumerables fuentes, cargado de funciones, persistente en el tiempo pero no inmune a él.”<sup>20</sup>

En definitiva, el objetivo esencial del presente trabajo es tratar de llenar un vacío en cuanto al conocimiento de una de las culturas indígenas mexicanas —los chocholtecos o *ngigua*—, cuya investigación, no sólo lingüística, sino también etnológica e histórica, es relativamente escasa con respecto a la de otros grupos étnicos. Los límites de la presente investigación se establecieron en el ámbito reducido de un corpus cerrado de mitos chocholtecos, sin tomar en cuenta sus posibles correspondencias con los de otros grupos próximos, cultural o geográficamente: popolocas del sur de Puebla; ixcatecos y mazatecos, con quienes los chochos están lingüísticamente emparentados; mixtecos, con quienes conviven desde épocas prehispánicas, o nahuas, cuya expansión se percibe con toda evidencia en la toponimia de la región considerada. Como queda dicho, el *corpus* se obtuvo de manera casual, sin un criterio previo de selección de los materiales.

Esa espontaneidad se debió, en gran parte, a la relación de simpatía personal establecida con los escasos hablantes durante mi anterior trabajo de índole descriptiva, a través de la observación participante. Al concluir dicha etapa, procedí a revisar los “subproductos” del material obtenido y descubrí la importancia de proceder a su estudio. Una de las versiones que transcribo más adelante procede de un informante bilingüe (AJG) que ha vivido mucho tiempo en contacto con la lengua y la cultura dominante, por lo que su relato presenta formas más “modernas” o “elaboradas” que las de los hablantes más ancianos. Estos últimos son campesinos mientras que el otro es maestro y funcionario del sistema educativo indígena.

En cuanto a la clasificación de los relatos utilicé como criterio el de núcleo temático y géneros discursivos propios de la narrativa popular. La tradicional agrupación de los mitos en torno a un “héroe” fundador sólo fue posible aplicarlo a uno de los relatos —*El sapo y la culebra*—, puesto que las especificidades que se presentaron en los demás relatos recopilados no permitieron establecer este criterio como básico. Siguiendo a Greimas y Courtés, entiendo aquí

<sup>20</sup> *Ibidem.*

por “tema” la interpretación semántica de un programa narrativo, es decir, “un sintagma elemental de la sintaxis narrativa de superficie, constituido por un enunciado de hacer que rige un enunciado de estado”.<sup>21</sup>

En una obra reciente,<sup>22</sup> Beatriz Barba afirma que

...la serpiente es uno de los animales con mayor carga mágica de la mitología; se le ha identificado como deidad creadora, fuente de vida, elemento medicinal, símbolo de virilidad y fecundidad, imagen del arcoiris, vehículo de los antepasados, tótem, representación de la sabiduría y el mal, manifestación natural de grandes calamidades, deidad celeste, terrestre o acuática y como los caminos y los ríos.<sup>23</sup>

En la misma obra, Helena Barba Meinecke

...presenta en *El círculo* como símbolo de la serpiente los elementos para interpretar a la serpiente como un círculo que en la mayoría de las culturas representa el infinito, como el punto de partida dentro de la cosmogonía del México antiguo, la materia asociada a las divinidades femeninas de la tierra y el agua y como la advocación a la deidad Quetzalcóatl como germen de vida para la existencia.<sup>24</sup>

Espanoles de los siglos XVI y XVII recopilaron algunas tradiciones indígenas sobre los fundadores de los grandes reinos de la Mixteca. Una de ellas es la del padre De los Reyes (1580):

El origen y principio de sus... dioses y señores, auia sido en Apuala, pueblo deste Mixteca, que... llaman yutatnoho, que es río negro donde salieron los señores porque dezian aver sido desgajados de unos árboles que salían de aquel río, los cuales tenían particulares nombres...<sup>25</sup>

En *El sapo y la culebra* se menciona precisamente el manantial que aún hoy existente en Apoala —a escasos 20 kilómetros de la zona

<sup>21</sup> Cf. A. J. Greimas y J. Courtés, 1984, *op cit.* p. 404.

<sup>22</sup> Cf. Beatriz Barba de Piña Chán (coord.), *Iconografía mexicana II. El cielo, la tierra y el inframundo: águila, serpiente y jaguar*, 2000.

<sup>23</sup> Cf. Ricardo A. Martínez M., “Reseñas”, en *Diario de Campo*, núm. 39, diciembre de 2001, p. 71.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>25</sup> Cf. Fray Antonio de los Reyes, de la orden de Predicadores, Vicario de Tepuzculula, *Arte en lengua mixteca*, [1593], 1890, p. 2.

chocholteca—, de donde brota el agua que debía llegar a su región. De la lucha entre esos dos seres salió ganador el sapo, que se llevó el agua para Tamazulapan. Entre las innumerables referencias que existen en las culturas más diversas acerca de seres mitológicos, mencionaré las estelas del estilo Izapa, producidas a partir del año 400 a.C., en la zona fronteriza entre México y Guatemala, donde “vemos expresado el concepto del árbol sagrado, metáfora de la resurrección y la vida, que hunde sus raíces en el dragón terrenal comunicando los pisos del cosmos. Allí también se perfilan las serpientes celestes...”<sup>26</sup>

Cuando en 1821 México declaró formalmente su independencia política de España, el 66 por ciento de la población eran indios que hablaban más de 150 idiomas de origen prehispánico; pero con excepción de selectos grupos letrados de algunas de las etnias dominantes, los pueblos indígenas no sólo no leían ni escribían sino que en la mayoría de los casos ignoraban que su idioma se podía escribir.

Desde entonces poco ha cambiado la situación para los alrededor de diez millones de indígenas mexicanos (un diez por ciento de la población total del país).

Ante la pregunta, los pobladores, incluso los que hablan la lengua *ngigua*, afirman ignorar cualquier tipo de relatos. Grabaciones que realicé posteriormente en otras localidades —como Santa Catarina Ocotlán, San Miguel Tulancingo y Santiago Teotongo— me confirmaron que los cuentos-base estaban mejor representados por las narraciones de don Rutilio en Santa María Nativitas.

En realidad, don Rutilio no fue un narrador en el sentido estricto de la palabra ni yo una legítima interlocutora, sino que los registros aquí publicados son el resultado de un minucioso trabajo antropológico. Los investigadores no estamos necesariamente preparados para percibir de modo directo el mundo de lo distinto en su real diversidad sin la mediación de instrumentos conceptuales ya probados que nos alejan de la experiencia original.

El análisis de las grabaciones me permite presentar algunos aspectos preliminares de la textualidad de cinco versiones de un relato mítico en las que se hace más evidente la sucesión de enunciados con escasa o nula elaboración discursiva. La textualidad

<sup>26</sup> Cf. Miguel Rivera Dorado, *Los mayas de la antigüedad*, citado por López Austin, *op. cit.*, 1992, pp. 31-32.

propriadamente dicha pierde complejidad en su organización y en su contenido simbólico, volviéndose sumamente esquemática, como resultado de la ausencia de una práctica narrativa, efecto sin duda de la avanzada aculturación del grupo étnico. En alguna medida hasta se ve afectada la coherencia y se observan fugas de ideas y mezclas involuntarias con otras historias. La estructura de la versión de AJG presenta, como lo he mencionado, distintas características que serán objeto de análisis oportunamente.

Mientras conversábamos, don Rutilio (cuya versión adopto como base) daba la impresión de que se trataba de la evocación de un relato y no de un relato completo, como él mismo lo confirma cuando dice: “saber una historia bonito, ¡qué bien sería! Pero yo, más, no sé”.

El desvanecimiento de la textualidad se observa también en lo que, de un modo preteórico, podríamos llamar “lagunas”. No obstante el avanzado grado de aculturación, don Rutilio está consciente de ser un portavoz de su comunidad, sobre todo a partir de una ocasión en la que le comenté que él era el hombre más rico de su pueblo, porque era el único que sabía dónde están sus raíces.

Desde entonces empezó a recordar más y más historias, mitos, tradiciones, pidiéndome a veces compulsivamente que encendiera la grabadora con el fin de que la memoria no se borrara del todo, y animándose con la idea de “que al menos quede algo para los que vienen después”. Una noche soñó que regresaba a su pueblo y les hablaba a los niños en “la idioma”, ¡y le entendían!

Pero nada más fue un sueño: en las comunidades chocholtecas se ha perdido el goce por la palabra propia, donde el pueblo se miraba a sí mismo; porque el lenguaje proporciona los instrumentos para actuar sobre el medio y para reflejarse en él, y cuando se pierde o se mutila ese patrimonio se degrada la identidad de sus hablantes.

## Funciones del mito

### *La definición funcional*

En las lenguas naturales existen, por lo menos, tres tipos de definiciones: 1) las definiciones taxonómicas, constituidas por el conjunto de las calificaciones; 2) las definiciones por generación, que expli-

can los objetos por su modo de producción, y 3) las definiciones funcionales que, al precisar, por ejemplo, para qué sirve una cosa remiten a su valor usual.

Según Enrique Florescano,<sup>27</sup> se puede decir que “el fin último del mito es la negación de las acciones humanas como productoras del cambio social, y la atribución de esas acciones a la voluntad divina, que de este modo se transforma en constructora del escenario humano y en rectora del mundo sobrenatural”; el mito no explica: legitima, “...transforma la realidad social en una réplica del cosmos sagrado. Y lo mismo ocurre con el tiempo del mito, que en lugar de registrar la temporalidad de los hechos humanos asimila éstos a una temporalidad sagrada”. [...] “En lugar de explicar los acontecimientos, el relato mítico los encapsula en una fórmula narrativa que se repite una y otra vez, hasta que su reiteración los convierte en verdades socialmente aceptadas”.

Al comparar el relato mítico con el relato histórico, Florescano insiste en señalar que

...en contraste con el relato mítico, desde hace siglos la investigación histórica se ha obstinado en separar lo falso de lo verdadero, lo que se manifiesta en el ámbito sobrenatural de lo que ocurre en el mundo terreno, lo fantástico de lo real y comprobable, lo singular e irrepetible que es propio de la acción humana de los arquetipos que pretenden determinarla. [...] la diferencia entre el relato mítico y el relato histórico es de naturaleza, no de grado o contenido.

Para consolidar esta afirmación cita a Friedrich Schelling,<sup>28</sup> quien en 1857 decía que “el mito tiene su propia autonomía; es una experiencia humana que debe ser comprendida en sus propios términos”. Y Florescano admite que “el relato mítico tiene valores propios que son indispensables para comprender el pensamiento político de los pueblos mesoamericanos, la formación de su memoria del pasado, sus sistemas de acumulación de conocimientos y el papel del mito como conservador y transmisor de esos conocimientos”, pero que “el canon que esos pueblos formularon del mito cosmogónico fue una consecuencia del establecimiento del reino,

<sup>27</sup> Cf. Enrique Florescano, “Sobre la naturaleza falsa del relato mítico”, en *La Jornada Semanal*, núm. 290, 24 de septiembre de 2000, pp. 6-7.

<sup>28</sup> En el artículo de referencia Enrique Florescano no indica las fuentes de los autores que menciona.

un resultado de la institución política que al momento de nacer tuvo que justificar su legitimidad”.

Refiriéndose al “más importante manuscrito de carácter religioso que se ha conservado de la Mixteca, el Códice Vindobonensis”, Alfonso Caso<sup>29</sup> señala que: “La historia de la nobleza mixteca y de la genealogía de los príncipes tiene, como frecuentemente sucede, y casi es la regla general en la humanidad, un origen divino”. Y observa que

...siempre ha sido un buen argumento para consolidar el poder, sostener que quien manda lo hace por ser hijo de los dioses o haber recibido de ellos el mandato de gobernar [...] la nobleza mixteca fundaba sus derechos dinásticos en su ascendencia divina, de acuerdo con muchos pueblos de Mesoamérica y en esto, como los toltecas, los mexicanos, los quichés y cakchiqueles y probablemente los mayas, hacían aparecer a Quetzalcóatl como el rey máximo de donde se originaban los troncos de los diversos reinos.

Efectivamente: mediante los mitos, los pueblos chocholtecos aceptan con resignación las condiciones de pobreza en que viven, la falta de agua, la mezquindad de la tierra, porque “el sapo se llevó el agua para Tamazulapan”, municipio y región precisamente dominada actualmente por mestizos. Florescano también cita a Malinowski cuando este autor sostuvo que: “el mito jugó un papel decisivo en el desarrollo de las antiguas civilizaciones, pues las dotó de una guía práctica para enfrentar los misterios del mundo y de una sabiduría fundada en su propia percepción del desarrollo humano”.

En un abordaje al tema de los mitos de la índole que me preocupa, no es posible dejar de mencionar la concepción desarrollada por Lévi-Strauss en cuanto al mito en tanto sistema simbólico.

Para este antropólogo existe básicamente un sistema lógico universal que opera por oposiciones binarias y por el método de transformación, expresándose en las estructuras internas de narraciones específicas que se refieren a los enigmas fundamentales del ser humano y del mundo.

Comenta López Austin<sup>30</sup> que “el mito también puede ser interpretado como una forma de discurso, en la que el mensaje mismo no es trascendente”. Y agrega

<sup>29</sup> Cf. Alfonso Caso, *Reyes y reinos de la Mixteca*, 1992, p. 45.

<sup>30</sup> Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1992, p. 48.

...Barthes encuentra la esencia del mito en una relación de segundo orden que se da entre significante, significado y signo. Si en la construcción primaria la integración del significante y el significado forma el signo, en el mito este signo primario pasa a ser un significante que, unido a un significado segundo, integrará el signo del mito.<sup>31</sup>

## La definición descriptiva

En un sentido amplio y científico, la definición se identifica, en última instancia, con la descripción: el relato, por ejemplo, sólo se define después de poner a punto el conjunto de variables y determinar sus correlaciones. De ahí que, en el plano del trabajo práctico, la definición no preceda al análisis, sino que lo suceda.

Se llama habitualmente mito a todo relato de algo fabuloso que se supone acontecido en un pasado remoto (o indeterminado). Los mitos pueden tener como contenido grandes hechos heroicos (en el sentido griego de "heroicos", que requieren valor, audacia), y que con frecuencia son considerados como el fundamento y el comienzo de la historia de una comunidad. Pueden tener también como contenido fenómenos naturales, en cuyo caso suelen ser presentados en forma alegórica (como ocurre con "el mito solar"). Los mitos comportan muchas veces la personificación de cosas o acontecimientos. Puede creerse de buena fe en lo que narran o suponerse que lo narrado es falso. En este último caso pueden adoptarse todavía dos actitudes: una subraya la falsedad del mito y proclama que debe eliminarse de la historia; la otra admite la falsedad del mito, pero declara que éste revela algo que ha sucedido de algún modo, para ser luego disfrazado en la realidad.

Los presocráticos consideraron el mito de un modo ambivalente. Por un lado, descartaron el *mythos* en nombre del logos. Por otro lado, hicieron crecer este logos sobre el suelo de un previo *mythos*. Lo más frecuente fue entrelazar los dos, cuando menos en el lenguaje. Los sofistas, en cambio, tendieron a separar el mito de la razón, pero no siempre para sacrificar enteramente al primero, pues con frecuencia admitieron la narración mitológica como envoltura de la verdad filosófica. Esta concepción fue retomada por Platón, especialmente en tanto que consideró al mito como un modo de

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 49.



expresar ciertas verdades que escapan al razonamiento. En este sentido, el mito no puede ser eliminado de la filosofía platónica, pues, como indica Víctor Brochard,<sup>32</sup> desaparecerían entonces de ella la doctrina del mundo, del alma y de Dios, así como parte de la teoría de las ideas. El mito es, pues, para Platón, con frecuencia algo más que una opinión probable.

Pero a la vez el mito aparece en Platón como un modo de expresar el reino del devenir. Muchos neoplatónicos siguieron al filósofo en esta doble dirección, pero acentuaron el primer sentido del mito, tendiendo sobre todo a considerar los mitos como alegorías.

En ninguna de las concepciones anteriores se destaca con suficiente claridad la función desempeñada por el mito dentro del complejo de la cultura humana. Esta concepción se abrió paso, en cambio, durante el Renacimiento. Ahora bien, como muchos autores renacentistas dejaron en la imprecisión el problema de la verdad (o el grado de verdad) de los mitos, los racionalistas del siglo XVII y en particular los del siglo XVIII, tendieron a considerar que un estudio objetivo de la historia humana no puede llevarse a cabo sin una previa depuración de las narraciones míticas. La reacción contra esta depreciación del mito tuvo lugar luego en dos direcciones diferentes. Por un lado, los autores de tendencia empírica establecieron que los mitos pueden convertirse en objeto de investigación científica exactamente en el mismo sentido en que pueden serlo los hechos; en rigor, los mitos son estimados en este caso como “hechos” de cierta clase. Por otro lado, ciertos autores idealistas intentaron edificar una filosofía de la mitología. A este respecto puede mencionarse a Schelling, quien llegó a suponer que toda la historia se halla implicada en su mitología, de modo que el estudio de ésta resulta indispensable para entender el sentido del desenvolvimiento histórico.

En la época contemporánea ha prevalecido el estudio del mito como elemento de la historia humana, ligado íntimamente a otros de los cuales parece en principio separado. El mito no aparece ya como una manifestación de un absoluto, ni como un objeto de mera investigación empírica: surge (especialmente en autores como Cassirer)<sup>33</sup> en tanto que forma de una conciencia: la “conciencia

<sup>32</sup> Cf. Víctor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, V. Delbos, 1912, pp. 46-59, traducción al español de parte de la obra: *Estudios sobre Sócrates y Platón*, s/d, 1940. Citado por José Ferrater Mora en *Diccionario de Filosofía*, 1958, pp. 912-913.

<sup>33</sup> Véase Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, 1971.

mítica". Ahora bien, esta conciencia tiene un principio que puede investigarse mediante un tipo de análisis que no es ni empírico ni metafísico, sino —en un sentido muy amplio— epistemológico. Pero como a la vez la conciencia mítica es una de las formas de la conciencia humana, el examen de los mitos ilumina la estructura de tal conciencia. Lo que se investiga de este modo es la función del mito en la conciencia y en la cultura. Pues, según dicho autor, hay un principio de formación de los mitos que hace de éstos algo más que un conjunto accidental de imaginaciones. La formación de mitos obedece a una cierta especie de necesidad: la necesidad de la conciencia cultural. Los mitos pueden ser, pues, considerados como supuestos culturales. Más aún: todos los supuestos epistemológicos —trátese de mitos *strictu sensu* o bien de concepciones tales como la de que existen objetos físicos, la de que lo que hay son fenómenos, etcétera— pueden ser estimados como mitos, los cuales (como lo ha propuesto Quine)<sup>34</sup> pueden diferir entre sí enormemente en lo que toca a su grado, pero no en lo que toca a su naturaleza.<sup>35</sup>

Las diversas definiciones citadas no agotan, ni mucho menos, las posibles referencias al tema. Muestran, sin embargo, una de las características del discurso: la multiplicidad de sus modos de recepción.

### Situación y características del *ngigua*

El chocho, chocholteco, chuchón o *ngigua* (esta última etnonimia fue recientemente reivindicada por los propios hablantes)<sup>36</sup> es una de las cuatro lenguas que integran la familia lingüística popolocana, junto con el ixcateco, el mazateco y el popoloca.

<sup>34</sup> Cf. Willard van Orman Quine, *From a logical Point of View*, 1953, pp. 18 ss. y 44 ss. (traducción al español: *El sentido de la nueva lógica*, s/d, 1957).

<sup>35</sup> Cf. José Ferrater Mora, *op. cit.*, pp. 912-913.

<sup>36</sup> "En las últimas décadas, y como resultado del desarrollo de la conciencia étnica y lingüística de los pueblos amerindios, alentado por las corrientes del indigenismo moderno, se ha venido cuestionando la glotonimia tradicional de las lenguas aborígenes, sobre todo allí donde, en virtud de su designación, por lo general acuñada por el conquistador o colonizador, resultaba arbitraria y hasta insultante [...] la nueva nomenclatura glotonímica, de naturaleza reivindicatoria [...] la vienen divulgando los propios pueblos". Véase Rodolfo Cerrón-Palomino, "Quechuística y aimarástica: una propuesta terminológica", en *Signo & Seña*, núm. 3, marzo de 1999, p. 21.

Al parecer su presencia en Mesoamérica es aún más antigua que la de las lenguas yutonahuas, puesto que su centro de dispersión se ubica en el Valle de Tehuacán, estado de Puebla, donde se hallaron los restos arqueológicos y paleontológicos más antiguos de lo que hoy es México. En cinco cuevas del valle de Tehuacán se encontraron restos de todas las plantas de maíz prehistórico. Los más antiguos, que han sido fechados entre 5200 y 3400 antes de nuestra era son, con toda probabilidad, los de maíz silvestre, y restos un poco menos antiguos incluyen maíz cultivado de tipos similares a los que se conocen actualmente.

Hacia el año 700 de nuestra era los protopopolocas se habrían dispersado hacia zonas de refugio debido a la presión del imperio azteca, y es entonces cuando el valle de Tehuacán se nahuatliza.<sup>37</sup> Una de las posibles traducciones de “chocho” se derivaría de chochócatl, que en náhuatl significa “miserable”, o sea, un término despreciativo hacia un idioma ajeno, con significado o función semejante al adjetivo “bárbaro” en la cultura europea. El uso de estas denominaciones peyorativas respecto de pueblos sometidos o rivales es una constante en la historia universal.

Resulta muy dificultoso e incierto determinar con exactitud el número actual de hablantes de chocholteco. Por un lado, debido a las limitaciones del criterio con que se realizan los censos y, por otro, a causa de que muchas personas niegan hablar su lengua materna por considerarlo un factor de discriminación. Además, no existe un criterio unánime, ni aun entre los lingüistas, acerca de qué se entiende por “hablar una lengua”. Las definiciones, tanto de hablantes como de observadores, van desde considerar que es suficiente poder decir o comprender unas cuantas palabras, hasta exigir un amplio dominio de los aspectos creativos de la lengua, tanto en lo gramatical como en lo comunicacional, pasando por parámetros que establecen como requisito la competencia coloquial en el ámbito doméstico.

Tan poco confiables son las cifras de los censos que para 1958 se consideraba que había 3 000 hablantes de chocholteco; en 1968 se decía que eran sólo 1 000 y 22 años después, en el Censo General de Población y Vivienda de 1980, se afirmaba que había 12 310

<sup>37</sup> Cf. Mangelsdorf, Mac Nseish, Galinat, “Domestication of corn”, en *New Road to Yesterday*, 1966, p. 154, citado por Perla Petrich en *La alimentación mochó: acto y palabra (estudio etnolingüístico)*, 1985, pp. 163-164.

hablantes de chocholteco. En el censo de 1990 se registra un leve incremento: 12 553 personas mayores de cinco años hablan la lengua de sus antepasados aunque, en este caso, se considera que chocho y popoloca son dos variantes dialectales de una misma lengua, lo cual es aún tema de polémica entre lingüistas y maestros bilingües. Una observación directa de la zona considerada conduce a pensar que esta última cifra es un tanto excesiva, al menos en lo que se refiere a las comunidades oaxaqueñas.

En efecto, si establecemos tres franjas generacionales se verifica que en la generación intermedia, la que va de los 25 a los 45 años, algunos sólo hablan el idioma con sus mayores y un alto porcentaje no lo habla, o bien lo entiende pero no lo habla. Los menores de 25 años no lo hablan ni lo entienden, salvo quizá raras excepciones.

Una estimación efectuada por los maestros bilingües de Nativitas en 1989, con motivo de la creación de un espacio radiofónico bilingüe chocholteco-español, titulado “La Voz en el reencuentro de los pueblos chocholtecos” (*Ngq saína kéxrhi xadé dó ni xangígua ni zógo*), que se transmitía por XETLA “La Voz de la Mixteca” con sede en Tlaxiaco —una de las 17 emisoras que auspiciaba (al menos, hasta la edición de este artículo) el Instituto Nacional Indigenista en varios estados de la República— y cuyo objetivo era calcular el auditorio potencial del programa, arrojó los siguientes resultados:

NÚMERO DE HABLANTES CHOCHOLTECOS  
POR LOCALIDAD, MUNICIPIO Y DISTRITO\*

<i>Localidad</i>	<i>Municipio</i>	<i>Distrito</i>	<i>Núm. de hablantes</i>
Santa Catarina Ocotlán	Coixtlahuaca	Coixtlahuaca	1 300
Santa María Nativitas	Nativitas	Coixtlahuaca	800
San Pedro Buenavista	Nativitas	Coixtlahuaca	520
San José Monteverde	Nativitas	Coixtlahuaca	490
San Miguel Tulancingo	Tulancingo	Coixtlahuaca	30
Santiago Teotongo	Teotongo	Teposcolula	30
Trinidad Vista Hermosa	Vista Hermosa	Teposcolula	28
Santiago Acutla	Acutla	Teposcolula	28
San Juan Bautista Coixtlahuaca (cabecera distrital)			20
	<i>Total</i>		3 246

\* Fuente: Agustín Jiménez, comunicación personal, 1989.

## Algunos aspectos metodológicos

La distinción entre método de análisis y método de exposición se basa en la siguiente afirmación de Marx:

Ciertamente, el modo de exposición debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación. La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar idealmente la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar frente a una construcción apriorística.<sup>38</sup>

Ahora bien, sobre el orden de exposición cabe aclarar que constituye en sí mismo un sistema: "... el orden (de exposición) que vincula entre sí los conceptos depende de sus relaciones necesarias, y estas relaciones, a su vez, de sus propiedades mismas: este orden constituye su sistema, que da su verdadero sentido a cada uno de los conceptos".<sup>39</sup>

La mayéutica fue el método aplicado por Sócrates para abrir, penetrar y desplegar aquella zona donde los hombres más se resisten a la intervención: su propia vida, su propia capacidad de razonar. Con esto se proponía ante todo iluminarlos, extraer de su mente, por medio de preguntas, lo que el espíritu ya sabía, aunque con un saber oscuro e intuitivo.

Sin habérmelo propuesto deliberadamente, apliqué el procedimiento mayéutico-deductivo, mediante preguntas indirectas tales como: ¿por qué la tierra aquí es tan mezquina?, ¿por qué está todo tan seco? Lo cual dio como respuesta las historias a las que me refiero.

La culebra se tragó al sapo y reventó. Entonces el sapo salió brincando y se llevó el agua para otro lado: "—por eso es que estamos tan pobres; sí, doña Eva".

Es como si la explicación de la realidad no pudiera dejar de tener un carácter evasivo y misticador. Cuando en 1965 Gary H. Gossen<sup>40</sup> recopilaba historias de los chamulas, lo desconcertó un

<sup>38</sup> Véase Karl Marx, *El Capital*, t. 1, vol. 1, 1978, p. 19.

<sup>39</sup> Véase Louis Althusser, *Sobre el trabajo teórico: dificultades y recursos*, 1970, p. 27.

<sup>40</sup> Cf. Gary H. Gossen, *Los Chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, 1973.

relato frecuentemente repetido que narraba la muerte de muchas personas por un flujo de agua hirviente. Años después la erupción del volcán Chichonal en 1982 mostró que la tradición oral merecía credibilidad. Wendell A. Duffield, al referirse al enigma que preocupó a Gossen, dice que “la próxima vez que escuche algo que suene como un cuento, yo no escribiría tan rápido que es pura fantasía”.<sup>41</sup>

Todas las conversaciones se registraron en cinta magnetofónica en versión bilingüe, en los casos donde ello fue posible, puesto que no todos los informantes demostraron adecuada competencia discursiva en su lengua materna. Procedí a su transliteración de acuerdo con mi propuesta de alfabeto para la versión en chocholteco. La versión en español —que responde a una norma subestándar— permite comprender a grandes rasgos el contenido de las historias y proporciona interesantes datos etnográficos, además de ofrecer un material valioso para observar la influencia del adstrato indígena en la dialectología del español regional.

El hecho de que hasta hoy, en los umbrales del siglo XXI, subsistan en México unas 56 lenguas precolombinas, indica que la “occidentalización” lingüística, cultural y religiosa no fue ni es monolítica ni completa. Ello se explica, entre otras cosas, porque la resistencia cultural y lingüística permaneció ligada a la tradición oral. Sin embargo, hay motivos para tener serias dudas acerca de que el paso de la oralidad a la escritura pueda cumplir alguna función en el fortalecimiento o revitalización del uso de las lenguas y de las identidades étnicas de quienes aún las hablan, debido al analfabetismo de los adultos y al desconocimiento de la lengua por jóvenes y niños, así como a la pérdida de las funciones vitales por la imposición del castellano en el ámbito laboral y social en general.

La literatura, oral o escrita, es y posiblemente será —como siempre— una actividad elitaria, entre los indígenas y entre los demás mexicanos, mestizos en su mayoría, pero más numerosos y dueños del poder, ya que presupone no sólo emisores y receptores que leen y escriben, sino que lo hagan con una dimensión estética que trascienda la mera comunicación. La escritura de las lenguas indígenas,

<sup>41</sup> Cf. Wendell A. Duffield, “El Chichonal y la tradición oral tzotzil”, en *Lunes en la Ciencia*, núm. 203, 2002, pp. 2-3.

promovidas desde las instituciones del Estado mexicano con una impronta paternalista, es como una legitimación ante “los otros”, mediante valores impuestos desde afuera. Se impulsa y controla a través de una capa académico-burocrática de intelectuales orgánicos de origen indígena, preparada y sostenida dentro de los marcos del sistema sociocultural dominante, lo que no impide la existencia y desarrollo de una rica y positiva dialéctica de contradicciones entre indigenismo tradicional y autonomía indígena.

La reproducción de identidades propias, en contraste con la identidad negativa o pasiva impuesta, se manifiesta en la reacción de algunos sectores consistente en enfrentar a los grupos dominantes para recuperar el control de sus recursos naturales y culturales, con el argumento de que, en tanto grupo diferenciado, tienen el derecho a ejercer por sí mismos las decisiones relativas a su propio desarrollo.

Tensión entre internacionalización y regionalismos que da, en escala mundial, el fenómeno crecientemente agudo y contradictorio de la actual globalización fragmentada, tanto vertical como horizontalmente, o sea, entre países ricos y países pobres y entre pobres y ricos en cada país y región, con sus consiguientes correlatos en los ámbitos étnico, racial y de clase social.

El rescate de la tradición oral debería empezar por devolverle a la oralidad su verdadero lugar, no necesariamente sustituyendo la memoria por la escritura.

Hacer oír las grabaciones de estas historias a los niños chocholtecos y también a los hispanohablantes, sería una buena forma inicial de revalorizar este tramo en extinción del patrimonio cultural de la humanidad y de llevar a la práctica la idea de interculturalidad.

Otros pasos consistirían en establecer y dar a luz la escritura y la gramática del *ngigua* y enseñarlo en las escuelas verdaderamente y no en forma improvisada e ineficaz, como ocurre ahora, con el fin de ver si es posible que salga del ámbito defensivo en que ha sido recluido, al forzárselo a una estrategia de desesperanzada resistencia.

La sintaxis, tanto la tradicional como sus prolongaciones generativa y transformacional, es esencialmente una sintaxis de la frase: estudia únicamente las combinaciones, las sustituciones y las equivalencias situadas dentro de la unidad sintagmática de dimensiones limitadas. Sin embargo, las investigaciones sobre la narrativa han mostrado no sólo la existencia de organizaciones sintagmáticas más vastas, transfrásicas, sino también su universalidad: estas organizaciones resultan ser características del conjunto de las comunidades etnolingüísticas. Este tipo de abordaje al análisis sintáctico de *El sapo y la culebra* será objeto de un próximo trabajo.

En esta ocasión me limitaré a considerar la sintaxis desde el punto de vista lingüístico, es decir, como una de las dos partes constitutivas de la gramática (la otra es la morfología). Mientras que la morfología estudia las unidades que componen el lexema y la frase, la sintaxis describe sus relaciones y/o establece las reglas de construcción de esta última.

Procedí a segmentar en frases la versión en *ngigua* del relato de don Rutilio, para después explicitar formalmente su estructura y la frecuencia de su productividad, dentro de las características del lenguaje coloquial.

No está por demás recordar que el estilo coloquial es propio de la conversación: a diferencia del diálogo, definido como una unidad discursiva inscrita en el interior del discurso-enunciado, el término conversación designa, más extensamente, la manifestación discursiva de la relación interlocutiva.

A continuación se presenta la oración en *ngigua*, su traducción literal y la versión libre en español:

**1. Ingua ndie nda zua, ingua ndie nda zua nda ni di duxu.**<sup>43</sup>

Otro de ese agua el otro de eso agua el agua lo PRES ser sapo  
*Otra historia del agua es la del sapo.*

**2. Zua zua nda dia zexhe zua rrejío.**

el el agua eso PAS quedar la región.  
*El agua debía quedarse en la región.*

<sup>42</sup> Versión de don Rutilio Jiménez Andrés, Santa María Nativitas, distrito de Coixtlahuaca, Oaxaca (1999).

<sup>43</sup> Duxu es la denominación peyorativa de "sapo"; *rhikalu'lu* es más usual.



**3. Dendia koi itó ni zua rhinchie ku zua rhilu'lu nidiá bajuri.**

eso PAS haber que lo la culebra y el sapo eso PAS discutir  
*Pero la culebra y el sapo empezaron a discutir.*

**4. Nidiá boteeri nda un.**

y ahí PRES discutir agua NEG  
*Y ahí discuten, se disputan el agua.*

**5. Zua rhinchie to koori ni zexhe nda zua nginchie koi**

la culebra aux tragar PRES dejar agua la culebra adentro de  
**zua rhilu'lu.**

el sapo  
*Y la culebra se tragó al sapo.*

**6. Chrhu'ari fuerza to koori ni tsíkurí ndá isaji**

PRES querer fuerza aux tragar que PRES llevar allá más lejos  
*El sapo quiere tragársela y llevarse por la fuerza el agua para allá, más lejos.*

**7. Ni zua rhinchie chrhu'ari mexha zua rhinchie ku ni koori.**

la culebra PRES neg querer por eso la culebra y que tragar  
*Pero la culebra no quería que el sapo se la tragara.*

**8. Bingari zua rhilu'lu donde ni zua rhilu'lu tiringiri mexha.**

PAS tragar el sapo donde y el sapo escaparse por eso  
*Y por eso el sapo quería escaparse.*

**9. Nidiá nu firi kontseé zua rhinchie diá nu kuiringiri mionu.**

y allí milpa PAS ir la panza la culebra ése y PAS inflar entonces  
*Y entonces, allí por la milpa se fue la culebra con su panza inflada.*

**10. Thrhinga tseé ku keia zua rhinchie thrhinga tseeri**

PAS reventar panza con todo la culebra PAS reventar su panza  
**zua rhinchie.**

la culebra  
*Hasta que se fue a reventar su panza de la culebra.*

**11. Mionu báxio zua rhikalu'lu.**

entonces PAS salir el sapo  
*Y entonces salió el sapo [de la panza de la culebra].*

**12. Mexha ni zua rhikalu'lu zua rhinchie mexha ni zua**

Por eso y el sapo la culebra por eso y el  
**rhikalu'lu bi kuri nda nati Ndaxingu.**

sapo PAS llevar agua hasta Tamazulapan

*Y es por eso que el sapo se llevó el agua hasta Tamazulapan.*

**13. Mexha ni zua Ndaxingu me diá zua mexha nindia**

Por eso y el Tamazulapan pues ese el por esoy eso

**bexhe zua rhikaruxu mexha ni dii duxui zua zua xadé**

PAS quedar el sapo por eso y PRES ser el el pueblo

**Ndaxingu.**

Tamazulapan

*Por eso es que el sapo se quedó en el pueblo de Tamazulapan.*

**14. Tatiu zua karretera ni fi zua Ndaxingu ndiá dii zua**

PAS pasar la carretera y PAS ir el Tamazulapan PRES estar el

**ndie'nda.**

de ese/así

*Pasó (atravesó) la carretera y se fue para Tamazulapan.*

**15. Mexha ni zua nginchie zua zua xadé nginchie**

por eso y la culebra el el pueblo culebra

*Por eso es que el pueblo es [se llama] Nki Nginchie.<sup>44</sup>*

**16. Mexha ni be'e zua rhinchie. Mexha dii nginchie motibu ni**

por eso y PAS morir la culebra por eso PRES estar culebra motivo y

**zua rhinchie ndiá.**

la culebra esa

*Por ese motivo es que murió la culebra. Ese es el motivo.*

**17. Ndiá di zua istoria die zua nda.**

esa PRES ser la historiade el agua

*Esa es la historia del agua.*

<sup>44</sup> Nki Nginchie es el nombre en *ngigua* de Coixtlahuaca, "Llano de culebras".

## Estructura de las oraciones<sup>45</sup>

1. adj+prep+adj+S+art+adj+prep+adj+art+S+art+V+S
2. art+art+S+adj+V+art+S
3. adj+V+pron+art+art+S+conj+art+S+adj
4. conj+adv+V+S+adv
5. art+S+V+V+S+art+S+adv+prep+art+S
6. V+S+V+pron+V+adv+adv+adv
7. art+S+V+prep.+pron+art+conj+pron+V
8. V+art+S+adv+conj+art+S+V+prep+pron
9. conj+adv+S+V+art+S+art+S+adj+conj+V+adv
10. V+S+prep+adj+art+S+V+adj+S+art+S
11. conj+adv+V+art+S
12. prep+pron+conj+art+S+art+S+prep+pron+conj+art+S+  
V+S+prep+S
13. prep+pron+conj+art+S+conj+pron+art+prep+pron+con  
j+pron+V+art+S+prep+pron+conj+V+art+art+S+S
14. V+art+S+conj+V+art+S+V+art+adv+adj/adv
15. prep+pron+conj+art+S+art+art+S+S
16. prep+pron+conj+V+art+S+prep+pron+V+S+S+conj+art+S  
+pron
17. pron+V+art+S+prep+art+S

## Análisis narrativo

El análisis de las grabaciones me permite presentar algunos aspectos preliminares de la textualidad de cinco versiones de un relato mítico en las que se hace más evidente la sucesión de enunciados con escasa o nula elaboración discursiva. La textualidad propiamente dicha pierde complejidad en su organización y en su contenido simbólico, volviéndose sumamente esquemática, como resultado de la ausencia de una práctica narrativa, efecto sin duda de la avanzada aculturación del grupo étnico. En alguna medida hasta se ve afectada la coherencia y se observan fugas de ideas y mezclas involuntarias con otras historias.

<sup>45</sup> Agradezco a la maestra Rosa María Torres Rojas sus indicaciones para iniciar el análisis sintáctico.

Las cinco versiones en español que analizo de *El sapo y la culebra*, a diferencia de otras que recopilé, son textos orales cuyo contenido no procede de la experiencia personal del narrador, ni de alguna persona actual o del pasado, sino de la tradición transmitida verbalmente: "...aquella señora" o "dicen que...". En otras, en cambio, aclaran que "me lo contó la mamá de mi abuelita".

Para quienes no compartimos los mismos códigos culturales que los chochos o para los jóvenes y niños de la comunidad, y aun para la mayoría de los adultos, en estos relatos falta información y congruencia. Los escasos informantes son simples portadores del contenido: representan la escena, sin otra intención más que descriptiva y escasamente informativa. Las lagunas son también de índole témporo-causal, debido a que si bien las historias seguramente se originan en tiempos remotos ellos saben, porque se lo contaron, que "antes aquí se daba de todo". Su representación no es más que un resumen reducido a escasos sucesos.

Desde la perspectiva indígena no hay una clara demarcación entre lo que es un cuento literario, así sea oral, por una parte, y el conocimiento o información de una tradición cultural de las comunidades, por otra. Además, falta rigor en la organización lógica del relato y en la justificación de los actos de los personajes. Sin embargo, existe una conciencia de la ruptura cultural con la tradición, porque los informantes en realidad sólo proporcionan una evocación del relato, o sea que se convierten en testigos del pasado cultural, aunque no ignoran que han perdido la función de transmisores plenos de un universo colectivo.

No todos los "cuenteros" accesibles cuya colaboración buscamos han sido aquellos que el pueblo indígena podría considerar que conocen o están en condiciones de decir de modo fiel y adecuado tales historias, ya que se requiere, además de una memoria del relato, el manejo de la forma en que debe ser contado.

La ausencia de destinatarios —niños y jóvenes que entendieran o hablaran el *ngigua*— produjo en la población adulta una falta de ejercitación de la memoria aunada a una baja autoestima respecto de su lengua y de su cultura. No existen contextos de uso, de modo que la narración del acontecimiento se convierte en una simulación de situación comunicativa. Tampoco hay un lenguaje deliberadamente literario, en el sentido creativo, sino que se trata de una comunicación informativa, donde la función narrativa, la noción subyacente de historia de la propia cultura que produjo el

relato, pasa a segundo plano. Tanto don Rutilio como don Urbano, don Faustino, don Antonio y don Lupe se convierten así en protagonistas y autores de su propia conciencia cultural más que en informantes de una investigadora.

Al interior de la plenitud del orden mítico, me interesa destacar un componente que las narrativas míticas exhiben: la realización de un proceso de comunicación, cuyo objeto puesto en circulación es un saber, un mensaje o un objeto-bien atesorable. En general, las narrativas míticas hablan o de una donación o de una apropiación; en éstas, aun cuando la función de sujeto está desempeñada por un humano, el destinatario (que se manifiesta en una instancia narrativa) pertenece a un universo del cual la colectividad destinataria de la acción está excluida.<sup>46</sup> Tiekō Yamaguchi menciona que Jakobson definió al fenómeno poético como un sistema complejo y riguroso que nos puede revelar de modo ejemplar el funcionamiento del lenguaje.

En el inmenso océano de historias recopiladas por los hermanos Jacob y Wilhelm Grimm (1785-1863 y 1786-1859, respectivamente), es posible identificar varios tipos de narración. La mayor parte del material “primitivo” recopilado tiene que ver con los mitos, es decir, con relatos de índole religiosa que representan el despliegue de la eternidad en el tiempo y no sirven a un propósito lúdico sino que aspiran a promover el bienestar espiritual del individuo y de la comunidad. [...] A diferencia de los mitos —que suelen presentar pictóricamente las intuiciones cosmogónicas y ontológicas—, las leyendas están más ligadas a la vida y circunstancias que rodean a una determinada sociedad. La leyenda conserva parte del poder religioso del mito y el narrador deberá, en consecuencia, prestar atención al entorno si no quiere que el poder del mito desaparezca bruscamente de escena. Porque, aunque los mitos y las leyendas puedan desempeñar una función lúdica, su misión es fundamentalmente pedagógica. La crítica alemana diferencia habitualmente entre saga y leyenda. La saga está ligada a cualquier historia local asociada a una colina, un bosque, un lago o un río. Quienes viven en un paisaje gobernado por el espíritu y la memoria suelen considerar que la saga constituye un relato fiel de los hechos. La saga

<sup>46</sup> Cf. Tiekō Yamaguchi Miyasaki, “El destinador en el texto mítico y literario”, en Susana Cuevas y Julieta Haidar (coords.), *La imaginación y la inteligencia en el lenguaje. Homenaje a Román Jakobson*, 1996, pp. 387-397.

puede, asimismo, verse desarrollada en los *Kunstsage*, o “sagas literarias”. La leyenda, por su parte, está ligada a un relato religioso asociado a algún santuario o reliquia concreta; es una manifestación más tardía y elaborada de la saga. Las “leyendas infantiles” de la colección de los hermanos Grimm asocian motivos procedentes de los cuentos de hadas a elementos que giran en torno a la religión cristiana. Pero para Campbell<sup>47</sup> el término “leyenda” tiene un sentido mucho más global que no sólo incluye a las sagas y las leyendas, sino también a materiales procedentes de la crónica y la épica.

En los relatos chocholtecos se observa una pérdida de la “sacralidad”, es decir, el rigor lingüístico de cómo debería contarse la historia, así como la estabilidad del sentido de las cosas, para dar lugar a la ambigüedad propia de la literatura. Por lo tanto, se anulan los límites entre el mundo real y el mundo ficticio.

La así llamada “literatura étnica”, cuya organización discursiva se manifiesta en mitos y relatos, permite configurar una parte de la ideología del grupo que la crea, pues proyecta tanto el contexto cultural como los códigos sociales. Expresa una valiosa información sobre las condiciones de existencia y de la relación del hombre con la naturaleza.

Es interesante señalar que en la estructura sintáctica de estos relatos aparecen peculiaridades que la distinguen de la literatura institucionalizada: vocabulario repetitivo, carencia de elementos conectivos, que son estilos frecuentes en la lengua oral. En general, el contenido de los relatos chocholtecos gira en torno al núcleo temático de la pobreza, sus causas, sus consecuencias.

La participación del sujeto de la enunciación en su propio discurso permite una serie de inflexiones sintácticas y temporales, un juego de efectos de sentido, fenómeno ya muy estudiado por la literatura y el análisis del discurso.<sup>48</sup> La no presencia del sujeto enunciativo, en cambio, remite a una situación primaria o más básica de la narración; ésta aparece emergiendo como pura referencia sin la intervención aparente de un “alguien” que construya el mundo narrado. Estos juegos de la intervención o no del enunciador, que pueden estar indicando modalidades en la elaboración compleja y

<sup>47</sup> Cf. Joseph Campbell, *El vuelo del ganso salvaje. Exploraciones en la dimensión mitológica*, 1998, pp. 22-23.

<sup>48</sup> Cf., p.e., A. J. Greimas y J. Courtés, *op. cit.*, 1984, p. 26 y M.A.K. Halliday, *El lenguaje como semiótica social*, 1982, p. 185.

consciente del discurso ponen de relieve, por contraste, cuando se da, un enunciado en estado esquemático, muy cercano a la fábula.

Helena Beristáin<sup>49</sup> vincula el concepto “fábula” —etimológicamente: “habla, lo hablado”— con el de “apólogo”, es decir “breve narración en prosa o en verso, de un suceso de cuya ocurrencia se desprende una enseñanza para el lector [u oyente], llamada “moralaja”. Se trata pues de un género didáctico mediante el cual suele hacerse crítica de las costumbres y de los vicios locales o nacionales, pero también de las características universales de la naturaleza humana en general. En este sentido la fábula es también una parábola. Dice Beristáin que en la fábula puede haber tendencia realista pero, también, en muchos ejemplos, se da rienda suelta a la fantasía, por lo que aparecen como protagonistas los animales y los objetos, alternando y dialogando con los seres humanos o entre sí. Señala que como género literario, es de los más antiguos. Apareció primeramente en la India, luego en China y en Japón, después en Grecia y en Roma, y en la Edad Media en las lenguas romances. En la teoría del análisis de relatos, “fábula” es un tecnicismo que denomina una serie de acciones que integran la historia relatada, no en el orden artificial en que aparecen en la obra (que es la “intriga”), sino en el orden cronológico en que los hechos se encadenarían si en realidad se produjeran, o se hubieran producido.

Parece lícito suponer, entonces, que o bien los relatos que me ocupan (considerados aisladamente) son muy conocidos por la comunidad o que el caudal de cuentos chocholtecos es suficientemente reducido como para admitir presuposiciones de episodios, a causa del conocimiento que se tiene de ellos. Me inclino más bien hacia esta segunda posibilidad. Si en las versiones en chocholteco se recurre a términos en español para completar el enunciado, como es el caso de “bueno”... usado típicamente como conector, ¿por qué no admitir que la trama textual ha sufrido la misma pérdida o transformación?

Teniendo en cuenta que la práctica de la narración se ha extinguido, parece natural que el enunciado narrativo haya sido alterado por falta de ejercitación. Aunque la superestructura se conserve como esqueleto conceptual, los términos lógico-temporales que encadenan las categorías pasan a estar elididos como implícitos pragmáticos y hasta se eliden incluso categorías superestructurales.

<sup>49</sup> Cf. Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, 2000, p. 207.

Luego, el armado del texto se alcanza mediante la secuencia casi desnuda de sucesos, limitada a unos pocos episodios, y se apoya sobre una superestructura que aparece representada en enunciados muy breves.

En los relatos de don Rutilio aparecen conectores como “entonces” y “así”, *ndá*, que establecen relaciones lógico-temporales capaces de orientar la lectura, a la vez que constituyen un texto más conexo, donde es posible decodificar la coherencia de los propios enunciados sin necesidad de recurrir con tanta asiduidad a la interpretación de implícitos arraigados en lo cultural. Por lo tanto, se puede afirmar que los factores que separan unas versiones de otras son principalmente la presencia de descripciones, elaboradas como discurso directo y aun como monólogo interior, y la presencia de elementos de conexión.

Concluyo entonces que lo que aquí se encuentra trastocado es el género “narración oral”; el género que defino como “texto+situación enunciativa” ha sido fracturado porque la situación de narración desapareció como costumbre, como regla textual y discursiva. La situación de narrar pierde vigencia y el texto, que es subsidiario de la situación que le da origen, va transformándose hasta quedar reducido a su expresión esencial, es decir, a su esqueleto. La mutación cultural hace que la textualidad se convierta en apenas una sucesión de hechos, despojados de los atributos formales convencionales.

Los discursos ocurren, es decir, se producen, en situaciones particulares pero están regidos por la cultura. Los interlocutores, la situación, los referentes, se ajustan a esa circunstancia histórica y nunca son completamente novedosos respecto de tal sustento histórico-temporal; por el contrario, la mayoría de estas variables son bien conocidas por los hablantes, que están constituidos por éstas. Esta particular condición de los discursos los convierten en un síntoma de la semiosis social de la que emergen. Por consiguiente, a través de ellos podemos observar la cultura que los engendró y, como en un caleidoscopio, buscamos la regla en la variación. ¿Cómo mantener un lenguaje rico en el deleite de la descripción o en los enlaces temporales cuando ya no hay a quién destinarlo? La lengua y la cultura mestiza se fueron apropiando del entorno, de las cosas menudas de la vida y de los chocholtecos mismos, lo cual los transforma y da origen a un nuevo ciclo.



La versión de Agustín Jiménez García<sup>50</sup> —que se subtitula “*Le-yenda chocholteca*”—, en cambio, hablante bilingüe, pertenece a otro mundo que el de don Rutilio, amestizado en la estructura narrativa y también en su vida cotidiana. Él sí puede, entonces, contar la historia con más riqueza formal pero probablemente como transmutación de la cultura que lo ha acunado, ya no la chocholteca sino la mestiza. Lo que fue total estructuración original del cuento *ngigua* se quiebra ya en la tardía versión de los ancianos, y se convierte en pura evocación de un hacer con la palabra para luego trasmutarse en una nueva estructuración en el enunciado parafrástico de Agustín Jiménez García.

### **Las seis versiones de *El sapo y la culebra***

[Rutilio Jiménez Andrés, Santa María Nativitas]

*Y otra historia es la del agua. El agua se hubiera quedado por aquí, por este rumbo. Pero quién sabe cómo fue el motivo que entre la culebra y el sapo se pelearon; y ya la culebra a fuerza quería que el agua se quedara aquí, pero por fin el sapo no quería. Y entonces se enojó la culebra y que se lo traga al sapo. Y se fue el sapo dentro de la panza de la culebra; y como se infló, ése fue el motivo [por el cual] que reventó, dicen. Se reventó la culebra. Y de ahí, la culebra se murió y el sapo salió vivo y por eso el sapo siguió huyendo. Sí. Por eso se llevó el agua para Tamazulapan.*

*Pero ésa no es la misma culebra que se formó acá. Es otra. Es otra. Esa que se fue para la costa es otra.*

[Antonio Santiago Rivera, Santiago Teotongo]

*Pues una vez jugaron a una pareja, entre el sapo y la culebra. Pues quiso... porque fue a aparecer en un nacimiento de agua, nombrado el pueblo de Apoala. Pero como era un compromiso para que esa agua se extendiera por toda esta región de la Mixteca, y esa agua es mucha. Entonces, una vez hicieron una apuesta, que jugaron dos brujos, dos brujos que hicieron*

<sup>50</sup> La versión completa de Agustín Jiménez García se reproduce al final del presente trabajo.

*una apuesta. Y un brujo se volvió culebra y el otro brujo se volvió sapo. Y, a ver... los dos se fueron allá donde apareció ese manantial. Entonces, tanta muina que tenían y que se agarran a golpes ¿no? Pero entonces ganó la culebra al tragar al sapo. Y entonces, la culebra, como era un encanto, eso era para Tamazulapan. Y ya se fue para Tamazulapan. Pues ganó la culebra, se lo tragó [al sapo]. Entonces la culebra, como era un brujo de Coixtlahuaca, el brujo de Coixtlahuaca quiso volverse culebra y se atrevió a tragar al sapo. El sapo, ya estando dentro de la panza de la culebra, pues ahí se esponjó, se esponjó, tomó mucho aire el sapo, pues se reventó la panza de la culebra. Ya reventó la panza de la culebra, y así el agua no se quedó en Coixtlahuaca, que le nombramos nosotros Nk̄i Nginchie, "Llano de culebras". No ganó la culebra. Se murió la culebra y el sapo se salió de la panza de la culebra. Entonces esa agua vino para acá, que le nombramos nosotros "el Ojo de Agua", del pueblo de Tamazulapan. En los tiempos antes pasados. Y los pueblos cercanos que estaban por donde esa agua brotó, se retiraron, se fueron lo más lejos, como nosotros, se fundó el pueblo Xadé Duxhó, que es Santiago Teotongo; se vino para acá... Otro pueblo que está más allá, por allá por el cerro, se llama [San Antonio] Acutla, se corrió lejos del agua. Así fue la historia.*

[Guadalupe Santiago, don Lupe, Santiago Teotongo]

*Pues según se supo, dice la plática, que en Tamazulapan vino la culebra con el sapo. Y el sapo, dicen que se iba tragar la culebra al sapo. Y dicen que no, no pudo, porque se esponjó el sapo dentro de la panza de la culebra y reventó, reventó. Por eso dicen que lo agarraron [al sapo], y dicen que lo iban a echar a la lumbre. Dicen que dijo:*

*—No, dice, si me echan a la lumbre, allí es mi casa. Entonces, mejor no. Entonces dicen:*

*—Vamos a echarlo al agua.*

*Dice: —Si me echan al agua, allí me muero, dice.*

*Y que lo echan al agua al sapo, y que ahí está su casa. Se fue brincando. Y ¿cómo se iba a morir, si el agua es su casa?*

*—¡Ah, nos engañó, nos engañó! Porque dijo: —Si me echan a la lumbre, ahí es mi casa; si me echan al agua, ahí me muero.*

[Faustino Francisco López, Santa Catarina Ocotlán]

*Según me dijo mis abuelos, que el rancho era un rancho de culebras. Coixtlahuaca era "culebra". Ése de donde el agua. Y el agua se fue de aquí, casi en Apoala, se fue p'allá. Y andando en medio del agua, la culebra lo devoró al sapo. Lo devoró al sapo. Y ya el sapo se esponjó, se esponjó y se puso... y este... Ya no aguantó la culebra. Por eso nomás llegó a Coixtlahuaca. Ahí se despanzó, se reventó la panza, y ahí quedó la culebra. Por eso le dicen Coixtlahuaca, "culebra", Nk̄i Nginchié es "Llano de culebras" en nuestra idioma. Y ya el sapo no, porque se fue adelante. Llegó hasta Tamazulapan.*

*Esa agua, desde Apoala se fue p'arriba, p'arriba se fue el agua. De Apoala se fue el agua a Coixtlahuaca y a Tamazulapan. Y en Apoala hay un manantial, hay mucha agua ahí. ¡Úta!, ¡rollos! Por eso se mantiene Santa María Ixcatlán. Ahí hay árboles frutales. Ahí se encuentra usted zapote, naranja, lima, limón, plátano. Está buena esta historia, ¿no?*

[Urbano García Hernández, San Miguel Tulancingo]

*Dicen que en Apoala brotó un manantial ahí, ¿no? Y entonces, el lugar dicen que era una mujer, donde brotó el agua ¿no? Y entonces estaba ahí la culebra y el sapo y querían los dos traer el agua, uno a Coixtlahuaca y el otro a Tamazulapan. La culebra en Coixtlahuaca, y en Tamazulapan lo quería llevar el sapo. Y entonces, para que la culebra ganara tuvo que tragarse el sapo, para que ganara. Pero el sapo, no tan tonto, una vez adentro del estómago de la culebra, se infla y tuvo que reventar la culebra. Y entonces ganó y se llevó el agua a Tamazulapan. También supe que alguien tuvo la curiosidad de echar unos limones allá donde es un vivero, de Apoala, y llegaron a salir en Tamazulapan. No sé si será cierto. No será cierto, pero... es verídico eso. Esa agua viene de allí, de Apoala.*

[Agustín Jiménez García, Santa María Nativitas]<sup>51</sup>

*Cuentan las gentes que en tiempos remotos, el área de Coixtlahuaca y cuna de los chocholtecos era una zona de abundante vegetación. Llovía en abun-*

<sup>51</sup> Copiado textualmente de *Hojas de Utopía*, publicación bimestral de la Fundación Cultural de Trabajadores de Pascual y del Arte, A.C., 1994, pp. 18-19.

dancia, existían plantas que ahora ya no se ven, había muchos animales de diversas especies; estos animales eran gobernados por un sapo a quien querían mucho y obedecían sus órdenes.

Este reinado existió en Coixtlahuaca. El sapo hacía sus recorridos con mucha alegría porque las cosechas eran abundantes por las constantes lluvias y sus tierras fértiles. En los recorridos el sapo tenía como acompañante o criada a una linda viborita, quien había crecido con algunas comodidades, por lo que se desarrolló mucho mejor que las otras de su especie y por eso la envidiaban. Se daba mucha importancia y al desplazarse en las yerbas molestaba a todos los animalitos que veía o encontraba a su paso.

Con el tiempo, los animalitos fueron abandonando al sapo y se fueron a las montañas cercanas. Fue entonces que el sapo se enojó y actuó con más rigor para saber las causas. La culpable era la viborita, quien organizó y convenció a los demás animales para que dejaran solo al sapo. Como sabemos, a la viborita, con sus sentimientos malos, le fue fácil hacer esto.

Para ese entonces, el señor sapo ya estaba muy viejo y hasta enfermo; lo que aprovechó la viborita para decir que él ya no podía gobernar:

—Pero yo sí, porque estoy joven, fuerte y ágil y soy capaz de dirigirlos, porque con mis años junto al sapo he aprendido cómo gobernar.

Con esta habilidad le fue fácil convencer a todos los animalitos, quienes pensaron que había llegado el momento de liberarse del viejo sapo, y todos dieron así su conformidad.

Un día de éstos, se formó una fuerte tempestad, con mucha lluvia, viento y granizo, entre los cerros de Río Blanco al noreste de Coixtlahuaca. Los relámpagos y nubes chocaban constantemente. Todos los animales tuvieron que buscar dónde protegerse; usaron cuevas y cavernas; las aves se refugiaron en los árboles. Todos huían desesperados pensando lo peor para ellos.

El sapo, valiente animal, vigilaba su reinado tratando de animar a sus gobernados y no desesperarlos, diciéndoles que de pasar bien esta situación serían el orgullo de la patria. Al estar buscando la manera de salvar a su reinado no se dio cuenta de que la viborita había desaparecido; esto le preocupó mucho y la fue a buscar preguntando a todos los animalitos, pero nadie la había visto.

Como es sabido, las víboras son muy traidoras e infieles. El rey sapo no podía escapar de una traición del animalito que más confianza le tenía. La viborita pensó que había llegado el momento de librarse del sapo y pagar el mal trato que recibía de su protector. Entonces se cubrió de algo de color blanco parecido a la cal y fue ante la tormenta pidiéndole apoyo y protección para librarse del infierno en que vivía, según ella.

*El ventarrón le preguntó compadecido:*

*—¿Qué deseas que haga por ti?*

*—Acabar completamente con toda la vegetación de estos lugares y destruir a un señor llamado sapo.*

*—Bien, tu petición será cumplida en este momento.*

*Y enseguida se dejó notar la furia de la tormenta, que aumentó su poder destructor, arrancando a los árboles desde sus raíces. Desde entonces el lugar se convirtió en lo que ahora es Coixtlahuaca: un pequeño desierto, porque murieron muchos animales, las plantas se acabaron y quedó solamente tierra blanca.*

*Los animalitos pedían compasión pero no fueron escuchados; poco a poco la furia fue calmando; la lluvia y el viento disminuyó. Entonces salió el señor sapo para ir por su reinado a ver cómo estaban sus gobernados. Descubrió la traición que había sufrido, y le dijo a la viborita:*

*—¡Te mataré! Para que aprendas a ser agradecida.*

*Luego se inició una gran pelea entre el protector y la malvada viborita. Él luchaba con sus brazos, piernas y cabeza; ella con mucha agilidad y destreza con los colmillos y la cola. Para entonces ya se encontraban por el pueblo de Nativitas, al pie del Nudo Mixteco o Cerro Verde, donde hay varios manantiales de agua, porque esta pelea fue entre el agua y lodo. Acordaron que si ganaba la culebrita se quedaría a gobernar en Coixtlahuaca y el sapo se iría a reinar a Tamazulapan.*

*Las horas pasaban, la pelea continuaba. El sapo, poco a poco, iba perdiendo. ¡Estaba venciendo la viborita! Ésta, al darse cuenta de que el sapo ya estaba vencido, dijo: "me lo comeré" y se lo engulló fácilmente, como acostumbran estos animales. Se sentía feliz porque había triunfado. Ya estaba llegando cerca de Coixtlahuaca, entre la Peña Ahumada y el cerrito de Naduzca, donde siempre hay agua.*

*Ya dentro del cuerpo de la viborita, el sapo pensó cómo vengarse y empezó a esponjarse y a esponjarse y a esponjarse, por lo que la viborita ya no pudo llegar a Coixtlahuaca porque empezó a sentir muchas molestias; y se puso tan mal, con muchos dolores, que se le reventó el cuerpo saliendo un poco de agua, que es la que desde entonces hay por donde se llama Peña Ahumada, lugar donde empieza el llano de culebras, de sur a norte, pasando lo que ahora es el gran pueblo de Coixtlahuaca.*

*El sapo había ganado la pelea, pero ya no se quedó en Coixtlahuaca a gobernar, porque los demás animales ya no lo respetaban. Se metió en la tierra por un río subterráneo y se llevó toda el agua existente; salió en Tamazulapan, con muchísima agua, que es la que actualmente hay en ese lugar, y que es fuente de energía eléctrica para la región. En cambio, las*

*tierras de Coixtlahuaca y de pueblos circunvecinos quedaron desprotegidas de vegetación y agua, lo que ocasionó la erosión de ellas.*

## La lengua

*Depósito de siglos*

Como lo ha demostrado y lo sigue confirmando permanentemente la historia, la identidad y autonomía de las comunidades humanas está indisolublemente ligada a la vitalidad de su lengua. Preservar este rasgo sustancial, la propia habla, ha sido y continúa siendo para los pueblos indígenas de México una cuestión de poder, una ardua y prolongada lucha por la supervivencia de sus culturas.

En agosto de 1992 el poeta Juan Gelman expresó con profundidad y sutileza los fundamentos de tal fenómeno: “Cada lengua —sostuvo— es una cosmovisión heredada construida por generaciones y generaciones de hablantes, y lo que cada palabra en una lengua arrastra, calla y dice y vuelve a callar, está unido a una constelación de silencios y decires de todas las palabras de esa lengua.”

Y añadió

La lengua materna es la que nos ata a una visión del mundo construida a lo largo del tiempo por los hablantes, los hablados de esa lengua. En el tiempo se construye en la lengua lo que tal vez podría llamarse el inconsciente del discurso, hecho de un número infinito de citas anónimas, un inconsciente que nos constituye. Por eso una lengua es mucho más que una cosmovisión. Tiene un inconsciente, depósito de siglos. Pasamos del vientre materno a la lengua materna, de una matriz material a otra espiritual, que no nos abandonará hasta la muerte.<sup>52</sup>

*Un ejemplo positivo*

Una experiencia interesante, en materia de lucha por la preservación de la lengua, fue una iniciativa de los lingüistas indígenas Nefi Fernández Acosta y María Clementina Esteban Martínez, pertene-

<sup>52</sup> Juan Gelman, “La lengua, depósito de siglos”, en revista *Hispanérica*, 1992.

cientes a la etnia *tének* del estado de San Luis Potosí, cuya lengua (conocida comúnmente como huasteco) pertenece a la familia mayance. El *tének* o huasteco se habla en un área que cubre parte de los estados de San Luis Potosí y Veracruz.

Consistió en reunir historias narradas en su idioma por niños *tének* que concurren a escuelas bilingües. Personal de la Unidad de Radio Bilingüe en Tancanhuitz de Santos visitó las escuelas albergues con el fin de invitar a los alumnos a que escribieran cuentos y leyendas en *tének*. De los relatos recopilados se seleccionaron los mejores para enriquecer los programas que se venían transmitiendo los domingos en tres emisoras comerciales de Ciudad Valles y otra de Tampico, Tamaulipas. Con posterioridad se elaboró un libro.<sup>53</sup>

De ese modo relativamente sencillo se logró motivar a los niños *tének* para que ejercitaran la escritura en su lengua materna. La idea básica que presidió la realización del proyecto consistió en que entender, hablar, leer y escribir, en suma, utilizar y desarrollar al máximo las cuatro habilidades básicas de la expresión lingüística en el propio idioma, es la única forma de hacer frente a los procesos de extinción y de aniquilamiento cultural.

Se recibieron 60 relatos seleccionados por un jurado que nombró el Consejo Técnico Regional con la aprobación del Departamento de Educación Indígena y de la Jefatura de Zonas de Supervisión.

Pese a las demoras y los obstáculos que representó la participación de tantas instancias burocráticas, y no obstante que no hubo más incentivo que el gusto de escuchar los relatos en el radio, por recomendación del Consejo Técnico —y con el apoyo de la entonces existente Subdirección de Radio Bilingüe de la Dirección General de Educación Indígena de la SEP— se pudo premiar a los 15 mejores trabajos, lo que regaló sorpresa y alegría a los participantes.

Al considerarse que dichas narraciones podían ayudar a la enseñanza del *tének*, se decidió publicarlas con el agregado de cuatro relatos más, hasta completar 19. Además, se hicieron algunos arreglos en cuanto a redacción y ortografía, incluyéndose algunas notas donde se estimó necesario. En algunos casos se amplió la información cultural y en otros se destacó la presencia de algunas variantes dialectales, de modo que la comprensión de los textos resultara más enriquecedora. Como los cuentos y leyendas fueron

<sup>53</sup> Cf. Nefi Fernández Acosta y María Clementina Esteban Martínez (comps.), *Cuentos y leyendas en lengua tének*, In *tének t'ílábilchick i mám*, 1997.



escritos durante un periodo de unificación del alfabeto *tének*, hubo que actualizar su escritura conforme a las reglas ortográficas que se establecieron en 1988.<sup>54</sup>

*El uso, única defensa de cualquier idioma*

El proceso de extinción del chocho se encuentra en una fase mucho más avanzada que el del *tének*, lo que se manifiesta, por ejemplo, en que la realización del programa de radio en *ngigua* fue una experiencia muy positiva pero fugaz, así como en el hecho de que los esfuerzos por unificar el alfabeto y estimular la escritura no han logrado superar hasta ahora problemas de descoordinación, falta de constancia y escaso nivel de eficiencia.

Sin embargo, la adopción de iniciativas como la de los *tének* referida aquí, es aún posible, para lo cual sería indispensable lograr una verdadera enseñanza bilingüe castellano-*ngigua* en las escuelas.

Las dificultades a vencer serían de todos modos muy grandes, ya que el empleo del *ngigua* se ha restringido sobre todo a la población de edad avanzada.

Como es sabido, el sustento de toda actividad literaria es la comunicación, es decir, el uso cotidiano del lenguaje, que lo va macerando en la salsa de las experiencias populares, colectivas e individuales.

En tanto una lengua conserve en la vida diaria señales de su funcionalidad dentro de alguno de los ámbitos principales —familia, escuela, iglesia, medios de difusión o centros de trabajo— no muere del todo la expectativa de supervivencia, incluso en las peores situaciones de agresión externa. Por sólo citar algunas situaciones que confirman lo anterior, baste recordar los casos de idiomas como el hebreo, el guaraní, el maya, el quechua, el zapoteco, el náhuatl, el vasco y el catalán.

Aunque el rescate de una lengua en extinción tiene de por sí un valor intrínseco innegable, no se trata de conformarse, simple

<sup>54</sup> En diciembre del año 2000 se presentó en varias ciudades y pueblos de San Luis Potosí el *Primer Diccionario Escolar en Lengua Tének*, elaborado por los propios hablantes, y que ya había sido elogiado en la Feria Hannover 2000, en Alemania, donde fue presentado por integrantes de Escritores en Lenguas Indígenas, A.C.



y sencillamente de embalsamarla con exclusivos fines de observación, cual si se tratara de una pieza de museo.

Los idiomas viven porque cambian y cambian porque viven, de modo que su uso traza una historia de constantes transformaciones. De ahí que no resulte lógico ni conveniente enfocar la cuestión de la lectoescritura en lenguas indígenas como un epifenómeno de una escala de valores ajena y de una programación estratégica sólo cosmética. Por el contrario, el tema debe ser tomado como un eje capaz de catalizar un proceso de resurrección de las fuentes de la propia identidad, ya que las palabras expresan, más que ninguna otra cosa, valores culturales inalienables.

Tomando como base su sustrato histórico, las comunidades humanas construyen sus maneras de nombrar la vida, estructuran verbalmente la realidad que las rodea, despliegan creadoramente su imaginario.

Tal como sucede en estos relatos, constituye una constante en todos los pueblos del mundo la aparición de este tipo de textos, de mitos y leyendas que se refieren a los cuatro elementos básicos (agua, tierra, aire, fuego) y a las relaciones del hombre con la naturaleza; el Sol, la Luna, las estrellas, las inmensidades siderales, la finitud de la vida, la idea de Dios, lo desconocido e inexplicable. También varios de estos elementos aparecen en los textos aquí recopilados.

Entre los *ngigua* o chochos, al igual que entre los *tének*, quienes realmente experimentan como una pérdida el acorralamiento o la extinción de la lengua propia son sobre todo las personas de mayor edad. Vergüenza del rechazo de lo propio y olvido que sanciona el éxito del dominio ajeno, de la imposición aculturadora externa, capaz de borrar lo sustancial de la memoria comunitaria, expresión siempre de una historia única e irrepetible.

Cuando se pierde la propia lengua no sólo desaparece un medio de comunicación y expresión cargado de una identidad original, sino que también resulta negado el universo cultural que la sostiene. Con las palabras de un idioma en extinción se pierden sus significados, porque cada palabra de cada lengua es insustituible, tiene una carga semántica única, y con la desaparición de su significado todos perdemos, incluso los hablantes de cualquier otra lengua, un modo específico de aprehender la realidad.

## Bibliografía

- Althusser, Louis, *Sobre el trabajo teórico: dificultades y recursos*, Barcelona, Anagrama, 1970.
- Balmayor, Emilce, "Textualidad vs. sucesión en el cuento ranquel", en *Actas de las II Jornadas de Lingüística Aborigen*, Argentina, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Lingüística, 15 al 18 de noviembre de 1994, pp. 489-497.
- Barabas, Alicia M., *Historia chocholteca*, México, Centro Regional de Oaxaca-INAH/CIESAS-Oax., (serie Historias Étnicas, 4), Gobierno del Estado de Oaxaca, 1991.
- Barba de Piña Chán, Beatriz (coord.), *Iconografía mexicana II. El cielo, la tierra y el inframundo: águila, serpiente y jaguar*, México, INAH (Científica), 2000.
- Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 2000.
- Bocanera, Jorge, *Sólo venimos a soñar. La poesía de Luis Cardoza y Aragón*, México, ERA, 1999.
- Bretón, André, *Dictionnaire abrégé du surréalisme*, Paris, Galerie Beaux Arts, 1938.
- Campbell, Joseph, *El vuelo del ganso salvaje. Exploraciones en la dimensión mitológica*, Barcelona, Kairos, 1998.
- , *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, FCE, 1997.
- Caso, Alfonso, *Reyes y reinos de la Mixteca*, México, FCE, 1992.
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, 1971.
- Castillo Rojas, Alma Yolanda, "Encantamientos y apariciones: análisis semiótico de relatos orales recogidos en Tecali de Herrera, Puebla", 2 tt., tesis para optar por el grado de Maestra en Ciencias, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1990.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo, "Quechuística y aimarástica: una propuesta terminológica", en *Signo & Seña*, núm. 3, Argentina, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, marzo, 1999.
- Colombres, Adolfo, "Oralidad y literatura oral", en *Revista PROA*, núm. 17, 3ª época, Buenos Aires, Argentina, mayo-junio 1995, pp. 83-89.
- Coseriu, Eugenio, *Teoría del lenguaje y lingüística general*, 3a. ed. rev. y correg., Madrid, Gredos (Biblioteca románica-hispánica), 1989.
- Cuevas, Susana y Julieta Haidar (coords.), *La imaginación y la inteligencia en el lenguaje. Homenaje a Román Jakobson*, México, INAH (Científica), 1996.
- De los Reyes, fray Antonio, de la Orden de Predicadores, Vicario de Tepuzculula, *Arte en lengua mixteca*, México, Casa de Pedro Balli, 1593, París, Publicado por el conde H. de Charencey, La Viñaza, 1890.

- Dreyfus, Hubert L. y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1988.
- Duffield, Wendell A., "El Chichonal y la tradición oral tzotzil", en *Lunes en la Ciencia*, suplemento semanal del periódico *La Jornada*, núm. 203, México, lunes 28 de enero de 2002, pp. 2-3.
- Escalante Hernández, Roberto, "El grupo lingüístico chocho-popoloca", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. LI, 1995, pp. 191-202.
- Fernández Acosta, Nefi y María Clementina Esteban Martínez (comps.), *Cuentos y leyendas en lengua tének*, In *tének t'ílábilchick i mám*, México, Dirección General de Culturas Populares, 1997.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958.
- Florescano, Enrique, "Sobre la naturaleza falsa del relato mítico", en *La Jornada Semanal*, núm. 240, domingo 24 de septiembre de 2000, pp. 5-6.
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1980.
- Franco Pelletier, Víctor M., "Simbolismo y oralidad", en *Alteridades*, año 7, núm. 13, México, UAM-Iztapalapa, 1997, pp. 61-65.
- Gelman, Juan, "La lengua, depósito de siglos", en revista *Hispanamérica*, Nueva York, agosto de 1992.
- Gossen, Gary H., *Los Chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, núm. 58, México, INI, 1979.
- Greimas, A. J. y J. Courtés, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1990.
- Grimes, Joseph E., *The Thread of discourse*, Paris, Mouton, The Hague, 1975.
- Grosser Lerner, Eva, *Dxurjí ni nixa gigua, El que habla nuestra lengua. Chocho de Santa María Nativitas, Coixtlahuaca, Oaxaca*, México, INAH (Científica, 414), 2000.
- Halliday, M.A.K., *El lenguaje como semiótica social*, México, FCE, 1982.
- Heyden, Doris, "La culebra del agua: un mito de Tlacolulita, Oaxaca", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XXXIV, núm. 1, 1988, pp. 7-11.
- Jiménez Andrés, Rutilio, *Los cuentos de Don Rutilio*, México, Conaculta/ Dirección General de Culturas Populares, 1999.
- Jiménez, Dionisio (versión original), Margarita Sosa (síntesis), *Chochos o Chocholtecas*, México, INI, Secretaría de Desarrollo Social (Serie Pueblos Indígenas de México), 1994.
- Jiménez García, Agustín, "Rri Kalúlu ku Rinche (El sapo y la culebra)", en *Hojas de utopía*, Publicación de Arte y Cultura, México, Fundación Cultural de Trabajadores de Pascual y del Arte, A.C., núm. 2, mayo-junio, 1994, pp. 16-19.
- , *Narrativa chocholteca* (recopilación, traducción y dibujos), Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (revisión y edición), México, Centro Regional Oaxaca-INAH, (Narrativas Étnicas 5), 1997.

- Kuramochi, Yosuke y M. Eugenia Merino, "Proposición teórico-metodológica de registro y traducción de manifestaciones verbales indígenas para la conservación del patrimonio cultural autóctono", en *Actas de las II Jornadas de Lingüística Aborigen*, Argentina, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Lingüística, 15 al 18 de noviembre de 1994, pp. 541-555.
- Kozhinov y Konkin, "Mojail Mijailovich Bajtín. Breve reseña bio-bibliográfica", en *Problemas de poética e historia literaria*, Saransk, Moscú, 1973.
- Ligorred Perramón, Francisco de Asís, *Consideraciones sobre la literatura oral de los mayas modernos*, México, INAH, (Científica, 196), 1990.
- López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache*, México, UNAM, 1996.
- , *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial, 1992.
- , *Cuerpo humano e ideología*, t. I, México, UNAM, 1984.
- Lozano, Jorge, Cristina Peña-Marín y Gonzalo Abril, *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, México, Rei, 1993.
- Maingueneau, Dominique, *Introducción a los métodos del análisis del discurso*, Buenos Aires, Hachette, 1980.
- Martínez M., Ricardo A., "Reseñas", en *Diario de Campo*, núm. 39, México, CNA-INAH, diciembre de 2001.
- Martínez Vargas, Luciano pbro. y fray Esteban Arroyo, O.P., *La Nación Chuchona*, México, s/f.
- Marx, Karl, *El capital*, t. 1, vol. 1, México, Siglo XXI, 1978.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis, *De pascolas y venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español*, México, Siglo XXI y El Colegio de Sinaloa, 2001.
- Montemayor, Carlos (introd. trad. y notas), *Safo, poemas*, México, Trillas (Linterna mágica, 4), 1988.
- (coord.), *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*, México, Conaculta, 1993.
- , *Encuentros en Oaxaca*, México, Aldus (La Torre Inclinada), 1995.
- , *El cuento indígena de tradición oral*, México, CIESAS-Instituto Oaxaqueño de Cultura, 1996.
- , *Arte y trama en el cuento indígena*, México, FCE, 1998.
- Muntañola Thornberg, Eleonora, "La narrativa oral de Jamiltepec, Oaxaca. Un análisis en contexto", tesis de Licenciatura en Lingüística, México, ENAH, 1992.
- Olavarría, María Eugenia, *Análisis estructural de la mitología yaqui*, México, INAH (Científica), 1990.
- Orman Quine, van Willard, *From a logical Point of View* (traducción al español: *El sentido de la nueva lógica*, s/d, 1957), 1953, pp. 18ss y 44ss, citado en Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958.

- Pecheux, Michel, *Hacia el análisis automático del discurso*, Madrid, Gredos, (Biblioteca Románica Hispánica), 1978.
- Pérez Tamayo, Ruy, *Serendipia*, México, Siglo XXI, 1980.
- Petrich, Perla, *La alimentación mochó: acto y palabra (estudio etnolingüístico)*, México, Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas (Serie monografías 1), 1985.
- , *La semántica del maíz entre los mochó*, París, Chantiers Amérindia, supplément 1 au número 11 d'Amérindia, Asociación de Etnolingüística Amerindia-A.E.A., 1986.
- Pinto, Louis, *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*, México, Siglo XXI, 2002.
- Revueltas, Eugenia y Herón Pérez Martínez (comp.), *Oralidad y escritura*, México, El Colegio de Michoacán, 1992.
- Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI, 2001.
- Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1978.
- Scheffler, Lilian, *La literatura oral tradicional de los indígenas de México* (antología), México, La red de Jonás, Premiá Editora, 1983.
- Soto Ramírez, Juan, "Principio dialógico para una psicología de lo complejo", en *Lunes en la ciencia*, suplemento semanal del periódico *La Jornada*, núm. 84, México, lunes 9 de agosto de 1999, p. 1.
- Van Dijk, Teun A., *Estructuras y funciones del discurso*, México, Siglo XXI 1980.
- Verón, Eliseo, *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Barcelona, Gedisa (El mamífero parlante, Serie mayor), 1998.
- Volóshinov, Valentín N., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- Yamaguchi Miyasaki, Tiekō, "El destinador en el texto mítico y literario", en Susana Cuevas y Julieta Haidar (coords.), *La imaginación y la inteligencia en el lenguaje. Homenaje a Román Jakobson*, México, INAH (Científica), 1996.