

DAVID FIGUEROA SERRANO
(COORDINADOR)

La tradición oral de las comunidades mazahuas del Estado de México

Narrativa de la percepción
del entorno natural y sobrenatural



La tradición oral de las comunidades
mazahuas del Estado de México
Narrativa de la percepción
del entorno natural y sobrenatural

*Edwin Galindo González, Raquel Urbina Torres,
Neidi Yasmín García Sánchez
y Yozbami Becerril González*

*David Figueroa Serrano
(coordinador)*

La tradición oral de las comunidades
mazahuas del Estado de México
Narrativa de la percepción
del entorno natural y sobrenatural





GOBIERNO DEL
ESTADO DE MÉXICO

Alfredo Del Mazo Maza
Gobernador Constitucional

Marcela González Salas
Secretaria de Cultura

Francisco Javier Eric Sevilla Montes de Oca
Secretario de Desarrollo Social

Leticia Mejía García
Vocal Ejecutiva del CEDIPIEM

Consejo Editorial

Consejeros

Marcela González Salas, Rodrigo Jarque Lira, Alejandro Fernández Campillo,
Evelyn Osornio Jiménez, Jorge Alberto Pérez Zamudio

Comité Técnico

Félix Suárez González, Rodrigo Sánchez Arce, Laura H. Pavón Jaramillo

Secretario Ejecutivo

Roque René Santín Villavicencio

La tradición oral de las comunidades mazahuas del Estado de México. Narrativa de la percepción del entorno natural y sobrenatural

© Primera edición: Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de México / Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México, 2019

D. R. © Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de México
Jesús Reyes Heróles núm. 302,
delegación San Buenaventura, C. P. 50110,
Toluca de Lerdo, Estado de México.

D. R. © Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México
Nigromante núm. 305,
colonia La Merced, C. P. 50080
Toluca de Lerdo, Estado de México.

© David Figueroa Serrano, coordinador

© David Figueroa Serrano, Edwin Galindo González, Raquel Urbina Torres, Yozbami Becerril
González y Neidi Yasmín García Sánchez

ISBN: 978-607-490-271-6

Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal
www.edomex.gob.mx/consejoeditorial

Número de autorización del Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal
CE: 217/01/47/19

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio o procedimiento, sin la autorización previa de la Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de México, a través del Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

17

LA TRADICIÓN ORAL

27

La intertextualidad de la memoria

39

El tejido de la memoria

45

La memoria colectiva e individual

47

Tradición oral: cuento, leyenda y mito

49

El mito

50

LAS NARRACIONES

COMO RELATOS MITOLÓGICOS

55

Tipos de mitos

61

El mito como historia verdadera

65

El ritual, retorno hacia el mito

66

Espacio sagrado e hierofanía

68

La situación del mito

71

LA TRADICIÓN ORAL DE LAS COMUNIDADES

MAZAHUAS: CORPUS DE NARRACIONES

73

Ne menzheje

76

El dueño del agua

76

Nu wɛ'ɛ'

77

La Llorona (narración uno)

77

La Llorona (narración dos)

77

La Llorona (narración tres)

78

Nu k'ijmi tr'opjá

78

La víbora del dinero

79

Nu kja'á

79

El conejo

79

Nu mbichje

80

El fantasma

80

Ne nrekjua

81

El burro

81

Nu mindyo

81

El coyote

82

Nu ~~sabá~~ tr'opjá

82

La olla del dinero

82

Nu layi k'áb'áb'ú kja ne pereje Peraxi

83

La víbora que vive en el manantial Peraxi

83

Nu layi k'úpes'i merio

84

La víbora que tiene dinero

85

Nu jmoo b'ezo

85

El tritón

86

Nrambe. Nu menzhe

87

Nrambe, el dueño del agua

87

Nu tronjo kja ne pereje Ts'irese

87

La melodía del manantial Ts'irese

88

Ne dyóó ñe nu dyapjá	88
El perro y el tlachiquero	88
Ne milagro nu Ts'ita	89
El milagro de un santo	89
Yo ts'ilele k'á b'ézhi ma xomá	90
Los bebés que se pierden durante la noche	90
Be'e nu dyóó mborke para pje ra ts'a'a	90
Lloran los perros porque saben lo que va a pasar	91
Nu jmonrixá	91
La sirena	91
Ts'ita Jorge	91
San Jorge	92
El origen del hombre	93
Cola de agua	93
La serpiente y el dinero	95
La víbora	96

La serpiente como dueña del agua	97
La serpiente emplumada	97
La mujer que tenía de pareja a una serpiente	98
La mujer que amamantaba a una serpiente	100
El dueño de la tierra	101
Charrito, el señor del monte	102
La muerte como mujer	103
El muerto (narración uno)	104
El muerto (narración dos)	105
Fantasmas	105
La esposa bruja	106
Mujer diablo (diablo disfrazado de mujer)	107
Ahuizote o dueño del agua	108
La bruja	109
Huesos de gigante	110
Menye	111

LA NARRATIVA MAZAHUA:
UNA VISIÓN INTERPRETATIVA

113

Creencias asociadas a la naturaleza

116

Creencias vinculadas a la religión

126

Los sueños y su importancia

126

Entidades espirituales

127

El origen del ser humano

129

Las figuras de la naturaleza

131

Hierofanía del agua

140

Fenómenos meteorológicos

143

La figura de la Llorona

145

La serpiente y su representación mítica

147

Cratofanía de la serpiente terrenal

148

Cratofanía de la serpiente acuática

150

Cratofanía de la serpiente emplumada

151

La serpiente, el coyote mítico y su interacción
con el hombre

152

La sobrenaturalidad de las entidades terrestres	154
La configuración de la muerte en distintos planos	158
La concepción de bruja en el plano mazahua	162
El sueño profundo y la muerte	166

LA CONTINUIDAD DE LA TRADICIÓN
ORAL EN LAS COMUNIDADES MAZAHUAS

171

FUENTES CONSULTADAS

181

... Rafuema, el abuelo que contó la historia del origen del pueblo uíoto, en la región colombiana de Araracuara.

Rafuema contó que los uíotos habían nacido de las palabras que contaban su nacimiento. Y cada vez que él lo contaba, los uíotos volvían a nacer.

EDUARDO GALEANO

Los hijos de los días

Introducción

LAS COMUNIDADES INDÍGENAS del Estado de México han adquirido diferentes fisonomías de acuerdo con las condiciones geográficas, históricas, políticas, económicas y sociales en las que se han conformado. No obstante, la mayoría de ellas se caracteriza por ubicarse en espacios rurales con escasa infraestructura productiva y por tener elevados niveles de marginación. Ambas condiciones favorecen la desigualdad social, los bajos niveles educativos y la escasa cobertura de servicios básicos —como el de salud—, motivos que han orillado a su población a enfrentar, desde hace varias décadas, procesos de migración, temporal y permanente, hacia las principales ciudades del centro del país o, incluso, el extranjero. Más aún, históricamente estas comunidades han sufrido un proceso de discriminación, lo cual ha provocado la desarticulación de su identidad étnica al buscar ser aceptadas por la llamada “sociedad nacional”. Esto a pesar de las políticas culturales, de los últimos 20 años, que han intentado reivindicar las tradiciones indígenas y las lenguas originarias como patrimonio cultural; no obstante, algunos de sus referentes culturales han sufrido pérdidas irreversibles.

De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi), en 2010 vivían en el Estado de México más de 379 mil personas mayores de tres años, hablantes de alguna lengua indígena. De ellas, 277 mil pertenecían a grupos originarios de la entidad (mazuahuas, otomíes, nahuas, tlahuicas y matlatzincas); los restantes, cerca de 26.8%, eran indígenas provenientes de otros estados como Oaxaca, Guerrero, Hidalgo y Veracruz.

Lengua indígena	Población que habla lengua indígena			Población que habla lengua indígena y español			Población que habla lengua indígena y no habla español		
	Mujeres	Hombres	Total	Mujeres	Hombres	Total	Mujeres	Hombres	Total
Matlatzinca	470	439	909	444	424	868	15	7	22
Mazahua	62,654	53,586	116,240	58,989	51,463	110,452	1,156	344	1,500
Náhuatl	30,851	30,819	61,670	28,241	28,690	56,931	143	56	199
Otomí	51,070	46,750	97,820	48,498	45,140	93,638	620	99	719
Tlahuica	359	360	719	347	344	691	0	1	1

Elaboración: David Figueroa, con información del XII Censo de Población y Vivienda 2010, Inegi.

20

Es importante mencionar que la distinción étnica está ligada en gran medida a las condiciones de marginación social e ideológica, a las bajas posibilidades económicas y a la pauperización del campo, lo que ha generado diferentes fenómenos sociales y económicos, por ejemplo, la migración regional, nacional y extranjera. Es más, a pesar de que el fenómeno migratorio también ha alcanzado a las mujeres indígenas y muchas jóvenes se van a trabajar a las ciudades, ampliando sus perspectivas de vida con otros referentes socioculturales, sus ofertas laborales siguen siendo limitadas. Además, los desfases sociales que la migración conlleva en la organización comunitaria y familiar no mejoran la situación de las poblaciones indígenas.

En este orden, las instituciones sociales y las políticas públicas enfocadas al ámbito cultural han ponderado el sentido identitario de los pueblos indígenas a partir de la condición lingüística y algunas actividades de carácter tradicional. Como se puede notar en los censos del Inegi de 1990, 2000 y 2010, hay un incremento de la población que se asume como indígena. Esto se debe, probablemente, a la reivindicación de los grupos étnicos y al efecto de los recursos gubernamentales que se han dirigido a esta población, lo cual ha favorecido la aceptación del origen étnico.

Por lo anterior, analizar las prácticas culturales que reflejan cosmologías caracterizadas por identificar al medio ambiente a partir de valores no meramente económicos se vuelve relevante por diversos motivos, uno de ellos es la valorización de la naturaleza

no como un recurso, sino como elemento vinculado al ser humano, es decir, como parte de su propia continuidad. Claro está que estas cosmogonías indígenas han experimentado procesos de transición, agudizados en los últimos 40 años por los proyectos de modernización y de explotación de recursos regionales que las han modificado, moldeando las formas de percepción del entorno de las propias comunidades. No obstante, la tradición oral, así como otros procesos rituales, aún conserva los referentes de una cosmogonía *original* de la naturaleza, aunque en procesos de hibridación ideológica.

Dichas cosmologías dan fundamento a las valoraciones axiológicas que evidentemente no quedan sólo representadas en las diversas narrativas tradicionales como figuras creativas y de la literatura oral, sino como elementos vigentes y configuradores de las percepciones sociales. Estas cosmovisiones son una base para la acción social y la explicación de procesos históricos que se vinculan a la gesta de proyectos gubernamentales de trasvase; en tal sentido, las narraciones que exponen nociones cosmológicas son una exégesis de las relaciones de la población con su entorno, incluidas las interacciones con el Estado.

La cosmología es la manera tradicional en la que gente de todos los lugares y épocas ha estructurado su experiencia de la realidad. Dicha experiencia nunca es pura, siempre está mediada por la mente. La mente de una sociedad forma parte intrínseca de su cosmología [...]. La matriz cosmológica nunca es un mero diccionario para interpretar el cosmos tal como es, sino un conjunto de maneras de relacionarnos con él. En la cosmología mecanicista, esta matriz se reduce a controlar y manipular, asumiendo que la naturaleza debe plegarse a nosotros. En las cosmologías tradicionales, esta matriz suele implicar un intercambio recíproco, basado en la participación más que en la coerción (Skolimowsky, 2017: 48-49).

Las cosmologías despliegan un conjunto de valoraciones que dan sustento y sentido a las prácticas culturales; las narrativas sociales

como constructos simbólicos y categóricos son una comprensión del entorno, la naturaleza y la vida misma. Por lo anterior, partimos de este fundamento para analizar la forma en que la naturaleza es recreada por los pueblos mazahuas del Estado de México desde niveles ecomitológicos que responden a lógicas de valoración del medio ambiente, en cuanto entidad integral de estos pueblos, y no sólo como un recurso natural, es decir, desprovisto de valores anímicos.

22

En los relatos transmitidos de generación en generación podemos identificar las formas que adquiere la percepción de diferentes escalas de la realidad. La experiencia social —vista como el constructo que se apoya de las vivencias personales, los referentes de la cultura y los propios imaginarios y perspectivas del devenir y el porvenir—, evidentemente tiene una contraparte, el proceso comunicativo que se recrea al formular la transmisión de las experiencias compartidas. En ese sentido, la tradición oral atañe a la forma en que se transmite la experiencia y, sobre todo, a la forma de concebir la realidad.

De ahí que este libro, resultado de un conjunto de investigaciones enfocadas a recuperar y preservar la tradición oral de diferentes comunidades mazahuas, exponga las formas en que este grupo concibe la naturaleza, así como los procesos de transición de dichas percepciones a partir de la oralidad. Por ello, analizamos desde el proceso narrativo y el contexto comunitario las dinámicas en que se comunican ciertas condiciones axiológicas que aportan a la categorización de la realidad misma y, en específico, a la percepción del entorno en los pueblos mazahuas.

La región mazahua está constituida por 13 municipios del noreste del Estado de México: San Felipe del Progreso, Ixtlahuaca, Atlacomulco, Temascalcingo, Villa Victoria, El Oro, Jocotitlán, Villa de Allende, Donato Guerra, Jiquipilco, Ixtapan del Oro, Almoloya de Juárez y Valle de Bravo, y el ayuntamiento de Zitácuaro, en Michoacán. Esta zona, que forma parte de la Sierra Madre Occidental, ha estado habitada por los mazahuas desde la época prehispánica, aunque hasta la colonia era conocida con el nombre de Mazahuacán; de acuerdo con Nájera: “el Códice Mendocino al referirse a Mazahuacán indica que la

población principal se encontraba en Xocotitlán y que los habitantes antes de ella se dedicaban a la cacería de venados” (1970: 16).

Sin embargo, la historia del grupo mazahua no es muy clara debido a la escasa información documental. Algunas versiones sobre su origen surgen a partir del término mazahua. Jacques Soustelle dice que “el nombre que los otomíes dan a los mazahuas [era] peyorativo: *nyampáni* se descompone en *nya* y *páni*, palabra que hoy en día designa al ‘caballo’, pero en otros tiempos se aplicaba al venado [...] los que hablan como animales” (1993: 15), entonces “los mexicanos no hicieron más que traducir esta palabra al náhuatl: *mazatl*: venado, agregándole el posesivo de *huac* [...] ‘poseedores de venado” (Sánchez, 2007: 169). Algunos creen que se les llamó así por dedicarse a la caza de este animal, por ello los definen como “la gente del venado”.

Los actuales mazahuas tienen un concepto propio para nombrarse y distinguirse de los demás grupos étnicos, utilizan el término *jñatro*, es decir, “los que hablamos la lengua”. Antolín Celote propone el siguiente análisis del término:

Con el término *jñatro* se identifican los que son conocidos por otros como mazahuas; este gentilicio constituye el elemento de identidad étnica más importante del grupo. Es una palabra compuesta, constituida básicamente por el verbo en infinitivo *ña* “hablar”. Al prefixarse la fricativa glotal sorda /h/ al verbo *ña*, ésta se sustantiva en *jña*, cuyo significado es “palabra”. Cuando el término *jña* es sufijado por el elemento *tjo*, que significa “nada más”, da origen a la palabra *jñatjo*, cuyo significado es “los que hablan la palabra nada más” (2006: 9).

Por otra parte, entre las ocupaciones actuales del pueblo mazahua se encuentran la agricultura, la ganadería, la alfarería, las artesanías, el comercio, el trabajo asalariado en diversos ramos industriales y económicos, además de un alto índice de migración regional y transnacional. La actividad artesanal del grupo se concentra en la fabricación de telas de lana que se usan para confeccionar atuendos

femeninos, así como sarapes, aunque esta actividad se practica con menos frecuencia. Cabe resaltar que aunque en estas comunidades se cultiva trigo, cebada, frijol, chícharo, haba, calabaza, papa, tejocote, durazno y manzana, entre otros productos, la siembra del maíz está revestida de una importancia fundamental para la economía familiar, ya que la mayor parte de su producción está destinada al autoconsumo o al mercado regional.

Los mazahuas han habitado en la meseta de Toluca e Ixtlahuaca y en la parte occidente del actual Estado de México por varios siglos, sin embargo, las conquistas emprendidas por otros pueblos modificaron su territorio. Al igual que otros grupos culturales, el mayor cambio ocurrió durante la conquista y el establecimiento de las haciendas, pues esto provocó que los mazahuas emigraran a otras zonas, lo que generó transformaciones en sus dinámicas adaptativas y culturales.

24

En otras palabras, las cosmovisiones mazahuas se han forjado desde las reminiscencias mesoamericanas y los influjos de información y prácticas culturales provenientes de diversas latitudes, aunque es fundamental la influencia del mundo occidental y el proceso de evangelización en el periodo colonial, ya que su pensamiento se fundió con las cosmovisiones dominantes: “la progresiva sedentarización y las relaciones con la tradición católica mestiza han establecido a lo largo del tiempo un proceso continuo de auto organización de relaciones entre elementos sagrados [...] específicamente las relaciones con el medio ambiente” (Vázquez, 2002: 399). En los pueblos mazahuas se pueden identificar diversas versiones de relatos míticos que muestran sincretismos entre el pensamiento mesoamericano y la tradición cristiana.

En este orden, gracias a la tradición oral las comunidades de origen mazahua mantienen fragmentos del pasado en el presente, es decir, la oralidad es un referente básico para entender su cosmos y sus rituales. Vázquez menciona que “el sistema cosmogónico pame [...] engloba una perspectiva asociada a una vida seminómada rica en una visión tipo cazadora-recolectora que mira al medio ambiente como

una entidad viva, que comprende al río y monte como las entidades sagradas” (2002: 399).

Dentro de la concepción del universo es importante resaltar que el “paisaje se entiende como la integración de los fenómenos naturales y humanos en el espacio circundante. Más que para admirarse, el paisaje natural es un sistema íntimamente relacionado con la vida humana” (Batres *et al.*, 2009: 2), en otras palabras, el paisaje tiene valores visibles e invisibles, con frecuencia significativos, donde se crean, comunican y reconstruyen las historias.

Los relatos tradicionales son parte de la concepción holística del mundo, su significación y su recreación constante. De ahí que lo narrado en la cotidianidad o en procesos rituales pueda tener diversas maneras de transición, ya sea de narraciones míticas hacia narraciones ficcionalizadas o, en otro sentido, como narraciones que permitan reivindicar diferentes prácticas sociales, condiciones de poder o de relevancia identitaria y territorial.

El corpus de historias recopiladas que presentaremos más adelante expone visiones míticas, así como constructos narrativos que son trascendentales en torno a cómo es percibida la naturaleza y el *ethos* de los pobladores mazahuas. Los protagonistas que sobresalen en los distintos relatos son diversos en cuanto actantes o referentes narrativos, ya que algunos provienen de la tradición cristiana, otros de la humanización de procesos biológicos como la muerte o de nociones espirituales de la naturaleza, lo cual muestra la influencia de diferentes culturas, entre ellas la mesoamericana.

En el pensamiento mazahua subyace la idea de que esos seres primigenios fueron trasladados a otro mundo, donde habitan y pueden actuar sobre los hombres en momentos o espacios que han sido definidos como umbrales, tales como el sueño o la noche, las cavernas, ríos y montañas (Carreón y Camacho, 2011: 208).

Estas entidades viven en un mundo paralelo al del hombre, aunque suelen traspasar las fronteras, generando un pluriverso que intercala

diversas dimensiones y entidades con efectos específicos en los seres humanos: la obtención de conocimientos, la adquisición de enfermedades o, por el contrario, el goce de algún bienestar.

Lugares como la milpa, las barrancas, los ríos, las montañas y los llanos son sitios con cargas simbólicas donde se manifiestan experiencias fuera de lo normal y es por la noche cuando se llenan de entidades supra o infraterrenales, los males penetran en el cuerpo del hombre, además se puede entrar en contacto con lo divino por medio de sueños, milagros y apariciones. Al menos así lo describen el conjunto de narraciones, reunidas a partir de diversas pláticas y entrevistas con personas adultas, en su mayoría mujeres, de las comunidades mazahuas de Santiago Casandéjé, San Nicolás Guadalupe, San Pedro del Rosal y la región de los Baños, que se presentan a continuación. Dichas historias están vinculadas a la naturaleza, a la visión de la humanidad, a las entidades de la tierra y el agua, a la muerte, al nahualismo o la religión, por lo que, en resumen, podrán ofrecernos una panorámica general de la actual cosmovisión mazahua, así como a preservar los relatos que hasta ahora sólo conservaba la tradición oral. Por lo anterior, y aunque todos los relatos pertenecen a la tradición mazahua, algunas de las historias se presentan en su lengua original con su correspondiente traducción.

La tradición oral

LA ORALIDAD SE DESPRENDE DE UN PROCESO histórico de dimensión tradicional, por ello, para iniciar este análisis tomamos como punto de partida su comprensión, en cuanto acto donde se desarrolla la oralidad misma, ya que en él están presentes las representaciones sociales que continuamente se están rehaciendo a través de las experiencias significativas. Desde esta posición, la tradición va más allá del hecho histórico y las narraciones que la componen no son aisladas, más bien forman parte de un sistema intertextual; es decir, las narraciones orales expresan una trama no sólo narrativa, sino de sistemas simbólicos que se articulan en la discursividad.

El vehículo fundamental de la cultura no es la escritura, sino la lengua. Ella, de por sí, ha sido capaz de permitir la transmisión cultural durante siglos y milenios. El lenguaje es un fenómeno principalmente oral, pues de las miles de lenguas que se hablaron a lo largo de la historia de la humanidad, sólo 106 se plasmaron por escrito en un grado suficiente para producir una literatura de este tipo, y la mayoría de ellas no llegó a la escritura (Colombes, 1999: 41).

La tradición oral implica el vínculo estructurado de la acción comunicativa, en el cual diversos matices se interrelacionan al interpretar lo transmitido, tal es el caso del proceso de experiencia entre lo individual y lo colectivo, los roles, estatus y estratos sociales, así como las relaciones y núcleos de poder que condicionan la viabilidad de un tipo de narrativa predominante en el enfoque que adquiere la tradición. En esta línea, la tradición oral implica el conocimiento y la comprensión de diversas disciplinas, ya sea históricas, espaciales, ontológicas u otras. Por tanto, no se circunscribe a un cierto tipo de representaciones narrativas como mitos, leyendas, cuentos, rezos,

canciones o refranes. Es decir, existen otros sistemas narrativos que responden a la lógica de la oralidad y que, más allá del aspecto literario, expresan nociones sociohistóricas transmitidas de generación en generación. En otras palabras, reflejan procesos epistémicos al aportar a los conocimientos y prácticas tradicionales la forma de construir el entorno y de asumir las diferentes perspectivas que generan discontinuidades en el presente. Un ejemplo significativo es el papel actual de la tradición oral al explicar, desde el contexto local, los desajustes ambientales y la modificación de los contextos inmediatos.

30

De acuerdo con algunos autores, como Gadamer y Ricoeur, el lenguaje no puede ser limitado a una forma de comunicación, pues su trascendencia se encuentra en ser el medio por el cual el ser humano es y se representa aquí y ahora: el ser humano es lenguaje y se narra a sí mismo. En el caso de las sociedades orales, que son y se representan en el lenguaje, estructurar una identidad narrativa fortalece las redes significativas de la memoria colectiva. En otras palabras, la oralidad en cuanto fenómeno social que se genera desde la comunidad y hace comunidad, no sólo en un sentido comunicativo, sino organizativo, puede vincularse a rituales, es decir, contextos sagrados, o a procesos cotidianos que forjan la cultura en el día a día.

Al margen de los procedimientos que se establecen para precisar el grado de credibilidad de las fuentes de la tradición oral, se debe comprender que en toda tradición oral que atraviesa el tiempo, hay un fondo de verdad. Porque la verdad no es sólo una propiedad de los acontecimientos: también el imaginario social está expresando una verdad. Lo que ocurre en el universo simbólico no es más que una traducción al imaginario de determinados hechos, que no serán los mismos que los que narra el símbolo, pues éste siempre disfraza, traspone (Colombres, 1999: 44).

La narrativa representa la exégesis que los individuos hacen de sus experiencias, de su visión del mundo y de ellos mismos; es una constante reinterpretación del entorno. En ese sentido, la tradición

oral, más que la transmisión de ciertas creencias y referentes sociales, es la exposición misma de las reinterpretaciones del mundo y del ser.

Por su mismo movimiento, la oralidad no es sólo tradición, sino devenir, proyecto. Una totalidad dialéctica que no permite abstraerse de las condiciones en que se transmite. Entre ambos polos se establece un juego sutil de preguntas, respuestas, aportes, cuestionamientos y otros tipos de intervenciones que impiden pensar en el público como en un receptor pasivo, para conferirle el carácter de co-creador (Colombres, 1999: 47).

De igual forma, la oralidad expone la condición dialógica de la sociedad, pues la interacción entre sus miembros se genera en condiciones dinámicas de proyecciones y representaciones sociales que se recrean a partir de la influencia y apropiación constante de valores. Por tanto, la narrativa social desde la oralidad expone condiciones ontológicas, éticas y estéticas que fortalecen la solidaridad y los valores sociales; no obstante, también puede reforzar o legitimar contextos de diferenciación, tabúes y dogmas como parte de un sistema que se encuentra arraigado en símbolos sociales específicos.

En este mismo contexto dialógico, los sujetos, en cuanto personas creativas, generan constantes interpretaciones y revaloraciones de lo transmitido, gracias a una recepción dinámica que posibilita la resignificación de valores establecidos de acuerdo con las exégesis locales. Es decir, la tradición, además de ser un contínuum que se hace y rehace desde el presente, se convierte en un proceso de índole interpretativo (Gadamer, 2005) a través de la redefinición de los contenidos y códigos de interacción social. En esa medida, la tradición está muy lejos de ser sólo un sedimento cultural tal y como ha sido referida por algunos autores.

La tradición va más allá del pasado que ha sobrevivido al tiempo. Ésta se va configurando desde los sentidos culturales y por ello es un hilo conductor que posibilita ciertas actitudes o respuestas de un grupo a través de la asimilación de las experiencias sociales. Al respecto, Herón Pérez considera que la tradición objetiva es

el conjunto de experiencias transmitidas [que] funcionan como medio para objetivar nuevas experiencias e integrarlas en el acervo de lo ya adquirido. La experiencia concreta de una comunidad es, de esta manera, tradición de su experiencia de la realidad: la experiencia hace posible la tradición y ésta, a su vez, hace posible la experiencia (1993: 38).

La interacción temporal de la tradición orienta, en gran medida, los significados sociales por los cuales transitan creencias, formas de pensar, etcétera. De ahí que la tradición pueda ser el fundamento de algunos actos sociales, pero también de pensamientos, emociones y disposiciones que un grupo adopta ante su realidad. Construimos nuestras relaciones con el tiempo a través de una distinción de lo que pretendemos recordar o que es socialmente relevante, esto en sí mismo lleva una discriminación de otros acontecimientos que se echan al olvido. Es decir, nuestros recuerdos son asimilados a partir de determinadas referencias socioculturales. Según Halbwachs (2004), recordamos sólo en un contexto social y espacial, en el interior de ciertos *marcos* en que están presentes las producciones culturales, propiciando una actividad constructiva del pasado que tiene efecto desde esos marcos sociales.

Aunque la tradición es una composición colectiva, ésta adquiere diferentes connotaciones dependiendo de las exégesis individuales que la integran. En esa medida, la tradición es un conjunto de interpretaciones posibles del pasado que actualiza la lógica cultural, es decir, en cuanto parte de la cultura, mantiene su capacidad ordenadora y generativa de naturaleza social. En este orden, es una construcción de tintes ancestrales con fundamentos individuales y colectivos. Por ello, la tradición no sólo es un legado del pasado, sino un vínculo activo de la cultura que, a través de su interpretación, liga al presente con sus referentes sociohistóricos. La interacción social, enmarcada en la historia local a partir de experiencias particulares, además de ser parte y motivo de la organización social, y de la forma en que se ocupan los espacios, tiene efecto en la narrativa que busca explicar y dar sentido social a las situaciones emergentes. Con ello,

se están redefiniendo diversos discursos en torno a lo asumido como realidad. Desde esta postura, la tradición oral, generada desde los sentidos culturales, da sustento a la acción y construcción identitaria.

En este orden, la tradición oral se ha abordado desde diferentes perspectivas, una de ellas es el enfoque literario; desde él, ésta se retoma como una composición creativa del narrador que, aunque manifiesta elementos culturales dentro del relato, es un mundo en sí mismo y se compone por palabras y discursividades. El análisis de la tradición oral, específicamente de la literatura oral, se ha enfocado en los cuentos, mitos, leyendas o rezos que se han guardado en la memoria o escritos de los habitantes de un grupo específico.

En otros casos, la tradición oral ha sido abordada desde su sentido histórico. Un autor clásico de esta perspectiva es Jan Vansina (1966), quien la ha postulado como el conjunto de testimonios sobre el pasado que se transmite verbalmente, además de exponer un análisis muy completo sobre sus formas de construcción y transmisión.

Por lo anterior, nuestra perspectiva se enfoca en la comprensión de la tradición oral como un fenómeno cultural que se apoya de la construcción narrativa para exponer representaciones del ser humano, su entorno y lo que envuelve a la propia vida en términos sociales e incluso biológicos, lo cual fortalece los constructos cosmológicos, entendidos como el conjunto de imaginarios que son la base de la representación de la realidad y de la proyección ontológica y ética de los seres humanos. En esta perspectiva, asumimos la relevancia del sentido hermenéutico que se representa en la narrativa en tanto comprensión, como explicación del mundo y el ser. Por tanto, en la tradición oral están presentes las representaciones sociales que continuamente se están rehaciendo a través de las experiencias significativas.

La tradición va más allá del hecho histórico; las narraciones que la componen no son aisladas, sino que están unidas por el tiempo y la cultura. Es decir, la tradición oral como una continuidad cultural, asumida colectivamente, reinterpreta los sentidos del pasado desde la actualidad, configurando lo que se concibe

como realidad. Por lo tanto, además de estar en los mitos, leyendas, cuentos, rezos, canciones y refranes, entre otros, también puede ser percibida en las narraciones que describen y expresan la identidad local. En ellas está implícito un carácter cultural que ha sido transmitido generacionalmente: la oralidad es una forma de construir el mundo y, a su vez, de asumir las diferentes perspectivas que generan discontinuidades en el presente. Por lo anterior, la tradición oral es la interacción de creencias, experiencias y formas de pensar de un grupo cultural, transmitidas generacionalmente e interpretadas desde la actualidad; en este sentido, al ser construida culturalmente, se nutre de las narrativas simbólicas, de ahí que Francis Farrugia asegure que “somos los productos de un relato social colectivo que nos concierne y nos comprendemos a nosotros mismos a través de la historia que nos narra socialmente” (2004: 138). En otras palabras, contamos historias al tiempo en que somos historias, un relato que sobrevive en el tiempo a través de las palabras y las imágenes que exponen la realidad. Con ello, se asume que la tradición es una construcción sociocultural que sobrepasa el carácter histórico, puesto que el pasado y la temporalidad, más que el producto de las experiencias sociales, pueden entenderse como los elementos que hacen posibles la objetivación de la experiencia social en un proceso de dinamismo cultural.

Por tanto, partimos desde la perspectiva de la tradición en su carácter hermenéutico, es decir, como prejuicio de la comprensión. Gadamer (2005) identifica en la tradición el horizonte primario de la interpretación. En ese sentido, está mucho más allá de ser sólo una herencia histórica. Herón Pérez (1994) la asimila con el lenguaje, pues también ejerce un nivel sintagmático y paradigmático en la comunicación. En tal ámbito, así como el lenguaje, la tradición es *objetiva*, en la medida en que es un acervo de significaciones, y *activa*, puesto que está en una constante regeneración y representación de sentidos sociales.

Asumir la tradición oral desde el nivel hermenéutico implica buscar las razones que emplean los grupos sociales para interpretar

determinadas características de su entorno, su visión sobre sí mismos y sus imaginarios. Asimismo, la tradición oral es uno de los ejes que nos permiten rastrear las significaciones que, en el caso que nos ocupa, se han dirigido al territorio, a la propia historia local y a las relaciones sociales intraétnicas e interétnicas. Es importante resaltar que la tradición oral es percibida de diversas formas por los habitantes, pues en ella intervienen las diferencias generacionales y de género, la Iglesia, el Estado, la escuela, los intereses políticos, etcétera. Es decir, puede ser un espacio utilizado y disputado por diferentes actores sociales para modificar su sentido. En esta medida, hay procesos sociales que los sujetos consideran significativos y que, por tanto, inciden en la formulación de narraciones tradicionales. Por ello, es relevante retomar tanto el contexto histórico de las relaciones interétnicas, así como la representación significativa que se construye desde la narrativa social. En este ámbito, la tradición se vuelve esencial en el proceso de recreación de la identidad étnica, ya que a través de la interacción social se revaloriza un sistema de símbolos que caracteriza y da sentido a las acciones sociales.

Desde la perspectiva de Paul Ricoeur (2006), podemos entender que el conocimiento subjetivo y en sí la identidad no son una consecuencia unívoca de la percepción del ser por sí mismo, sino parte de un proceso reflexivo donde la vida es examinada y contada. Es en la textualidad y sus símbolos en donde se muestra el reflejo de la identidad subjetiva, tanto del individuo como de la colectividad. A esta condición de la representación ontológica es a lo que denomina *identidad narrativa*. En ese sentido, Ricoeur se adentra en la configuración narrativa que eventualmente se dirige hacia la refiguración de la experiencia temporal.

El lenguaje es fundamental en la construcción significativa del mundo y el ser mismo, pues la cultura se ha estructurado bajo una serie de símbolos y signos que permiten crear todo un sistema de interacciones alegóricas para poder expresar sentimientos, emociones y necesidades dentro de un grupo social. El lenguaje es el punto central para construir significados:

al respecto el lingüista soviético Ivanov supone que los lenguajes artificiales no han podido ser adquiridos sino después del lenguaje natural: dado que lo importante para los hombres es poder emplear varios sistemas de sentidos, el lenguaje natural ayuda a elaborar los lenguajes artificiales (Barthes, 1996: 10).

Blondel menciona que el lenguaje es el espacio social de las ideas dentro de un grupo, como un asunto de colectividad, por lo tanto, él no tendría un sistema conceptual, porque no hay un sistema fuera de la colectividad como punto de apoyo para su regeneración de los recuerdos mediante el lenguaje (De Jesús, 2010: 26).

36

Las sociedades están regidas por normas, leyes, creencias, costumbres y tradiciones que les permiten definir el universo, conservar su ideología y mantener el funcionamiento social de sus comunidades. Existen culturas que han desarrollado, de acuerdo con su propia lengua, una escritura para comunicarse, transmitir y conservar su conocimiento no sólo de manera oral.

A partir de los grupos sociales, el ser humano ha podido desarrollar diversas ideas y creencias del espacio que lo rodea formando un pensamiento complejo llamado cosmovisión, el cual se define como el “conjunto estructurado de diversos sistemas ideológicos con los que un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo” (López, 1996: 58). En Mesoamérica se contaba la historia, la organización política, así como la cosmovisión de un tiempo-espacio, mediante grabados en piedra, el habla, ideografías e iconografías; sin embargo, los pequeños grupos culturales, al carecer de escritura, han conservado saberes, usos y costumbres a través de la oralidad. Este proceso hereditario (de padres a hijos) surge de manera natural en la comunidad en la que se desarrolla, ya que es soportado “por el lenguaje articulado, oral o escrito, por la imagen fija o móvil, por el gesto y por la combinación ordenada de todas estas sustancias; está presente en el mito, la leyenda, la fábula” (Barthes, 1996: 2).

El principal medio de comunicación para conservar el pensamiento ha sido la tradición; sin embargo, siendo un concepto abstracto, que se define de acuerdo con el derecho, la filosofía, la historia, la antropología u otras disciplinas, para esta obra se utilizará el concepto de tradición propuesto por María Madrazo:

Un proceso de transmisión, que viene del pasado al presente, se realiza mediante una cadena de repeticiones que no son idénticas, sino que presentan cambios e innovaciones, y se van acumulando para crear lo que sería la gran tradición, un acervo reunido a lo largo de las repeticiones y que abarca las diferentes versiones de la transmisión (2005: 123).

Entonces, la función de la tradición sería reproducir los conocimientos cosmológicos, de curación, agrícolas, de prácticas y creencias, de valores, entre otros, bajo la forma de hábitos o costumbres en la sociedad. De ahí que esté fundamentada en el conocimiento de distintas generaciones, y en particular de ciertas personas, que conservan la sabiduría, a estos depositarios se les denomina “guardianes, individuos de las propias comunidades tradicionales y su legitimidad se funda en las personas que los siguen y que creen en ellos” (González, 2003: 58). Estos guardianes serían en todo caso chamanes, mayordomos, líderes religiosos y expertos (abuelos) que transmiten los procesos culturales.

37

Por lo anterior, en las comunidades la tradición se vuelve un signo de apreciable valor para documentar el pasado, creador del presente, pues “las tradiciones tienen carácter histórico, es decir, son mutables en el tiempo” (González, 2003: 58). En una visión similar, David Figueroa menciona que:

La tradición está presente en la cotidianidad, aunque no siempre es entendida de la misma forma por todos, depende de las diferencias generacionales y de género, de los grupos formados para las actividades religiosas, laborales, políticas, etc. En esa medida, la tradición tiene diferentes variables asumidas como parte de la comunidad (2008: 361).

En el caso del pueblo mazahua esto se cumple, pues la tradición sirve para conservar el conocimiento y la identidad, ambos reflejados en las ideas, creencias, representaciones, artesanías, organización comunal y saberes. En este sentido, en las comunidades originarias la principal forma de acercarse al conocimiento sagrado sigue siendo la tradición oral, medio que permite conocer la historia, entorno y formas de vida de una población determinada; es decir, recupera el sentido de las cosas y los valores sociales relevantes. Jan Vansina señala que “como fuente histórica, la tradición oral no está necesariamente despojada de veracidad, sino que puede, dentro de ciertos límites, merecer crédito” (en González, 2013: 28).

38

La tradición oral es un instrumento sumamente importante en la recuperación y transmisión de eventos del pasado; sin embargo, aunque narra recuerdos, también reconstruye una versión o perspectiva de la historia en el presente, además de fungir como depósito de conocimientos que interactúan y se reelaboran constantemente en los hombres. En otras palabras, la transformación de sus componentes es inevitable, esto se puede observar en los relatos debido a que son recreaciones de una misma historia, es decir, en ellos los pensamientos o ideas del pasado forman parte del presente, aunque modificados parcialmente al transmitirse de padres a hijos.

En este sentido, los sucesos o fenómenos narrados tienen como fin fortalecer las creencias y tradiciones religiosas de cierto grupo. Por ello, en el relato se hace referencia a un hecho que aconteció en un tiempo y espacio determinados que se ha contado por generaciones y que influye en la vida gracias a los valores, normas y conductas que transmite, lo cual permite al hombre concebir el espacio de manera diferente, como lo dice Lorea:

el vehículo típico que sirve de expresión a la memoria colectiva de los pueblos y comunidades es el lenguaje oral, la narración que va de boca en boca y de generación en generación. Por su propia naturaleza, esta transmisión personal y generacional del pasado cambia y enriquece: nunca se

repite exactamente la versión del hablante anterior, y se modifica según las circunstancias que rodean a sus sucesivos expositores y oyentes. Es decir, contrariamente a la versión escrita, la versión oral no es unívoca, sino varía y cambia (en Vial y Medina, 1998: 10).

La tradición oral no es permanente, se encuentra envuelta en ciclos y cambios, toda vez que el hombre se vale del lenguaje para expresar ideas que recrean imágenes del pasado en un diálogo donde se comparten vivencias, historias o creencias. Decimos que se recrean las imágenes, ya que no se pueden repetir de forma idéntica al ser transmitidas de manera espontánea. El “grupo humano es el responsable de conservar y seleccionar los contenidos de las transmisiones, es quien controla y establece los mecanismos de repetición: procesos de adquisición y memorización” (Madrazo, 2005: 125); es decir, la transmisión es la entrega de expresiones verbales y prácticas culturales que tienen su origen en el pasado y se heredan en el transcurso del tiempo.

La memoria sólo es social en la medida en que puede ser transmisible, por tanto, únicamente desde su esquema y su narrativa esto se hace posible. Por ello, la tradición oral, en cuanto proceso histórico en el que las experiencias sociales y personales han adquirido forma y significado, se vuelve fundamental para transmitir referentes a la memoria colectivizada, es decir, la experiencia que se vuelve comunidad.

La intertextualidad de la memoria

Desde el origen de los primeros soportes para la escritura, como lo fueron las tablillas de cera donde se grababan breves escritos, las grafías que representaban palabras, sonidos o ideas, se iban desvaneciendo por la fluidez del tiempo. Así, de manera paralela, en la memoria, referida como dichas tablillas donde se almacenan recuerdos, éstos son borrados al ser sustituidos por otros. Esta idea es válida si tomamos en cuenta que aun en estos tiempos digitales se

llega a concebir a la memoria humana como la *memoria* de los ordenadores, es decir, como un almacenaje de información.

En esta línea, Néstor Braunstein (2008) menciona que el propio Locke concebía a la memoria como el almacenaje de las impresiones de los sentidos; sin embargo, este problema no sólo limitó la postura de Locke, pues aún es común en la perspectiva que manejan algunos autores actuales de la memoria, entendida como una *memoria histórica*, lo cual ha contagiado a las instituciones del Estado, quienes la proclaman desde el trabajo histórico como un conjunto de *hechos* que forman historias de *bronce*. Por lo anterior, la memoria sigue siendo entendida en muchos casos como *objeto* de asombro, consulta y resguardo, y en todas estas formas pierde su sentido creativo y regenerativo de la realidad.

40

Peter Berger y Thomas Luckmann (1979) mencionan que los acontecimientos colectivos tienen una coherencia donde se incluye una visión del tiempo, ante ella se instaura una memoria que es compartida por la colectividad. En ese sentido, Paolo Montesperelli menciona que la memoria favorece el sentido de pertenencia y la formación de la identidad colectiva. La diversidad de tradiciones y memorias colectivas no implica un motivo de confrontación y disolución, más bien, en su vínculo significativo puede aportar elementos que se interrelacionan, reforzando esquemas culturales. En palabras de Montesperelli, “la cultura de las actuales sociedades occidentales se configura como una multiplicidad de sistemas de significados, de mundos simbólicos interrelacionados y en competencia” (2005: 41).

La forma en que los individuos hacen frente a su mundo está envuelta en posturas valorativas que se caracterizan por metaforizar la realidad y, en general, por ofrecer una respuesta creativa que puede trascender los códigos generalizados, dando fuerza al sentido dinámico de la cultura. Precisamente, la condición heterogénea de la sociedad es lo que nos hace centrar la atención en las diversas formas de entrecruzamiento de narrativas y los resultados de los procesos de metaforización expuestos en la discursividad.

La narrativa misma nos remite al sentido exteriorizado de la visión del mundo expuesta en la discursividad. La memoria no constituye sólo la conjunción y la fuente referencial de las creencias, experiencias y valoraciones significativas de la colectividad, fundamentalmente genera resignificaciones y metaforizaciones en la medida en que dilucida el sentido en la interpretación del acontecimiento, la vivencia o, en general, de la realidad emergente. La memoria, por consiguiente, aunque está expuesta al sentido interpretativo de las individualidades —las narraciones dirigidas a la colectividad, a la transmisión y a la exposición de la vivencia personal hacia la colectividad—, está haciendo comunidad. La memoria entonces es, en sí misma, intersubjetiva, al igual que la forma de significar la experiencia, la cual no depende de la perspectiva individual. Mejor dicho, la individualidad construye un significado desde lo ya construido, desde las bases objetivadas de la sociedad que forman parte de su tradición o, como lo dijera Gadamer (2005), de su prejuicio postulado desde un horizonte de comprensión.

La otredad no comprendida, y que tal vez no nos comprende como forma social, no está exenta de ser un objeto de representación y proyección. Lo que podría estar al margen de nuestro sistema de significación, pero que está en una notoria cercanía por el hecho de su *presencia* en el panorama representativo, es objeto de interpretación, en ese sentido se convierte en ser u objeto social al estar dotado de un determinado valor desde una sociedad que lo percibe. En otras palabras, el ser social no sólo depende de la diversidad existente y de sus formas de comunicación y correlación, sino también de las formas en que se vuelven imagen de algo más, una proyección desde el imaginario social.

El efecto de los referentes sociales se hace presente en las exégesis individuales que, al objetivarse y narrarse, se convierten en patrimonio social, en una forma discursiva de lo comunal. De igual manera, el referente social suscita notorias potencialidades en la forma que adquiere el recuerdo; como en algún momento ya lo dijera Halbwachs, el recuerdo —desde lo social— reactualiza la memoria.

No obstante, la idea de una memoria social, si ésta llegara a existir, sólo sería el fruto de una mediación e integración de distintas memorias (Montesperelli, 2005).

La interacción entre las diversas memorias, subalternas y hegemónicas, complejiza el problema de la comprensión de una memoria *social*. No obstante, partiendo de su coimplicación pueden ser entendidos los juegos de la significación. Un sustento hermenéutico nos acerca a la resolución de este problema, ya que la experiencia misma y su objetivación están inmiscuidas en la visión de la tradición, entendiéndola desde la perspectiva gadameriana. En este sentido, la comprensión de la intertextualidad, que teje los caminos y bifurcaciones de la memoria, está caracterizada por las formas de mediación, en ellas se entrelazan la representatividad y las relaciones de poder. Los diversos caminos de la memoria no implican concretamente la selección de recuerdos y el modelaje de éstos a partir del olvido, puesto que pueden permanecer ocultos según los intereses de los grupos que sustentan una memoria hegemónica o están transitando subterráneamente en otros imaginarios que han sido relegados, pero que siguen siendo efecto de la construcción significativa. En varias ocasiones, estas *visiones de la realidad* pueden posicionarse en el embalaje significativo, dependiendo de las circunstancias contextuales.

42

La memoria, entendida en un carácter activo, más allá del recuerdo, genera diferentes disyuntivas en su conformación; no es sólo una huella, porque esto nos daría una perspectiva de un significado unívoco. Una determinada marca en la memoria se vuelve un exponente de la diversidad potencial de los sentidos que la penetran en la medida en que está interrelacionada con un sistema contextualizado.

Como hemos visto, pueden existir diferentes elementos que esculpen la memoria: el olvido como parte viva del recuerdo, las situaciones contextuales, las posturas de legitimidad y el poder, las propias políticas de la memoria, así como las huellas que han quedado descontextualizadas de la discursividad significativa del

imaginario social. No obstante, en toda esta confrontación de huellas, recuerdos, marcas e instantes, la construcción de la *realidad*, o realidades locales, está sujeta a la trama narrativa que da forma y orden al entorno. Podemos asumir que la memoria crea el texto del paisaje cultural, puesto que el lenguaje ubica sus significados sobre la realidad, en sus dimensiones temporales y espaciales.

La intertextualidad expone diferentes narrativas entrecruzadas, las cuales comparten el espacio y la interpretación del pasado. Pero el problema no está únicamente en las negociaciones y treguas de las diversas memorias locales, sino que, en sí mismas, las tramas narrativas despliegan visiones diversas sobre el tiempo y el espacio. La forma narrativa, como tal, busca exponer una exégesis sobre la temporalidad local, al tiempo en que es esquematizada a través de la propia línea narrativa. La esquematización del tiempo en la trama implica a su vez el orden y la forma del mismo relato, su estructura y sintaxis, lo cual permite organizar y dar coherencia a la narrativa local, de acuerdo con la visión del tiempo estipulado.

La vida real que vivimos y de la cual somos testigos cada día, etnólogos o no, psicólogos o no, hermeneutas o no, ¿no se presenta acaso como un intrincado tejido de historias, intrigas, acontecimientos que afectan a la esfera privada o a la esfera pública, que nos narramos unos a otros con mayor o menor talento y convicción? (Augé, 1998: 39).

Al respecto, Ricoeur (2002) plantea que la acción va más allá de las formas del texto y que en la acción misma están presentes las estructuras temporales de la narración. La narración, como tal, exterioriza la experiencia de la vida, así como la condición identitaria del individuo y de su pluralidad; también, apunta ficticiamente a modos de ser nuevos, sin importar las posibilidades de su realización. Para este autor, la metáfora es el acercamiento entre dos campos semánticos separados según algún aspecto análogo, aunque remoto, que crea un nuevo sentido. La metáfora se dirige a una tensión entre lo literal y lo figurado; sin embargo, la paradoja inscrita en toda metáfora puede dar

sentido al sin sentido del tiempo. La metáfora es también un modo discursivo para la redescrición de otras parcelas de lo real.

Siguiendo a Ricoeur, metáfora y relato están conectados posibilitando la experiencia de la continuidad-discontinuidad del tiempo, pues para él la metáfora es un *esquema* intermediario entre lo sensible y lo intangible. De ahí que el relato, al contener la temporalidad, se convierta en una especie de metáfora continua, discursiva, una metáfora del tiempo. Ricoeur elucida y precisa el carácter temporal de la experiencia señalando la intriga narrativa como el medio adecuado para esclarecer la experiencia temporal inherente al *ser-en-el-mundo*. Así, la narración se eleva a condición de la existencia temporal y la forma en que la ficción dramatiza la realidad.

44

Desde lo individual, cada relato se impregna de un rasgo original que se implica con lo colectivo en la medida en que está continuamente “la presencia de otro” (Augé, 1998: 51). Cada ficción, cada interpretación de la realidad, tiene su propia forma, así como cada experiencia está delimitada por el pasado individual, la vivencia y las perspectivas personales. El relato nos implica, nos expone, nos comprende y compromete en nuestra relación con el mundo. Nuestra visión de las cosas es nuestro *ser ahí*, nuestra movilidad y experiencia significativa en y respecto a nuestra condición existencial en el mundo, puesto que hay una implicación entre el individuo, su narrativa, su memoria, su acción y, por tanto, la dimensión temporal y espacial de su realidad.

Es la narración la que revela las formas de comunicación intersubjetivas. La narración, por tanto, configura las dimensiones del tiempo a través de la interacción de lo asumido como real y de la exposición de la ficción en las formas narrativas como parte de la condición de la propia experiencia. A su vez, la complicación de las diversas narrativas expone el carácter intertextual de la memoria, en el cual los imaginarios están en un proceso de incorporación y resignificación de sus sentidos, desplegando el traslado, los tropos de la intertextualidad misma.

A su vez, la narrativa provoca la intersección de los discursos, de las tramas, de los diferentes horizontes en los cuales se asienta la visión del narrador, del que escucha, del que se pregunta por la experiencia propia y ajena, y en sí mismo, el horizonte de comprensión colectiva. La esquematización del discurso narrativo implica todos estos procesos exegéticos, el continuo diálogo que ejerce el ser humano con su mundo y su tradición.

El tejido de la memoria

El carácter dinámico de la memoria nos muestra un proceso en el cual la tradición, los acontecimientos, el recuerdo y la historia misma están en constante resignificación a partir de las nuevas perspectivas que presentan las circunstancias contextuales y coyunturales. En tal caso, el pasado, el recuerdo, y en general sus procesos significativos, están sujetos a las metáforas surgidas en las posibilidades de interpretación social.

45

La construcción metafórica es un efecto de la circunstancia en la cual la realidad o realidades sociales están sujetas a un proceso creativo del ser humano, quien regenera sus imaginarios a través de la ficcionalización de la realidad. En ese marco, el recuerdo no corresponde a la experiencia concreta, puesto que es convertido en una objetivación. A su vez, al retomarse el recuerdo en una narrativa puede llegar a cambiar su sentido para iniciar un nuevo proceso de interpretación de la realidad. Este proceso de construcción y transición de la realidad está fundamentado en el lenguaje, no sólo en un nivel comunicativo, sino desde su dimensión ontológica.

Hermeneutas como Gadamer y Ricoeur pusieron especial atención en el sentido ontológico del lenguaje y en el carácter interpretativo del ser humano, privilegiando el texto escrito. Esta distinción puede ser comprensible para una sociedad que ha favorecido la exposición de los conocimientos a través de la escritura, de ahí que surja un culto al libro en varios sectores de dicha sociedad. Sin embargo, el conocimiento, así como el lenguaje, tiene

una notoria diversidad que se potencializa en formas heterogéneas que interactúan constantemente. Incluso, dentro de las sociedades escritas, la oralidad, la corporalidad y las imágenes juegan un papel trascendental.

46

En el caso de las sociedades orales, no podemos obviar que éstas cuentan con un relevante conjunto de conocimientos y saberes que no siempre están resguardados en soportes escritos y, sobre todo, que constantemente actúan en la cotidianeidad local. Por ello, este conjunto de textos también tiene mucho que decir en cuanto a las estructuras en que ciertas sociedades exponen y experimentan su realidad. En ese sentido, en las diversas formas de la memoria no sólo se presentan explicaciones del entorno, conductas normativas de la sociedad o conocimientos tradicionales del grupo, también se nos presenta un valor ontológico y configurativo del tiempo y el espacio en una comunidad. Esto da para pensar sobre otros procesos de conservación y generación de narrativas. Pensemos, por ejemplo, en las tecnologías que se posicionaron en las sociedades a principios del siglo XX: la fotografía, la cinematografía o las grabaciones sonoras que funcionaron como exteriorizaciones de la memoria al ser usadas como soportes de retención de imágenes y sonidos, más allá de ser sólo mecanismos de preservación.

La contextualidad de las sociedades orales puede generar una mayor dinámica de reconfiguración de las narrativas en la medida en que situaciones políticas, religiosas, económicas o de interacción étnica intervienen marcadamente en la representación de lo social. Tanto los mitos como otras narraciones tradicionales se van recreando en los procesos coyunturales. A su vez, el discurso social es *dirigido* hacia ciertas visiones legitimadoras que indudablemente nos llevan a exégesis colectivas e individuales que se conjugan. Esto es parte de las posibilidades constructivas y regenerativas que el discurso oral puede proyectar y que no por fuerza están sujetas al conservadurismo del carácter mnemotécnico de la oralidad. En ese sentido colectivo se exponen procesos diversos de la reflexión individual.

En este reflejo narrativo de la memoria, las imágenes y las secuencias de huellas que enmarcan los esquemas significativos constituyen los *topos* de la geografía de la memoria, ya que ésta necesita un anclaje en el tiempo y en el espacio. La construcción del entorno, el territorio comunal y la clasificación y organización de los espacios intervienen en la semantización de la memoria, en conjunto con las proporciones y formas que hayan sido enmarcadas en el tiempo.

La memoria colectiva e individual

La recuperación del pasado y la reconstrucción de la historia de un pueblo se dan a través de la construcción de la memoria, ésta se crea y mantiene por la tradición oral, misma que posibilita su existencia en el presente. Las fuentes orales de los miembros de una comunidad son la base para entender su pasado, por ello se entienden “como el marco de referentes cognitivos guardados en la memoria individual o colectiva que posibilitan y moldean social y culturalmente la captación de experiencias que van sucediendo a la comunidad o a la persona” (Madrado, 2005: 124).

47

Existen dos formas de conservar el conocimiento de los ancestros: la primera es la memoria colectiva, pues es amplia debido a la participación de todo el grupo; mas aún, De Jesús (2010) menciona que la memoria colectiva son los recuerdos que tiene un grupo sobre la historia vivida y significada continuamente mediante la creatividad de la tradición.

Los grupos indígenas conservan en la memoria colectiva ciertos signos que se convierten en elementos ideológicos, es decir, acontecimientos que manifestaron su comienzo en un tiempo sagrado donde la realidad no se percibía como una experiencia cotidiana ni en tiempos lineales.

Por otro lado, la segunda forma de mantener vivo el conocimiento ancestral se encuentra en la memoria individual, toda vez que conserva una parte de la memoria social; sin embargo, a veces se

puede llegar a confundir el pasado de la persona con el del grupo al que pertenece; aunque el verdadero problema ocurre cuando la memoria presenta rupturas, pues el conocimiento se va transformando en el imaginario social o bien se olvida. El fenómeno que ocasiona esta ruptura es el desplazamiento de las poblaciones del campo a la ciudad o el proceso de urbanización de los países que crecen considerablemente, lo cual afecta a las nuevas generaciones al modificar sus hábitos, costumbres y creencias, ya que se incorporan al mundo de la industria y la modernidad.

48

Lo anterior ocasiona que la población juvenil pierda el interés por los elementos significativos de su cultura como la tradición, las danzas, las prácticas rituales y los relatos, entre otras cosas. Esto afecta de manera directa a la tradición oral, pues la expresión verbal tiene rupturas entre los padres e hijos, lo que ocasiona la pérdida de la función social en la vida de la población. Cuando un individuo se mantiene en silencio y no hace mención de sus recuerdos ni pensamientos, su interacción se vuelve escasa, lo cual trae como resultado, a largo plazo, el deterioro del conocimiento, puesto que, “si se llega a olvidar un recuerdo o no pudiésemos darnos cuenta de él, es que ya dejó de ser parte de ese grupo o viceversa” (Halbwachs en De Jesús, 2010: 23). Al no darle continuidad a las historias, leyendas o mitos, se olvida el pasado glorioso.

Los miembros de una comunidad que no le atribuyen un significado fuerte a los relatos que escuchan de sus padres, los olvidan porque no tienen un impacto en su persona, pues consideran estas historias como simples supersticiones. Caso contrario, “para quienes creen verdadero un discurso de esta índole, éste tiene un significado moral y puede sancionar cierta clase de comportamiento” (Vial y Medina, 1998: 20).

En la actualidad, muchos de los relatos que comparte la población adulta son historias narradas a partir de su experiencia, por ello se hace hincapié en los sucesos que vivió el ser humano con fuerzas extrañas o seres sobrenaturales, complementando las narraciones con pequeños fragmentos de mitos.

Tradición oral: cuento, leyenda y mito

La tradición oral se integra por mitos, leyendas, cuentos, fábulas, poesías, refranes, dichos, etcétera, que constituyen la suma de conocimientos, valores y tradiciones que han pasado de una generación a otra y se conservan en la memoria colectiva de los pueblos de forma anónima. Sin embargo, para las comunidades el mito, el cuento y la leyenda tienen mayor relevancia, pues dentro del sistema de creencias componen una narrativa hereditaria que ofrece una explicación del cosmos, de la vida o de códigos sociales y morales de un pueblo.

Los conceptos que se mencionan a continuación son un apoyo para hacer una distinción de los relatos. No se pretende dirimir otras propuestas teóricas, pero se considera que las siguientes definiciones son las más acordes para esta obra.

49

El “mito es el relato asombroso mediante el cual el hombre de la antigüedad cuenta el cómo surgieron o nacieron sus dioses, los atributos que tenían y las proezas que realizaron, dándoles por lo general formas humanas” (Rojas, 2006: 8). El mito responde a las preguntas existenciales del hombre: ¿de dónde viene? y ¿qué pasa después de la muerte?, la función de éste es proveer al hombre una explicación acerca del cosmos, el origen del mundo, enigmas sobre la vida y la muerte, la interacción con los seres sobrenaturales, entre otros temas.

Los relatos míticos se encuentran en pequeños fragmentos, algunos con mayor número de elementos de una cosmovisión mesoamericana y otros con mezclas occidentales. Siguiendo a Mircea Eliade, la historia de las religiones es “un proceso consciente y caracterizado por una ‘desmitización’ [...] incluso en las comunidades arcaicas, podía suceder que se despoje a un mito de significación religiosa y se convierta así en leyenda o cuento de niños” (2000: 100). Ante esta pérdida de veracidad se comienza a pensar que los dioses no existen o se niega su existencia.

A su vez, para el cuento se utilizará la definición propuesta por Vladimir Propp:

Puede llamarse cuento fantástico a todo desarrollo narrativo que parta de un daño (A) o de una carencia (a) y pase por funciones intermedias para concluir en un casamiento (w) o en otras funciones utilizadas como desenlace. La función terminal puede ser la recompensa (F), el apoderamiento del objeto de las búsquedas o, en forma general, la reparación del daño (en Trujillo, 2007: 17).

Por otra parte, para el concepto de leyenda se recurrirá a Emilio Rojas, quien la define como “el relato maravilloso y fantástico de una comunidad que explica, a su manera, los orígenes de la naturaleza, del hombre, de su integración al pueblo” (2006: 54).

Existe la posibilidad de confusión en las personas al tratar de marcar una diferencia clara en las narraciones; sin embargo, **50** Malinowski hace una pequeña diferencia de los relatos y menciona:

Mientras que en el puro cuento que se narra junto a la hoguera el contexto sociológico es angosto, la leyenda ya penetra con mucha profundidad en la vida social de la comunidad y el mito desempeña una función social mucho más importante [...] proporciona un modelo retrospectivo de valores morales, orden sociológico y creencias mágicas (1993: 171).

El mito

El mito como representación de lo verdadero, o de lo que concebimos como cierto, ha adquirido un papel ambiguo a partir de diversos procesos históricos. La modernidad fortaleció una tendencia que desvirtuó las creencias míticas de los pueblos que fueron considerados como bárbaros o incivilizados por las sociedades europeas de Occidente, proceso que ya tenía precedentes desde el mundo clásico, pues Heródoto consideraba al *mythos* como algo que no cuenta con elementos de demostración; para Tucídides, la mitología está relacionada con la acción de los poetas épicos, por tanto, el mito estaba relacionado con lo ficticio.

Con la influencia del pensamiento cristiano, la verdad fue vinculada a lo sagrado y la mentira a lo mitológico. En el pensamiento moderno, la racionalidad fue el emblema de la superioridad cultural y, por ende, el elemento desde el cual eran comprendidas las sociedades no occidentales. En tal proceso, el estudio de la historia asumió su fortaleza en los modos metodológicos enfocados a los métodos documentales, así como al análisis de restos materiales, por tanto, la arqueología tuvo un papel trascendente. La evidencia documental —aunque sin una profunda crítica textual— justificó el sentido racional que se contrapuso a la palabra —a la oralidad—, la cual no quedó resguardada por ningún tipo de soporte. Esto provocó, debido a su propia naturaleza, que la memoria social, transmitida de boca en boca, fuera rechazada como fuente, dada su condición relativista (aunque los documentos escritos también pueden serlo). A ello se sumó la creencia de que una escritura era el reflejo de una sociedad menos racional y por tanto menos civilizada, aunque, como lo han expuesto Walter Ong (2006) y otros, la escritura es una tecnología que depende de los procesos de crecimiento y administración de las sociedades y no de los niveles intelectuales de éstas.

Estos prejuicios históricos, que poco tuvieron de racionales y científicos y, por tanto, justificaron procesos colonialistas y políticos, también provocaron que el mito se convirtiera en sinónimo de falsedad o ficción, en el mejor de los casos. No obstante, desde finales del siglo XIX y durante el siglo XX algunos autores se interesaron por el mito y su trascendencia sociocultural y filosófica, lo cual permitió repensarlo desde su profundidad creativa, epistémica y social.

Eliade asume que el mito designa una historia verdadera, la cual se convierte en sagrada, ejemplar y significativa. Algo que proporciona vida en el sentido en que provee modelos de conducta, sentido y valor a la existencia. “El mito es una realidad cultural extremadamente compleja que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias” (2003: 13-14).

La definición de mito se va hacia un tiempo *no vivido por la sociedad*, un tiempo sagrado, porque el hombre no ha estado ahí

con su carácter profano. Eliade menciona que el mito es el relato de una creación o la narración de lo que ha comenzado a *ser*. Esto nos permite darle otra temporalidad, es decir, en la actualidad podemos erigir un mito a partir del cómo mitificamos a las personas, a las cosas y a los espacios en niveles que tal vez no presentan visiblemente un elemento sagrado, pero sí sobrenatural.

El hombre se define y se entiende a partir de la actividad creadora sobrenatural, es decir, el ser humano tiene un carácter sagrado, aunque es en su carácter profano —presente también en los mitos— donde el hombre se acepta como parte de una creación, en cuanto agente que ha propiciado una ruptura con lo sagrado y por ende su carácter mortal (es decir, el pecado como lo entienden otras culturas).

52

La función del mito es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas: tanto la alimentación o el matrimonio como el trabajo, la educación, el arte o la sabiduría. Esta concepción no carece de importancia para la comprensión del hombre de las sociedades arcaicas y tradicionales (Eliade, 2003: 15-16).

Un punto relevante es que los mitos sagrados tienen una acción directa para el comportamiento humano, a diferencia de las fábulas u otras narraciones que no modifican “la condición humana en cuanto tal” (Eliade, 2003: 18). Por ello, el mito también se convierte en justificación del hecho social, pues aparte del comportamiento da un enfoque sagrado a los elementos que conforman la cultura, por ejemplo, a la sexualidad o incluso a actos muy relevantes como la alimentación, justificando el porqué de ciertos alimentos.

Eliade analiza los mitos de origen, equiparándolos con los cosmogónicos: “Todo mito de origen narra y justifica una ‘situación nueva’ —nueva en el sentido de que *no estaba en el principio del mundo*—. Los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico: cuentan cómo el mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido” (2003: 29).

Es más, expone ejemplos para explicar dichos mitos, como es el caso de las dinastías que crean uno de origen, justificado como un mito cosmogónico.

En resumen, el mito es una parte central de la forma en que el ser humano entiende su mundo. Es decir, la justificación de los actos está referida en los modelos de vida dados por el mito. Como lo menciona Eliade “el mito garantiza al hombre que lo que se dispone a hacer ha sido ya hecho” (2003: 137), en otras palabras, podríamos entender que el hombre tiene la justificación de cómo se debe de actuar porque así ha sido designado, no hay dudas o incertidumbres. El problema se centraría en el porqué se actúa de esa forma. ¿Quién dijo que así se deberían hacer las cosas? o, mejor dicho, ¿cuál fue el fundamento inicial para pensar que los dioses actuaron de tal o cual manera? Eliade no da una respuesta, sólo menciona al mito como justificación del comportamiento, pues “el hombre vive en un mundo ‘abierto’, aunque ‘cifrado’ y misterioso. El mundo ‘habla’ al hombre y, para comprender este lenguaje, basta conocer los mitos y descifrar los símbolos” (2003: 137).

53

El mundo es entonces un lenguaje cifrado. Esto se convierte en un punto relevante porque el hombre compone su entorno y a sí mismo, se da forma y da forma a lo que lo rodea. El mundo empieza a existir cuando se le conoce y se le nombra, es decir, cuando hay un proceso de sentido, lo aprehende a partir de que lo descifra. Por lo tanto, el mundo como lenguaje es asimismo traducido a otros lenguajes, sistemas de lenguajes, que adquieren sentido desde la narrativa. De ahí partimos a la composición de la oralidad como forma en que se expone al mundo.

Las narraciones
como relatos mitológicos

LAS DEFINICIONES PLANTEADAS ANTERIORMENTE mencionan elementos similares, lo cual posibilita la confusión entre ellas, para tener más claro el significado de cada una, así como las características de los relatos mitológicos, es preciso buscar las pequeñas diferencias que existen entre estas narraciones. Por ejemplo, el contexto y lugar en que se desarrollan un mito, una leyenda o un cuento varían gradualmente toda vez que el mito es narrado en un tiempo especial, no lineal al tiempo ordinario; es decir, sucedió en momentos en los que el hombre estaba en contacto con lo divino (días festivos, celebración de los santos) o en un espacio natural-sagrado (montaña, río, laguna, milpa). Por su parte, el cuento y la leyenda no tienen un momento ni un espacio determinados, son relatos que se comparten en contextos informales y en cualquier situación, por ejemplo, se relata lo que sucedió alguna noche, andando por los caminos, o algo que pasó en el trabajo; temas que, en cierto caso, permiten la socialización a partir de referir experiencias o anécdotas, pero que al mismo tiempo pueden entrañar conocimientos sobre la realidad ordinaria.

En el entorno ritual el mito adquiere mayor veracidad, pues el lenguaje que maneja es simbólico; asimismo, dichas historias están marcadas por hazañas de seres sobrenaturales que explican la génesis del cosmos, además, se despliegan patrones ejemplares o arquetipos, no sólo en el pensamiento, sino en las acciones sociales. En resumen, el mito se refleja en el ritual que envuelve ese misticismo, en cambio las leyendas y los cuentos no cumplen funciones sagradas a pesar de que utilicen personajes, creencias o situaciones de los mitos, toda vez que su función es entretener y dejar enseñanzas para reforzar las conductas sociales, además de que sus historias no forman parte de un ritual.

El relato mítico busca la permanencia tanto en el lenguaje como en los rituales; por su parte, en la leyenda la transmisión oral enriquece, transforma, distorsiona y modifica al relato para obtener una historia popular que se limita a una región en particular.

Las historias relatadas son otra de las diferencias entre estos tipos de narraciones. Los mitos recuentan *una creación*, es decir, revelan cómo las cosas se formaron (la entrega del fuego, la separación entre la tierra y el cielo), la creación del hombre y su función en el mundo:

58

también todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el hombre ha llegado a ser lo que es hoy, es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir y que trabaja según ciertas reglas [...] el hombre, tal como es hoy, es el resultado directo de estos acontecimientos míticos (Eliade, 2000: 21).

Estas historias son consideradas *verdaderas*, a diferencia de las leyendas y los cuentos, que relatan aventuras de animales, hazañas heroicas de personas, entidades de bajo astral, etcétera. A su vez, Lévi-Strauss argumenta que la “sustancia del mito no se encuentra en el estilo, ni en el modo de la narración, ni en la sintaxis, sino en la historia relatada” (1995: 233).

Las narraciones mitológicas “tienen su ‘lógica’ propia, una coherencia intrínseca que les permite ser ‘verdaderas’ en múltiples planos” (Eliade, 2001: 383), es decir, tienen un alto valor racional, por ello el ser humano no crea relatos mitológicos de la nada.

De acuerdo con lo anterior, es posible apreciar las diferencias entre las narraciones mitológicas y otros subgéneros. En ocasiones dentro de los relatos mitológicos ocurren cambios que pueden hacerles perder su naturaleza, transformándolos en cuento o leyenda, es decir, distorsionando la realidad de la narración y propiciando la confusión entre subgéneros.

No obstante, sólo a partir del estudio de la tradición oral es posible acercarse al mito en su manifestación más auténtica, en su

contexto cultural, pese a vivir en una época de cambio social raudo y radical.

En todas las civilizaciones del mundo encontramos mitologías, en su mayoría son sistemas de historias plenamente estructuradas que revelan la realidad de las cosas u objetos del universo desde sus orígenes o fundamentos; “cada objeto del mundo puede pasar de una existencia cerrada, muda, a un estado oral, abierto a la apropiación de la sociedad” (Barthes, 1991: 199), es decir, para algunos una serpiente es sólo un animal, pero para ciertas comunidades es un ser simbólico lleno de significados sagrados. Acceder al mito es conocer el contexto sociohistórico en el que emerge, que puede ser reinterpretado en diferentes épocas.

Para el hombre tradicional, el mito es una verdad, en tanto que ha tratado de expresar formas religiosas que le permiten explicar la construcción de una sociedad. Los mitos se vuelven una posible explicación de fenómenos y circunstancias de la realidad que no son fáciles de responder.

El mito es una serie de conceptos que se representan de manera simbólica en una lectura compleja y razonable, por ello “revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la sobre-naturalidad) de sus obras” (Eliade, 2000: 17). Dichas historias están marcadas por hazañas de seres sobrenaturales; además, despliegan modelos o arquetipos que enseñan al hombre todo lo que guarda relación con su existencia. No sólo se da en el pensamiento, sino en las acciones sociales, es decir, es palpable cuando se reconstruye a través del ritual.

Eliade (2000) menciona que los mitos se integran por una serie de creencias y símbolos que tienen valor verídico para determinado grupo social. Esto permite una resignificación entre el presente y el pasado, en la que se observa una conexión de hechos históricos antes de la existencia del hombre en la tierra y la situación en la que se desenvuelve, es decir, se establece un lazo entre lo real y lo sobrenatural.

En la sociedad mazahua contemporánea los mitos son muy breves y se encuentran narrados de manera episódica, pues se cuentan en

ocasiones a través de la experiencia del hombre con su entorno como si fuesen leyendas urbanas y no a partir de la esencia de la historia o el origen de los seres míticos.

En el ámbito del estudio de la mitología mesoamericana, López Austin dice que “muchos autores —la mayor parte— se refieren al mito como un relato, como una narración, su forma predominante es de texto oral y anónimo” (2006: 45). Además, rechaza una definición cerrada, pues no se pueden comparar las formas culturales de los pueblos de Mesoamérica con el pensamiento occidental. Estos argumentos señalan que antes se deben revisar las bases y estructuras de cada teoría, de lo contrario se dejarían fuera ciertas categorías particulares de los relatos de un determinado grupo social, por ejemplo, el tiempo, el espacio, las relaciones sociales, las prácticas y las creencias.

60

Cada autor, dependiendo de sus investigaciones —psicológicas, históricas, culturales, religiosas—, propone su propio término para definir el mito. A continuación, se presentan algunas comparaciones de las distintas teorías para entender el concepto.

Bronislaw Malinowski asume que el mito:

es expresión directa de lo que constituye su asunto; no es una explicación que venga a satisfacer un interés científico, sino una resurrección, en el relato, de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos (1993: 114).

Siguiendo a Lévi-Strauss: “se refiere siempre a acontecimientos pasados: ‘antes de la creación del mundo’ o ‘durante las primeras edades’ o en todo caso ‘hace mucho tiempo’” (1999: 232). Para este investigador el mito tiene un sistema lógico que opera en el pensamiento del hombre y tiende a modificarse en las narraciones.

El mito no se encuentra en su forma original, se mantiene en variaciones de relatos por la interacción entre el hombre con sus dioses, los entes, seres sobrenaturales y con un espacio. Desde esta perspectiva notamos un arquetipo general en los pueblos, los

mitos se crean a partir de la necesidad de entender el mundo, pues “poseen un lenguaje específico paralelo al racional y, por lo tanto, un significado, en muchos casos sagrado y ejemplar, para quienes los oyen, los leen y los transmiten” (López, 2004: 79). En otras palabras, lejos de ser fábulas son realidades vivientes a las que no se deja de recurrir, son codificaciones de un pensamiento verdadero lleno de sabiduría práctica.

En la visión de López Austin, el mito se entiende como un “texto que relata la irrupción del otro tiempo en el tiempo del hombre, provocando el origen —principio, fundamento— de algo” (2006: 51). En su concepto hace mención de que hay dos tiempos. En el primero surgieron los dioses, el mundo, los astros, los animales, etcétera: es el tiempo mítico de la creación; por otra parte, el segundo es el espacio donde los hombres habitan, veneran o se olvidan de los dioses y lo sagrado.

Con un enfoque similar, Mircea Eliade dice que “el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos” (2000: 16). Es la historia que ocurrió en el principio de los tiempos, que muestra el misterio de los dioses o seres sobrenaturales que le han sido revelados al hombre a través del propio relato. Esta recitación de historias reintegra al hombre a un tiempo único, donde los sucesos ocurren fuera del tiempo en espacios no coordenales con la historia. El tiempo no es lineal, no corresponde a una cronología histórica y sus geografías, la mayoría de las veces, se vuelven confusas.

Dentro de este estudio es posible afirmar que el tiempo de producción y transformación mítica se observa en los pequeños fragmentos de relatos que siguen presentes en nuestros días, por ejemplo, en las historias sobre la aparición de santos.

Tipos de mitos

Eliade (2000) —quien ha estudiado los grandes mitos de la historia (trátase de la India o de Grecia), desde los pueblos primitivos hasta la

época moderna— propone clasificar los mitos en: de origen, cosmogónicos, gnósticos y apocalípticos, entre otros.

Mitos de origen: en esta primera categoría se relata la creación del mundo y seres que son dueños de la naturaleza, se “narra y justifica una ‘situación nueva’ —nueva en el sentido de que no estaba desde el principio del mundo— (2000: 29).

Mitos cosmogónicos: “cuentan cómo el mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido” (2000: 29). Éstos tienen estrecha relación con los mitos de origen, incluso son equiparables, sin embargo, el mito cosmogónico se encuentra en un sistema de creencias que trata de explicar cómo se ha llegado a la situación actual (estado del cosmos). Para comprenderlo, éste remite al mito de origen, es decir, se vuelve un modelo esquemático. Los relatos presentados a continuación son algunos ejemplos de mitos cosmogónicos, ya que brindan una explicación sobre diversas criaturas o fenómenos que ocurren dentro de una sociedad, que surgieron en una época diferente y que forman parte del cosmos. En este contexto, en la cultura mazahua podemos encontrar los siguientes mitos cosmogónicos:

62

- “La esposa bruja”
- “La dueña del agua”
- “La serpiente emplumada”
- “El dueño de la tierra”
- “La Llorona”

Mitos gnósticos: esta tercera categoría cubre un tema que a veces no se aborda a profundidad en los relatos cosmogónicos, trata “de la caída del alma en la materia (la vida) y el ‘sueño’ mortal que la sigue, en el origen extraterreno del alma” (2000: 117); es decir, existe un estado de vigilia, donde los participantes (seres míticos) no pertenecen al mundo real y para poder estar en contacto con él es necesario un estado inconsciente. El sueño es un umbral por el cual el ser humano puede interactuar con los seres sobrenaturales y sólo hasta que es consciente regresa al mundo terrenal. Tomando en cuenta esto,

podemos decir que en la cultura mazahua los siguientes relatos son ejemplos de estos mitos:

- “La mujer que tenía de pareja a una serpiente”
- “La mujer que amamantaba a una serpiente”
- “La muerte como mujer”
- “El muerto”

Mitos de cataclismos: dan cuenta de los fenómenos naturales originados por una fuerza divina y “narran cómo el mundo fue destruido y la humanidad aniquilada, a excepción de una pareja o de algunos supervivientes” (2000: 55). En este tipo de mitos el agua es un elemento sagrado que purifica a los seres vivos y a la tierra a través de tormentas, de ahí que su presencia sea considerada la principal causa de destrucción; por ejemplo, el mito del diluvio que es el más extendido en las culturas y cuya visión está plasmada en la cosmogonía mazahua a través del relato “Cola de agua”.

Mitos apocalípticos: dentro de esta clasificación se encuentran aquellos que implican “la recreación del universo nuevo, expresan la misma idea arcaica, y extraordinariamente extendida, de la ‘degradación’ progresiva del cosmos, que necesita su destrucción y recreación periódicas” (2000: 59-60). Son narraciones proféticas que anuncian la destrucción de todo lo que existe; explican, también, una tragedia futura originada por fuego o una inundación de agua hirviendo.

Los relatos mitológicos funcionan como un mecanismo de dominio de una realidad física y mental, expresan el devenir del hombre en el mundo, así como acontecimientos peculiares que necesitan ser explicados; además, dictaminan el comportamiento y la relación del hombre con su entorno. El “mito se hace, de este modo, cierto y válido, especialmente en el espacio-tiempo en el que se desarrolla la cultura o culturas que lo vivencian” (López, 2004: 80); sin embargo, cada narración cambia, es una nueva historia, ya que incluso quienes la han escuchado (o relatado) más de una vez, modifican o cambian su perspectiva del mundo.

El mito está moldeado por la historia; asimismo, mantiene viva la tradición de los pueblos indígenas, pues es “uno de los instrumentos con los que los hombres —con mayor o menor conciencia— forjan sus historias, forman sus instituciones, rigen sus vidas y cumplen sus propósitos” (López, 2006: 350).

Los mitos de origen son necesarios para comprender la cosmovisión de un pueblo, justifican una situación que no estaba en el principio del mundo, “prolongan y completan el mito cosmogónico: cuentan cómo el mundo se ha ido modificando, enriquecido o empobrecido” (Eliade, 2000: 27). En otras palabras, los mitos son una herramienta que educa a las generaciones jóvenes, pues transmite valores y conocimientos del medio ambiente.

64

De manera general se puede decir que el mito, de acuerdo con Eliade, tiene la siguiente estructura:

1) Constituye la historia de los actos de los seres sobrenaturales; 2) que esta historia se considera absolutamente verdadera y sagrada [...]; 3) que el mito se refiere siempre a una creación [...]; 4) que, al conocer el mito, se conoce el “origen” de las cosas y, por consiguiente, se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad [...]; 5) que, de una manera o de otra, se “vive” el mito, en el sentido de que se está dominando por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se rememoran y se reactualiza (2000: 27).

Las narraciones míticas estructuran un conocimiento sobre el cosmos y las fuerzas divinas. El hombre tradicional se vale de este medio para establecer un orden, “el mito cumple una función sui generis íntimamente relacionada con la naturaleza de la tradición y con la continuidad de la cultura, con la relación entre la edad y juventud, y con la actitud del hombre hacia el pasado” (Malinowski, 1993: 171), pues explica fenómenos viejos y nuevos que resulten verdaderos, pues “al ‘vivir’ los mitos se salen del tiempo profano, cronológico, y se desemboca en un tiempo cualitativamente diferente, un tiempo ‘sagrado’, a la vez primordial e indefinidamente recuperable” (Eliade, 1998: 261).

La reafirmación del mito se hace por medio de la creencia y la narración. El conocimiento del universo de un grupo social se conserva en la memoria y en la praxis sistematizada, común (ritual), de las fiestas y ceremonias. Se remite al tiempo conformador del cosmos, de las instituciones sociales, de los grupos dominantes. “El valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente” (Lévi-Strauss, 1999: 232).

El mito como historia verdadera

Las historias que se narran dentro de las comunidades se pueden considerar como verdaderas o falsas dependiendo de la situación contextual y el sentido que le atribuye la sociedad, por ejemplo, Eliade (2000) dice que el mito de origen de la muerte es verdadero porque la muerte está ahí para comprobarlo; por otra parte, las historias falsas son aquellas que no revelan una realidad y sólo entretienen, como las aventuras del coyote y el conejo.

65

Los relatos míticos adquieren aspectos radicalmente distintos de acuerdo con la perspectiva de observación y participación del hombre en una sociedad. El sentido o el valor atribuido no siempre es el mismo. En las sociedades tradicionales en las que el mito está vivo, se le considera como una historia sagrada y, evidentemente, veraz. De ahí que se recite en ciertos tiempos como una realidad que ha venido al mundo para fundamentar el origen de las cosas, haciéndolo ser, tal como es, una historia sagrada.

El mito no es una explicación destinada a satisfacer una curiosidad científica, sino un relato que hace revivir una realidad original y que responde a una profunda necesidad religiosa, a aspiraciones morales, a coacciones e imperativos de orden social, e incluso a exigencias prácticas (Malinowski en Cruz, 1971: 34). A través del mito, el hombre conoce realidades de su vida cotidiana, pues son modelos ubicados en distintos ciclos calendáricos. Ésta es la principal diferencia entre los mitos y las historias, relatos falsos que se crean en cualquier

momento y pueden ser narrados en contextos informales, sin revelar el origen de las cosas o explicar fenómenos sobrenaturales, ya que simplemente sirven para entretener al público.

El valor apodíctico del mito se basa en la reactualización del acontecimiento. La reiteración periódica es primordial, ya que forma parte de la vida humana y ayuda al hombre a confirmar lo sagrado; como lo señala Eliade, por medio del ritual “el hombre se proyecta a la época mítica del comienzo” (2008: 30).

Las narraciones se entienden como verdaderas porque cada historia guía la conducta moral y social de las personas; asimismo, son relatos que los abuelos contaban para mantener el equilibrio con la naturaleza, por ejemplo, está la creencia donde se prohíbe ir por agua al manantial después de que se ocultó el sol, o ir por leña porque los señores (*dueños*) de estos lugares se enojan y hacen enfermar a las personas.

66

El ritual, retorno hacia el mito

El mito es un producto social para los pueblos indígenas, ya que desempeña una función importante porque expresa, realza y codifica las creencias. Asimismo, ofrece una explicación del mundo y persiste en el tiempo, aunque no es inmune a él; en otras palabras, los relatos se adaptan y transforman de acuerdo con quien los narra y los diferentes contextos.

El tiempo mítico se distingue del ordinario por su amplitud. En los días festivos el hombre conmemora las etapas cosmogónicas que ocurrieron, son “la forma adecuada de recibir a los dioses en su tiempo y circunstancia. La fiesta no es un mero recuerdo del origen del tiempo; no es una mera conmemoración. Se actúa por la necesidad presente de adecuarse en el arribo divino” (Eliade, 2001: 198).

Por ello, el ritual es el principal medio para manifestar o renovar el sentido de pertenencia a un grupo al refrendar la noción del cosmos y reproducir los sucesos ocurridos en el tiempo primordial, “es también el medio regulador de las fuerzas divinas; está

estrechamente vinculado con el calendario y el ciclo agrícola; permite a los hombres garantizar el orden de los procesos cosmogónicos” (López, 2006: 117-118). La reiteración periódica de los acontecimientos ayuda al hombre a retener la realidad de los objetos por medio del trabajo agrícola, las ceremonias, las peregrinaciones, las ofrendas, las danzas, entre otros procesos que realiza un grupo determinado en su territorio; asimismo, reiteran el mito y hacen la conexión con el mundo sobrenatural y las entidades que habitan en las montañas, ríos, barrancos y cuevas.

Con el ritual se paga y se pide, pues alimenta a los dioses, “no se puede cumplir un ritual si no se conoce el ‘origen’, es decir, el mito que cuenta cómo ha sido efectuado la primera vez” (Eliade, 2000: 25). El ritual se constituye como paradigma, se proyecta en tiempos diferentes donde el hombre cree garantizar el orden del cosmos, es decir, irrumpe en el mundo cotidiano y ayuda a los dioses a estar en comunicación con el hombre y a ellos a hacer presencia en el mundo.

Algunos investigadores del mito como Lévy-Bruhl, Malinowski, Lévi-Strauss, Eliade, López Austin, entre otros, han hecho estudios sobre la relación o complementación entre mito y ritual. Estos autores afirman que el ritual es una representación o ilustración del mito y han entendido dos formas de ver el paralelismo entre ambos. Lévi-Strauss afirma que: “no todos los mitos corresponden a ritos e inversamente; esta homología solamente es demostrable en un pequeño número de casos aunque algunos ven en cada mito la proyección ideológica de un rito, destinado a proporcionar a éste un fundamento” (1999: 251).

Los relatos logran adquirir el valor de mito cuando se reafirman a través del ritual. Al realizar la ceremonia se repiten los actos que hicieron los antepasados y que se han heredado de generación en generación mediante actos y palabras “el ritual consigue abolir el tiempo profano, cronológico, y recuperar el tiempo sagrado” (Eliade, 2000: 124).

El ser humano está inmerso en un constante ciclo. Entre los mazahuas, la base de su cosmovisión adquiere sentido gracias a la

agricultura. El hombre indígena transfigura su existencia en el ciclo religioso, cada fiesta a los santos está relacionada con el ciclo agrícola, el “mundo se reproduce, pues, cada año. Esa eterna repetición del acto cosmogónico, que transforma cada Año Nuevo en inauguración de una era” (Eliade, 2008: 66). Se presenta así el calendario religioso como el eterno retorno de un número de actos sagrados, el hombre no hace más que repetir el acto de creación, la fiesta es el medio por el cual intercambia ofrendas por bendiciones entre el mundo y el plano sobrenatural.

68

La celebración de las festividades se vuelve importante ya que reactualiza el tiempo sagrado que ha sido revelado por los dioses, de lo contrario, acciones como la siembra no tendrían valor simbólico para el ser humano, pues se entenderían sólo como sucesos de explotación de los recursos naturales. Justamente, el mito y el ritual funcionan también como un mecanismo mediador para evitar el desequilibrio en la conducta de los seres humanos; es decir, si no se recurre a ellos “el trabajo agrícola se hace a la vez ‘opaco’ y extenuante: no revela significación alguna, no depara ‘abertura’ alguna hacia lo universal, hacia el mundo del espíritu. Ningún dios [...] ha revelado un acto profano” (Eliade, 1998: 71). En este orden, la falta de un ritual u omisión es una ofensa para los dioses, pues coloca a las personas en una situación de riesgo.

Espacio sagrado e hierofanía

Una de las inquietudes del hombre tradicional es su papel en el tiempo, toda vez que sus grandes obsesiones son identificar, calcular e ingresar al tiempo de lo sagrado (el no-tiempo, el tiempo eterno, mítico) el flujo de los destinos del alma, su interacción con lo sobrenatural y los rituales que dan vida a su estructura religiosa. La creación del cosmos se explica a través del mito, por ello la tierra se convierte en un lugar sagrado con orientaciones espaciales y símbolos que otorgan sentidos trascendentes. Eliade hace una clasificación del hombre en cuanto a la percepción de su entorno, por ello emplea

los términos de hombre religioso y hombre profano, “para el hombre religioso el espacio no es homogéneo; presenta roturas, escisiones” (1998: 22), es decir, el lugar donde se encuentra es único, real, significativo y sagrado, ya que no le es posible vivir en un mundo de caos; por el contrario, el hombre profano vive en un mundo equilibrado y neutro, se ubica en una sociedad moderna llena de necesidades que generan un placer efímero y superficial.

El hombre que lleva una vida secular se encuentra en un espacio amorfo, su mundo es homogéneo, vive bajo el poderío de una sociedad industrial; sin embargo, tiene “lugares privilegiados [...] el paisaje natal, el paraje de los primeros amores, una calle o un rincón de la primera ciudad” (Eliade, 1998: 23). Asimismo, tiene lapsos de tiempo discontinuos, cuando sale de la rutina laboral experimenta evidentemente un ritmo atemporal que aprovecha para los gustos y los espectáculos.

En una sociedad desacralizada, el acto profano se hace opaco, irrelevante, obturado para lo superior. Lo que se hace sin modelo mítico carece de ser, de profundidad, de realidad (Cruz, 1971: 39). Sin embargo, cuanto más religioso es un acto, más real es “la sucesión cíclica de los tiempos [que] permite al hombre, con el manejo del ritual, protegerse de los cambios que sabe futuros, reparar sus propias funciones [...] vigorizar su cuerpo, evadir los peligros” (López, 2006: 118). En las comunidades mazahuas la *cola de agua* es una amenaza para el maíz y las personas; sin embargo, la gente se vale de ciertos ritos que destruyen la tormenta y evitan males mayores.

Por otra parte, es importante mencionar que todos los grupos humanos se ven en la necesidad de tener un punto fijo donde se les permita establecerse, de ahí que frecuentemente existe la paradoja de que todos ellos asuman que se encuentran en el centro del universo. Sin embargo, “la multiplicidad, o infinidad, de centros del mundo no causa ninguna dificultad al pensamiento religioso. Pues no se trata del espacio geométrico, sino de un espacio existencial y sagrado que presenta una estructura radicalmente distinta” (Eliade, 2008: 47).

Para obtener un espacio sagrado el hombre utiliza ciertas técnicas que le son útiles: realiza un ritual para consagrar el terreno que pasa de ser un lugar profano a uno sagrado, aunque en determinadas ocasiones consagra lugares por un cierto lapso de tiempo, lo cual hace que dichos espacios retomen su normalidad. En este sentido, se comprende que el hombre tradicional se reintegra mediante el ritual a un tiempo sagrado; es decir, pasa la mayor parte de su vida en el tiempo profano; sin embargo, puede abolir este tiempo ordinario en intervalos esenciales para pasar al tiempo sagrado y conmemorar un acontecimiento que tuvo su origen en un pasado mítico, especialmente a través de las fiestas. Estos actos son una forma, por ejemplo, de pedir permiso a la tierra para tomar los primeros elotes y recibir el maíz nuevo.

70

Los lugares sagrados se encuentran en un espacio distinto al profano. En la iglesia, la puerta es la frontera que los separa, por ello se le conoce como umbral: “el umbral es a la vez el hito [...] que distingue y opone dos mundos y el lugar paradójico donde dichos mundos se comunican, donde se puede efectuar el tránsito del mundo profano al mundo sagrado” (Eliade, 2008: 24). En la narrativa mazahua los seres sobrenaturales viven en un mundo paralelo al del hombre, por ello, estos entes pueden interactuar y trastocar el espacio existencial de los humanos mediante el sueño o la noche, las cavernas, ríos, montañas, etcétera. El sitio más alto de las montañas representa el espacio más sagrado, ya que en él los hombres están en contacto con las divinidades. “Los templos son la réplica de la montaña cósmica y constituyen, por consiguiente, el *vínculo* por excelencia entre el cielo y la tierra” (Eliade, 2008: 34). De ahí que oratorios, iglesias o capillas sean considerados recintos sagrados, pues son la vía por la cual los dioses descienden a la tierra y los hombres suben simbólicamente al cielo.

Todo espacio o sitio sagrado tiene una *hierofanía* que se proyecta en objetos físicos como el agua, animales, construcciones (iglesias), montañas, rocas y árboles, entre otros; es decir, en objetos o cosas que forman parte del mundo. La hierofanía es “una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y hacerlo cualitativamente diferente” (Eliade, 2008: 25).

En otras palabras, es un hecho histórico que se produce en situaciones determinadas para revelar un punto fijo, diferente en el universo, y poder destacar la continuidad de un tiempo profano a un tiempo sagrado o mítico.

La hierofanía tiene la particularidad de ser local, de ahí que ciertos fenómenos o hechos sólo sean sagrados, especiales y reconocidos por un cierto grupo de personas. En esta línea, dentro de la cosmovisión mazahua el agua es un elemento sagrado, de ahí que en la comunidad de Santiago Casandéjé el manantial de La Venta, sitio especial que provee de agua a toda la comunidad, deba ser respetado. Mientras tanto, para otras comunidades cercanas y para la hacienda de Alcívar este sitio no representa mucho, ya que sólo se trata de un pozo de agua.

En este orden, también existen las *cratofanías*, éstas se definen como las manifestaciones de fuerzas ocultas que son temidas y veneradas (Eliade, 2001: 38). Es decir, representan algo sagrado de forma particular. Diferentes cratofanías explican una hierofanía, aunque en algunas ocasiones las cratofanías se pueden confundir con una hierofanía. La serpiente es una hierofanía de la naturaleza porque es un animal que regenera su piel, así como su juventud. Este ser se vuelve una representación de la abundancia y del eterno retorno de la naturaleza; sin embargo, aparece en relatos bajo distintas especies, por ejemplo, la víbora alicante, la de cascabel o la culebra se presentan en contextos variados y cada una se desenvuelve según las circunstancias narradas.

Tanto las hierofanías como las cratofanías se apoyan del ritual para reafirmar el aspecto sagrado de la naturaleza, es decir, “la naturaleza nunca es ‘natural’ [...] y es tan sólo por medio de estas cratofanías o estas hierofanías como la naturaleza ‘naturaleza’ se convierte en un objeto mágicorreligioso” (Eliade, 2001: 381).

La situación del mito

En los últimos años el término mito ha perdido valor en la sociedad, pues se entiende como una ficción o una ilusión. Aunque floreció

en la civilización griega, fue esta misma la que lo sometió a análisis y, desde ese momento, perdió su valor verídico. Al respecto, Eliade menciona que “el nacimiento del racionalismo jónico coincide con una crítica cada vez más corrosiva de la mitología [...] si en todas las lenguas indoeuropeas el vocablo ‘mito’ denota una ‘ficción’ es porque los griegos lo proclamaron así [hace] ya veinticinco siglos” (2000: 129).

72

En la actualidad, la palabra mito se utiliza para referirse a falsedades, mentiras, supersticiones y creencias ficticias, por ejemplo: el mito de las drogas refiere que “el uso de plantas medicinales (marihuana) en [el] tratamiento de enfermedades no generan adicción”; otros ejemplos como éste se emplean para referirse a algo que no tiene veracidad. El mito no sólo ha perdido valor en cuanto al uso del término, también ha disminuido su valor simbólico. En la perspectiva del espíritu moderno, ya no representa lo mismo que había simbolizado para los abuelos, el hombre ha olvidado muchas de estas historias o, en algunos casos, sólo recuerda pequeños fragmentos. Al respecto: “el mito puede degradarse en leyenda épica, en balada o en novela o también sobrevivir bajo la forma disminuida de ‘supersticiones’; incluso en las culturas arcaicas, podía suceder que se despojase a un mito de su significación religiosa” (Eliade, 2000: 100).

Los mitos se preservan en otras formas narrativas, pero, también “ciertos ‘comportamientos míticos’ perduran aún ante nuestros ojos. No se trata de ‘supervivencias’ de una mentalidad arcaica, sino que ciertos aspectos y funciones del pensamiento mítico son constitutivos del ser humano” (2000: 156).

A pesar de sus transformaciones, los mitos no pierden relevancia para la población de las comunidades indígenas; es decir, el valor de la historia se da en el sentido que posee para los individuos y en la forma de entender el cosmos, de ahí que dentro de las comunidades los mitos se encuentren presentes en diversos relatos.

La tradición oral
de las comunidades mazahuas:
corpus de narraciones

LAS COMUNIDADES MAZAHUAS CONSERVAN un gran repertorio de historias y narraciones que pueden identificarse como leyendas, mitos, cuentos y creencias; asimismo, estas historias están clasificadas en narraciones vinculadas a la naturaleza, de carácter moralizante, de carácter religioso y a diversos tipos de creencias.

Las historias que a continuación se presentan están dentro de las vinculadas a la naturaleza porque en ellas se habla de entidades que viven en el agua y que se manifiestan en forma de seres humanos y animales. De igual forma, podrán encontrarse relatos de carácter moralizante, ya que su objetivo principal es transmitir una enseñanza para la vida diaria. Finalmente, también se presentan narraciones relacionadas con creencias.

En este sentido, Montemayor (1998) dice que la clasificación es un instrumento analítico para distinguir los contenidos, mismos que ayudan a diferenciar las diversas fuentes y corrientes culturales que se han mezclado o superpuesto en la tradición oral de las lenguas indígenas.

De acuerdo con el autor, la clasificación también es una herramienta para obtener y comprender mejor los significados de cada una de las narraciones. De ahí que la lengua mazahua ocupe un papel fundamental para que las historias se sigan conservando y transmitiendo mediante la oralidad.

Asimismo, la lengua, en cuanto elemento vivo que se encuentra en constante cambio y transformación, es un fenómeno compuesto por una serie de aspectos creativos que sólo pueden apreciarse en su contexto natural y con la experiencia del sistema de significados, incluido el pensamiento de los hablantes mazahuas y su inmediata transmisión, a través de la propia lengua, ya que gracias a ello la comunidad resguarda su historia y conocimientos. De ahí que los

relatos se encuentren profundamente relacionados con la espiritualidad, pues el solo hecho de contarlos implica unir lo tangible y lo espiritual en una historia que da sentido a los elementos culturales que pueden generar una identidad cultural.

Ne menzheje¹

Mamaji ke b'áb'á na espíritu nge ne mezheje ko b'áb'á kja meje ñe kja nrare. Kja na nzhá'á na nrixá o maa tu'ú nreje kja meje, ne nrixá o sidyi in ts'irekjua mbara ra tu'ú nreje. Ma o sája kja meje nu nrixá o pjáryá n'ichi in kastaña ma o n'ichi yeje kastaña o dyáryá na jña ke mi xipji ke dya ri dyob'á nu nreje mbero dya ka nguenra o kjiñi ke mi ngeje na besino kjogá na nrame o dyáryá na yeje nu nrixá o pizhi ñe o býgyá kja in ngumá.

76

Ma kjogá ye pa'a o chjébi ko na nrixá ñe o pezhe kjo mi kjogá ñe nu nrixá o mama ke ximi kjogá ma o ma'a tu'ú nreje kja na nzhá'á. Ñe mama ke ma nzhá'á nge ma pedye nu menzheje mboreso dya ga jo'o ra ngá'sá nreje ñe ma ra ngá'sá nreje ra orá s'etsi ne menzheje.

El dueño del agua

Se cuenta que existe un espíritu que es el dueño del agua, el cual se encuentra en los pozos y ríos. Una tarde, una señora fue por agua al pozo y se llevó a su burrito para traerla. Al llegar, la señora empezó a llenar los garrafones. Cuando llenó dos, escuchó una voz que le decía “¡Ya no saques el agua!”, pero no hizo caso, pensó que se trataba de uno de los vecinos. Después de un rato escuchó lo mismo, entonces, muy asustada, corrió rápidamente hacia su casa. Al paso de los días se encontró con su vecina y le contó lo que le había sucedido. La vecina le dijo que también le había pasado lo mismo cuando fue por agua en la tarde.

Se tiene la creencia de que por la tarde es cuando sale el dueño del agua, por ello, no es bueno sacarla, pero de hacerlo, se le debe de pedir permiso.

1 Existen distintas formas de nombrar al dueño del agua, mismas que se encontrarán a lo largo de la obra: menzheje, menzhe, menye y menzhé.

Nu wɛ'ɛ

Mamaji ke na punkjɔ́ tsjɛ'ɛ kja na chjɔ́t'ɔ́ mi dyeje in mbane mbero na xomɔ́ ma nujyo mi ijibi ko in mbane, nu wɛ'ɛ o sɔ́jɔ́ kja in nzumɔ́ ñe o potrjɔ́ nu mbane. Ma naño pa'a nujyo o nangaji mbero nu mbane o nru'u k'o texe in nzero mi kanga. Mamaji ke ma sɔ́jɔ́ nu wɛ'ɛ ka in nzumɔ́ nujyo pɛs'i na punkjɔ́ triji a kjanɔ́ dya unɔ́ nguenra ke nu wɛ'ɛ mbotrjɔ́ nu mbane, nujna kjo nee ngeje in mɔ́bɔ́ nu mbane. Ne wɛ'ɛ ngeje na nrixɔ́ ke nzhodɔ́ kja ye jñii o kja ne bereda kja jñiñi kja ma zana ma eje nu dyebe mborke jyodɔ́ in ch'i'i mboreso mbotrjɔ́ ye mbane.

La Llorona (narración uno)²

77

Se cuenta que hace muchos años un matrimonio tuvo a su primer bebé, pero una noche, mientras dormían, la Llorona llegó a su casa y lo mató. Al día siguiente, cuando los padres despertaron, el bebé estaba muerto, tenía todo el cuerpo morado. Se dice que cuando la Llorona llegó a la casa, ellos tuvieron un sueño profundo y no se dieron cuenta de cómo ocurrió todo. Lo que ella quiere es el alma del bebé. Se cree que la Llorona es una mujer que anda vagando por los caminos o veredas, sólo en tiempos de lluvias, porque busca a sus hijos y por eso mata a los bebés.

La Llorona (narración dos)

Se dice que hace tiempo existía una pareja que se amaba mucho y decidió casarse. Cuando se casaron se fueron a vivir lejos de sus familias.

El hombre salía a trabajar mientras la mujer realizaba los quehaceres de la casa. Al poco tiempo, ellos tuvieron hijos. El esposo mostraba más cuidados hacia los pequeños que hacia su esposa.

2 Los distintos relatos sobre la Llorona coinciden en describirla como una mujer que ahogó a sus hijos en un río.

La esposa sintió celos porque ya no era el centro de atención de su marido. Un día en que el esposo se fue al trabajo, la mujer llevó a sus hijos a bañar al manantial y ahí ahogó a sus criaturas. Después, la señora se mató y el esposo se fue de esa casa.³

Se cree que Dios no le permitió el arrepentimiento y no pudo entrar en el cielo, por eso anda vagando por los pueblos en busca de sus hijos. Los lugares en los que aparece son sitios de mucha agua o que alguna vez fueron o tuvieron arroyos o ríos, como en Santiago Casandejé. Esta mujer aparece por las noches, sus cabellos son muy largos, porta un vestido blanco y cuando camina flota en el aire.

La Llorona (narración tres)

78

La Llorona está asociada con un mal augurio. Se dice que quien llega a escucharla o a verla debe entenderlo como señal de que algún familiar o persona cercana va a morir. También se cree que si una mujer se embaraza y no quiere tener al bebé, y decide abortar, se convertirá en la Llorona. Por eso, se dice que existen muchas lloronas en diferentes lugares, ya que son las almas de las *malas madres* que deambulan por las noches.

Nu k'ijmi tr'opjá

Mamaji ke na nrixá ke ma'a pjorá kja b'atrjá ye animale pama, pama. Ñe mbara ra sá'á kja b'atrjá mi kjogá kja na ts'ibereda kjo mi ja'á na punkjá wará. Ne nrixá o jñanra na k'jimi ko mi jué'si kjo na punkjá tr'opjá ke mi jué'si texe in xipjadá nu kjimi, nu nrixá o pizhi ñe nu k'ijmi d'awa ma'tjo. Nu nrixá o ma'a é'dyi ye animale kja b'atrjá, ma o nzhogá kja in nzámá o pezhe in kju'ú texe kjo mi kjogá, ñe in kju'ú o mama ke o chotrjá mi ngeje nu k'jimi tropjá. Ma naño pa'a nu nrixá o maa pjorá ye animale o kjogá kja na ts'ibereda kja wará, ñe parecibo nu k'jimi tr'opjá nu nrixu o tsakain b'itu ñe o dyorá kja

3 Testimonio oral de la señora Aurelia González, Santiago Casandejé, Jocotitlán; Estado de México, 2014.

jomꝯ a kjanꝯ o paresibo na pꝯnkjꝯ tropjꝯ ko mi juꝯsi mi ngeje ye sentenario nu nrixꝯ o mꝯtꝯ ñe o nrꝯnꝯ kja in nzumꝯ.

La víbora del dinero

Cuentan la historia de una señora que todos los días llevaba a sus animales al llano, pero para llegar ahí tenía que pasar por una vereda donde había muchos magueyes. Un día, por el camino al llano, la señora vio una víbora muy brillante, lo cual se debía a que tenía muchas monedas brillantes por toda la piel. La señora se espantó y la víbora de pronto se fue. La señora siguió su camino y llevó a sus animales al llano. De regreso, ya en su casa, ella le contó a su hermana lo que le había sucedido. Su hermana le dijo que lo que había encontrado era la víbora del dinero.

79

Al día siguiente la señora fue a cuidar a sus animales y pasó por la vereda de magueyes, nuevamente apareció la víbora del dinero. La señora se quitó el suéter y lo extendió en el suelo, de pronto aparecieron muchas monedas brillantes, las cuales eran centenarios, las recogió y se las llevó a su casa.

Nu kjua'a

Mi ngeje na punkjꝯ tsjꝯ'ꝯ na pale ke mi pꝯpji kja bastida jango mi jꝯꝯ na punkjꝯ ñꝯxꝯ ke mi pujꝯgi ye bꝯzo ke mi pepiji kja bastida. Nu pale ñe ts'ibe ma'a pꝯpji kja ñꝯxꝯ nu pale ñe o chotjꝯꝯ na kjua'a, kja nu s'isi ñe o ñese kja nu nraxidyꝯ ñe o nrꝯnꝯ kja in nzumꝯ mbero nu kjua'a ma jyꝯbꝯ ma jyꝯbꝯ, nu pale mi nzhodꝯ mbero jyꝯbꝯ, jyꝯbꝯ nu kjua'a kja nu pizhi nu pale, o pꝯ'si nu kjua'a dya kja nrunꝯ ñe o mbege in nraxidyꝯ kjanꝯ o bꝯgꝯ nu pale.

El conejo

Hace muchos años, un señor que trabajaba en El Mirador, un lugar donde había mucho zacate, se fue muy temprano a trabajar en la raíz

y de regreso se encontró un conejo, lo levantó y lo puso en su cobija y conforme el señor caminaba el conejo pesaba cada vez más, por lo que se espantó y aventó la cobija junto con el conejo y se fue corriendo.

Nu mbichje

Mamaji ye te'e kja jñiñi a Nrameje ke b'ǎb'ǎ na espíritu k'e dya ga jo'o, ke nge nu "mbichje". Ngeje na espíritu k' o dya ga jo'o ke nrǎnǎ ye te'e. O tsja'a ma punkjǎ tsjǎ'ǎ na bǎzo kjo mi chjuu e Xuba ma o ma'a kja na mbaxkjua kjo in bǎdyi, ne Xuba o chǎbi kjo in kumba ke na punkjǎ ke dya mi jñanra na punkjǎ pa'a a kjanǎ o ñaji ñe o siji tr'apjǎ ko in kumba. Ma o xomǎ o ñeje nu dyebe in su'u e Xuba ñe in ch'i'i o moji kja in nzumǎ, Xuba o mama ke na ts'ikenrame ra ma'a kja in nzumǎ.

80

A kjanu Xuba o ma'a mbero e Xuba o si'i na punkjǎ tr'apjǎ k'o in kumba ke o chǎb'i. Nǎ ma ra sǎja kja in nzumǎ e Xuba o sǎ'ǎ ke na nrajma o nrunǎ ñe o bǎzhi in jyombeñe porke o chotrjǎ nu mbichje. Nu mbichje o siyi ngasi texe nu xomǎ ñe ma pjǎrǎ ra jyas'ǎ e Xuba o mbeñe ñe ma unǎ nguenra e Xuba mi b'ǎb'ǎ a ñǎnǎ kja na nrare ñe e Xuba mi xaxǎ texe in nzero. Ñe o nanga d'abadiji ñe o ma'a kja in nzumǎ.

El fantasma

Cuenta la gente de la comunidad de San Nicolás Guadalupe que existe un mal espíritu, conocido como “el fantasma”. Se cree que es un espíritu que se lleva a la gente.

Hace años le ocurrió a un señor llamado Juan, quien fue a una fiesta con su familia y allí se encontró con un compadre al que no veía desde hacía tiempo, por lo que se la pasaron platicando y tomando pulque. Esa noche llovió, por lo que la esposa de Juan y sus hijos se fueron a su casa, él les dijo que en un rato los alcanzaría.

Después, Juan se fue a su casa, pero ya había bebido mucho con el compadre. Cuando estaba por llegar, sintió que un aire se lo llevaba y perdió el conocimiento, pues se encontró con el fantasma. El espíritu

se lo llevó por casi toda la noche. Cuando comenzaba a amanecer, Juan recuperó el conocimiento y de pronto se dio cuenta de que estaba en la orilla de una presa y que tenía todo el cuerpo arañado, por lo que se levantó rápidamente y se fue a su casa.

Ne nrekjua

Mamaji ke na punkjʼ tsjɛ'ɛ na pareja ke mi pɛs'i yeje tsjɛ'ɛ ko chjʼtjʼ bi mbero nu bɛzo o s'odye ñe o nru'ʼu. Mbero mi b'ʼb'ʼji ko in tata kja nu b'ezo ko nru'ʼu, ma o kjogʼ nu pa'a in suegro ñe nu nrixʼ ko keme o pɛs'i na relasio ko in suegro ñe o kjogʼ daja tsjɛ'ɛ nu nrixʼ o nrunte. Mbero mamaji ke ma musʼ in mbane dya musʼ na mbane o musʼ na nrekjua nu nrixʼ o pizhi ma o kjogʼ ye pa'a nu nrixʼ o nru'ʼu mborke o pizhi ximi o nru'ʼu nu mbane.

81

El burro

Hace años existió un matrimonio que tenía dos años de casados, pero el esposo padecía una enfermedad y murió. Después de un tiempo, la señora se casó con su propio suegro. Al paso del tiempo la señora se embarazó y al dar a luz nació un burro en lugar de un bebé. La pareja se asustó mucho y se entristecieron porque ellos esperaban a su niño. Al paso de los días la señora y la criatura murieron.

Nu mindyo

Ma na pa'a mizhokjimi o pɛs'i na ñaa ko nu mindyo, nu mindyo o mama in mizhokjimi ke mborke e mizhokjimi o mama ke mi dyenje in ch'i'i kja xɔñijomʼ. E mizhokjimi o mama ke jaa, ke mi dyenje in ch'i'i kja xɔñijomʼ. Nujyo ngeje in ch'i'i, ñe nutske mindyo dya ne sa'a in chigo ñe ri tsja'a daño. Ñe nu mindyo o dyonʼ ɛpje kjo ra tsja'a? Ñe e mizhokjimi o mama nutske ra sa'a ye animale. Ye nrenchjʼrʼ, ngoñi, ñe mʼxʼ. Mbero soo ra sa'a ma nu nrenchjʼrʼ sodye o ke nu nrenchjʼrʼ, dya soo ra nzhodʼ o dya mʼjʼ ñe ximi mbara ye maxa ñe

ye ngoñi. Ñe nu mindyo o mama ke mi tsja'a texe ke mama mizhokjimi ke ra sa'a ye animale ke e mizhokjimi o mama, mborke si dya ga kjanu ximi ra sa'a ye te'e.

El coyote

Cuentan que una vez Dios tuvo una plática con el coyote y él le preguntó: “¿Por qué dices que tienes a tus hijos aquí en la tierra?”, a lo que Dios contestó: “Todos ellos son mis hijos y tú, coyote, no debes de comértelos, ni hacerles daño”. Entonces, el coyote preguntó: “¿Qué comeré?”, y Dios dijo, “Tú sólo podrás comerte a los borregos, gallinas y guajolotes, pero sólo podrás comerte al borrego cuando ya no pueda caminar o esté triste por alguna enfermedad; así también será para los guajolotes y las gallinas”. El coyote dijo que estaba de acuerdo, que sólo se comería a los animales que le indicó. Se cree que si este acuerdo entre Dios y el coyote no se hubiera dado, el coyote también se comería a las personas.

82

Nu sába tr'opjá

Ye te'e mamaji ke o punkjá tsjé'á na nrixá ke ma'a ka in nzumá ñe kja jñii o jñanra na sibi nu nrixá o pizhi na punkju. Nu nrixá a kjaná o kjogá na nrame o paresibo na punkjá tr'opjá kje mi ngeje sentenario k'o mi juási na punkjá ñe o mýtá ñe o nruná kja in nzumá ma o sá trá kja in nzumá o pészé in bédya texe kjo mi kjogá. Mi ngeje ye tee kjo pés'i in suerte ke mi jñanra nu sibi ke mi pés'i tropjá.

La olla del dinero

La gente cuenta que hace muchos años una señora que caminaba a su casa de pronto vio un fuego enorme, lo cual la asustó mucho. Después de un rato aparecieron muchas monedas con un brillo espectacular, se trataba de centenarios. La señora los recogió y se los llevó a su casa. Al llegar, le contó a su familia todo lo que le había sucedido, y ellos

le dijeron que sólo algunas personas tenían la suerte de ver ese fuego que indica la suerte del dinero.

Nu layi k'ú b'ú b'ú kja ne pereje Peraxi

Pezh'é yo tr'é'é ke nrese ma ñekua o b'ú b'ú na layi jango pedye na punkj'á nreje k'ú chj'á'á Peraxi.

Yo tr'é'é o mbotr'ú bi nu layi mborke mi kjiñiji ke mi ngeje na s'ó'ó ñe angezeji dya mi paraji ke nu dyox'á mi ngeje nu menzhe. Jingua o nr'á'á, nu nreje o mb'á'á o trjeze.

Yo tr'é'é o un'áji nguenra k'e dya kja p'ó'ó nu nreje nziga ma mi jingua, a kjanu o mb'á'á o dyob'áji k'ua jango mi pe'e nu nreje, mbero dya kja o chotr'áji.

O kjog'á yo kjé'é kja ne pereje: Peraxi o yepe o mbese nu nreje mbero dya kja na punkj'á. Yo tr'é'é mam'á k'e ngeje mborke na layi b'ú b'ú k'ua, nu dyox'á mi na nojo, nge mbezhe xo ngeje k'ú kja ke ra mbedye nu nreje.

Ma i janr'á nu pereje na mbezhe, mbero ma i ob'á a ri xichi kja na garrapjo o na kubeta na joreje.

Yo tr'é'é k'ó b'ú b'ú b'extr'ó kja ne pereje a mbech'éji k'ua jango p'ó'ó na punkj'á nreje xi nge na mbezhe, mam'áji ke ngeje a kjan'á mborke nu layi o nu menzhe ngeje mbezhe.

Nujyo tr'é'é pezheji ke ma kjo chotr'á na layi mbezhe dya ra mbotr'áji mborke ma iyo ra otrjo nu nreje ya ke nu layi ngeje k'ú kja ke ra mbedye nu nreje.

La víbora que vive en el manantial Peraxi

Dicen que hace mucho tiempo existió una víbora en el manantial que lleva por nombre Peraxi. La población mató a la víbora porque pensaron que era mala, pero ellos no sabían que el animal era dueño del agua. Cuando murió, el agua empezó a escasear. Ante esta escasez, las personas comenzaron a escarbar donde nacía el agua, pero no encontraron nada.

Con el pasar de los años, en el manantial Peraxi nuevamente comenzó a salir agua, aunque ya no tan abundante como antes. Se cree que brotó nuevamente porque una víbora muy grande y verde vive ahí, y es la que hace que siga habiendo agua. El agua del manantial tiene un color verdoso, pero cuando los pobladores la sacan está clara y limpia.

La gente que vive cerca del manantial ha lavado la pileta donde se concentra la mayor parte del agua y aun así es verdosa. Se dice que es de ese color porque la víbora, o dueño del agua, es verde. También se cuenta que si alguien encuentra alguna víbora verde no debe matarla, porque si lo hace no habrá agua, ya que es quien hace que haya agua.

Nu layi k'ú pes'i merio

84

Nrese ma mi jingua na nita ñe na tita mi pes'iji na mulino k'ú mi k'únj ji yo sojn'ú, texe yo pa'a yo nrix'ú mi tr'únjji nu sojn'ú kje ne mulino. Yo tr'é'é mi mam'ú ke nu b'edyi mi pes'iji na punkj'ú merio, xo mi pes'iji na punkj'ú juajm'ú.

Texe yo merio k'ú mi pes'iji mi ngeje mborke d'a nu pa'a nu tita o kjog'ú b'extrjo kja xiza k'ú mi ma nra'a kja ne jñiñi o nranz'ú kja ne xiza ñe a jom'ú nujnu o chotr'ú na layi k'ú mi na nojo, nu b'ezo o ñanr'ú nu dyox'ú a kjanu o mapj'ú, a kjan'ú o xipji nu nita ¡j'ú'ú na trjedyi mbara ra potr'úbi!, nujna o ma'a kja ne ngum'ú mbero ma o nzhog'ú nu tita dya kja ne'e o mbotr'ú mborke dya pje o ts'ap'ú ñe o mam'ú ke be zopk'ú na punkj'ú mbexo, ngekua o nreji na punkj'ú juajm'ú ñe nzh'únj.

Nu Tita o nrun'úji nu layi o ngus'úji a jense in ngum'ú, ma mi jyas'ú nu layi mi pedye mi patr'ú nu jyar'ú.

Da nu pa'a na b'ejña o jñanr'ú nu layi, a kjanu nujna o ma'a xipji nu nita —¡A trji'i kja in ngum'ú b'ú'b'ú na layi!— ¡Pe ri potr'ú mbero nu nita dya o ne'e! A kjanu o ma'a o nrus'ú nu layi o ngos'ú a jense kja in ngum'ú.

Yo tr'é'é xipji ke nu layi dya mi ngeje na s'o'o mborke mi pjor'ú yo pale, mi un'ú merio mbara ke ro mbor'úji. Ma o kjog'ú yo pa'a ñe nu pale o mb'úr'ú o zodye asta ke o nr'ú'ú, nu layi o ma'a mborke mi

otrjo kjo ro mborʉ, nu tita o nru'u ñe nu layi o ma'a a kjanu nu b'edyi dya kja o pes'i merio.

La víbora que tiene dinero

Hace mucho tiempo una abuelita y un abuelito tenían un molino para moler nixtamal. Todos los días las señoras llevaban su nixtamal a ese molino. La gente dice que esa familia tenía mucho dinero y muchos terrenos.

Se dice que todo el dinero que ellos tenían se debía a que un día el abuelito pasó cerca de un pino muy alto en el pueblo, se acercó al pino y debajo de él encontró una víbora muy grande. El señor comenzó a gritar y le dijo a la abuelita: “¡Trae un machete para que la matemos!”, ella fue a la casa, pero cuando regresó con el machete el abuelito ya no quiso matarla porque no le había hecho nada, entonces la serpiente le dejó mucho dinero, por eso tuvieron muchos terrenos y toros.

El abuelito se llevó a la víbora y la colocó en el techo de su casa. Cuando amanecía, la víbora salía a asolearse. En una ocasión, una señora vio a la víbora, por lo que fue a avisarle a la abuelita: “¡Fuera de tu casa está una víbora! ¡Creo que la tienes que matar!”, pero la abuelita no quiso hacerlo, lo que hizo fue cargarla y llevarla nuevamente al techo.

Los vecinos decían que el animal no era malo porque cuidaba a los viejitos y les daba dinero para que a su vez ellos la cuidaran.

Pasaron los días y el anciano empezó a enfermar hasta que murió. La víbora se fue de la casa porque ya no había quien la cuidara. Se dice que al irse de la casa también se fue el dinero. Así, como murió el viejito y la víbora se fue, la familia ya no tuvo más dinero.

Nu jmó'o b'ezo

Ma mi jingua mi b'ʉb'ʉ na b'edyi: na xutr'i k'ʉ mi na zo'o, in ñixtr'e mi na maja, texe yo nzh'ʉ'ʉ mi pa'a kja ne pereje k'ʉ in chjʉ'ʉ Ch'axiño, mi pa'a chjebi ko na tri'i k'ʉ mi na zo'o, mi ñabi na punkjʉ;

ma ya ro nzhogʻ kja in nzumʻ nu triʻi kʻʻ mi unʻ na punkjʻ jmoʻo mbara ke ro nrunʻ kja in nzumʻ mbara in bʻedyi.

Ma mi zʻatrʻ kja in nzumʻ mi trʻunʻ na punkjʻ jmoʻo nu tata ñe in nana mi dyeʻe mborke mi nzhamʻ mi nzhʻamʻ trʻunʻ jmoʻo: In tata mi onʻ: —¿Jango i paʻa truʻu texe ye jmoʻo? ne xutrʻi o nrurʻ: kja ne pereje jaʻa na punkjʻ jmoʻo. In nana mi xipji — ¡Dya ri kre o ke kja ne pereje jaʻa na punkjʻ jmoʻo!

Dʻa nu paʻa in jyoʻ o o nruntrʻ a xutrjʻ mbara ro jñanraji jango ro satrʻa in chʻijue, o zatrʻabi kja ne pereje a kjanu o jñanraji ke kja ne ñʻnʻ nu pereje mi bʻʻbʻ na triʻi kʻʻ mi trʻebʻe. In tata ñe in nana mi janraji kja dʻange o jyʻrʻ na punkjʻ ngomʻ, dya kja a soʻo o jñanraji ke nu trʻiʻi ñe nu xutrʻi dya kja mi bʻʻbʻbi, o jyodʻji mbero dya kja o chotrʻji a be otrjobi.

86

Mamʻji yo trʻeʻe ke nu trʻiʻi mi ngeje in jobi nu xutrʻi mbero angeze dya mi ngeje na trʻeʻe mi ngeje nu menzhe kʻʻ o zidyi nu xutrʻi.

El tritón

Se cuenta que hace mucho tiempo vivió una señorita que tenía el cabello muy largo y era muy bonita. Todas las tardes iba al manantial que se llama Chʻaxiño, y ahí se encontraba con un jovencito muy guapo. Cuando ella regresaba a su casa, el joven le daba muchos pescados para que ella se los llevara a su familia. En casa, sus padres se quedaban muy sorprendidos porque siempre llevaba pescados. Su papá le preguntaba de dónde los traía, y ella le contestaba que del manantial, porque ahí había muchos. Su mamá le decía: “No creo que en el manantial haya muchos pescados”.

Un día, sus padres la siguieron para ver de dónde sacaba los pescados. Llegaron al manantial y vieron que en la orilla de éste estaba un muchacho que la esperaba. De repente hubo mucha neblina y ya no pudieron ver nada. Después se dieron cuenta de que el muchacho y su hija ya no estaban, así que comenzaron a buscarlos, pero no los encontraron. Cuenta la gente que el joven era novio de la chica, pero él no era una persona, sino un espíritu del agua que se llevó a la señorita.

Nrambe. Nu menzhe

Nrambe ngeje na jñiñi k'ɣ pes'i na punkjɣ nreje. Nrese ma mi jingua mi b'ɣb'ɣ na xutr'i k'ɣ ma nzha'a ma mi pa'a trɣ'ɣ nreje kja ne pereje.

Kada ke nu xutr'i mi pa'a trɣ'ɣ nreje xo mi tr'unɣ na punkjɣ mob'ɣ jingua mi nzhogɣ kja ne in nzumɣ, nu nana dya mi kreo ke nu xutr'i texe yo pa'a tr'otr'ɣ na punkjɣ moxko. D'ange d'a nu pa'a ne xutr'i o jyɣsɣ na punkjɣ trø'ø, *in nana texe yo pa'a mi papɣ mbero nzhogɣ ra jyɣsɣ na yetrjo.

Pama pama nu xutr'i mi pa'a kja ne pereje, mbero d'a nu pa'a dya kja o nzhogɣ kja in nzumɣ. O jyodɣji mbero ma chotr'ɣji ya be nrrɣ'ɣ kja ne pereje; yo tre'e mamɣ: ke ngeje nu menzhe k'ɣ be zidyi.

87

Nrambe, el dueño del agua

Nrambe es un lugar donde hay mucha agua. Hace tiempo existió una muchacha que todas las tardes iba por agua a ese manantial. Cuando regresaba a su casa llevaba el agua, pero también muchos acociles. Su mamá no podía creer que siempre encontrara tantos acociles. Un día la muchacha empezó a tener piojos, así que su mamá todos los días se los quitaba, pero de nuevo se llenaba de piojos. La muchacha siguió yendo al manantial, pero un día ya no regresó a su casa, la buscaron, pero la encontraron ya muerta en el manantial. La gente dice que fue el dueño del agua quien se la llevó.

Nu tronjo kja ne pereje Ts'irese

Texe yo xorɣ na b'ejña mi pa'a xib'i in traste ñe mi pedye kja ne pereje. Angeze mi gusta a ro ma'a mborke texe yo pa'a mi ɣrɣ na tonjo k'ɣ mi ma zo'o, ke mi pedye kja ne nreje. D'a nu pa'a dya kja o ma'a mborke o mburɣ o sodye mborke nu *tronjo k'ɣ mi ara dya ma jo'o, mi nge k'ɣ mi kjarɣ ro sodye - yo trø'ø mi mamɣ ke mi ngeje *k'ɣ menzhe k'ɣ mi ne'e ro zidyi.

La melodía del manantial Ts'irese

Todas las mañanas una señora iba al manantial Ts'irese a lavar sus trastes y ropa. A ella le gustaba ir a ese manantial porque siempre escuchaba una canción muy bonita que salía del agua. Un día la señora dejó de ir porque empezó a enfermarse ya que la bonita canción que escuchaba no era buena, y fue la que hizo que se enfermara, porque el dueño del agua quería llevarse su alma.

Ne dyø'ø ñe nu dyapjǎ

88

D'a nu pa'a na dyø'ø ñe na dyapjǎ texe mo xorǎ mi pa'a tr'ubi ontr'apjǎ ko nu dyø'ø mbara ro dyǎtr'ǎ nu tr'apjǎ kja in nzumǎ mbara so ro mbøbi yo trø'e k'o mi kara kja ts'ijñiñi.

D'a nu pa'a mientras mi ob'ǎ nu guarǎ, o zǎtr'ǎji janzi trø'ø k'o ma s'ø'ø mi jǎnǎji zapjǎ nu dyoxǎ o ne'e o pjendio nu b'ezo mbero o mbotr'ǎji ñe nu dyø'ø dya pje o so'o o ts'a'a, nu b'ezo o nrogǎ a jomǎ ñe nu dyø'ø o ngemetrjo ko nu b'ezø, jingua nu dyø'ø o jñanrǎ ke dya mi trjurǎ nu dyø'ø o mbǎrǎ o kǎechi mbero dya kja o nangǎ. O kjogǎ na pa'a nre'e nu dyø'ø o nzhogǎ kja in ngumǎ mbara ro bisa in male nu b'ezo k'o be kjogǎ.

Jingua o zǎtr'ǎ kja in ngumǎ, nu nrixǎ o nruntr'ǎ a xutrjǎ asta ke o zǎtr'ǎbi *k'ua jango mi m'ana in pale k'/ǎ ya be nr/ǎ'/ǎ.

Texe yo tr'ø'ø o unǎji ngenra k'e ma dya bi ngeje por nu tr'ø'ø dya ro chotrj'ǎji nu *b'ezo, a kjanǎ o neji na punkjǎ nu tr'ø'ø mborke dya mi ngeje na s'o'o.

El perro y el tlachiquero

Érase una vez un tlachiquero que todas las mañanas iba por aguamiel con su perro, para hacer pulque en su casa y poder venderlo a los vecinos de la comunidad. Un día, mientras sacaba el aguamiel de los magueyes, llegaron algunas personas malas que llevaban armas. El perro quiso defender al señor, pero no pudo hacer nada y

lo mataron. El perro le ladraba al señor, pero éste ya no respondía. Después de un día y medio, el perro regresó a la casa de sus amos. El animal daba señales a la señora para que supiera que algo le había pasado al señor, así que ella lo fue siguiendo y la llevó hasta donde estaba su esposo muerto.

La gente se dio cuenta de que gracias al perro pudieron encontrar al señor. Es por eso por lo que las personas quisieron mucho a ese perro.

Ne milagro nu Ts'ita

Ma nreze ya mi jingua, mi b'ub'ɔ na b'ezo k'ɔ mi ngeje bangeliko, dya gusta ke dyatr'pɔji mbaxua nu Ts'ita Pegro.

Nu b'ezo dya mi kreo k'o mi mamɔ yo tr'ɛ'ɛ ke e Ts'ita Pegro mi kja milagro yo tr'ɛ'ɛ. O kjiñi k'o dya ma jo'o a kjanɔ o mbɔrɔ o zodye, nu b'edyi o zidyiji kja atr'ɛ, mbero nu atr'ɛ mi mamɔji ke dya mi sodye.

Nu b'ezo o xipji nu b'edyi ke na xomɔ o zatr'ɔ na ts'ipale k'ua jango mi ɔrɔ, mi jɔ'ɔ na mula a kjanɔ o mbɔrɔ o zuedyi. Nu b'edyi mi mamɔ ke dya kjo ma ngiñi mbero angeze mi mamɔ ke ja'a. Mamɔji ke e Ts'ita Pegro o ma'a ngiñi mbara ke ro kreo b'ɛ mi kja milagro.

El milagro de un santo

Hace ya algún tiempo, había un señor que era evangélico y no le gustaba que le hicieran fiestas al apóstol san Pedro. El hombre no creía que el apóstol san Pedro hiciera milagros a las personas, como la gente decía. Él tuvo malos pensamientos hacia la imagen, por lo que comenzó a enfermarse. Su familia lo llevó al doctor, pero les decía que no estaba enfermo.

El señor le contó a su familia que una noche, en donde se acostaba, llegó un viejito con un bastón y lo empezó a golpear. Su familia decía que nadie lo había ido a visitar, pero él decía que sí. Se cree que el

apóstol san Pedro fue quien lo había ido a visitar para que creyera en los milagros.

Yo ts'ilele k'ʸ b'ezhi ma xomʸ

Nrese ma mi jingua mi pezhéji ke jango pes'i na ts'ilele kja in ngumʸ ra pjorʸ na jo'o mborke ma iyo ma xomʸ so'o ra ma'a dya kja ra nzhoguji.

Mamʸji ke nu añima so'o ra zidyi nu ts'ilile ximi b'ezhi ma jji a kjanʸ dya kja ra nzhogʸ kja in nzero. Jingua kjogʸ nu lele ra tr'otr'ʸ k'anga texe in nzero, ngeje mborke nu añima ke ra mbotr'ʸ.

90

Mbara dya ra kjogʸ k'u nestao ri jñuspʸ na zʸtr'ebi kja ngama kua jango ob'ʸ nu ts'ilele, ra mbʸsʸ na tr'ʸjmʸ jango kosʸ nu lele, xo ra dyʸtr'ʸji na ngronsi ko ñonʸ kja nrungʸmʸ mabara ke dya pje kjo ra ngichi otrjo jango øb'ʸ nu ts'ilele.

Los bebés que se pierden durante la noche

Desde hace tiempo, se cuenta que cuando se tiene un bebé en casa se le debe cuidar bien, porque si no en las noches se irá y ya no podrá regresar.

Dicen que un espíritu puede llevarse a un bebé, él hace que se pierda mientras duerme, es por ello que ya no regresa a su cuerpo. Cuando llega a suceder esto dicen que a los bebés se les encuentran moretones en todo el cuerpo, porque el espíritu los mata.

Para que no suceda esto es necesario colocar, en donde duerme el bebé, una segadera (oz), además de un lazo, también se piensa que es necesario hacer cruces con cal en las paredes, para que no pueda entrar ningún mal espíritu a donde duerme el bebé.

Be'e nu dyø'ø mborke para pje ra ts'a'a

Nziga ra para nu dyø'ø ngeje in jobi yo trø'ø, nu dyø'ø ngeje na dyoxʸ k'ʸpjorʸ nu trø'ø.

Mam̃ji ke ye dyø'ø para ma pje ra kjog̃, ma pje ra ts'a'a na tr'ø' ø o na b'edyi; ma kjog̃ a ye dyø'ø k'uechi na punkj̃, nge k'ũ uñ nguenra yo b'edyi ma kja ra nr̃'ũ o ma ñanr̃ji k'o dya na jo'o b'extrjo k'ua jango kara nu ngum̃.

Lloran los perros porque saben lo que va a pasar

Como sabemos, el perro es el mejor amigo de las personas, es un animal que las protege. Dicen que los perros pueden llegar a presentir que algo malo le puede ocurrir a alguien o a alguna familia. Para avisar sobre algo, como el fallecimiento de algún familiar, los perros suelen aullar mucho, porque ellos pueden ver algún espíritu malo cerca de la casa.

91

Nu jm̃nr̃ix̃

Kja pereje k'ũ in chj̃'ũ Peraxi, mam̃ji ke b'ũb'ũ na xutr'i k'ũ jye'e na tr'ox̃, angeze mi na zo'o, xo mam̃ yo tr'ø'ø k'ũb'ũb'ũb'extrjo ke ma xom̃ nu nreje tr'ese na jense a ro zuñ; ngeje mborke nu jm̃nr̃ix̃ ra ngichi kja nreje.

La sirena

En el manantial que lleva por nombre Peraxi dicen que se ve a una niña muy bonita, que viste de blanco. Las personas que viven cerca del manantial cuentan que por las noches sube el agua muy alto, esto se debe a que la sirena se va a introducir al agua.

Ts'ita Jorge

Texe yo pa'a na nita mi pa'a pjor̃ nu ñjñ ma xor̃ kua jango nudya jara in nitsjimi e Ts'ita Jorge, ke ma mi jingua mi ngextrjo na ts'initsjimi.

Nu nita mi texe yo pa'a mi tr'uñ in xi'i nrenchjur̃ mbara ro mbø'ø mientras mi ñoñ tr'ebi yo dyox̃. Xo mi ñtr'ã yo nganasta, ko

o nguarxá, na xorá angeze mientras o mbé'é nu nganasta o chotr'á na jmicha a mbo' o nu nganasta, mi ngeje e Ts'ita Jorge, o nrotr'á a kjaná o mbes'i.

O kjogá yeje pa'a nu b'éjña dya kja nzhogá mborá yo dyoxá mborke o mbúrú o zodye, angeze dya kja o so' o nangá k'ua ngama mborke mi maá'á nu xutrjá, i chi'i mi ynáji —¿Pje i kja nana? ma ko mi b'untrjo na jo' o a kjaná o nrurá nu nita— Ri mbeñe ke ma ro ma'a pjorá ye ájná ro ñanrú ke a mbo' o na nganasta mi b'áb' á na jmicha mi ngeje e Ts'ita Jorge ká mi ch'ága na pjadá, ro kjago dya na jo' o ngekua ro sodye, ne Ts'ita dya gusta k' o ro kjago ya ke ro tot'á o d'ange angeze mi nesta algo, mi ne'e ke ro xotr'páji ñe ro jyáb'aji i nits'ijmi mborke xo ngetrjo na ts'initsjimi k'á pesi.

San Jorge

Todas las mañanas una viejita iba a cuidar de sus guajolotes en un lugar en donde ahora se encuentra la iglesia de san Jorge, que en un principio era sólo una pequeña capilla.

La viejita, todos los días, llevaba lana de borrego para hilar mientras pastaban los animales; también, hacía canastas con popotes de trigo. Una mañana, mientras tejía una canasta, encontró en ella una imagen, era la figura de san Jorge, así que la tomó, la enrolló y la guardó.

Transcurrieron dos días y la señora ya no regresó ahí a cuidar a sus animales porque comenzó a enfermar. Un día ya no pudo levantarse de la cama, pues le dolía la espalda. Sus hijos le preguntaron que qué tenía y ella les respondió que se acordaba que cuando fue a cuidar a los guajolotes vio adentro de una canasta la imagen de san Jorge que montaba un caballo, por lo que ella pensó que enrollar la imagen y guardarla estuvo mal y por eso estaba enferma. Ella creía que a lo mejor el santo necesitaba algo, que quería que le construyeran y le hicieran su iglesia, porque sólo tenía una capillita.

El origen del hombre⁴

En el principio nada existía, no había nada. Dios creó a los animales y a las plantas. Entonces Dios creó a una primera humanidad. Los primeros hombres que existían eran pequeños, tan pequeños que no aguantaban las imágenes de los santos durante las procesiones y las visitas a otros pueblos. Estos hombres fueron devorados por las fieras más grandes. Luego Dios, al ver que sus hijos desaparecieron, creó a otros hombres, esta vez eran muy altos, los llamaban *guema*; sin embargo, por ser muy altos no tenían fuerzas y cuando pasaba un aire, ellos eran derrumbados y como no podían pararse morían dando forma a los cerros. Por último, Dios creó a una nueva humanidad, esta vez fueron hombres ni tan grandes ni pequeños, para que pudieran aguantar a sus deidades y que el viento no los derrumbara. Esta generación es la que permanece actualmente, pero se terminará cuando el cerro de Jocotitlán haga erupción, junto con las montañas de alrededor.⁵

93

Cola de agua⁶

Se dice que hace muchos años se formaban entre las nubes *colas de agua*, es decir, una especie de remolinos compuestos de aire y agua que provocaban fuertes lluvias. Esas colas de agua absorbían el agua de las presas, ríos y estanques, llevándose también a los animales que ahí se

4 A partir de este relato las narraciones sólo se presentarán en español, pues a pesar de que los habitantes de la comunidad se identifican como mazahuas, ya han perdido el dominio de su lengua. Para equilibrar la presentación, la mayoría de ellos tienen una llamada para tratar de contextualizarnos en cuanto al tema y la cosmogonía que se desarrolla en el relato.

5 Los pueblos indígenas tienen en su tradición oral historias relacionadas con la creación del hombre; es decir, mitos de origen, de acuerdo con la clasificación antes vista. En el caso de la comunidad de Santiago Casandéjé, existe un relato relacionado con la aparición de los hombres actuales y de otros seres que, según la ciencia, por diversas circunstancias no pudieron seguir con vida. Hace tiempo, la gente de Santiago Casandéjé trabajaba el campo; los niños más pequeños se encargaban de cuidar borregos y guajolotes, mientras que los niños más grandes ayudaban a trabajar la tierra. Cuenta la señora Rufina López, habitante de este poblado, que su familia tenía una milpa en el cerro de Ndaboro y que en una ocasión, mientras su padre araba la tierra, encontraron un hueso grande. Su padre le explicó, a través de este relato, que ese hueso pertenecía a los primeros hombres.

6 Todas las narraciones presentadas en esta obra son historias que los abuelos contaban a nuestros entrevistados y que, a su vez, ellos escucharon de sus abuelos, es decir, son relatos muy antiguos.

encontraban (peces, ajolotes, ranas, acociles y charales). Estas lluvias hacían grandes ríos e inundaban los terrenos; a veces la fuerza del agua destruía la siembra de maíz.

Un relato cuenta que cierto día, antes de la fiesta que se celebra el 25 de julio en Santiago Casandejé, un señor de Michoacán venía a la celebración del pueblo a vender comales, platos, jarros y cazuelas, aunque su camino era muy largo. En una ocasión, durante su viaje, se enojó porque le robaron cierta mercancía, se encontraba tan molesto que maldijo al santo del pueblo.

94

Desesperado, quería regresar a su casa, pero ya estaba cerca de la capilla. Cuando miró el cielo, vio que se formaba una cola de agua y las nubes se hacían de color gris oscuro, entonces apresuró el paso con sus animales, pero una tormenta muy fuerte se desató y se formaron ríos. El señor quiso cruzar una barranca, pero la corriente de agua lo arrastró con todo y animales. Dicen que la tormenta destruyó algunas milpas de maíz y haba. También que el señor apareció cerca de Cuendó y toda su mercancía se rompió. Algunos creen que el santo se molestó y por eso castigó a la comunidad y al comerciante.⁷

Los señores mayores creen que si se ofende al santo y no hacen su fiesta, éste los castigará con una cola de agua tan fuerte como el diluvio. Por tal razón, cuando se ve que en el cielo se está formando una cola de agua, la gente acostumbra prender fuego afuera de sus casas para obtener humo y hacer que la tormenta cambie de dirección. Esto evita que se afecten los cultivos que están en pleno desarrollo y que se destruya su comunidad.

7 Testimonio oral de la señora María Concepción Galindo, Santiago Casandejé, Jocotitlán; Estado de México, 2014.

La serpiente y el dinero⁸

Antes las personas iban a los llanos a cuidar a sus borregos y vacas; se reunían en pequeños grupos para irse juntos. Un día, una señora decidió irse sola, no quiso esperar a sus familiares y se adelantó.

La mujer salió de su casa por la mañana, luego de dar el almuerzo a su esposo e hijos, caminó con sus animales y cambió de ruta para no encontrarse con nadie. Ese día optó por el camino de la diligencia, aunque estaba abandonado y donde los magueyes y pequeños arbus-tos abundaban.

Los animales corrieron a una milpa cercana, por lo que la mujer los siguió. De pronto, se cruzó en el camino con una víbora grande, color verde, muy brillante, con monedas de oro por todo su cuerpo. La señora se espantó y le aventó piedras a la serpiente, ésta resbaló y cayó a una barranca e hizo un ruido tan fuerte que parecía como si hubiera caído un costal con monedas.

La mujer decidió regresar a su casa. Al llegar ahí, les contó a su mamá y a su esposo lo que había pasado. La mamá le dijo que si volvía a encontrar a esa víbora le arrojara su sombrero o suéter, porque es la víbora que guarda el dinero y trae suerte. Sin embargo, también le dijo que el dinero puede llegar a ser malo, porque la mayoría de las veces es del diablo y él se cobra con la vida de un familiar cercano.

Pasaron los días y la mujer volvió a pasar con sus animales por aquel camino, ahora acompañada de sus hijos, pero no vieron nada. Cuidó a sus borregos en el campo y cortó muchos quelites. Ya era tarde cuando regresaban a su casa, y en el camino encontraron a la víbora cerca de unos magueyes. Todos se asustaron e intentaron escapar, pero la mujer se quitó su suéter y se lo arrojó a la víbora. Cuando

8 La serpiente es considerada como el animal que cuida las riquezas ocultas que tiene la tierra. Encontrar dinero, o mejor dicho una olla de oro, es un deseo de todas las personas, sin embargo, sólo algunas son las elegidas para hacerlo. Hay dos tipos de oro: el que se manifiesta a través de una luz y el que se presenta debajo de una serpiente grande, generalmente de color verde, con figuras de monedas alrededor de su piel. Asimismo, la serpiente se asocia con la figura del diablo porque, según los abuelos, éste se manifestó en forma de víbora a la primera pareja para convencerlos de comer el fruto prohibido. Por lo anterior, se cree que el diablo, en forma de serpiente, sigue perturbando la vida de las personas ofreciéndoles dinero.

levantó el suéter aparecieron monedas brillantes de color dorado. Entre todos recogieron los centenarios y se fueron felices a su hogar.

Se cree que si alguien es capaz de ver una luz color azul con rojo es porque le toca el dinero.⁹

La víbora¹⁰

Cuentan que hace tiempo una señora emparejó su burro, cargó en un ayate su machete, unos lazos y salió en busca de leña para hacer sus tortillas. Cuando el sol empezaba a clarear, llegó al cerro del Mogote. Allí comenzó a juntar varitas y desramó árboles secos. Al llenar sus mantadas las cargó en su burro y las amarró con el lazo.

96

Cuando se iba para su casa, la señora quiso pasar por unas magueyeras y juntar unos mezotes,¹¹ sacó su machete y cortó algunos. De repente, vio que una víbora de color negro con rayas amarillas salía de las pencas del maguey y se metía por un agujero cerca de unas hierbas. Ella se espantó mucho y como no la pudo matar decidió tapar el agujero con piedras.

Una vez en su casa le platicó a su esposo de la víbora, y él le preguntó por qué había hecho eso, y le dijo que debía ir a ese lugar y destapar ese agujero, porque si no la víbora se secaría hasta morir y lo mismo le iba a pasar a ella.

El señor también le contó que él tenía un tío que raspaba magueyes en las tardes y un día encontró a un cencuate y como no traía nada para matarlo espantó al animal y éste se escondió en un agujero. Después lo tapó con piedras y ramas para que no saliera la serpiente. Él no le dijo a nadie, hasta que un día se dio cuenta de que estaba muy flaco y su piel se empezaba a arrugar como viejito. Lo llevaron a limpiar, pero no se curó. “Después supimos lo que había hecho y mi tía dijo que la

9 Testimonio oral de la señora Rufina López, Santiago Casandéjé, Jocotitlán; Estado de México, 2014.

10 La víbora es uno de los animales que vive en lugares baldíos, donde predominan las plantas de maguey, nopales, pedregales y arbustos. Dentro de las comunidades mazahuas es considerada como un ser que puede chupar la sangre del ser humano con sólo sacar la lengua; asimismo, puede trastocar el espíritu del hombre.

11 Pencas de maguey secas.

serpiente había robado el espíritu de su hijo, pues los dos se murieron al mismo tiempo”. La señora se espantó y fue al otro día a destapar el agujero donde estaba la víbora para que no le pasara nada.¹²

La serpiente como dueña del agua¹³

Hace tiempo, todas las tardes una muchacha iba a traer agua al manantial de La Venta, hasta que un día su papá le dijo que fuera más temprano porque en la tarde salía la dueña del agua.

La mujer no entendió y por las tardes llevaba en su burro dos botes de metal para traer agua. Ella decía que no le pasaría nada y que era mejor a esa hora, pues ya no había gente. Un día llegó al pozo y comenzó a sacar agua del manantial; de repente escuchó un ruido extraño, ella se asomó para ver quién era el que intentaba espantarla, pero no vio nada. Regresó al pozo y observó a una serpiente de color amarillo y verde que se metía al agua. Asustada, la joven se fue corriendo a su casa.

Su padre le preguntó: “¿Qué te pasó?”, y ella le contó lo que había visto en el pozo de agua. El padre le dijo: “La serpiente que te espantó es la dueña del agua, si la vuelves a ver no intentes matarla ni pegarle, porque si se muere el pozo dejará de tener agua”.¹⁴

La serpiente emplumada¹⁵

Se cuenta que hace tiempo, durante las épocas de cosecha, un señor estaba con su hijo cortando zacate en la milpa cuando el muchacho

12 Testimonio oral de la señora María del Carmen Fuentes, Santiago Casandéjé, Jocotitlán; Estado de México, 2014.

13 En la tradición mazahua, generalmente, las serpientes son consideradas como dueñas del agua, de ahí que se puedan encontrar en manantiales o ríos, pues su función es regular la abundancia o escasez de este recurso.

14 Testimonio oral de la señora Rufina López, Santiago Casandéjé, Jocotitlán; Estado de México, 2014.
15 Los mazahuas creen que cuando las serpientes de cascabel llegan a la edad adulta (no se sabe a los cuántos años se consideran viejas) obtienen plumas y una especie de alas con las que se van volando entre los cielos sin saber su destino. Por ello, se dice que las personas deben tener cuidado cuando estén trabajando en las milpas, ya que si observan que una serpiente con plumas vuela por el cielo deben evitar que les pase por encima de la cabeza y les tape el sol pues, si esto sucede, se irán secando poco a poco hasta morir.

observó a lo lejos un pájaro muy raro y grande, diferente a los que veía siempre; se preocupó y le preguntó a su papá qué era lo que estaba en el cielo, el señor no le hizo caso y ambos continuaron trabajando. De repente, algo le tapó el sol al señor, éste volteó para ver qué era, pero el sol lo encandiló. Después de que el ave que le cubrió el sol se apartó, se dio cuenta de que era una serpiente con alas.

El señor y su hijo regresaron a su casa asustados, le contaron a su familia, pero no les creyeron. Pasó el tiempo y el señor poco a poco empezó a hacerse viejo, como si se estuviera secando, hasta que un día murió viejo y seco.¹⁶

La mujer que tenía de pareja a una serpiente¹⁷

98

Hace tiempo existió un matrimonio que vivía en paz y armonía, el hombre se dedicaba al trabajo del campo y la mujer a las labores del hogar. Cierta día, el hombre salió a trabajar a un poblado cercano, donde él y sus hermanos construían una casa.

Para esto, le pidió a su mujer que lo ayudara llevándole comida al mediodía. Así pasaron algunas semanas en las cuales la mujer tenía que atravesar una barranca pequeña, al lado de una presa, y caminar cerca de 40 minutos para poder llevar la comida, tortillas y agua para todos. Así lo hizo durante algunas semanas. Un día escuchó cerca de la barranca que alguien le había chiflado, ella se asustó y corrió a toda prisa. Imaginó que tal vez había sido un joven que quería molestarla.

Siguió con la rutina, pero esta vez los chiflidos eran cada vez más constantes; de ida y de regreso la molestaban. Un día viernes, cuando pasaba, se encontró una alicante recostada en un peñasco que le silbaba como un hombre cuando corteja a una mujer.

16 Testimonio oral de la señora María Concepción Galindo, Santiago Casandéjé, Jocotitlán; Estado de México, 2015.

17 En la tradición oral de Santiago Casandéjé existen diversos relatos sobre animales que perturban el quehacer de las personas, en especial las serpientes alicantes, pues se cree que tienen un poder especial sobre las mujeres que, por medio de su mirada y babeo, las hipnotizan.

Ese día la mujer llegó casi a la misma hora que su esposo, pero no le comentó nada de lo que había pasado. A la mañana siguiente el señor le dijo a su mujer que ya no fuera más, que descansara porque había conseguido comprar comida con una señora que vivía cerca del trabajo.

Todo seguía según su destino; sin embargo, una mañana la señora se levantó temprano y preparó el alimento que le llevaría a su esposo. Al ver esto la suegra le dijo: “Hija, no vayas más, si no mi hijo se enojará con las dos”, pero ella no le hizo caso y se fue. Lo mismo sucedió los siguientes días.

La suegra notaba un comportamiento extraño en su nuera, ya que en las mañanas se apuraba a preparar la comida, pero regresaba muy tarde y ya no hablaba como antes. Así que le comunicó a su hijo la inquietud que tenía.

El señor, preocupado por su mujer, esperó un día a que le fuera a dejar de comer para seguirla en la tarde y ver lo que hacía de regreso a casa, pues aseguraba que lo engañaba con otro hombre. Entonces llegó el día y siguió a su esposa.

Caminaron por varios minutos hasta llegar a la barranca, se escondió en unos arbustos y esperó a ver quién llegaba. De repente chiflaron entre los árboles y apareció una serpiente alicante, se enredó en el cuerpo de la mujer y se empezó a aparear con ella.

El señor no podía creer lo que veían sus ojos, se levantó, corrió por un machete y por sus hermanos. Cuando llegaron, la serpiente había terminado su apareo, entonces la atraparon y agarraron a pedradas; sin embargo, sólo lograron que la serpiente se enojara, por lo que se infló y bramó como un toro, además, su piel se puso muy dura y parecía que no recibía ningún rasguño.

Los hombres le dieron de machetazos, así cortaron su piel y la dejaron sin oportunidad de escapar, más tarde murió. Cargaron a la señora y la llevaron a su casa, le dieron un poco de alcohol, pero no reaccionó. El señor le contó lo sucedido a su mamá y a su mujer. La mamá le dijo que la serpiente había abusado de su esposa y la adormecía para aparearse. La mujer pertenecía ahora a la víbora, por

eso cuando despertaba regresaba tarde a la casa. Ambos eran uno mismo, “ahora tu esposa también ha muerto”. Lo que le pasara a la señora ocurriría con la serpiente y viceversa.¹⁸

La mujer que amamantaba a una serpiente¹⁹

Hace tiempo una mujer que tenía novio se comprometió y se casó. Ellos se fueron a vivir cerca de un bosque, ahí tuvieron un hijo. Un día, la mujer empezó a enfermarse y se puso pálida. Sólo quería dormir.

100

El esposo estaba preocupado por la enfermedad de su mujer, pero tenía que salir a trabajar y decidió encargarla con los vecinos. Todo parecía normal, pues la esposa hacía sus quehaceres, pero a mediodía se iba a dormir y ya no se levantaba hasta el otro día.

Él les comentó a sus padres lo que ocurría con su esposa. Ellos le dijeron: “Ten cuidado, a lo mejor le está dando de comer a una serpiente, busca bien por tu casa”.

Al día siguiente, el señor salió de su casa y esperó a que fuese mediodía y regresó. Él observó que por la ventana entraba una serpiente enorme, así que corrió lo más que pudo, abrió la puerta, entró a su cuarto y vio a su mujer dormida y a la serpiente mamando y al niño chupando la cola del animal.

Fue una gran impresión para el señor, cuando reaccionó buscó un machete y mató a la serpiente. Destrozó su cuerpo y salió mucha leche de su estómago. Después el señor despertó a su esposa y cuando supo lo que había hecho la serpiente, se asustó y murió.

Dice la gente que si no hubiera matado a la serpiente su mujer no habría muerto y no estaría solo con el niño. Existe la creencia de que algunos reptiles, en especial las serpientes, son del diablo.

18 Testimonio oral del señor Pascual Galindo, Santiago Casandéjé, Jocotitlán; Estado de México, 2014.

19 La serpiente reaparece en distintos planos, según las creencias de la población y debido a la presencia de ésta en la zona. Sin embargo, en la creencia popular se dice que cuando una mujer tiene un hijo y vive lejos de los lugares poblados, no debe dormirse en el día porque puede ser perturbada por un cencuate o alicante.

Dicen que cuando la serpiente saca la lengua está chupando la sangre de la gente, aunque esté a unos metros de distancia, en ese instante la persona tiene que escupirle para que no le chupe su sangre.²⁰

El dueño de la tierra²¹

Una mañana, un señor del ejido de Santiago Casandejé salió a trabajar a su milpa que estaba cerca de la presa de Cuendó. Al medio día, se sentó en una besana para almorzar, luego se levantó y siguió trabajando.

Se hizo tarde y se fue para su casa y cuando llegó el señor les dijo a su esposa y a su mamá que le dolía el cuerpo, pero que en su pie derecho era donde se concentraba más el dolor. La mamá del señor le dijo que el espíritu de la tierra lo había agarrado, pues al mediodía y a las siete de la noche se les conoce como la *mala hora*, porque son los momentos en que la tierra tiene hambre y necesita algo, por eso el espíritu de la tierra atrapa el espíritu de las personas para obligarlas a que le hagan una ofrenda y él pueda devolverles su alma.

Al día siguiente el señor llevó alimentos, agua, galletas, para ofrendar a la tierra. Además, un curandero lo limpió con una vela-dora, hierbas y un huevo, para que el espíritu de la tierra lo dejara, y así fue como el hombre se curó.²²

20 Testimonio oral de la señora Margarita López, Santiago Casandejé, Jocotitlán; Estado de México, 2014.

21 En muchos de los relatos la tierra se ve humanizada, al igual que otros elementos naturales que nos rodean; de ahí que el dueño o espíritu que los representa viva en las milpas, lomas, barrancos o cerros. Algunos hombres creen que son personas pequeñas que cuidan la tierra. A estos seres no se les puede ver. En este sentido, se cree que hay momentos del día que afectan al ser humano, es decir, hay *malas horas*. En ese período de tiempo, el espíritu del ser humano se vuelve vulnerable y puede agarrar un mal aire, que se impregna en alguna parte del cuerpo, provocando molestias como mareo, dolor y vómito, entre otros. Esos malestares deben ser atendidos por un chamán, quien debe ser del sexo opuesto al enfermo, para que éste pueda recuperar su salud.

22 Testimonio oral de la señora Silvia González, Santiago Casandejé, Jocotitlán; Estado de México, 2014.

Charrito, el señor del monte²³

Hace tiempo se encontraban cuatro hombres trabajando en el cerro del Mogote, ellos sacaban piedra de cantera y la vendían al municipio y al pueblo. Un día trabajaron arduamente para llenar el carro de piedra y bajar con él; ya era tarde y el sol empezaba a meterse. Entonces Celedonio dijo: “Pato, vámonos. Ya es muy tarde”. Patricio respondió: “Solamente subo esta piedra y ya”.

Ellos siguieron trabajando, pero Patricio no podía sacar la piedra y pidió ayuda a sus amigos, y entre todos buscaron la manera de sacarla, pues era una piedra con un corte fino. Mario, uno de ellos, sacó una barreta y palanqueó, luego agarró la piedra de abajo y sintió algo blando y dijo: “Creo que hay una víbora. Busquen algo para matarla”. Luego retiraron la piedra y no había nada.

102

Estaban contentos porque pudieron sacar la piedra, pero cuando ya se iban, Manuel encontró la pata de un gallo en el cofre del camión. Entre bromas, los hombres decían que había sido el Charrito. Celedonio y Manuel dijeron: “¡Sal, chaparro! —refiriéndose al Charrito—, vamos a hacer un negocio”, pero no pasó nada.

Llegaron a sus casas y no se vieron hasta el lunes. Luego, Patricio, con la piedra que tenía, pidió a sus amigos que lo ayudaran a hacer el mamposteado de su baño.

A la siguiente semana, durante la noche, a Manuel lo fue a buscar un señor. Tocó la puerta tres veces y dijo: “Hace unos días me andabas buscando, ahora estoy aquí, sal”. Pero Manuel sintió escalofríos y no quiso salir. Al día siguiente encontró a Celedonio y se enteró de que lo mismo le había ocurrido a él.

23 La montaña es el espacio más alto al que puede ir el hombre para estar en contacto con lo divino durante el día, pero cuando cae la noche todo el sitio se transforma y las plantas y los animales cambian su apariencia, se vuelven peligrosos, ya que este sitio se convierte en un lugar para entes, espíritus o demonios, incluso, el propio diablo puede pasear por estos espacios. En este sentido, es posible que el diablo se presente bajo la apariencia de un charro negro que ofrece dinero a hombres ambiciosos a cambio del alma de un familiar. Los distintos relatos son experiencias de personas que han tenido encuentros con este ser quien, generalmente, les ofrece monedas de oro o lingotes, para aumentar su riqueza.

Pasaron dos noches y un hombre que vestía de negro y adornaba su ropa con botones brillosos llegó a la casa de Patricio, tocó la puerta y Patricio la abrió. El hombre le dijo: “Buenas noches, vengo por una cosa que te trajiste y quiero que la devuelvas al lugar del que la tomaste”. Patricio respondió: “No sé de qué hablas”. “Devuélveme lo que es mío y me iré”, respondió el hombre.

Luego, la señora salió de la casa y le preguntó a su marido: “¿Con quién hablas?”. “Con un amigo”, le respondió.

Después, el hombre que vestía de charro se fue y no volvió por la casa. Patricio contó a sus amigos lo sucedido y no regresaron al cerro del Mogote. Terminaron el baño, pero éste con el paso del tiempo se hundió y no quedó nada.²⁴

La muerte como mujer²⁵

103

Cuentan que hace unos años había un señor al que le gustaban mucho las mujeres y decía: “Ninguna se me va viva”.²⁶ Un sábado, por la tarde, fue a un baile en Santa María Citendejé, ahí pasó demasiado tiempo, pues se quedó hasta que se terminó. De regreso a su casa, encontró a una mujer vestida de novia que lloraba cerca de la presa de Shishibati.

Cuando él se acercó a la mujer le preguntó: “¿Por qué estás aquí sola?”, ella le contestó: “Es que me iba a casar con un muchacho de mi pueblo, pero él me dejó plantada en el altar y nunca llegó”.

Él consoló la tristeza de la mujer, la abrazó y cuando levantó el velo de la novia para ver su rostro, lo único que vio fue la cabeza de un caballo. Él se espantó y corrió muy rápido, no volteó a ver si lo seguían o no. Llegó muy espantado a su casa y les comentó a sus familiares lo sucedido.

24 Testimonio oral del señor Mario Vargas, Santiago Casandejé, Jocotitlán; Estado de México, 2015.

25 La muerte, dentro del sistema de creencias de las comunidades mazahuas, cumple una función importante de prevención para los jóvenes sobre ciertas cuestiones como accidentes y castigos. Se tiene la creencia, también, de que se manifiesta de diferentes formas, por ejemplo, mediante una figura femenina.

26 Esta frase sirve para ilustrar que ninguna mujer se resiste al encanto de un hombre.

Ellos le dijeron que esta aparición sólo se les presenta a los hombres que son mujeriegos, pues la muerte se les aparece bajo la figura de una mujer muy bonita durante las noches y, en ocasiones, suele tener relaciones sexuales con los hombres, y cuando ellos reaccionan se encuentran en barrancos o cerca de ríos y presas.²⁷

El muerto (narración uno)²⁸

Una noche, el señor Pablo llegó muy cansado a su casa, ya que regresó caminando desde Atlacomulco, porque no había carros. Se fue a dormir temprano para madrugar e ir a recoger su zacate con el caballo. Cuentan que mientras dormía vio que su padre, ya difunto, estaba en la puerta de su cuarto. “¿Qué haces ahí, papá?, ven, pásale”, dijo Pablo.

104

El padre de Pablo no respondió, pero se acercó a él y lo empezó a ahorcar. El señor Pablo dice que su cuerpo se paralizó, no podía moverse y gritaba con desesperación para que lo ayudara su mamá o sus hermanos que estaban en la cocina, pero nadie fue.

A la mañana siguiente, Pablo amaneció con moretones en los brazos y en el cuello, su madre le dijo que había sido el muerto, que lo atacó en la noche y quien a veces se confunde con un familiar. “Si esto pasa muy seguido, hay que mandarle a hacer una misa al familiar que vemos en los sueños y nos ataca, para que descanse en paz”.²⁹

27 Testimonio oral de la señora Valentina Lucas, Santiago Casandé, Jocotitlán; Estado de México, 2014.

28 Los muertos se manifiestan a los vivos de diferentes maneras. Un medio para comunicarse son los sueños, a través de ellos pueden dar mensajes sobre un fenómeno que ocurrirá y afectará a la familia. También se cree que hay espíritus que parten de este mundo de una forma trágica y repentina, por lo cual requieren de la celebración de alguna misa para descansar en paz, de lo contrario, pueden provocar algún daño a los vivos. Asimismo, se piensa que en los casos en que el alma de un difunto no ha podido descansar en paz, éste puede vagar hasta encontrar el descanso eterno. De ahí que esta entidad anímica en ocasiones se *suba* en las personas y genere la sensación de ahorcamiento. También se tiene la idea de que esto lo hace con la finalidad de moldear la conducta de su víctima.

29 Testimonio oral del señor Hermenegildo Segundo, Jocotitlán; Estado de México, 2014.

El muerto (narración dos)

Se cree que existe un ser sobrenatural que hace daño a las personas mientras duermen, al cual se le conoce como el muerto. Algunas personas dicen que fue un asesino y algunas otras lo señalan como un enviado del diablo. Mientras una persona duerme se le puede subir el muerto, empezando por los pies, lentamente, hasta llegar a la cabeza, presionando el pecho y el cuello de la persona, dejándolo sin movimiento, sólo los ojos se pueden mover. Quienes cuentan que se les ha subido el muerto dicen que es como si otra persona se subiera en ellos, aunque también hay quienes afirman que fueron agredidos.

Fantasmas³⁰

105

Hace tiempo, los señores que tenían mucho dinero lo enterraban para que nadie se los quitara. Lo que se cuenta pasó en una casa que se encuentra abandonada. Se dice que un señor entró a la casa para robar. Cuando entró se le apareció un hombre vestido de negro que lo veía directo a los ojos y le dijo: “Sé que vienes por dinero, tengo mucho para ti. Si lo desentieras será tuyo”, el señor le preguntó en dónde estaba y el hombre le respondió que debajo de él, que lo sacara y sería suyo.

El señor buscó por todos lados algo para cavar y encontró un azadón con el cual comenzó a trabajar. Después, levantó la mirada para preguntar al hombre si estaba bien en donde estaba buscando, pero ya no había nadie.

Se dice que encontró dentro de una olla de barro muchas monedas, pero cuando destapó la olla salió un humo y el señor murió. Cuando encontraron el cuerpo del señor estaba más viejo, como si se hubiera

³⁰ En las comunidades mazahuas existen otros relatos de seres que deben estar en el mundo de los muertos, pero, al no lograr trascender, continuaron en el mundo de los vivos. Estos seres, cuya alma no está tranquila, son conocidos como *fantasmas* y se encuentran deambulando por las calles. También, se tiene la creencia de que envidian a los vivos. Si alguien con vida se descuida, los fantasmas pueden hacerle daño lastimando su cuerpo e, incluso, arresbatarle la vida.

secado, también estaba ahí la olla, pero el dinero había desaparecido. Se dice que el dinero de un difunto es malo y por eso el señor murió.

Se cuenta que la aparición de un fantasma ocurre porque antes de morir, la persona dejó dinero oculto y ese dinero lo encadena, lo que no deja que su alma esté en paz, es así que sólo si alguien lo ayuda y encuentra el dinero, él podrá irse al mundo de los muertos, pero se cree que no es bueno encontrarlo, por eso a la gente le da miedo buscarlo. También, se cuenta que el lugar preciso donde se encuentra el dinero está señalado por una luz de color rojo, pero esa luz sólo la puede ver la persona *correcta* para buscarlo, después de un rato la luz desaparece como si se estuviera apagando. Si la persona que ve la luz le cuenta a otra y ésta decide buscarlo no lo podrá encontrar, ya que no es el indicado. Asimismo, la mayoría de estas historias narran que cuando alguien encuentra el dinero se enferma o pierde la razón, ya que ese dinero es *malo*.

106

La esposa bruja³¹

Hace tiempo, en Santa María Citendejé, había una muchacha que era bruja. Ella se casó con un joven muy bueno y se fueron a vivir a la casa de él.

El joven salía a trabajar cada semana a Ciudad de México, cuando regresaba el fin de semana traía pollo rostizado, fruta, verdura, entre otros alimentos, para comer con su esposa; sin embargo, ella se negaba a comer eso, ella contestaba: “Quiero un taco de lo que come mi mamá”, y él le preguntaba: “¿Qué come tu mamá?”. “Pues un taco de lo que come ella”, respondía la esposa.

El joven, preocupado por no saber qué comía su esposa, un día les comentó a sus amigos y ellos le dijeron que su esposa no obraba bien, por lo que le recomendaron que la espiera.

³¹ El nahualismo es un tema ampliamente difundido en Mesoamérica. La facultad de un ser humano para transformarse en un animal, mediante algún ritual, es algo que asombra. En el caso del pueblo mazahua, la bruja ha sido la imagen que ilustra el tema. Cuando la gente ve luces revoloteando entre los cerros cercanos a su comunidad cree que se trata de brujas que andan cerca porque alguien tiene un recién nacido.

Le dijeron: “Haz de cuenta que te vas para México y te regresas”.

Entonces los amigos y vecinos le avisaron la hora en que su esposa iba con su mamá y él se fue.

En la tarde, cuando la esposa fue a ver a su mamá, el joven la siguió. Se asomó por la ventana y vio a las mujeres entrar a la cocina. Luego, las mujeres se quitaron sus manos, pies y ojos, se pusieron patas y picos de guajolote y alas de petate; sus partes humanas las enterraron en el tenamaztle (parte más honda del fogón). Enseguida se fueron volando en busca de alimento.

El esposo entró a la cocina y quemó los ojos, pies y manos de las mujeres. Luego, encontró un cántaro a un lado del fogón lleno de sangre que chupaban de los niños y lo tiró en la lumbre. Después, esperó en un lugar donde no lo pudieran ver, enseguida llegaron las brujas hablando en mazahua.

107

Cuando regresaron a su casa decían: *ngua*, pie, *dye'e*, manos, *cho'o*, ojos. Llamaban a las partes de su cuerpo, para ponérselas, pero éstas no regresaron.

Las mujeres buscaron por la cocina las partes de su cuerpo y notaron la presencia del joven. La esposa se escondía porque no quería que la viera en esa forma.

“Esto es lo que comía tu mamá”, dijo él. La bruja no respondió y como no pudieron regresar a su forma humana, ambas quedaron convertidas en guajolotas y se fueron volando y nadie dio razón de estas personas.³²

Mujer diablo (diablo disfrazado de mujer)

Hay otras criaturas a las que se les relaciona con el diablo. Son seres que vivieron en la tierra, pero tuvieron un final desdichado, por lo cual se convirtieron en seres causantes de miedo, temor y, según las creencias, de muerte.

32 Testimonio oral de la señora María Concepción López, Santiago Casandéjé, Jocotitlán; Estado de México, 2014.

La mujer diablo es un ejemplo de estos seres. Las historias relacionadas con ella hacen alusión a una mujer de gran belleza y figura espectacular que se presenta a los hombres durante la noche para llamar su atención, aquellos que sucumben ante sus mortales encantos son conducidos a un lugar solo y oscuro, hasta que llega su final.

Se tiene la creencia de que esta mujer fue creada por el diablo para engañar a los hombres y llevarlos a la muerte. Ella se presenta sólo a los hombres casados como tentación para ellos, por lo que se dice que es la lujuria lo que los lleva a su propia muerte. Si gana el pecado, el diablo obtiene el alma del hombre.

Ahuizote o dueño del agua³³

108

Se dice que hace tiempo un hombre iba a bañarse por las tardes en el agua de la laguna, porque antes había agua caliente. Su esposa le decía que fuera más temprano, porque por las tardes estaba el dueño del agua y se podía enojar si lo molestaban, pero el señor no creía que fuera verdad.

Una tarde, como de costumbre, fue a bañarse, pero ese día fue un poco más tarde. Dicen que escuchó que alguien le hablaba, pero no le hizo caso. Después de bañarse regresó con su esposa y le contó lo que le había pasado. Su esposa le pidió que ya no fuera tan tarde, porque el que le había hablado era el dueño del agua, pero él no le hizo caso.

Pasaron algunos días y el señor nuevamente fue a bañarse, pero esta vez más tarde que de costumbre.

Transcurrió la noche y el señor no regresó a su casa. Al amanecer, unos vecinos tocaron la puerta de la casa y avisaron a la señora que encontraron a su esposo muerto. La gente dice que fue el dueño del

33 El agua es uno de los elementos más relacionado con las historias de seres sobrenaturales. Los relatos que vinculan a diferentes criaturas con el agua se desarrollan en ríos, manantiales, presas y pozos, donde generalmente las personas se convierten en víctimas al caer presas de estos seres. Una de estas criaturas es el ahuizote, menzhe o dueño del agua, quien habita en las profundidades de los ríos, presas o manantiales. Los mazahuas creen que si pasas cerca de alguno de estos lugares corres el peligro de ser atraído, atrapado o llevado al fondo del agua para morir ahogado en sus manos.

agua el que se lo llevó, porque él no quería ser molestado. Por eso no es bueno estar cerca de ríos, presas o manantiales por las tardes, ya que el dueño del agua se enoja y hace daño.

Esta criatura es descrita como un hombre-sireno; es decir, la mitad superior del cuerpo es de un hombre, pero sus extremidades inferiores son una especie de cola, como la de un pez. Esa cola tiene espinas y con ella sumerge a sus víctimas en las profundidades del agua.

Otras personas lo describen al revés, con rostro de pez y cuerpo de hombre. También, hay quien dice que es un hombre de baja estatura y apariencia extraña, que va vestido de negro.

Quien no cree en este tipo de historias afirma que el fallecimiento de alguien en estas circunstancias se debe a que dicha persona se enredó en la maleza que crece en el agua.

Hay relatos de personas que dicen haberse topado con el ahuizote, pero han tenido la fortuna de salir sin morir ahogadas. Narran que sintieron que sus pies se atoraban, como si algo los estuviese jalando. Según las creencias, el dueño del agua los deja ir, pero no sin antes robar su espíritu, por lo cual no podrán ya estar tranquilos hasta que vayan con un curandero y les ayude a recuperarlo.

La bruja³⁴

Una pareja de esposos llevaba tiempo tratando de tener un bebé, pero la mujer no podía. Después de mucho tiempo se embarazó y tuvieron un hijo, pero una noche, mientras todos dormían, comenzaron a oírse fuertes ruidos en el tejado que era de asbesto.

El ruido era muy fuerte, como si se estuvieran peleando, eso despertó al vecino de enfrente, quien se asomó por la ventana para ver lo que sucedía. Él no podía creer lo que estaba viendo: arriba de

³⁴ Otra de las criaturas que se encuentra constantemente en las narraciones de las comunidades mazahuas es la *bruja*. A este ser se le acusa de causar la muerte de bebés recién nacidos, ya que se cree que se alimenta de ellos para vivir.

la casa se estaban peleando dos guajolotes; eran más grandes de lo normal y con una cara horrible.

El señor se quedó temblando de miedo. De repente, los guajolotes dejaron de pelear y voltearon a ver al señor, como si le fueran a hacer daño, por lo que él se apartó de la ventana, después escuchó el revoloteo de unas alas enormes y después silencio. El señor se acercó nuevamente a la ventana y ya no vio nada. Entonces se dio cuenta de que por lo que se peleaban era por el bebé.

Se dice que las brujas poseen un olfato impresionante, ya que pueden percibir el aroma de un recién nacido a muchos kilómetros, además de que ellas saben cuál es el momento exacto para atacar.³⁵

Huesos de gigante

110

Antes había gigantes que vivían en la tierra, pero se acabaron con el diluvio. La gente no le hacía caso a Noé y hasta que vieron que subía el nivel del agua se preocuparon. Entonces fueron a ver a Noé, pero él no podía abrir el arca. Quisieron abrirla, pero ni Noé podía porque ya estaba sellada, entonces murieron. Ellos son los que quedaron enterrados y de quienes aparecen sus huesos: cuando excavamos, de éstos es de quienes encontramos sus huesos, cuando estábamos haciendo el pozo encontré un hueso, era una clavícula.

Los gigantes podían arrancar árboles con la mano. Ellos son los que dejaron algunas piedras: esas piedras las dejaron ellos, también se encuentran en los panteones. Los huesos de gigante son buenos para el espanto, agarra un pedacito de hueso y con una piedra lo desmorona y la tierrita que queda la pone aquí (en la mollera) y entre las uñas (de las manos). Es muy buena para el espanto.

El hueso de gigante es difícil de encontrar, una vez yo encontré un pedazo cuando estábamos haciendo un pozo. Lo traje y se lo enseñé

35 Se tiene, también, la creencia de que entre brujas pueden reconocerse, de esta forma pueden proteger a sus hijos y nietos. Se les suele describir como seres de repugnante apariencia que parecen personas normales durante el día, pero no así durante la noche: “se quitan los ojos, se deshacen de las manos, de los pies, los cuales toman forma de patas de guajolote” (Galiniér, 2006: 60), con enormes garras y uñas largas; asimismo, viajan en una bola de fuego en búsqueda de un bebé para alimentarse.

a mi papá, le dije: “¿Este es el hueso de gigante que dicen?”. “Sí, ése es”, dijo papá.

El hueso de gigante es difícil de encontrar. Otros señores que estaban cavando para una casa encontraron un hueso grande. Decían que era así de grande (un metro). Luego pregunté, ahí donde venden las plantas para curar, un pedacito así (cuatro centímetros) cuesta como 200 pesos, es como piedra pómez, pero no es piedra pómez. Es bueno para el susto, una enfermedad bien peligrosa porque se mete a los huesos, y cuando se mete a los huesos ya difícilmente se puede hacer algo. Un sobrino mío así murió. No me dijeron nada y ya hasta después supe lo que le había pasado. Todavía al segundo día del susto se puede hacer algo, pero más tiempo ya no.

Si no tiene hueso de gigante, entonces puede usar mezcal. A la persona que le dio susto hay que bañarla con mezcal, todo, la cabeza, todo, después la deja sentada y se acerca por detrás y sin que lo vea y, con perdón de la palabra, le escupe mezcal en el cuello y se va como a sacudir. Cuando hacen esto, la persona hará como que suspira porque está saliendo el susto.³⁶

Menye

Cuando pusieron en Jalpa de Dolores una canoa para poder atravesar el río Lerma, le dieron al menye, o espíritu del agua, dos pequeñas lanchitas, una azul y una blanca con flores, veladoras y dicen que también monedas, eso lo hicieron porque antes había muerto un niño ahogado al volcarse la canoa. Por ello le dieron esa ofrenda, para evitar más accidentes y hasta ahorita, de 1984 a la fecha, no se ha muerto nadie, que yo sepa.

Algunas personas han visto al menye en forma de pez, era una carpa negra que estaba nade y nade, mi mamá también lo vio. En ese entonces, el agua del río (Lerma) era como del color de la tierra (café) y se veía cómo nadaba y brincaba y estaba en una parte honda, me voy

³⁶ Testimonio oral del señor Ismael L., Jalpa de Dolores; Estado de México, 2018.

nadando unos tres metros y ya iba por él y me dijo mi mamá que no era una carpa. “Es el menye”, me dijo, y ya esperamos a que se fuera porque es un espíritu malo y por eso hay que correrlo, con perdón de la palabra, decirle: “¡Lárgate, no te queremos, eres basura!” y así se va el menye. También le decimos Chaparrito.

Es más, en esta época es cuando anda, por ejemplo, ahorita que subió el nivel del río (Lerma) no se puede ver, pero el menye va por encima del agua. También anda por las milpas, a mi papá le tocó verlo, cuando éramos niños. Una vez con mi mamá, mi hermana, mi hermano y yo fuimos a la presa de por acá, que le decimos de Las Ánimas, y mi papá no quiso ir, y después estaba aquí en la casa y vio a un niño que se parecía a mi primo Carlos, un niño chiquito, pero se le hizo raro porque estaba entre las milpas y sin playera y le empezó a gritar: “¿Carlos, eres tú?”, y no contestaba, ya después le dijo, “Sí, tío”. Después, el hermano de mi papá y su esposa llegaron buscándolo y mi papá los regañó, les dijo que no dejaran así al niño porque lo agarra el menye y lo deja mudo o se lo puede llevar. Pero en esa época es cuando entra aquí por la milpa.

112

Mi esposa también lo vio, pero se le apareció como pato. Ella estaba pastoreando a sus borregos y vio un pato y se le fue acercando, le dijo: “Vete, no te quiero aquí, vete, vete”, y se fue.

El menye se puede transformar en carpa, conejo, en infinidad de cosas. A mi cuñado también se le apareció como una carpa plateada, pero estaba brincando por afuera del agua, ¿cuándo va a estar un pez brincando en la tierra?, y le dijo que se fuera, que no la quería y la carpa brincó al agua y se fue.³⁷

37 Testimonio oral del señor Ismael L., Jalpa de Dolores; Estado de México, 2018.

La narrativa mazahua:
una visión interpretativa

EN ESTE APARTADO HAREMOS ALGUNAS REFLEXIONES sobre las narraciones que se han expuesto en párrafos anteriores. Para este análisis se dividieron los relatos vinculados con la naturaleza: “El dueño del agua”, “La Llorona”, “La víbora del dinero” y “El conejo”, y los que contienen un mayor enfoque religioso: “El fantasma”, “El burro”, “El coyote” y “La olla del dinero”.

En las historias se pueden observar construcciones complejas cargadas de significados estructurales que develan la percepción de la vida comunal y la historia local. La oralidad abre la vía simbólica a la vivencia profunda de los hechos y su significación. Por ello, a través de dichos relatos se transmiten conocimientos de la cultura, de ciertos sucesos o de la historia de la comunidad. Es decir, los datos que se conocen a través de ellos pueden ser de gran ayuda para reconstruir acontecimientos, localizar geográficamente sitios o conocer modos de vida.

“Los símbolos se traducen en conceptos que los hombres emplean para comunicarse, perpetuar y desarrollar su entendimiento y posición ante la vida” (Rodríguez, 2014: 116). Se encuentran en todas partes, por ejemplo, las nubes negras anuncian lluvia, así, del símbolo se deriva el significado; de tal forma, permiten formulaciones tangibles de ideas, creencias y actitudes. Asimismo, son unidades de significación y son fundamentales para que la composición de un relato pueda sostenerse a través del tiempo y de los contextos en los que circula.

Con el análisis de las narraciones, se busca conocer el modo de producción de los significados plasmados en los personajes en cuanto figuras simbólicas, pues los relatos que los incluyen contienen una advertencia, para los habitantes de la comunidad, respecto a ciertos espacios sagrados, fenómenos naturales o espíritus que habitan en la naturaleza.

Apreciar los significados y contenidos culturales de la oralidad implica reconocer e identificar el espíritu de nuestros antepasados, quienes no sólo construyeron el pasado, sino que buscaron transmitir a las nuevas generaciones el conocimiento e información que recopilaron.

Asimismo, los relatos que son transmitidos mediante la oralidad comunican valores que surgen de experiencias personales. De ahí que sea común que en la tradición oral los protagonistas sean animales, fuerzas naturales como el sol, el agua, la tierra, así como objetos o personas que tienen un poder sobrenatural que influye o propicia el buen comportamiento de los integrantes de la comunidad.

116

Las categorías utilizadas a continuación están establecidas a partir del orden en el que se presentaron las historias dentro del corpus; además, muestran el espacio en el que se desarrollan, así como los elementos significativos que las rodean. Se retoman los términos de hierofanía y cratofanía. También, al ser algunas fragmentos de mitos, se ubican dentro de la clasificación propuesta por Eliade, en las categorías de mitos catastróficos, apocalípticos, gnósticos, de origen y cosmogónicos.

Creencias asociadas a la naturaleza

Las narraciones pueden distinguirse de acuerdo con la función e información que pretenden transmitir, de ahí que podamos encontrarlas espirituales, cosmogónicas, de advertencias o de transmisión de valores. Cabe resaltar que esta clasificación responde a los elementos más sobresalientes que se encontraron dentro de las historias recopiladas, como espíritus o seres que simbolizan elementos de la naturaleza: agua, tierra, viento, plantas, animales, montes o campos.

Los relatos tienen un vínculo entre sí, en esta clasificación ubicamos las historias de “El dueño del agua” (“Ne menzheje”), “La Llorona” (“Nu wɛ’ɛ”), “La víbora del dinero” (“Nu k’ijmi tr’opjɔ”), y “El conejo” (“Nu kjua’a”).

Asimismo, se mencionará, de manera general, el vínculo que tienen ciertos espíritus o seres de la naturaleza. En la narración de “El dueño del agua” se puede observar que la gente piensa que no es bueno sacar el agua cuando ya es muy tarde, porque a esa hora es cuando aparece el dueño de ésta.

En la historia de “La Llorona” se menciona que si una persona la escucha cerca es porque ésta se encuentra lejos, pero si la escucha lejos es porque en realidad se encuentra cerca. Se debe tomar en cuenta que a esta figura se le asocia como un espíritu del agua, ya que generalmente aparece cerca de ríos o arroyos y sólo en temporada de lluvias. Por lo anterior, también suele vincularse con el viento, la abundancia y la fertilidad.

Asimismo, se puede observar que en los relatos de “La víbora del dinero” y “El conejo”, ambos animales propician la abundancia económica de las personas a quienes se les aparecen; aunque también pueden ser símbolos de mala suerte ya que, de aceptar el dinero, un familiar podría morir.

117

En “El dueño del agua” y “La víbora del dinero” los entes que las protagonizan son simbolizados por animales que representan el agua o espíritus de la naturaleza, seres y fuerzas que no pueden ser controlados por el hombre.

Las narraciones de carácter religioso son un reflejo de la forma en cómo se conciben las entidades divinas y sobrenaturales. Dentro de los relatos que todavía se conservan en algunas comunidades, como San Nicolás Guadalupe, encontramos “El fantasma” (“Nu mbichje”), “El burro” (“Ne nrekjua”), “El coyote” (“Nu mindyo”) y “La olla del dinero” (“Nu s̄ab̄ tr’opj̄”).

En el relato titulado “El fantasma” se señala que éste suele aparecerse en época de lluvias. Varias personas afirman haberse encontrado con este espíritu, el cual suele llevárselos cuando beben o se enojan. Además, se tiene la creencia de que no es bueno caminar solo en las calles, caminos o veredas de la comunidad a altas horas de la noche. Esta narración puede ser considerada de carácter ético, pues estima la bebida o el enojo como malos comportamientos, como actos que deben ser castigados.

Del mismo modo, la historia de “El burro” simboliza una cuestión religiosa y, al mismo tiempo, la transmisión de valores, ya que se cree que el producto de una relación entre familiares es un castigo por parte de Dios. A su vez, en “El coyote” se indica que este animal es una figura ancestral, pues es un ser que pertenece a Dios; además, en las fiestas anuales su figura es muy simbólica. El coyote y el burro son animales que, en los relatos, pueden transmitir advertencias de Dios —como la obediencia— cuyo incumplimiento conlleva cierto castigo.

Por su parte, “La olla del dinero” está también vinculada a la cuestión religiosa, ya que se dice que si alguien encuentra este objeto tiene que pagar misas o construir un oratorio familiar para que el dinero se multiplique y no se pierda en determinado tiempo.

118

Las tradiciones y costumbres que se practican a lo largo del tiempo son el resultado del cúmulo de creencias que originan experiencias reales y prácticas, y fortalecen la identidad colectiva de las comunidades mazahuas. De ahí que los habitantes mencionen creencias referentes a la importancia del agua, del maíz y de los animales, entre otros. El agua es vista como componente de vida, de fertilidad y como elemento esencial para la humanidad. En este sentido, el maíz también goza de una importancia y respeto particular, ya que es la base de la alimentación en las comunidades mazahuas y, en general, de los mexicanos. En cuanto a las creencias relativas a los animales, se piensa que algunos de ellos traen suerte y otros, por el contrario, son de mal augurio.

Por otra parte, los testimonios de algunos mazahuas nos permiten entender la importancia de conocer cómo evitar malos presagios, como los descritos en algunas de las historias aquí compiladas: “en el año de 1980, los señores de la comunidad acudían a la iglesia grande para tocar las campanas, para que la cola de agua no llegara al pueblo, porque las colas de agua traen harto granizo y aire”.¹ Con el repicar de las campanas la cola de agua cambiará de dirección.

1 Entrevista al señor Magdaleno Maldonado, julio de 2014.

Otra creencia que se tiene es que el jefe del hogar puede evitar la cola de agua que se está formando en las nubes si se posiciona en el lugar donde se ve el remolino y con una segadera o cuchillo hace ademanes de cortarlo. Con tales movimientos evitará que la tormenta llegue al lugar. Asimismo, se tiene la creencia de que cuando un remolino fuerte va en dirección de una casa, se deben hacer señas en forma de cruz, con la mano, para evadirlo. Esto se complementa con una frase muy utilizada por los habitantes de las comunidades: “cruz, cruz, que se vaya el diablo y que venga Jesús”.²

Otra forma de impedir que la tormenta llegue es regando agua bendita en la casa y echando sal en el tejado o en la azotea; también se cree que esto se puede evitar sacando las imágenes de los santos y poniéndolas en la entrada de la casa. Otra costumbre que se tiene es quemar cohetes en los oratorios familiares a fin de que la tormenta cambie de dirección.

Los mazahuas también creen que el humo ayuda a que la tormenta cambie de dirección. Por lo tanto, cuando ven que ésta se aproxima, prenden fuego afuera de sus hogares, lo cual evita que los cultivos de maíz se afecten. Esas precipitaciones son comunes en los meses de junio, julio y agosto, justamente cuando el maíz está en pleno desarrollo, por lo que se recurre a diversos rituales a fin de proteger los cultivos.

Actividades habituales como peinarse, mirarse al espejo y tejer, entre otras, deben suspenderse cuando está lloviendo fuerte, pues se dice que no debe peinarse el cabello cuando está lloviendo con truenos, porque propiciará la caída de un rayo. Tampoco se deben mirar en el espejo, ya que tendría el mismo efecto. Asimismo, no es recomendable colocarse junto a un árbol, porque también es un lugar propicio para la caída de rayos. En general, tienen la creencia de que no debe realizarse ninguna actividad bajo ese clima.

Las lluvias en esta región comienzan en mayo y culminan en octubre; ver golondrinas se considera señal de buen presagio, ya que pronto empezará a llover.

2 Entrevista a la señora Herminia Eleuterio, agosto de 2014.

Otra de las creencias que se tienen es que los niños no deben ayudar a escoger la semilla del maíz para la próxima siembra, “porque, si lo hacen, cuando se les caigan los dientes de leche y les salgan los nuevos, éstos les saldrán chuecos”.³ También, se tiene la costumbre de que los dientes que se mudan deben de ponerse en la planta del zacatón para que los siguientes salgan pronto y alineados.

En este sentido, es en el mes de agosto, cuando el elote está en pleno desarrollo, que debe realizarse la peregrinación al santuario de la virgen de San Juan de los Lagos, pues ella visitará cada hogar para bendecir los primeros elotes, cañas y capulines de la región. También, se dice que no deben de mascarse las cañas hasta que la virgen pase, porque de lo contrario pueden salir granos o la boca se puede ir de lado. Se debe esperar hasta que la virgen pase para darles la bendición, sólo así podrán ser consumidos.⁴

120

Otra creencia es que cuando se desgrana el maíz no debe dejarse ninguna semilla en el suelo, ni tampoco se le debe machucar, si esto ocurriera, cuando el hombre o la mujer se consagren en matrimonio carecerán del maíz para el sustento de su familia. Las tormentas también son mal presagio en las bodas, ya que se considera que mucha lluvia el día en que una pareja se casa es significado de que la esposa sufrirá mucho en su matrimonio.

Por otro lado, se tienen costumbres y creencias relacionadas con los animales de su entorno, por ejemplo: “cuando una *güila* va a empollar los huevos, un niño debe de echarlos al nido donde la guajolota va a hacerlo, así, en el momento en que nazcan los pipilitos ninguno morirá”.⁵

A los animales recién nacidos se les debe colgar un listón rojo en el cuello para que las personas que tienen fuerte la vista no les echen el *mal de ojo*. Si no se les coloca dicho listón, los animales pueden enfermarse y morir.

3 Entrevista a la señora Arcadia Urbina, septiembre de 2014.

4 Entrevista al señor Paulino Pascual, agosto de 2014.

5 Entrevista a la señora Herminia Eleuterio, agosto de 2014.

Respecto a los gatos, se cree que cuando se lamen la cara indican que algún familiar o amigo llegará a la casa. El conejo, por su parte, también es un animal común en las casas mazahuas, por ello se dice que cuando alguna persona observa el nacimiento de sus crías, éstas pueden morir y, también, que si se les toca, la mamá los rechazará y no les dará de comer, lo cual los llevará a la muerte. Esta creencia es extensiva a las crías de otros animales, por ejemplo, de los perros.

Es importante mencionar que en la tradición mazahua también los sonidos emitidos por los animales tienen un significado especial, por ejemplo, se dice que cuando los perros o los coyotes aúllan en la noche es porque algún familiar morirá. De la misma manera, se piensa que el aullido del coyote, específicamente, indica que ocurrirá algún accidente o que se avecinan problemas.

El rebuznar de un burro, por la noche, significa que el animal está pasando por la casa del diablo, a quien en la lengua mazahua se le conoce como *pjejembejji*. Respecto al pájaro pinto (en mazahua *xixebo*), se dice que “si lo escuchas cantando es porque alguien te está maldiciendo, o si vas caminando y se te cruza uno es porque algo malo te sucederá”.

Por otra parte, los mazahuas creen que es de mala suerte que cuando alguien va manejando se le cruce un conejo o un pájaro, pues indica que la persona sufrirá un accidente o tendrá un problema al llegar a su destino. Incluso, en las comunidades mazahuas, también se piensa que cuando los perros lloran es porque alguien va a morir y que cuando un gallo canta por la noche, antes de las 12, es que está avisando que el demonio camina cerca o que pasará algo.

Especial cuidado se debe tener con los bebés, se les considera vulnerables y presas fáciles de los espíritus; por ejemplo, se cree que cuando muere un bebé por la noche es porque se lo llevó un espíritu. Para evitar que algo malo les pase se recomienda ahumarlos con cigarro como forma de protección. También, afirman que no deben cortarles sus uñas muy pequeñas, pues si un espíritu llega por la noche y se los quiere llevar, no podrán defenderse.

La delgada línea entre la vida y la muerte se puede ver en diversas creencias. Se dice que cuando alguien muere, los familiares deberán colocar una vara de membrillo en el ataúd para que éste se defienda de los animales que sacrificó cuando vivía. También se tiene la costumbre de que al fallecer una persona se le debe colocar ropa y una cobija para que en el lugar al que llegue no tenga frío y pueda abrigarse.

De la misma forma, cuando una persona muere en un accidente debe encenderse una veladora en el lugar en donde falleció y llamar al alma que se quedó en el sitio del percance, a fin de que regrese a su hogar, que es el lugar en donde pasó mayor tiempo, y evitar así que su alma vague.

122

Otra creencia dicta que no deben erigirse capillas en sitios donde las personas fallecieron por accidente, ya que eso puede atraer más almas y, por consecuencia, provocar más muertes.

Después de la muerte, los espacios en donde estuvo el difunto son lugares que merecen respeto, por ejemplo, no se deben barrer dichos sitios pues es como si se estuviera corriendo el alma de la persona fallecida.

Bajo este panorama, se comprende que los rituales son necesarios para mantener el equilibrio espiritual y terrenal, por ejemplo, durante la construcción de una casa se coloca una cruz de madera para evitar que se derrumbe. Lo anterior también sirve para entender el porqué para los trabajadores de la construcción el 3 de mayo, Día de la Santa Cruz, es una festividad muy especial, pues es una forma de agradecimiento a Dios por permitirles contribuir en la edificación de un hogar. Además, aunque ésta es una celebración católica, también se vincula con creencias ancestrales como la veneración de los cerros y los rituales de la lluvia y los cultivos.

Hay creencias estrechamente ligadas con los quehaceres cotidianos, como lo es el acto de barrer. La gente señala que no debe barrerse por las tardes o en las noches, sino en las mañanas, de no respetarse esto la suerte se irá, “es como si se estuviera corriendo a la suerte”, específicamente la que conlleva el dinero.

Las tonalidades del cielo también son indicios, por ejemplo, cuando está de color rojo se dice que caerán heladas, lo que no beneficia el cultivo del maíz.

La tierra y el agua suelen ser vistos como símbolos de vida, energía y bienestar, pero para los mazahuas, también a través de ellos se puede adquirir alguna enfermedad. Si a alguna persona le da un *mal de aire*, se le debe limpiar con limón, chile negro, huevo o un poco de alcohol y deben quemarse, después de usados, en el comal o en el fogón, para que el mal de aire desaparezca.

Otro pensamiento es aquel que señala que no es bueno dejar el comal sin tortillas cuando ya se ha terminado de hacerlas, porque a animales como las ovejas, vacas y burras que están en gestación se les puede pegar la placenta o porque al momento de parir la cría puede demorar mucho en nacer; cabe señalar que en el caso de las mujeres también se piensa lo mismo. Con las gallinas y guajolotes se cree que cuando están empollando sus huevos, los pollos, o pipilitos, se pueden pegar al huevo.

Como es sabido, todas las comunidades tienen sus propias creencias, en la de San Pedro del Rosal existen distintas que han sido transmitidas a los hijos y a otras personas, entre las que se encuentran las siguientes:

Creencias con relación a las plantas (kreoji: ko nu pjiño):

- Cuando sueñas flores es porque una persona será nombrada para un cargo en la iglesia: será mayordomo de una fiesta o fiscal de la iglesia.
- Ma ri tsjinch'i nzhá nangeje mborke na tr'e' ra nombraji algo kja ne nitsjimi, ra ngeme martoma kja mbaxua o ra ngeme mbixka kja nitsjimi.

Creencias con relación a los animales (k'o kreoji nzikja ye dyoxa):

- Cuando canta un gallo por la noche, antes de las 12, avisa que el demonio camina cerca o que pasará algo.
- Ma tr'onjo na chare ma xom' ma ante ke ra zun' dyecha yeje, bisa ke nu mbantr'e nzhod' b'extrjo o pje kjo ra ts'a'a.

- Encontrarse con un zopilote en el camino, mientras va uno manejando, no es bueno.
- Ma ri chotr'ꝥ na xꝥnꝥ kja ñiji ma i nzhonꝥ na mbuntr'ezi dya na jo' o.

Creencias con relación al hombre y fenómenos naturales (kreoji ko nu b'ezo ñe ko nu xoñijomꝥ):

- Si sueñas que se te caen los dientes es porque alguien va a morir.
- Ma i kjinchi ke tr'ogꝥ in s'ibi ngeje mborke kjo ra nrꝥ'ꝥ.
- Cuando mueren los bebés por la noche es porque se los lleva un mal espíritu.
- Ma trꝥ'ꝥ yo lele ma xomꝥ ngeje mborke o zidy na añima.
- Para que no le pase nada al bebé por las noches, le pondrás cigarro.
- Mbara dya pje ra tsja'a yo ts'ilele ma xomꝥ ra jñuzpꝥji na trjꝥnsꝥ.
- Cuando muere alguien, los familiares le colocarán una vara de membrillo en la caja (ataúd), para que se defienda de los animales que sacrificó cuando él vivía, como pollos, güilas, guajolotes, cerdos y borregos.
- Ma kjo tr'ꝥ'ꝥ, yo b'edyi ra jñuspꝥji na za'a o membriyo kja kaja ngekua ra so'o ra pjendio de nu dyoxꝥ k'ꝥ o mbotr'ꝥ ma mi b'ꝥb'ꝥ nziga: nzhoñi, ꝥjnꝥ, mꝥzhꝥ, kuchi ñe nranchjꝥꝥ.
- Cuando ves el cielo rojo significa que caerán heladas y no mejorará el maíz.
- Ma i ñanrꝥ a jense na mbaja ra jyarꝥ na punkjꝥ se'e ñe a kjanꝥ dya ra jobꝥ yo tr'ꝥ'ꝥ.
- Cuando te parpadea el ojo es porque le pasará algo malo a la familia.
- Jingua r'asꝥ in cho'o ngeje mborke ra tsja'a algo in b'edyi.
- No le cortarás muy pequeñas las uñas a los bebés porque con ellas podrán defenderse cuando un espíritu quiera llevárselos por la noche.

- Dya ri dyopk'ŷ chinge in xojo yo lele mborke ko nujoyo so'o ra pjendio ma ne'e ra zidy na aña ma xomŷ.
- Cuando muere una persona que maneja algún carro, se debe llevar una veladora para encenderla para que el alma vaya hacia su hogar y no se quede en donde murió.
- Ma tr'ŷ'ŷ na tr'ŷ'ŷ kŷ mi nzhunŷ na mbuntrezi, ra jiyŷŷji na veladora a ro nrutrpŷji mbara ra zidyji nu aña kja in nzumŷ ngekua dya ra ngeme ma o nrŷ'ŷ.
- No es bueno hacer capillas en el lugar donde fallecen las personas porque si no morirá mucha gente en ese lugar.
- Dya na jo'o ra dyatr'pŷji ts'initsjimi kua jango o nrŷ'ŷ na tr'ŷ'ŷ mborke ma jyo o ra nrŷ'ŷ na punkjŷ tr'ŷ'ŷ nujnŷ.
- Dicen que no es correcto barrer por las tardes porque barres el dinero. Es mejor hacerlo por las mañanas.
- Mamŷji ke dya na jo'o ri paxŷ ma nzhŷ'ŷ mborke i paxŷ nu merio, na jotrjo ri paxŷ ma xorŷ.
- Cuando muere una persona no podrás barrer después porque si no estarás corriendo el alma.
- Ma kjo tr'ŷ'ŷ na tr'ŷ'ŷ dya so'o ri paxŷ luego, ma jyo i tr'ŷ'ŷ jnŷ nu aña.
- Cuando construyas una casa, rezarás y le harás una cruz con madera porque si no se derrumbará cuando se termine de construir.
- Ma ra jyŷb'ŷji na ngumŷ ra xotr'pŷji ñe ra dyŷtr'pŷji na ngronsi ko za'a mborke ma jyo'o ra yantr'a mientra ra nguarŷ ra jyŷb'ŷji.
- A los que mueren se les debe colocar ropa y cobija, para vestirse y que no tengan frío.
- Ma kjo tr'ŷ'ŷ ra ngaspaji b'itŷ ñe xidy mbara ra jye'e a dya ra mbes'i sŷ'ŷ.
- Cuando sueñas a una persona que ya murió es porque te está diciendo que se encuentra bien y que no deben de llorar por él.
- Ma i kjinch'i na tr'ŷ'ŷ k'ŷ kja nrŷ'ŷ ngeje mborke xits'i ke b'ŷb'ŷ na jo'o ngekua dya kja ri wepŷji.

- Si olvidas a tus difuntos se enojarán y regesarán para llevarse a quienes lo han olvidado.
- Ma i jyombeñe i añima $\text{ydyji ñe a kjan} \text{ra nzhog} \text{mbara ra sidyi k'o dya mbeñe.}$

Creencias vinculadas a la religión

La mayoría de las personas de las comunidades mazahuas profesan la religión católica, por ello, las festividades religiosas ocupan un lugar muy importante en su cosmovisión y casi todo el año tienen fechas marcadas para venerar, agradecer y festejar a los santos. De ahí que los cargos honoríficos en la iglesia deban cumplirse al pie de la letra, pues si la persona renuncia a dichos cargos, se dice que recibirá enfermedades como castigo, por ejemplo, si alguien promete a algún santo dar de comer en su fiesta a los peregrinos que lo visitan, debe cumplirlo y sacrificar a sus animales para hacer la comida, de lo contrario el coyote irá por ellos.

126

Asimismo, los habitantes de estas comunidades señalan que es malo que se den relaciones conyugales entre parientes cercanos, como se puede leer en la narración de “El burro”, en donde suegro y nuera se casan al morir el hijo, lo que da como resultado que procreen un hijo con rasgos de animal como castigo, pues al desposarse, la esposa se vuelve una hija más en el hogar de la familia de su cónyuge. El matrimonio entre familiares es una falta a la religión y a la comunidad, ya que se considera que en esa familia se han perdido los valores enseñados por los sacerdotes.

Los sueños y su importancia

La muerte, el dinero y el amor son temas que están presentes en todas las culturas. Otra creencia recurrente es que a través de los sueños se manifiestan diversas entidades o mensajes relacionados con tales temas. Los mazahuas, por ejemplo, afirman que soñar con peces en un canasto o en el agua es un buen augurio pues

significa recibir dinero que quizá no se esperaba. Por otro lado, si se sueña a una persona que caminando encuentra dinero, esto representa carencia por algún tiempo, lo cual puede entenderse como un mal augurio.

La señora Arcadia Urbina⁶ menciona que si alguien sueña que se le caen los dientes, o con flores u hongos blancos, o que están talando un árbol y éste cae, o que hay muchas papas en un terreno, significa que un ser querido morirá. Soñar que un avión o un helicóptero descenden indica la misma desgracia. Asimismo, se piensa que alguien fallecerá cuando se sueña que alguien se casa; soñar, por otro lado, con tortillas o mazorcas de maíz, maíz verde o pan “es que alguien te ha insultado”.

Soñar que se está velando a un familiar significa que se le da vida a esa persona con la que se soñó o al menos que tendrá buena salud.

Algunos cuentan que si alguien sueña con flores, una persona cercana será nombrada para ocupar algún cargo en la iglesia, como mayordomo, campanero o fiscal.

Vale la pena mencionar que los muertos también pueden manifestarse de esta forma: “cuando sueñas a una persona que ya murió es porque te está diciendo que se encuentra bien y que no deben ya llorar por ella”; sin embargo, esto no quiere decir que deban olvidarse de los difuntos, porque si lo hacen, éstos se enojarán y regresarán para llevarse a los que lo han olvidado, como se mencionó anteriormente.

Entidades espirituales

En el pensamiento de las comunidades mazahuas el hombre no se encuentra solo, existen diferentes entidades de bajo astral con las que cohabitan. La creencia en estos entes modifica el comportamiento de los individuos, ya sea con restricciones o con ritos para evitar el contacto con ellos. La “cosmovisión es un conocimiento, significativo que orienta y modula conductas sociales que dan

6 Entrevista a la señora Arcadia Urbina, agosto de 2014.

sentido a las acciones de la vida dentro de la cultura propia” (González, 2008: 14).

En la cosmovisión de los pueblos mazahuas existen seres sobrenaturales, los cuales, dentro de su imaginario, se encuentran en un mundo mágico.

La religión ha ejercido gran influencia en las historias, las cuales, día con día, se crean y recrean. Se menciona de manera constante *el bien* y su contraparte *el mal*, así como la tentación, elementos muy significativos en diversas religiones. La figura del diablo está presente en varias historias, ya sea a través de algún animal, como la serpiente, o en la forma de un fantasma, un hombre o, incluso, una mujer. Como se ha observado, las narraciones pueden variar al presentar una misma entidad, por eso se habla de que no hay “un sistema mítico sólido, sino fragmentos de mitos que no todos conocen, o creencias compartidas por todos cuyo referente obvio se puede encontrar en los mitos” (Báez, 2005: 19). Por otra parte, dentro del mundo mazahua se encuentran descripciones de entes de distintas cualidades que pueden causar daño a las personas que agredan o invadan su territorio. Lo anterior puede comprenderse si se considera que los “seres sobrenaturales tenían facultades para producir transformaciones en el ámbito perceptible del cosmos y su acción era producto de su voluntad. Su poder podía ser inmenso y grande su peligrosidad” (López, 1996: 478).

Dichas criaturas están vinculadas con los elementos de la naturaleza, seres malignos que enferman, asustan o, inclusive, ocasionan la muerte de quienes tienen la mala fortuna de encontrarse con ellos. Se considera que es durante la noche cuando se activan muchas energías y “los animales salvajes desatan su poder maléfico, el paisaje se transforma y se vuelve peligroso” (Galiniér, 2006: 57). Por ello, los mazahuas creen que la noche es el momento ideal para que esas criaturas se manifiesten; sin embargo, el dueño de la tierra es un espíritu que suele hacerlo alrededor del mediodía. Por ello, cuando la gente adulta trabaja en el campo y come o descansa a esta hora, en las orillas de las besanas, al ponerse de pie debe decir “levanten a su espíritu del suelo, porque

si no se quedará ahí y su cuerpo no estará en paz”. Se piensa que si el espíritu se queda en ese lugar, la gente lo pisará.

De acuerdo con las creencias de estas comunidades, los elementos de la naturaleza ejercen cierto poder sobre los hombres, afectando directamente su espíritu, por ejemplo: una persona no debe dormirse recargada en un árbol, pues corre el riesgo de que éste le absorba la vitalidad. Es importante mencionar que los daños causados por los espíritus de la naturaleza responden a faltas o infracciones cometidas hacia ellos.

El origen del ser humano

Una constante en las culturas es la interrogante ¿cuál es el origen del ser humano? Se han planteado propuestas, teorías e hipótesis que expliquen la razón de su existencia en el universo. En este sentido, el hombre ha formulado distintos pensamientos y diversas historias tanto para narrar cómo fue creado, como para justificar la presencia en el territorio en el que se ubica su grupo social, aunque, generalmente, todo ser humano religioso se ubica en el centro del universo.

En una visión similar, Báez señala que “las sociedades mesoamericanas encontraron muchas respuestas a partir de sus mitos, los cuales resultaron ser la vía idónea para sustentar reflexiones sobre su condición humana” (2005: 37). El hombre tiene la necesidad de trascender en el mundo y el mito es uno de los medios más antiguos por el cual fundamenta su origen en el universo.

En el caso particular del pueblo mazahua, el mito de origen del hombre coincide, en rasgos generales, con los de otras culturas, pues menciona al menos tres tipos de humanidades, una de ellas tiene un final catastrófico originado por un diluvio que sirvió para terminar con un ciclo vital y purificar la tierra, dando paso a la nueva vida. A continuación, describimos brevemente cada una de las humanidades que existen en la cosmogonía mazahua.

1) Existieron unos gigantes llamados *guema* que perecieron por su gran tamaño y torpeza. Ellos habitaron el mundo y caminaban

por los bosques, eran tan fuertes que arrancaban los árboles de raíz para cargarlos en la espalda y llevarlos a sus casas. Un saludo peculiar entre ellos era: “No te vayas a caer”. Pérez menciona que “éstos absorbían los alimentos crudos, solían moler el pan o la fruta entre sus manos para luego refregarse las migajas o el jugo en los brazos y todo el cuerpo” (2007: 119); además, los alimentos que cocinaban no contenían sal.

Cuando corrían fuertes vientos, los guema se acostaban y no se levantaban porque si lo hacían el aire los derrumbaba y podían lastimarse. Muchos morían a causa de dichas corrientes. Se cree que sus cuerpos al quedarse tirados formaron los valles y las montañas que rodean el cerro de Jocotitlán. Esto explica, dentro de esta cultura, los huesos de gran tamaño que la gente encontraba al trabajar en las milpas ubicadas en los cerros; también, consideraban que los huesos molidos podían curar las heridas.

130

2) Cuando se acabó esta gente, Dios creó una segunda generación. Estos hombres eran pequeños y físicamente débiles, ellos “conservaban la comida en ollas muy gruesas y amontonaban piedras para vivir en ellas” (Pérez, 2007: 119), ya que no podían construir casas. Cuando iban a otros pueblos y debían cargar las imágenes de los santos, el peso los sobrepasaba y terminaban arrastrándolas. Además, en el camino o eran devorados por los grandes animales o se ahogaban cuando llovía demasiado. Sin embargo, se dice que no desaparecieron por completo, sino que se encuentran viviendo en cuevas y en montañas, y que aún salen de noche a caminar. Algunos investigadores, como Galinier, relacionan la desaparición de estas humanidades con el diluvio. Los abuelos mencionan que Dios, al ver que sus hijos fallecían, decidió crear a otros hombres.

3) La última generación no era ni alta ni pequeña; podía cargar las imágenes de los santos sin arrastrarlas. De ésta descienden los maza-huas, aunque ellos se han olvidado del creador y esperan el final de su existencia causado por la erupción que hará el cerro de Jocotitlán (volcán de agua) y todas las montañas de su alrededor. En algunos relatos míticos se dice que el final será otro diluvio: el cerro de Jocotitlán

es de agua fría y los cerros de alrededor son de agua caliente, lo cual, metafóricamente, se presenta como la inversión de un vaso de agua, de esta forma, el final será por fuego, es decir, agua caliente. “En estos relatos míticos no tenemos sino un eslabón de la cadena de creencias que rodea el destino final de los seres humanos” (Malinowski, 1993: 151).

Las figuras de la naturaleza

Los personajes relacionados con la naturaleza abarcan una serie de conocimientos, saberes y representaciones que las comunidades han creado en su interacción con el medio natural. Estos modos de pensar están influenciados por los valores y creencias arraigados a las bases espirituales y religiosas de una determinada población, lo cual constituye el fundamento de las prácticas y acciones de las comunidades.

Las narraciones referentes a la naturaleza tienen como función el cuidado de lugares sagrados, como los ojos de agua, montes, manantiales y pozos, entre otros, así como la transmisión de conocimientos culturales vinculados al uso y manejo de los recursos, ya sea en su carácter alimentario, medicinal, funcional o ritual. Esto marca una relación profunda entre el ser humano y su entorno, este último concebido desde un sentido animado y, por tanto, humanizado. En esa índole, la naturaleza no sólo es vista como un recurso material, sino como una entidad dotada de energías supra o infraterrenales.

Asimismo, la fauna es un elemento relevante en las historias tradicionales pues, en diversas ocasiones, representa la materialización de la naturaleza al grado de plasmar un vínculo inherente con estas entidades, es decir, una forma de ligadura con diferentes planos del mundo. De igual forma, en gran cantidad de relatos, también cumple la función de mensajero de una divinidad, o divinidades, que desea comunicar una decisión; incluso puede fungir como personificación de dicha deidad. Aunque son figuras relacionadas con la naturaleza, advierten a los pobladores sobre algún peligro o son empleadas para transmitir valores. De esta manera, el enfoque que se muestra en

relatos como “El dueño del agua”, “La víbora del dinero”, “El conejo” y “La Llorona” es de advertencia a los pobladores.

Un ejemplo de lo anterior puede observarse en la historia “El dueño del agua”,⁷ ya que para los habitantes de las comunidades mazahuas este ente es considerado un protector, un símbolo de conservación que suele manifestarse en forma de serpiente. Es importante mencionar que este reptil, desde tiempos prehispánicos, ha sido relacionado con la tierra, el agua y la fecundación. Es la fuerza creadora de vida, por ello se le debe respetar y cuidar.

Los habitantes mencionan que si por alguna razón alguien llega a matar al dueño del agua (la serpiente), quien generalmente habita en el pozo o el manantial, el agua se secará, porque ese ser se la llevará con él.

132

Como se puede observar, se mencionan lugares comunes, como los pozos que, después de cierta hora, sobre todo por las tardes y noches, se vuelven sagrados, es decir, no se puede sustraer de ellos agua si no se ha solicitado el permiso correspondiente. De no respetarse, los habitantes pueden sufrir consecuencias como el llamado mal de aire, que sólo puede ser tratado por los curanderos.

Para pedir permiso, se dice que la persona interesada debe arrodillarse en una orilla del pozo, laguna, río o de donde se pretenda obtener el agua y hacer la señal de la cruz como signo de respeto.

Una forma de acabar también con el mal de ojo, por ejemplo, es llevar una ofrenda al niño del agua al sitio donde la persona contrajo la afección. La ofrenda deberá componerse de monedas de un peso y galletas de animalitos, objetos que deben acompañarse de dos velas pequeñas adornadas con flores y amarradas con hilo y unas ramitas de altamisa o ruda.

Si es una mujer la que enferma, un hombre de la familia es quien debe limpiarla, a fin de que el mal de aire se retire. Con las dos velas, las monedas y la altamisa o ruda se recorre el cuerpo de la persona; posteriormente, quien realizó la limpia debe llevar una ofrenda al

7 Es importante mencionar que si bien se le conoce comúnmente como *el dueño del agua*, también se le nombra *el niño del agua*.

niñito del agua al lugar donde se adquirió el mal, como se mencionó anteriormente.

Por otro lado, se habla de la serpiente del dinero, la cual puede ser de dos tipos: la que dará dinero a la persona indicada sin pedir nada a cambio y la que brinda abundancia económica a cambio del alma de un ser querido.

Los animales y el hombre, desde los inicios de la vida, han tenido una estrecha relación o vínculo. La mayoría de la persona mantienen la creencia de que la figura del conejo se dibuja dentro de la luna llena y que se le puede observar por las noches cuando se aprecia este astro en su totalidad. Para algunas personas de las comunidades mazahuas, el conejo simboliza la buena suerte.

Al igual que la víbora del dinero, el conejo puede representar abundancia en ciertos contextos y mala suerte en otros. Como se ha podido apreciar en los relatos anteriores, este animal es símbolo de abundancia económica para quien lo encuentra y recoge, pues cuando la persona se da cuenta no hay ningún conejo, sino dinero. Por otro lado, existen relatos en donde se describe que cruzarse con uno es señal de mala suerte o de que algo malo le pasará a algún ser querido.

Los relatos, como se ha mostrado, tienen una fuerte carga religiosa, la cual se combina con creencias ancestrales y modos de vida; es decir, se cree en seres supremos a quienes se les debe respeto, pues existe el temor al castigo si se actúa mal: “Toda religión cumple con una función teórica y otra práctica, es decir, se constituye de un conjunto de creencias o dogmas, de normas morales y de prácticas rituales, que unen al hombre con un ser supremo (Dios), cuya finalidad consiste en alcanzar la vida eterna” (Vial y Medina, 1998: 21).

A través de la religión se establecen obligaciones que deben cumplirse. En efecto, la religión promueve un código de valores que es enseñado a través de diferentes formas y que responde a lo que se considera como un comportamiento adecuado, es decir, funciona como una herramienta para distinguir el bien del mal, pensamiento que rige a una colectividad. Por tanto, interviene no sólo en la formación y reforzamiento de valores, sus efectos van

mucho más allá, contribuyen a configurar la personalidad del ser humano desde temprana edad. Como elementos culturales, la religión y las tradiciones responden a las características especiales de cada comunidad.

A continuación, se tratará de explicar el significado de los relatos que tienen un carácter religioso, a fin de apreciar los conocimientos que se transmiten en cada narración y la importancia que guardan para las comunidades.

Se habla de un espíritu conocido como el fantasma, el cual está asociado a la imagen de una persona fallecida, cuya alma no está en paz, ya que tuvo una muerte trágica. Por ello, el alma de este difunto, o difuntos, puede transitar por el lugar en el que perdió la vida: caminos, veredas, montes e incluso en el agua. Las personas que se han encontrado con este espíritu comentan que ello ocurrió después de medianoche, generalmente por las madrugadas.

134

El fantasma suele concebirse como un espíritu que castiga a quien tiene un mal comportamiento, por ejemplo, se aparece a quienes se emborrachan o tratan mal a miembros de su familia. Este ente golpea y arrastra por los caminos a la persona y la conduce a un sitio diferente de donde la encontró.

Esta aparición suele manifestarse mediante un fuego grande, mismo que sólo dura un instante. También, hay quien señala que puede presentarse en forma de perro, grande o pequeño, y dependiendo del color del pelaje es el significado: si se trata de uno de color negro “te llevará, pero si es blanco, ese espíritu no es malo, sólo transita y sigue su camino, es el alma de una buena persona que anda vagando, pero no le hace daño a la gente”.

Cabe destacar que actualmente se cree que este tipo de apariciones son menos frecuentes, porque se bendicen casas, caminos y veredas con las peregrinaciones que se hacen con la imagen de san Juan de los Lagos, san Nicolás Tolentino y la virgen de Guadalupe.

Por otro lado, el relato de “El burro” está estrechamente ligado a la religión, ya que se apega a los valores del buen comportamiento

para regularizar la conducta social de los habitantes de las comunidades.

Otra criatura mencionada en diversas historias mazahuas es el coyote: animal hábil, tenaz, astuto e inteligente, al que no se le debe atacar. Está presente en la cosmovisión de muchas de las culturas originarias del país; ha sido una figura mítica y, por tanto, un vínculo con los ancestros. También, los mazahuas lo designan como un ser que pertenece a Dios. Se piensa que posee ciertas habilidades como el poder de su aliento, ya que se dice que *echa el vaho* para adormecer a la gente y así apoderarse de los animales del corral o directamente para atacar a una presa y que ésta quede a su merced. Asimismo, se piensa que tiene la facultad de hipnotizar: si una persona se lo encuentra de frente siente que le crece la cabeza y escalofríos en el cuerpo, además, enmudece. González menciona que:

135

en las comunidades mazahuas la creencia que se tiene del coyote se ve diversificada, pues el medio gráfico donde las comunidades habitan varía de región a región, así pues, se tiene que mientras para los habitantes de la región de la montaña, el coyote funge un papel de héroe y de bondad, en algunas regiones de la planicie el coyote ilustra la maldad (en Rangel, 2014: 124).

Se tiene la creencia de que si se le hace una promesa a un santo ésta debe cumplirse, de lo contrario el coyote matará a sus animales como castigo: “El coyote estaba presente en las concepciones populares, como portador no sólo de la noche, sino de la muerte o de la desgracia. Así lo encontramos en los augurios nahuas que recopiló fray Bernardino de Sahagún” (en Rangel, 2014: 125).

Se piensa que este animal es el mensajero de Dios. Los habitantes mencionan que da algunos avisos a las personas y que si aúlla cerca de un hogar significa que alguien fallecerá o que se aproximan problemas.

Si alguien desea cazar al coyote, no podrá hacerlo, porque al momento de querer dispararle, con una escopeta o rifle, los tiros no saldrán y el animal escapará sin daño alguno.

Por otra parte, como se mencionó anteriormente, gracias a la tradición oral, en estas cosmovisiones existen personajes como el tritón (hombre-pezuña), la sirena o la víbora, seres que habitan en el agua y que muchos han llegado a considerar como dueños del agua (*menzhø*).

Las comunidades mazahuas se encuentran ubicadas en los márgenes de diferentes cuencas hidrológicas, por tanto, la presencia de seres relacionados con el agua es común.

Cada lugar donde brota el agua tiene su propia historia, pues la mayoría de los nativos aseguran haber visto la aparición de alguno de estos misteriosos seres; sus narraciones describen hechos muy extraños que, por lo general, están relacionados con la naturaleza. Las personas comentan que tales historias se cuentan porque anteriormente no se tenía luz, por lo que la oscuridad les provocaba miedo, de ahí que sea en las noches cuando la mayoría de estas entidades aparece.

Es importante mencionar que el *menzhø* también es considerado como un ente que toma el alma de las jóvenes, pues suele ofrecerles joyas o pulseras con la finalidad de atraerlas y llevárselas a su dimensión.

Asimismo, algunos habitantes de las comunidades mazahuas dicen que el aire que hay en los manantiales suele ser malo y que perjudica principalmente a quien se encuentra en estado de gestación.

Con relación al agua de los manantiales, algunos vecinos de estos poblados también comentan que es común escuchar ruidos extraños por la noche, causados por los seres del agua, por ello no es recomendable ir a ciertas horas a los manantiales, pues estos espíritus pueden molestarse.

Las historias que se relacionan con la naturaleza y con el agua son “La víbora que vive en el manantial Peraxi” (“Nu layi k’*ɣ* b’*ɣ*b’*ɣ* kja ne pereje Peraxi”), “La víbora que tiene dinero” (“Nu layi k’*ɣ* pes’i merio”), “El tritón” (“Nu jmø’*o*’*o* b’ezo”), “Nrambe, el dueño del agua” (“Nrambe. Nu menzhø”) y “La melodía del manantial Ts’irese” (“Nu tronjo kja ne pereje Ts’irese”). Estas historias son consideradas

como leyendas porque de acuerdo con el autor Emilio Rojas: “una leyenda es un relato maravilloso y fantástico de una comunidad que explica a su manera los orígenes de la naturaleza, del hombre, de su integración como pueblo, de hechos y circunstancias” (2001: 54-55).

En otras palabras, las narraciones antes mencionadas también puede ser consideradas como leyendas toda vez que tienen algo de verdad y fantasía.

En “La víbora que vive en el manantial Peraxi” se narra que “la población mató a la víbora porque pensaron que era mala, pero ellos no sabían que el animal era dueño del agua. Cuando murió, el agua empezó a escasear”; es decir, en el relato es este animal el que permite la abundancia del agua, de ahí que se le considere como su dueño y se busque evitar que los habitantes le hagan daño.

Esta historia muestra la relación entre la pureza del agua y su entidad protectora, considerada como un ser bueno que genera abundancia, así como la posibilidad de otorgar dones a las personas, en cuanto representación de la vitalidad de las venas de la tierra y que debe ser protegida para la continuidad de la vida, de la propia naturaleza y del ser humano. En este orden, la abundancia del agua está ligada a los espíritus protectores que, aunque en muchos casos son capaces de llevarse a la gente a otros poblados, no les causan mal, pues simplemente protegen el entorno para que las personas no puedan realizar ningún acto negativo. En resumen, si comprendemos que el agua es el elemento primordial de la naturaleza será fácil entender el motivo por el cual este tipo de seres o entidades ocupan una relevancia central en las narraciones que expresan la cosmovisión mazahua.

En otro orden, en “La víbora que tiene dinero” (“Nu layi k’u pes’i merio”) “se dice que todo el dinero que ellos tenían se debía a que un día el abuelito pasó cerca de un pino muy alto en el pueblo, se acercó al pino y debajo de él se encontró una víbora muy grande”; es decir, la serpiente también puede interpretarse como protectora y dadora de riqueza, como así lo señalan varias de las narraciones en las que aparece.

Con relación a la historia de “El tritón” (“Nu jmø’o b’ezo”), se observa que “hace mucho tiempo vivió una señorita que tenía el cabello muy largo y era muy bonita. Todas las tardes iba al manantial que se llama Ch’axiño”, el lugar que se menciona en esta narración aún existe en la actualidad, las personas todavía acuden ahí a lavar sus prendas de vestir o enseres. Lo mismo sucede en el relato que menciona al sitio de Nrambe, cuerpo de agua que también tiene su propia historia: “la muchacha siguió yendo al manantial, pero un día ya no regresó a su casa, la buscaron, pero la encontraron ya muerta en el manantial. La gente dice que fue el dueño del agua quien se la llevó”. Como se puede observar, en este relato también se hace presente el dueño del agua, aunque en este caso la entidad que habita el lugar es maligna, ya que en la narración se menciona que es un ser que se lleva el alma de las personas.

Por otra parte, en “La melodía del manantial Ts’irese” (“Nu tronjo kja ne pereje Ts’irese”), relato que consideramos como leyenda, se lee: “a ella le gustaba ir a ese manantial porque siempre escuchaba una canción muy bonita que salía del agua. Un día la señora dejó de ir porque empezó a enfermarse ya que la bonita canción que escuchaba no era buena”; de esta forma, se puede entender que la entidad de este cuerpo de agua también era maligna.

Los mitos, las leyendas y los cuentos transmiten un mensaje hacia el público en general, especialmente a los niños, pues ciertas historias son contadas por los padres para que puedan, de alguna manera, influir en la mente de los pequeños; es decir, para que los ayuden a enfrentar sus miedos, descubrir verdades o socializar con otras personas y con su contexto.

Las creencias religiosas han sido muy importantes en la cultura mazahua, ya que han ayudado a dar forma a las entidades divinas y sobrenaturales. Esto puede deducirse de varias historias que mencionan a los santos y sus milagros, o el interés de éstos por quedarse en cierta comunidad para protegerla. Asimismo, en estos relatos también puede entenderse la influencia de estos personajes sagrados para erradicar enfermedades o interceder por la comunidad para

el beneficio de las cosechas, la desaparición de plagas y la solicitud de lluvias.

Otros aspectos de la vida humana que se relacionan con los santos son los sueños, pues éstos, en algunas ocasiones, dan a conocer hechos que van a pasar en un futuro. De acuerdo con los habitantes de la región, los santos se hacen presentes en los sueños de las personas, lo cual significa que el soñante, en cualquier momento, será nombrado para ejercer algún cargo de tipo religioso (mayordomo, fiscal o campanero), como ya se ha mencionado anteriormente.

En este sentido, es común entre los mazahuas la creencia de que tener malos pensamientos relacionados con alguna imagen religiosa puede provocarles enfermedades o accidentes; asimismo, un cargo de carácter religioso no se debe rechazar.

En algunas ocasiones, los santos o apóstoles se presentan ante las personas para solicitarles algo, por ejemplo, la historia donde san Jorge Mártir se le aparece a una mujer de avanzada edad porque desea que se le construya su propio templo. Entre los mazahuas, este santo tiene fama de ser muy milagroso, fama reforzada por las lluvias que se producen después de la procesión que se hace en toda la comunidad de San Pedro del Rosal con motivo de su fiesta anual.

Cuando se habla sobre apariciones, su origen se fundamenta en las creencias que giran en torno a la religión católica: en los santos, en la virgen y en los milagros. El mensaje que se transmite a través de estas historias tiene el objetivo de hacer a la gente creyente y vivificar, de esta manera, la relación del ser humano con lo sagrado.

Por otra parte, en la cosmovisión mazahua existen otras creencias relacionadas con el ser humano y espíritus que pueden ocasionar algún efecto negativo en el periodo de gestación y cuando los niños están recién nacidos, momentos considerados como más vulnerables. Por ello, algunos sostienen que es necesario contar con ciertos objetos de protección (como cuchillos, una cruz de cal o un lazo, entre otros) en el lugar donde duerme el infante para ahuyentar a los malos espíritus de la noche o protegerlo de los malos aires y del mal de ojo, que consiste, de acuerdo con la comunidad, en la fuerza de la

mirada que tienen algunas personas y que puede provocar algún mal, aunque sea sin la intención de hacerlo.

Las personas de mayor edad afirman que algunos bebés se *pierden* durante la noche, lo que quiere decir que los niños amanecen sin vida y con moretones en el cuerpo, a pesar de haberlos dormido bien y sanos. En otras ocasiones, también pueden amanecer muertos puesto que las ánimas los golpean porque la familia, con el paso de los años, se ha olvidado de ellas. Por lo anterior, los mazahuas creen que es indispensable encender una veladora en nombre del difunto, o bien, llevarle flores y expresarle que aún se le recuerda y que no se han olvidado de él. Esto lo podemos corroborar en narraciones como “Lloran los perros porque saben lo que va a pasar” (“Be’e nu dyø’ø mborke para pje ra ts’a’a”), pues se asume que el perro tiene la capacidad de presentir la muerte. Este animal intuye cuando alguna persona va a fallecer, presentimiento que manifiesta al aullar muy fuerte por las noches y de una manera muy extraña.

140

Las creencias relacionadas con la muerte se vinculan tanto al proceso biológico de la pérdida de vida, como al desprendimiento del espíritu, por lo cual los rituales mortuorios son importantes. En las comunidades mazahuas es común que las personas coloquen ciertos objetos en el ataúd del difunto porque piensan que el alma los necesitará.

Por lo anterior, también es fácil comprender la importancia que adquiere la oración católica al momento de construir una casa, ya que es la manera de alejar a los malos espíritus; de no hacerse, el hogar de las personas estará lleno de cosas negativas y puede convertirse, incluso, en un espacio donde las almas que vagan lleguen a asentarse.

Hierofanía del agua

El agua es un elemento primordial, de ahí que entrar en contacto con ella implique un nuevo nacimiento, toda vez que es la esencia de la vida y la vegetación, símbolo de existencia, medio de la regeneración: “todo se ‘disuelve’, toda ‘forma’ es desintegrada, toda ‘historia’ es

abolida [...] la inmersión equivale en el plano humano a la muerte” (Eliade, 2008: 184). El fin de un ciclo provoca un nuevo nacimiento, pues al diluirse todas las formas de existencia, a través de cataclismos como el diluvio, se purifica la vida y se reintegra el universo.

En esta línea, en la gran mayoría de los relatos de las diversas culturas del mundo, el agua juega un papel importante, es una hierofanía que cumple dos funciones esenciales para mantener el equilibrio en el mundo. La primera la identifica como la sustancia primordial de la que nacen los seres vivos, que germina la tierra para dar frutos y fundamenta toda la creación; es decir, “se convierte en la sustancia mágica y medicinal por excelencia: cura, rejuvenece, asegura la vida eterna” (Eliade, 1972: 182). Es objeto de devociones específicas en el universo mazahua, por ejemplo, en la región de Temascalcingo hay una figura que ocupa un lugar relevante en su pensamiento, el *xita*, término que se aplica a la figura de los abuelos, mejor conocidos como *viejos de corpus*, quienes son representados con ropa hecha de ixtle, máscaras hechas del tronco del maguey y barbas elaboradas también con ixtle. Estos personajes sirven para recordar a los antepasados, pero también para, cada año, en el día de *Corpus Christi*, pedir lluvias y buenas cosechas de maíz. Esto se logra mediante la realización de danzas y ofrendas de matas de maíz, flores, fruta, pan, etcétera.

141

Por otra parte, el segundo sentido de la hierofanía describe al agua como un símbolo de purificación; en los ritos del bautismo cristiano, rociar o sumergir la cabeza en agua bendita revitaliza el alma y quita las impurezas; además, está íntimamente relacionado con la expulsión del diablo y puede otorgar al hombre una nueva fuerza.

La inmersión en agua simboliza la regresión a una vida nueva, a donde apenas la tierra y los seres vivos han adquirido forma. Todo se disuelve, se desintegra, esta homología se relaciona con el diluvio, punto de equilibrio cósmico entre el espacio y el tiempo. La purificación de la tierra, a través del diluvio, se dio porque “para que algo verdaderamente nuevo pueda comenzar es preciso que los restos y las ruinas del viejo ciclo sean completamente destruidos” (Eliade, 2000: 52); es decir, para obtener algo nuevo se debe perder

algo. No se trata de regenerar el viejo mundo, sino de dar comienzo a uno nuevo.

Existen diversas narraciones mitológicas catastróficas que mencionan al diluvio como el fenómeno natural que terminó con la humanidad y dio inicio a una nueva era. Al igual que en el relato contenido en la Biblia, en la tradición mazahua se describe cómo Dios termina con la humanidad por sus pecados; sin embargo, el exterminio no es definitivo, todo reaparece bajo la misma forma y en espera de otra catástrofe que restaurará al hombre.

142

Siguiendo a González, “las montañas alojan en su interior las aguas subterráneas y además se les liga a la lluvia, porque sus picos tocan las nubes cargadas de agua” (2002: 337), las montañas, de esta forma, son como vasos de agua invertidos, ya que su interior está repleto de agua. En este sentido, el mito catastrófico mazahua relata una inundación provocada por las montañas y por el cerro de Jocotitlán.

En estos mitos catastróficos el agua puede unirse con otros elementos, por ejemplo, el fuego, “un elemento indispensable para iluminar, calentar y cocinar, aunque también hacía referencia al fuego telúrico, celeste o del hogar. Este último es, junto con el agua, un elemento purificador” (Pérez, 2007: 32). En el mito apocalíptico de la comunidad de Santiago Casandéjé estos dos se conjugan y son los encargados de la renovación del mundo: el cerro de Jocotitlán es un volcán de agua y el cerro de San Juan Coajomulco es un volcán de fuego, ambos permanecerán dormidos hasta el día en que despierten y hagan erupción; la población quedará sumergida en agua hirviendo. Otros hombres creen que el final será causado por fuego que quemará a las personas, plantas y animales.

Todavía, en algunas regiones se tiene la creencia de que el final del hombre se dará por fuego. Al respecto, Marco Polo Urbina expresa: “El fin del mundo actual será por fuego. Todo arderá. El fin de esta generación será precedida por diversos presagios e imperará el desorden. Los hombres parirán y las mujeres dejarán de hacerlo; los duraznos darán capulines, los capulines darán tunas” (2009: 116).

Dentro de las creencias de algunas comunidades mazahuas, como Santiago Casandejé, algunos abuelos estiman que este final está cerca al ver que los hombres rechazan su sexo y cambian su comportamiento y vestimenta, modificando su identidad por la de una mujer.

La destrucción de la humanidad concluirá con otro fenómeno natural para reintegrar al mundo, “la nueva creación no puede tener lugar hasta que este mundo no sea definitivamente abolido” (Eliade, 2000: 53). Hay un eterno retorno al origen, una regresión a lo amorfo, seguido de un comienzo, como sucedió con el diluvio al principio de los tiempos.

Fenómenos meteorológicos

Las tormentas y las trombas son fenómenos meteorológicos que se presencian en verano. Las tormentas de gran magnitud son nombradas colas de agua, como se mencionó anteriormente, éstas son entendidas como la antesala de un nuevo diluvio y como lluvias con efectos negativos para los sembradíos de maíz. Carreón y Camacho mencionan

143

que dentro de la “cola de agua” se encuentra una víbora de gran tamaño llamada *sierpe*; dicen que es una víbora de cascabel anciana o inmortal y se le imagina con patas de gato, alas emplumadas y siete cabezas de serpiente. Suponen que es muy difícil verla pues viaja en el interior de “la cola de agua” (2011: 210).

Cuando se forma una cola de agua, las nubes adquieren un color gris con negro, debajo se observa la figura de una cola, parecida a la de una serpiente que va entre las nubes. Este fenómeno natural va acompañado de fuertes vientos, granizo y descargas eléctricas que pueden ocasionar daños al campo y a la comunidad. Galinier llama a estos ciclones “la ‘lluvia de víbora’ [...] (las tormentas de verano), amenaza de un nuevo diluvio” (1990: 584).

El mito catastrófico del diluvio se encuentra en pequeñas creencias que impactan a la comunidad, por tal razón, las personas que

tenían oratorios⁸ en sus casas rendían culto a Dios, a los santos, a la virgen o a la santa cruz para evitar que una tormenta de gran magnitud azotara a su poblado. Cabe mencionar que actualmente la mayoría de los hogares no cuentan con oratorios; sin embargo, la gente realiza diversos rituales para evitar que una cola de agua azote a sus pueblos.

144

Galinier señala que “de manera directa o indirecta, los cambios climáticos son objeto de preocupaciones que se traducen en ritos” (1990: 584), por ello, la lluvia es temida por la comunidad y se requiere de procedimientos para ahuyentarla. En algunas poblaciones mazahuas, como Santiago Casandejé, las mujeres participan con pequeños ritos, por ejemplo, encienden una veladora sagrada⁹ dentro de su hogar. Por su parte, los hombres se valen de otros medios, como echar cohetes o prender lumbre fuera de sus hogares, para que el humo desintegre las nubes.

En este orden, el humo es un elemento ceremonial con virtudes terapéuticas y regenerativas, se utiliza cuando la imagen de un santo o de la virgen llega a una casa, por ello se enciende copal y son sahumadas las imágenes, la casa y las personas que reciben al santo, esto ocurre también durante las fiestas patronales, “con el humo se conecta, se sintoniza con la casa, con lo sagrado y con el cosmos; es decir, éste es el medio de conexión de la humanidad con el universo” (Pérez, 2007: 29).

Retomando los ritos que se emplean en las comunidades mazahuas para evitar las colas de agua, algunas personas prefieren utilizar (como ya se mencionó en el apartado “Creencias asociadas a la naturaleza”) un cuchillo o una segadera, guadaña o machete, para cortar el remolino de agua y viento, acto que realizan en el patio de su casa, haciendo movimientos repetidos en forma de cruz con dirección a éste para evitar que destruya, según la creencia, sembradíos,

8 Felipe González menciona que “una de las características más importantes en la vida ritual de las comunidades otopames, y específicamente los mazahuas, es la presencia de pequeñas capillas parecidas a iglesias que se ubican en algunas casas” (2003: 40).

9 En este caso puede ser la cera que reciben en la fiesta del santo patrón o la cera que reciben al realizar un sacramento.

viviendas o animales. En ocasiones, después de realizar la cruz en el aire, los hombres clavan el objeto utilizado en la tierra; sin embargo, si se repite constantemente este acto, el hombre matará a la tierra y no lloverá con abundancia en su comunidad. Estos rituales sirven de protección para el pueblo y como recordatorio del peligro que puede ocasionar el agua en abundancia.

Durante la temporada de lluvias existe un fenómeno conocido como canícula, el cual inicia el 15 de julio, en el que se presentan los mayores índices de enfermedades, pues los microbios que hay en el ambiente infectan los alimentos. Esto ocasiona que las personas tengan enfermedades del estómago; de igual forma, el hombre debe tener cuidado de no caerse o chocar con un objeto sólido porque puede romperse como el maíz.

En este periodo de tiempo se puede presenciar un clima cambiante, ya que pueden darse continuamente colas de agua o lluvias intensas. Por tal razón, cuentan los abuelos que “el maíz que está jiloteando, aunque tenga una caña madura, puede quemarse con el agua porque la mazorca no se ha llenado de granos”. Por lo anterior, es común que los mazahuas consagren sus milpas mediante un ritual que consiste en adornar con flores cada esquina de la milpa, dando gracias a Dios por los sembradíos nuevos y la cosecha que tendrán en los meses siguientes.

145

La figura de la Llorona

La Llorona es considerada un ser nefasto, un espíritu o un alma en pena que se presenta en época de lluvias. Sus orígenes son desconocidos, aunque en las comunidades mazahuas existen variantes al respecto, ya que algunos creen que son leyendas o cuentos populares del imaginario social y otros estiman que es un ente que deambula por la oscuridad y sus sonidos son entendidos como malos presagios.

En el México prehispánico existía una diosa azteca que “daba cosas adversas como pobreza, abatimiento [...] decían que de noche boceaba y bramaba en el aire” (Sahagún, 2005: 46). Esta relación

podiera ser el origen de la Llorona, aunque los adultos dicen que hay muchas lloronas en los pueblos: mujeres que mataron a uno de sus hijos y, por ello, Dios no las dejó entrar al cielo, por lo cual vagan en busca de su hijo para poder descansar en paz.

Esta figura se ha vuelto muy popular al mantenerse en el pensamiento de niños y jóvenes, quienes recrean las historias y las convierten en leyendas. Las acciones que definen a este personaje son variadas, pero todas hacen alusión a una mujer que espanta, grita, llora y se encuentra en la búsqueda de sus hijos. “Se dice [...] que tuvo tres hijos y los mató por su esposo, y la mandaron matar. O que tenía dos hijos que murieron ahogados en el río y se volvió loca” (Fernández, 2003: 13).

146

Los mitos cosmogónicos describen a la Llorona como un ser maligno, por ello, en los hogares donde habita un recién nacido, debe consagrarse el dormitorio de la mujer para así ahuyentar a la Llorona y que ésta no confunda el alma del bebé con la de su hijo fallecido. Con esta consagración, la habitación se vuelve un lugar sagrado en el que no debe faltar cal cerca del bebé, imágenes de algún santo o de la virgen, así como bendiciones que incluyan regar el dormitorio con agua bendita.

Las descripciones que se tienen de este ser son diversas, pero generalmente se le define como una mujer de vestido blanco y sin pies que flota por los caminos, con una larga cabellera que cruza su rostro. Asimismo, sus apariciones suelen ser frecuentes en lugares deshabitados como barrancas, cerros, o lugares que alguna vez fueron ríos, lagunas o manantiales. Además, es un espíritu que aparece alrededor de la medianoche y antes de que el gallo cante; aunque hay quienes creen que sólo sale cuando llueve. Lo más característico de su aparición es el grito que emite, un grito de agonía que asusta a las personas, eriza la piel y produce escalofríos. Se tiene la creencia de que escucharla claramente significa que se encuentra muy lejos, pero si se escucha muy lejos es que en realidad está cerca.

El relato conserva elementos que se vuelven verdaderos para las personas. Al realizar pequeños rituales para evitar que la Llorona se

lleve a los niños, se reitera el tiempo sagrado donde la mujer fue castigada por Dios y se convirtió en un ser aterrador.

La serpiente y su representación mítica

En la mitología de Mesoamérica la serpiente es un ser lleno de misticismo que se presenta en formas infinitas. En las diversas narraciones de la tradición mazahua, los significados que adquiere son distintos, por ejemplo, en los relatos presentados en páginas anteriores, la serpiente alicante o cencuate juega dos papeles: el de amante de la mujer o el de protectora del agua y del oro.

La figura que posee es enigmática: es un animal que asombra y asusta. Su exuberante forma es única, no tiene patas, ni pelaje, ni plumas, “es la imagen misma de la resurrección: cada año cambia de piel y se regenera” (Florescano, 2002: 21) y, por ende, consigue recomenzar su vida indefinidamente.

147

Además, al ser concebida como guardiana del agua y la abundancia, está asociada con la vida y la muerte; por ello, su culto es de gran importancia en la vida de los mazahuas, para quienes continúa presente en sus sueños y temores. Aunque metafóricamente se le asocia con el inicio del ciclo agrícola y de las lluvias, también puede generar el mal y la muerte, acto contrario si se le consume, ya que puede curar enfermedades de la piel, la sangre o *el espanto*.

Sus representaciones variarán según los sutiles cambios que se presentan en la vida del hombre, “como la serpiente que se muerde la cola, símbolo del eterno retorno, de la vida eterna” (Sánchez, 2002: 6). A pesar de su importancia y simbolismo, para el hombre religioso de los pueblos mazahuas, la serpiente se vuelve un objeto de demonización; muchas veces se remiten al mito de origen: la expulsión del paraíso de Adán y Eva. A partir de esta idea se ha popularizado a la serpiente como un animal que causa daño a las personas. Por lo anterior, generalmente en los relatos míticos su figura se vuelve exuberante y reaparece como protagonista en distintos planos del universo, ya que puede habitar en el subsuelo, en el aire y en el agua.

En la cosmovisión mazahua el hombre y la serpiente son rivales y complementos, ya que la serpiente puede ser la dueña del agua y estar ligada a la lluvia, la abundancia, así como al fomento de la vida y los recursos naturales, pero, también, en temporada de sequía puede acarrear la muerte de los seres vivos.

La serpiente es una hierofanía natural, se encuentra en el origen de la cosmovisión y por ello simboliza un arquetipo para el hombre. Aunque varían según las especies, se distinguen principalmente por su tamaño, como la de cascabel, alicante y la culebra. Batres (2009) menciona que es posible observar una serpiente de luz y sombra en la mañana del equinoccio de primavera, fenómeno asociado al momento que marcaba el fin de la temporada más seca del año, acto que la vincula con el retorno a la vida.

148

Cratofanía de la serpiente terrenal

La clasificación de cratofanías nos permite describir, de manera particular, la hierofanía de la serpiente, ya que este animal es una representación de lo sagrado y lo natural que se manifiesta en distintos relatos mitológicos. Es una figura que se marca en tres elementos vitales: tierra, aire y agua, donde es temida y venerada a su vez.

En esta línea, las serpientes “son las mejores guardianas de los tesoros que oculta la tierra” (Dufétel, 2002: 14). Siguiendo a Galinier: “la serpiente es una figura enigmática. Se dice que hace las veces de guardián de un tesoro. Acercarse a ella es morir porque devora a sus víctimas” (1990: 557). Múltiples relatos precisan la relación entre el hombre que encuentra una serpiente color verde-oro cuyo cuerpo parece tener monedas de oro. Durante las actividades de ganadería y agricultura, en el trabajo de la milpa y pastoreo, la gente solía encontrarse con víboras grandes y brillantes de color dorado.

Eliade menciona que las serpientes y los dragones son “el mito arcaico de los ‘monstruos’ guardianes del ‘árbol de la vida’, de una zona consagrada por excelencia, de una sustancia consagrada de

valores absolutos (inmortalidad, eterna juventud, ciencia)” (2001: 395). De este tema mítico derivan diversos relatos mitológicos sobre los tesoros, las piedras mágicas y las joyas que están ocultas en la tierra y son guardadas por las serpientes. Sin embargo, la influencia cristiana relacionó a la víbora como uno de los animales que sirven de medio al diablo para manifestarse en el mundo. Por tal situación, los tesoros ocultos en la tierra, generalmente señalados por las serpientes o por una luz roja, son entendidos como señales negativas o sinónimo de una desgracia o una enfermedad.

En el pensamiento mazahua, como se mencionó anteriormente, se cree que el cuerpo de la serpiente tiene monedas y lingotes de oro, aunque a veces, “los *emblemas* metafísicos guardados y defendidos por las serpientes se transforman en objetos que se encuentran en la frente, en el ojo o en la garganta de éstas” (Eliade, 2001: 395). Para obtener la riqueza que posee este animal es necesario que el hombre arroje un objeto que lo cubra y así conseguirá el beneficio, mismo que puede perderse si se cuenta a muchas personas el acontecimiento.

De acuerdo con el pensamiento de las personas de mayor edad, cuando el hombre mata a una víbora que se encuentra en los campos y bosques, el animal desprende energías negativas que se impregnan en el espíritu de la persona. Esto ocasiona malestares en su cuerpo, como ronchas, mareos y dolores de cabeza, entre otros, por lo que el afectado debe recibir una limpia de un curandero o una persona (de diferente sexo según sea el perjudicado) de espíritu fuerte para no recibir los males. En este sentido, Pérez (2007) dice que el humo del tabaco tiene virtudes terapéuticas, por ello su uso, junto con el del alcohol, está muy difundido en las sesiones de limpias, ya que se piensa que ayuda a desechar las energías dañinas.

En caso de no atacar la enfermedad, el aire impregnado en el cuerpo del enfermo puede provocarle la muerte. En el mismo orden, debe evitarse que las personas tapen por maldad los agujeros en los que vive una serpiente, pues si ésta no sale, quien lo haya hecho irá muriendo, poco a poco, al igual que el animal, tal como ocurre en el relato de “La víbora”.

Cratofanía de la serpiente acuática

Los relatos de la serpiente se alejan de toda influencia católica, pues se les relaciona con elementos naturales y el paisaje. Así, “en la mitología indígena serpientes y lluvias están estrechamente relacionadas, se considera a estos reptiles como imagen del rayo, por eso llevan serpientes en las manos los tloques, mensajeros de Tláloc” (Florescano, 2002: 21). Por lo anterior, algunas de ellas moran en el agua y están directamente relacionadas con la conservación de las fuentes de agua y la fertilidad.

150

Los relatos de las serpientes son mitos cosmogónicos que nos permiten entender el funcionamiento de la naturaleza, así como los rituales a emplear para no alterar su curso. La serpiente, como dueña del agua, se puede relacionar con la metáfora que se aplica a los ciclos explicados anteriormente como colas de agua.

En Santiago Casandéjé existe un manantial llamado La Venta, lugar en el que, de acuerdo con experiencias de las personas, aseguran haber visto al dueño del agua durante el mediodía; no obstante, otros habitantes refieren otro mito, en el cual se involucra al santo patrón de la comunidad, para narrar el origen de este manantial:

Hace tiempo, un arriero cuidaba de sus animales cerca de las tierras de la hacienda de Alcívar. De regreso a su casa fue a tomar agua al pozo de La Venta, allí encontró la imagen de Santiago apóstol, él fue por ayuda. Luego llegaron algunos hombres para llevar la imagen del santo a la iglesia.¹⁰

Algunos habitantes de esta comunidad creen que el santo patrón Santiago apóstol es quien manda el agua para que cerros, milpas y plantas tengan vida. Por este motivo, año con año realizan danzas, peticiones y ceremonias en su honor, para favorecer la lluvia, con resultados pronto porque durante su fiesta llueve con abundancia.

¹⁰ Testimonio oral del señor Guillermo Hernández, Santiago Casandéjé, Jocotitlán; Estado de México, 2014.

Recuperando el tema de este apartado, generalmente en la tradición mazahua la serpiente que se encuentra en el agua es color verde con negro y se le considera la protectora del pozo o manantial. En algunos pueblos de Jocotitlán se conoce al menzhe como espíritu del agua, aunque su figura es distinta, pues se trata de un cuerpo de hombre con cola de pez (como una sirena) “los animales acuáticos, sobre todo los peces [...] y los monstruos marinos, se convierten en emblemas de lo sagrado porque sustituyen a la realidad absoluta concentrada en las aguas” (Eliade, 2001: 182). Si las personas matan al menzhe, sirena o dueño del agua (serpiente), el pozo se secará o en el manantial no habrá agua en abundancia.

Cratofanía de la serpiente emplumada

151

Las serpientes emplumadas pasan su tiempo a solas, apartadas de los seres humanos, son delgadas, cafés y ligeras. Estas “serpientes con alas [son] símbolos de los contrarios que se unen, de lo natural que se vuelve sobrenatural” (Sánchez, 2002: 6). Dufétel también señala que “viven retorcidas en las nubes invernales y se despliegan con ellas tan pronto como estalla la savia primaveral de su cuerpo. Se diría que ellas son esa savia, que inoculan a toda la naturaleza incluyendo a los hombres y a las mujeres (2002: 14).

Es muy difícil encontrarse con una serpiente emplumada, la “extraña soledad le llega naturalmente en la edad adulta, después de cumplir el ciclo completo de su metamorfosis” (Dufétel, 2002: 14). Mientras llega a este estado, pasa su tiempo en las barrancas, bosques y lugares pedregosos. Como se menciona en el relato de “La serpiente emplumada”, el mito cosmogónico de este animal describe que comienza a envejecer, le salen plumas y alas, y así es como vuela entre los cielos.

En este orden, es importante recordar que en la tradición mazahua se considera que si una serpiente emplumada cubre el sol por encima de una persona, ésta se secará hasta morir.

La serpiente, el coyote mítico y su interacción con el hombre

La fauna desempeña una función importante en la cosmovisión de Mesoamérica, toda vez que el hombre tenía una convivencia con elementos naturales y consideraba que los animales guardaban una relación especial con lo divino, además de poseer la habilidad de traspasar espacios distintos al terrenal. En la concepción de las comunidades mazahuas, son dos las especies cargadas de significación: la serpiente alicante y el coyote.

152

La serpiente alicante es un reptil de gran tamaño, piel gruesa, color naranja con manchas negras o verdes y cabeza pequeña, como el dedo pulgar de una mano. Puede andar por encima de los árboles y rocas; cuando se quiere aparear, emite un silbido idéntico al de los hombres. Este animal, como también ya se ha mencionado, es percibido por las personas como la encarnación del diablo.

En el pensamiento de las comunidades mazahuas, esta serpiente es particularmente temida, pues *juega* con la sexualidad de las mujeres, esto lo logra adormeciéndolas, momento que utiliza para tener relaciones sexuales con ellas o alimentarse de su leche.

En las variantes de los relatos aquí transcritos, se observa la importancia del mito gnóstico, pues en él se precisa que la relación entre hombre y animal se produce a través del sueño, es decir, los seres humanos, en este caso las mujeres, al entrar en contacto con ellos no son conscientes de sus actos. Al respecto, Eliade dice que “el ‘olvido’ equivale al sueño, pero también a la pérdida de sí mismo, es decir, a la desorientación, a la ‘ceguera’” (2000: 105), por tal razón, cuando la mujer regresa de su largo sueño no recuerda lo sucedido.

En los relatos de la tradición oral mazahua, la serpiente alicante macho, mejor conocida como cencuate, aborda a la mujer en lugares deshabitados, boscosos o pedregosos (barrancos y cerros), y mediante silbidos la seduce, después la duerme y posteriormente yace con ella. Esta descripción la podemos verificar en el relato de “La mujer que tenía de pareja a una serpiente”, donde además podemos entender

que “la culebra roba energía del cuerpo del individuo al ser depositaria de semen, forma en que una de las entidades anímicas suele salir del cuerpo humano” (Carreón y Camacho, 2011: 218).

Después del primer encuentro entre la mujer y el animal, tal como se menciona en el relato, ella regresa al lugar donde está la víbora y yace nuevamente con ella. De ahí que Galinier argumente que “la penetración de la mujer por el cencuate pone de relieve la homología que existe entre la boca y la vulva” (1990: 605).

Después de que la mujer se une al espíritu de la serpiente, y una vez que el esposo se da cuenta de ello, la muerte del animal a manos del marido implica, evidentemente, el deceso de la mujer “la muerte del cencuate marca el final del intercambio” (Galinier, 1990: 605).

Asimismo, la serpiente alicante, como se pudo leer en el relato de “La mujer que amamantaba a una serpiente”, tiene predilección por los hogares donde hay recién nacidos, ya que en ellos, después de dormir a la madre, se alimenta de leche materna, mientras da su cola al bebé para que no lllore. Este acto también lo hace con las vacas, pues enrosca su cuerpo en ellas para que no se puedan mover y así robar leche suficiente. Cuando la gente se da cuenta e intenta matar al reptil, éste infla su cuerpo y brama como un toro. Finalmente, cuando logra ser abatido, del cuerpo inerte brota mucha leche.

En el apartado “Creencias asociadas a la naturaleza” se señaló al coyote como una figura ancestral, benigna por pertenecer a Dios; sin embargo, en la cosmovisión mazahua también presenta un carácter dual. Si bien es otro animal que tiene relación directa con el hombre, también puede causarle daño paralizando y bloqueando sus sentidos: “el coyote, *minhyo*, es una mujer que mató a su niño, lo coció y lo guisó, y cuando se sentó a comer con sus papás, la mujer se convirtió en coyote” (Pérez, 2007: 129). Bajo esa perspectiva, es fácil entender que este animal no persiga a las mujeres, pero sí castigue a los hombres adúlteros que caminan por las noches en busca de sus amantes; incluso, en ocasiones, puede violar al hombre.

En el sistema de creencias mazahuas, el coyote también es portador de mal augurio y desgracia, pues cuando algún cazador lo encuentra por la noche en el monte e intenta dispararle dicen que el arma “no truena porque el coyote babea al hombre”. De igual forma, se cuenta que cuando llega a una casa puede, con su aliento, dormir a los señores y perros, para así llevarse borregos y pollos. Esteban Segundo (2002) recupera de un mito de origen que el coyote fue emborrachado por una mujer y ella le arrebató un documento que le permitía comerse al hombre, desde entonces sólo puede comer pollos, conejos, guajolotes y borregos.

154

En algunos mitos gnósticos, este animal es enviado por Dios para persuadir a quienes han aceptado cargos de mayordomía y no quieren cooperar con las ofrendas para realizar las fiestas de la comunidad o que se arrepienten de su cargo. De igual forma, se dice que Jesucristo, o algún santo, también envía al coyote durante la noche, mientras personas y animales duermen, para matar al ganado de aquel que rechaza a Dios.

La sobrenaturalidad de las entidades terrestres

En la cosmogonía mazahua también existen seres que viven en el subsuelo, principalmente cuevas, barrancos, pozos, bosques o lugares rocosos, que manifiestan su poder al caer la noche y que en lapsos del día pueden retener el espíritu del hombre al adoptar “múltiples figuras que van desde una corriente de aire que sale de la tierra, pasando por las zoomorfias —perro, coyote o guajolote—, hasta formas antropomorfias asociadas a un hombre vestido de charro o bien un niño o enano” (Carreón y Camacho, 2011: 209).

Por lo anterior, en algunas comunidades mazahuas de Jocotitlán se menciona que el hombre que trabaja cosechando el maíz en la milpa y se sienta en el camino o en las besanas puede contraer la enfermedad del aire, los síntomas de este mal son variados y pueden incluir granos, ronchas, torceduras en la boca o alteraciones en la temperatura corporal, tal y como se relata en la historia de “El dueño de la

tierra”. En este tenor, López Austin (2000) menciona que las enfermedades frías eran llamadas *aires* porque se suponía que se originaban en el inframundo, de ahí que surjan de forma invisible, como corrientes de aire. En este sentido, la mejor cura era la invocación de todos los dioses que están relacionados con la frialdad, es decir, el dios del viento, la diosa del agua, el dios de la lluvia y los grandes cerros.

Las creencias de la gente adulta en el mal aire frecuentemente se asocian al espíritu de la tierra (*mejomü*), ya que éste retiene el espíritu de la persona y no lo regresará hasta obtener una ofrenda. Para lograr que lo devuelva, se realizan ciertos ritos, tal y como se cuenta en “El dueño de la tierra”. De igual manera, es común que la persona enferma acuda con un brujo, quien hace un diagnóstico con un huevo cuya “función terapéutica es bastante conocida: se frota sobre el cuerpo o solamente sobre las partes consideradas sensibles” (Galiniér, 1990: 197). Para detectar si el paciente tiene aire se echa el huevo en un vaso de agua y, una vez confirmado el diagnóstico de *aire*, la persona se *limpia* con hierbas, entre ellas la ruda, y alcohol. Si el aire es fuerte, el remedio incluirá plantas como la hierba de ángel y el pirul. Además, deberá prepararse una ofrenda de alimento que incluirá una veladora, este presente tiene que llevarlo la persona afectada al lugar donde enfermó, sólo así *mejomü* le devolverá espíritu.

En este punto, es importante mencionar que el encuentro entre el pensamiento religioso de Mesoamérica y de Occidente generó un conflicto en las cosmovisiones indígenas; sin embargo, con el paso del tiempo los pueblos de México lograron fusionar ambos pensamientos, lo que propició cosmologías muy semejantes, pero, al mismo tiempo, distintas de acuerdo con los contextos y las influencias de cada grupo cultural. Por lo anterior, la religión católica tiene una amplia influencia en el pensamiento de los grupos indígenas, acto que se verifica en la unión o convergencia que se dio entre entidades como “el diablo [toda vez que] se ha fundido con los seres del mundo frío y acuático, y su morada de muertos reclama almas de diversa procedencia” (López, 2006: 276), es decir, en el monte, espacio antes

habitado por espíritus de la naturaleza, ahora vive el diablo, ser que otorga connotaciones negativas a este sitio.

Siguiendo esta idea, se puede entender que las diferentes creencias mazahuas que se tienen sobre el diablo concuerdan en que habita en algunas montañas, aunque este espacio presente una alternancia disímil benéfica-maligna. El “monte encierra un gran sentido mágico y divino, ya que en sus veredas, caladas y planos habitan entidades sagradas que poseen energías especiales, como los nahuales y las brujas” (Vázquez, 2002: 404). Estas entidades nocturnas aparecen cuando la oscuridad reina y son quienes trastocan la vida y tranquilidad de las personas. Sin embargo, el diablo sólo se presenta ante ciertas personas. En las comunidades mazahuas se narran este tipo de encuentros, por ejemplo, un relato menciona que en el cerro del Mogote el demonio se manifiesta bajo la figura de un hombre conocido como el Charrito, hombre pequeño que viste con ropa de charro de color negro y con espuelas de oro. En ocasiones, dicha entidad se manifiesta primero como un gallo de color rojizo que canta encima de los peñascos para, después, transformarse en el Charrito.

156

En el mismo orden, montañas y cuevas, aunque distintas, son sitios sobresalientes que contienen un simbolismo complementario y entrelazado, ya que “guardan en su interior el sustento: plantas, flores y semillas, pero también otros bienes como piedras preciosas” (González, 2002: 337), que sólo aquellos destinados a tenerlas podrán ver. Por lo anterior, se narra que en la comunidad de Santiago Casandejé, en el cerro de la Luna, hubo hombres que llegaron a encontrar oro.

Durante la Revolución la gente era perseguida por gachupines y escondían su dinero en el cerro. En una ocasión un tren llevaba mucho dinero y cerca de Boreje se volteó, entonces la gente del pueblo se acercó y juntó todo lo que pudo llevar en su ropa, para que no se lo quitaran se fueron al cerro de la Luna y ahí enterraron el dinero.¹¹

11 Testimonio oral del señor Hermenegildo Segundo, Santiago Casandejé, Jocotitlán; Estado de México, 2014.

Asimismo, la gente cree que la persona que observa una luz de color rojo o azul es quien está destinada a obtener el dinero. En algunos casos, aquellos hombres que encuentran alguno de estos bienes optan por realizar una ceremonia dedicada al espíritu que los resguarda, para asegurarse de que descanse en paz y se libere de su condena, lo cual resulta en un beneficio para ambos. Sin embargo, el dinero también puede pertenecer al diablo y, de ser así, cuando se saca la olla de la tierra los centenarios se convierten en carbón o el diablo lo ofrece a cambio del alma de aquel que descubrió el tesoro (o bien la de un familiar, hijos o esposa). Generalmente, quienes aceptan este pacto son hombres ambiciosos que están dispuestos a todo con tal de aumentar su producción de maíz, el número de sus animales o su riqueza.

Por otra parte, también es importante reconocer que los cerros son sitios donde se alcanza el equilibrio y la paz, ya que “son refugio de los dioses, su retiro en el mundo. En los cerros todo está lleno de peligrosas fuerzas invisibles” (López, 2006: 182). En este sentido, los cerros son sitios sagrados, espacios que controlan el orden cósmico. En la tradición mazahua se menciona, por ejemplo, que cuando las nubes se postran sobre el cerro de la Luna, llueve de inmediato. Estos espacios son lugares físicos y simbólicos: “Son proveedores de materias primas útiles para la vida diaria, tales como la leña y el ixtle. Sus laderas ofrecen [...] una gran variedad de flores y raíces para utilizarlas, también para curar sus males y enfermedades” (Vázquez, 2002: 403).

La montaña es vista como un espacio para estar en contacto con los dioses, como se mencionó líneas arriba. En el caso de las comunidades mazahuas, esto se puede apreciar en algunos mitos sobre santos, por ejemplo, aquel donde se narra que el santo mayor, Santiago apóstol, se apareció en el cerro de la Luna. Cuando la gente lo vio decidió llevarlo a la parroquia de Tapaxco, “pero durante el recorrido el santo no quiso irse, se puso pesado y decidieron construir un templo a la mitad del cerro”. López Austin menciona que “los dioses ocupan cerros o se transforman en cerros al establecerse cuando se funda una

población [...]. Desde su cerro el dios patrono debe delegar funciones” (2000: 217). Por lo anterior, cuando las personas suben a alguna de estas cimas es para entrar en contacto con lo divino, pues este lugar brinda un estado de perfección y sentido espiritual. De ahí que la gente pida en estos sitios, a su santo o a la virgen, por los sembradíos de maíz y por la protección de la comunidad: en la naturaleza se intuye lo sagrado.

La configuración de la muerte en distintos planos

En la naturaleza se encuentra un amplio compendio de símbolos y señales para entender el equilibrio del hombre. En algunos relatos de las comunidades mazahuas la muerte aparece como una mujer hermosa que suele presentársele a hombres que merecen un castigo por sus malas acciones. Los lugares en los que esta entidad suele aparecer son parte de la geografía cultural del pueblo: el monte, la carretera, los barrancos o cuerpos de agua, sitios por los que camina, o visita, durante las noches el hombre adúltero: lugares apartados y escondidos donde se reúne con su amante; sin embargo, en estos trayectos suele encontrar a una mujer desolada por un amor no correspondido, situación que aprovecha para consolarla y seducirla. Generalmente, en estos relatos se dice que sujeta la mano de la mujer, la cual siente demasiado fría y, también, levanta su cara, retirándole el cabello que le cubre y, así, apreciarla mejor para darse cuenta de que ella tiene el rostro de un animal o de un esqueleto. Los habitantes llegan a confundir a la muerte con la Llorona, sobre todo en época de lluvias. Ante esta relación, Galinier argumenta:

Algunos sueños típicos revelan la existencia de seres sobrenaturales emblemáticos [...]. Éste es el caso de la “Llorona”, un personaje que se encuentra por toda Mesoamérica. En tanto deidad acuática, de infanticidio, aparecerá como una mujer pequeña, cuya cara estará siempre velada [...] cuando voltea, se dan cuenta de que en realidad es un esqueleto (2009: 107).

En algunas versiones del mito gnóstico, el hombre mantiene relaciones sexuales con la mujer, aunque después de un tiempo se da cuenta de que está con un árbol o un maguey, dañando así su órgano reproductor.

Entre el repertorio de creencias de las comunidades mazahuas, como se ha explicado anteriormente, se considera que los animales manifiestan señales de la proximidad de una muerte o presagios de un futuro próximo, es decir, “vemos como, en el caso de esta creencia, se están generando constantemente mitos menores a partir de la gran narración esquemática” (Malinowski, 1993: 153). Por ejemplo, el canto del tecolote, o lechuza, indica el fallecimiento de alguna persona dentro de la comunidad, o el aullido del perro responde a que posee la capacidad de mirar espíritus o, también, para informar sobre la muerte de algún miembro de la casa. De igual manera, cuando un gato se lame, cuando un pájaro color café oscuro llega y canta cerca de una casa y cuando la leña truena, anuncian que visitas llegarán.

Estas creencias modifican el comportamiento del ser humano y su percepción de la vida, y aunque no existan rituales estrictamente vinculados a dichas creencias, estos símbolos se mantienen en las comunidades incidiendo en los comportamientos de los habitantes.

En la misma línea, recordemos que el tema del sueño es de suma importancia porque representa el umbral de dos mundos paralelos: el de los vivos y el de los muertos. En la perspectiva de Galinier “el sueño es una de las manifestaciones, al igual que los mitos [...] los grandes temas oníricos son notablemente semejantes a los mitos. Por añadidura, la génesis de estos dos tipos de discursos se concibe como homóloga” (1990: 205); es decir, el sueño es un medio de representación del espacio en el que el tiempo se ubica en dos planos distintos. “Las pistas oníricas son mecánicamente provistas con el conocimiento específico al cual están relacionadas. Es consustancial a ellas, pues les confiere interpretaciones sobre la consecuencia inevitable de la narrativa del sueño” (2009: 114).

En otras palabras, las interpretaciones de los sueños muestran una forma distinta de entender la realidad, por ejemplo, cuando la

persona sueña que se le caen los dientes significa que alguno de sus familiares cercanos va a morir; asimismo, si el hombre sueña que se casa, también indica la muerte de alguien cercano. “Soñar con serpientes implica que las personas a tu alrededor hablan mal de ti. Si en el sueño ves mucha agua es porque vas a llorar por la pérdida de un ser querido”, pero si la persona que duerme sueña que muere es porque va a gozar de buena salud. Estos ejemplos ilustran a la perfección la idea que tiene el hombre de los sueños. En este orden, aunque casi siempre la predicción es una connotación negativa, “el enunciado del sueño no es más que la formulación de un acontecimiento por venir, cuyo ‘verdadero’ significado está en la profecía” (Galinier, 1990: 206).

Asimismo, la cosmovisión mazahua señala que durante el sueño hay espíritus que pueden causarle daños al hombre; de ahí la creencia de que el muerto puede *subirse* y tratar de asfixiar a su víctima, y aunque la persona grite para pedir ayuda, nadie podrá auxiliarla porque no la escucharán; en algunas ocasiones, este ente puede adquirir la forma de un familiar.

La creencia en la muerte trastoca diferentes aspectos del pensamiento mazahua, por tal motivo, ven en ella señales para cambiar su comportamiento y mejorar la conducta al interior de su grupo social.

Por otra parte, la estrecha relación que se aprecia en el pensamiento mazahua entre la vida y la muerte proviene de que “para el hombre la vida brotaba de la muerte; es un modelo que se reproduce en los distintos niveles de la tierra y el cosmos” (Báez, 2005: 46). En una visión similar, Eliade dice “nada puede durar si no está ‘animado’, si no está dotado, por un sacrificio, de un ‘alma’; el prototipo de rito de construcción es el sacrificio que se hizo al fundar el mundo” (2008: 28).

Siguiendo las tradiciones de Mesoamérica, López Austin (2000) menciona que el mundo se construye de dos proporciones del cuerpo de un monstruo gigantesco: Cipactli, caimán originario, fue partido en dos por Quetzalcóatl y Tezcatlipoca para formar los tres espacios cósmicos, los nueve cielos, el inframundo y la

morada del hombre. En este sentido, los actos que realiza el hombre metafóricamente son actos que hicieron los dioses, es decir, repite el mito del eterno retorno en los procesos de creación. Esto ha propiciado que algunos relatos mazahuas involucren estas creencias, pero con un significado diferente, por ejemplo, en la comunidad de Santiago Casandejé se comenta que:

Antes, las personas trabajaban en las ciudades de México como albañiles, construían las casas, edificios, puentes, presas y todas esas cosas. Decía mi padre que uno de joven, que no ha trabajado antes en las obras, corría riesgo de que el patrón o el jefe pidiera que subieran a lo más alto de la construcción y de ahí los aventaran.¹²

Para las personas que se identifican con el dogma cristiano, estas muertes son ofrendadas al diablo, para que éste dé algún permiso, ya que están construyendo en su territorio, en el inframundo. Se tiene la creencia de que los patrones, jefes o empresarios tiene grandes cantidades de dinero porque han vendido su alma a este ser.

La muerte, a su vez, puede interpretarse como una imitación de los dioses cuando construyeron el mundo y el universo, pues ellos hicieron un sacrificio o se sacrificaron.

Eliade argumenta, en este sentido, que de ahí proviene la idea de que “para que dure una construcción (casa, templo, obra técnica, etcétera) ha de estar animada, debe recibir a la vez una vida y un alma. La ‘transferencia’ del alma sólo es posible por medio de un sacrificio sangriento” (2008: 46). Las ofrendas que se entregan son significativas, pero la gente de la comunidad considera que el sacrificio humano implica una ofrenda de mayor valor, sólo así la construcción se concluye y se mantiene firme, pues, aunque a veces la obra se termine bien, la tierra reclama una vida, por eso hay accidentes y cruces de muertos en carreteras y puentes.

12 Testimonio del señor Pascual Galindo, Santiago Casandejé, Jocotitlán; Estado de México, 2014.

Esto nos lleva a reflexionar que la vida y la muerte forman parte de una misma realidad. De la muerte nace la vida y concluye con la muerte, es decir, ocurre un proceso de alternancia, “no puede concebirse la vida del hombre sin considerar su contraparte, la muerte; vida y muerte corren paralelas, la existencia de una da lugar a la otra” (Báez, 2005: 47).

La concepción de bruja en el plano mazahua

Entre las concepciones más interesantes en la cosmovisión mesoamericana, y que ha sobrevivido hasta la actualidad, se encuentra el nahualismo. Este es un tema amplio y complejo que se refiere a la capacidad de ciertos individuos para afectar a otros mediante el intercambio de fuerzas anímicas y mediante la transmutación de personas en animales u otras entidades.

162

En el pensamiento mesoamericano, el hombre, además de su concepción orgánica, se constituía de diferentes energías que lo vinculaban con diversos planos y entidades sobrenaturales, lo cual lo podía asociar con animales, fenómenos meteorológicos o ser influenciado por fuerzas que trascendían el mundo físico.

El nahual, sujeto con cualidades extracorporales y diversidad en la concepción anímica, aprovecha el sueño de sus víctimas para chuparles la sangre; generalmente su objetivo son los bebés. En la concepción de las comunidades mazahuas existe la variante de la esposa bruja, es decir, una mujer que a través de un ritual se convierte en animal para hacer maldades a la comunidad. Al respecto, Galinier menciona que el “nahual posee una facultad particular del desmembramiento, operación que lleva a cabo quitándose el pie y colocándolo junto al fogón” (1990: 646).

Las diferentes descripciones de la bruja mazahua coinciden en mostrarla como una mujer adulta que suele cambiar su fisionomía, principalmente en ave nocturna o en guajolote para atacar a los hombres y mujeres, tal y como se describe en el relato de “La esposa bruja”. Aunque existen diversas versiones míticas que configuran

la cosmovisión mazahua, el término de *bruja* comúnmente define a la mujer que se convierte en guajolote y que manifiesta su poder cuando el día termina y la noche empieza.

Algunos testimonios afirman que puede transformarse en otros animales “como parte de la naturaleza de los animales en los que se transforma la bruja para acercarse a rondar a su elegido [...] sea paloma, pato, perro” (Figuroa, 2012: 4), bajo alguna de estas formas, se hace irreconocible y evita cualquier sospecha de la comunidad. Se cree que la bruja hace daño y puede matar a la gente, además de que actúa por venganza hacia algún vecino o familiar. Esto se ilustra en un relato narrado por la comunidad de San Juan Coajomulco:

Hace 17 años mi hija se casó con un joven de aquí. Ella se fue a vivir con sus suegros, pero el marido salía cada semana a trabajar a la capital y ella se quedaba sola. Pronto mi muchacha se embarazó, pero tenía muchos problemas con la familia de su esposo, los vecinos le decían que tuviera cuidado porque su suegra era una bruja.

Ella nos contó y le dijimos que la íbamos a recoger, pero el marido no la dejó que porque él iba arreglar todo con su familia. Pasó el tiempo y mi hija iba a dar a luz a su bebé y cuando éste nació, ella murió. Dicen que fue su suegra la que le hizo el mal.

El día que enterraron a mi hija, en lo alto de los árboles salió un zopilote volando, los abuelos decían que era la persona que le había hecho daño y que sólo había ido a confirmar la muerte de mi hija.¹³

De forma general, en las comunidades mazahuas se cree que no sólo mata a niños, sino también a personas adultas. Las interacciones más cercanas de la población con la bruja se dan cuando ésta se convierte “en una bola de fuego que se desplaza a gran velocidad por montes y barrancas; que es una mujer que, por lo general, ha venido de fuera, una extraña, una nuera” (Figuroa, 2012: 3). Los relatos también coinciden al señalar su desagrado por los alimentos

¹³ Testimonio oral de la señora María Ema García, San Juan Coajomulco, Jocotitlán; Estado de México, 2014.

de la región o por dar pretextos a la hora de comer, diciendo que “ya comió” o que “fue a comer con su mamá”.

En las narraciones del corpus de esta obra se comparte la misma trama: un matrimonio recién casado tiene problemas por la comida, aunque el esposo sale a trabajar y provee lo suficiente a su mujer, ésta sale ya sea por las tardes o por las noches en busca de *alimento*. Los desenlaces de la historia varían, en algunos relatos míticos la bruja sale con su madre a buscar alimento y cuando regresan descubren que el hombre (esposo) quemó las partes del cuerpo que habían escondido en el fogón y, enojadas, se van volando de su casa. En otras versiones, sólo la esposa es quien regresa y al hacerlo se esconde entre sus cobijas, diciendo que está enferma, cuando la descubren sólo tiene la cabeza humana y el cuerpo es de un guajolote, entonces el esposo la mata con ayuda de sus familiares.

164

En la región mazahua se narran historias al caer la noche, momento idóneo para compartirlas, mismas que han sido transmitidas de boca en boca al concluir las actividades cotidianas. El crepúsculo brinda un espacio para la reflexión, para crear o fortalecer el vínculo con amigos y familiares a través de la oralidad. Es ahí donde los relatos sobre las brujas aparecen y llenan el ambiente, porque no son historias que deban ser olvidadas del pensamiento, sino consideradas como verdaderas y que deben comprenderse.

Comúnmente, las interacciones entre humanos y animales se llevan a cabo en espacios silvestres que por la mañana presentan un ambiente de paz y tranquilidad, pero por las noches “todo el sistema diurno de representación se transforma cuando se mete el sol: cambia la intensidad de la luz” (Galnier, 2006: 56). Los lugares, las plantas y animales adquieren apariencias distintas que facilitan el desplazamiento de seres como la Llorona, la muerte o las brujas.

En algunas regiones se cuenta que la bruja sale durante la noche en busca de su alimento, pero no usa los pies como cualquier persona, toma la forma de una bola de fuego, se desplaza con los brazos estirados, y su cabello va dejando una estela de lumbre como si fuera un

cometa, se mueve con rapidez por los cerros, barrancas y llanos. Se dice que usa las brasas del fogón, las cuales son introducidas en su vientre en el momento en que transmuta su forma humana a la de ave, por ello es luminosa. Por lo anterior, la mayoría de las narraciones mencionan que las brujas dejan sus extremidades humanas resguardadas en un ropero o cerca del fogón.

Este tipo de contacto es más frecuente durante la temporada de lluvias o en el Día de Muertos, cuando se las puede ver brincando en los cerros cerca de los poblados o en los cementerios. “La mujer-nagual elige para salir a cometer sus fechorías las noches sin luna, especialmente cuando llueve. En el temporal se veían muchas luces revoloteando por el aire [...]. Su vuelo se parece al zopilote pues comúnmente los guajolotes no vuelan tan alto” (Sánchez, 2002: 27).

Hace algunas décadas, dentro de las cocinas mazahuas el fogón, o *tenamazatle*, era el principal medio para cocinar los alimentos, al mismo tiempo, reunía a la familia para compartir sus pensamientos: era el espacio de convivencia por excelencia. Por ello, la mujer cuidaba el fuego, a un lado tenía su prensa y preparaba las tortillas, con la primera hacía movimientos en forma de cruz para bendecir el chiquihuite, de lo contrario, las tortillas no serían suficientes para la comida.

Para hacer el fogón se necesitan tres piedras, luego se prende la madera para obtener el fuego. Este espacio, donde los alimentos sufren el proceso de metamorfosis para que puedan ser ingeridos por el hombre, puede ser utilizado, también, con un fin maléfico, convertirse en el umbral para entrar a un espacio distinto. “El fuego del hogar es el símbolo más prominente a la actividad ritual; centro de fusión espacio-temporal, es al mismo tiempo el que los introduce al mundo de las tinieblas y los retorna posteriormente a la realidad cotidiana” (Pérez, 2007: 36).

Dentro de los imaginarios mazahuas “el ritual de metamorfosis en las brujas tiene como ‘altar’ el fogón. Las mujeres se quitan los pies o las piernas arriba de la lumbré” (Galiniér, 1990: 61). Entierran sus extremidades y ojos en las brasas para que estén calientes y puedan colocárselas en su cuerpo a su regreso.

En la casa mazahua: “el fogón es indudablemente el símbolo más prominente de la actividad ritual. Es ante todo un ‘centro’, punto de fusión de las coordenadas espacio-temporales sitio de exaltación de la vida (las llamas) y el aniquilamiento (las cenizas, marca de ancestralidad)” (Galinier, 1990: 145).

El sueño profundo y la muerte

166

La noche es el espacio en el que la bruja puede andar y buscar su alimento. Se cree que estos seres pueden oler la sangre del recién nacido; cuando logran identificar un hogar donde se dará a luz, ellas comienzan a rondar la casa desde que a la mujer se le nota el embarazo: “tiene preferencia por quedarse observando en los árboles cercanos a las casas” (Figueroa, 2009: 8). Algunas historias, de aquellos que han tenido encuentros con estos seres, indican que, cuando el sol se está ocultado, han visto en la corona de los árboles a un guajolote que los observa; cuando se le espanta, éste vuela entre los cielos haciendo varios círculos para sentarse en otro lugar cercano; sin embargo, los guajolotes son animales que no tienen la capacidad de volar.

Otro animal en el que se puede transformar la bruja es el gato: ser pequeño que puede caminar libremente por la casa con el fin de reconocer las rendijas que facilitan el acceso al bebé.

La bruja ataca, por lo general, a matrimonios de recién casados que viven aislados de la familia nuclear. Dado que los jóvenes no escuchan los consejos de los mayores (abuelos, padres y tíos), esto les genera vulnerabilidad, pues olvidan las historias y dejan de lado los elementos de protección que deben emplear con el recién nacido, lo que facilita el éxito de estos seres. La bruja “tiene la capacidad de tomar la vida, a través de la sangre [esencia] de los niños y niñas recién nacidos” (Figueroa, 2012: 3). Al llegar a los hogares de sus víctimas les envían un sueño profundo a los padres, quienes caen rendidos y no pueden despertar hasta que el niño llora. Tan pronto como el animal-bruja está satisfecho, sale de la casa a toda velocidad.

Al día siguiente, cuando los padres despiertan, el niño aparece con una especie de marca de la pata del guajolote en su vientre y pequeños moretones en su cabeza, cerca de la mollera. Las mujeres adultas creen que si en la ventana del cuarto del niño hay un alfiler, este se puede pasar por el diámetro de dicho objeto y “la succión de la sangre del niño se hace, a distancia, por medio de un hilo que sube hasta el ave réplica de la mujer” (Galinier, 1985: 262).

De acuerdo con Galinier este acto “se trata de un proceso de transfusión de energía, de propiedades reproductoras (de allí la ecuación sangre = esperma). El depredador celeste (o más bien astral, la luna) se agrega a otros depredadores terrestres (o voladores) que actúan en función de sus necesidades” (2006: 61).

Después de atacar al infante, la bruja regresa a su casa, se dirige a la cocina y saca de su buche la sangre obtenida para guardarla en un recipiente. Algunos adultos piensan que la guisa como si fuera moronga y se la come con tortillas, por eso no aceptan la comida de sus amigos, vecinos o familiares.

Galinier menciona que en “el pensamiento mazahua, todo sacrificio corresponde pues a la alteración o a la desaparición de un órgano vital necesario para la reproducción de un elemento del universo” (1985: 256). En este caso, la muerte del niño se da a través de la pérdida de la sangre para mantener la vida de alguien más, es decir, se sacrifica a una persona para que una bruja pueda vivir.

En las narraciones de las comunidades mazahuas se menciona que la bruja succiona la sangre del niño, como ya se ha señalado, y le deja en la cabecita pequeños moretones, cerca de la mollera. Las mujeres adultas creen que los pequeños que mueren de esta forma se dirigen al cielo, en ese lugar se encuentra un árbol muy grande que tiene, como si fueran frutos, muchas *chichitas*; ahí están todos los infantes que aún toman leche. En este orden, López Austin, al estudiar el código del Vaticano, menciona que “el chichihualcuauhco, Tonacacuahtitlan o Xochatlapan [...] sitio celeste en el que se encuentra el árbol de las frutas de mama, bajo el cual esperan que destile leche los niños que murieron en su tierna edad” (1984: 384-385).

Por lo anterior, la familia que pierde a un niño pequeño, o recién nacido, no debe llevar leche a la tumba para que se alimente, pues sufrirá en el otro mundo, ya que no lo dejarán amamantarse del árbol. Asimismo, si se guarda ropa o juguetes del bebé, éste no podrá ir al cielo, pues su alma no podrá dejar la tierra y quedará perdida, es decir, no estará con los vivos ni con los muertos.

En la comunidad, las abuelas consideran que “el alma del niño se dirige a una chichita para alimentarse y continuar con su crecimiento”; después de crecer, el alma reencarna en otro cuerpo para regresar con su familia. Al respecto, Báez afirma que “la llegada de un niño al mundo era entendida como el retorno del mundo de los muertos” (2005: 49); es decir, el alma regresa en otro cuerpo.

168

En la cosmogonía mazahua también se cree que si una bruja tiene a un familiar que va a dar a luz a un bebé, ella protegerá al niño de otras brujas para que no tomen su sangre. Asimismo, en los meses de julio y agosto, tiempos de lluvia, es común que mujeres y hombres vean desde sus hogares como las brujas vuelan por la noche en forma de bolas de fuego que dan varias piruetas en el aire saltando de un lugar a otro. Se dice, incluso, que si ellas encienden su luz están alegres o sienten peligro. En el mismo sentido, se menciona que la forma en que los mazahuas sabían que estas entidades estaban en sus hogares era porque en los techos de teja o lámina era fácil que se escucharan los pasos de un ave. Sobre la forma de protección se coincide en consagrar el lugar, colocar cal e imágenes de algún santo, así como utilizar agua bendita. Además, es necesario ocupar ciertos símbolos, entre ellos los cristianos, es decir, algunas tijeras imitando la forma de una cruz o el uso del escapulario, así como el espejo, pues estos seres no soportan ver su figura animal.

Asimismo, algunos ritos sólo pueden ser realizados por la autoridad masculina del hogar, ya que para ejecutar el ritual es preciso utilizar un calzoncillo, esta “prenda interior exclusivamente del hombre es metonimia de la propia presencia masculina y más estrechamente del sexo del varón” (Fernández, 2001: 102). El hombre se sube en la cama, luego hace movimientos en círculo con su calzoncillo para arrojarlo

hacia el techo donde la bruja quedará atrapada hasta que los primeros rayos de sol salgan y la destruyan.

Un aspecto importante es el del alimento del recién nacido: ellos únicamente consumen la leche materna y no alimentos con sales. Se cree que la bruja *chupadora* únicamente ataca a los niños que no han probado sal, al respecto Báez menciona:

La sal es un elemento que sirve también para ahuyentar a los entes nefastos. En los relatos sobre los hombres-brujos que se transforman en guajolotes la sal arrojada a las piernas que se quitan los brujos, para cambiarlas por las patas del animal, provoca la muerte instantánea de aquellos. Así, la sal que se da a los niños fallecidos puede tener la misma función: los ayuda a protegerse de los entes nefastos que intentan atraparlos en su viaje al mundo de los muertos (2005: 174).

169

En otros casos, los hombres ponen pencas de maguey y nopales con espinas para protegerse de la mujer guajolote, ya que de esta forma no puede sentarse en los techos de las casas, si lo llegase a intentar, las espinas cortarían su cuerpo.

Anteriormente, los hogares tenían varios animales domésticos, entre los cuales se hace mención del burro, el cual desempeña un papel importante ante el ataque de seres nefastos, pues “cuando una bruja quiere entrar a la casa de su víctima, el burro le dice: ‘Si quieres pasar, tendrás que contarme todos los pelos que tengo’. La bruja acepta, pero, cuando casi termina, el burro se mueve y tiene que comenzar a contar de nuevo”, de esa manera, el animal entretiene a entidades enemigas, las cuales nunca terminan de contar, así los atrapa la luz del día y deben irse sin cometer ningún mal hacia la familia.

La continuidad de la tradición oral en las comunidades mazahuas

LA TRADICIÓN ORAL es la suma de conocimientos ancestrales que la sociedad busca perpetuar, a través del habla, para que sean conocidos por las generaciones futuras. Esto pone en evidencia la riqueza, la complejidad y el dinamismo de estos contenidos, así como los contextos asociados a su producción y reproducción, lo cual los convierten en expresiones culturales de un valor innegable (Toledo, 2008).

En este sentido, gracias a la tradición oral es posible redescubrir el valor y la riqueza cultural que se alberga en la cotidianidad de los pueblos. De ahí que las leyendas, cuentos, mitos y creencias que se recopilaron en esta obra, recabadas gracias a que los habitantes de las comunidades mazahuas brindaron su tiempo y recuerdos para documentarlas, nos permitieran recuperar o confirmar aspectos de la historia y cosmogonía mazahua, pero desde la interacción social, desde la práctica comunicativa de la vida cotidiana o las prácticas rituales. En otras palabras, gracias a la tradición oral —en cuanto sistema de comunicación indispensable para poder construir la memoria histórica, que incluye tradiciones y representaciones sociales, es decir, elementos que forman parte de la identidad—, se puede acceder al conocimiento de una cultura para identificar sus modos de pensar, sus creencias, su arte, su política, sus costumbres, su religión, su cosmovisión y sus valores (Ramírez, 2012).

Siguiendo este orden, es importante reconocer que la tradición oral crea y recrea narraciones (mitos, cuentos, leyendas) relacionadas con lo sagrado, lo cual posibilita la transmisión de diferentes conceptos y valores a las nuevas generaciones, quienes los aprenden e incorporan en sus vidas, aunque también puede darse el caso de que las olviden. Así ha sucedido con la lengua mazahua, lengua que ya no emplea la mayoría de las personas pertenecientes a este grupo étnico, pues les causa pena; es hablada, principalmente, por los adultos. En

otras palabras, en estas comunidades se está perdiendo el uso de su lengua y con ello gran parte de los conocimientos que dependen de una forma de vida expuesta a un sistema de pensamiento en el que lo sobrenatural influye notablemente, debido a que la naturaleza se humaniza, es decir, adquiere cualidades del hombre. “De este modo, los sitios son dotados de un significado particular, convirtiéndose en lugares sagrados, o por lo menos significativos y hasta peligrosos” (Sánchez, 2002: 260), ya que suelen estar habitados por brujas, dueños del agua o espíritus de la tierra.

174

Como se pudo leer en los relatos y creencias antes presentados, las historias contienen elementos mitológicos que rebasan las fronteras de México y Mesoamérica, pues narran temas universales como el diluvio, el origen del hombre o el nahualismo, es decir, relatos que presentan relaciones homólogas en el pensamiento de culturas locales y lejanas. No obstante, la riqueza de cada historia se halla en su expresión, ya que quienes las comparten utilizan diferentes recursos para transmitir o reconstruir las ideas y alcanzar mejores resultados. De ahí que la persona que narra no sólo brinde información valiosa, y significativa, al contar la historia, sino que la dota de un tono más profundo y enriquecedor, logrando un corte instantáneo en el presente que nos permite conocer el pasado a través de los relatos.

Al respecto, González argumenta que “la presencia de los abuelos simboliza el rompimiento de un tiempo antiguo y el comienzo de un tiempo nuevo” (2003: 77). Metafóricamente se entiende como salir del tiempo ordinario (terrenal) para entrar a un espacio alterno (el de los dioses).

Los mitos conservan el equilibrio entre el hombre y la naturaleza, ya que a través de ellos, por ejemplo, se posibilita que el ser humano comprenda el valor de los recursos naturales y evite abusar de su medio (la flora y la fauna), pues de no hacerlo podría ser castigado por los seres sobrenaturales que habitan este mundo. Además, estos relatos son recordados con mayor facilidad al gozar de una carga simbólica que los acontecimientos sociales de una comunidad no tienen, es decir, son menos vulnerables al olvido, pues tal y como Eliade señala

que el “recuerdo de un acontecimiento histórico o de un personaje auténtico no subsiste más de dos o tres siglos en la memoria popular. Esto se debe al hecho de que la memoria popular retiene difícilmente acontecimientos ‘individuales’ y ‘figuras auténticas’” (2008: 50). En otras palabras, los mitos justifican y dan sentido a acontecimientos ocurridos en un pasado histórico, por ello se interpretan como verdades a través de la experiencia de la comunidad: aunque el mito hable de un tiempo inmemorial, su sola mención “nos permiten contemplar los grandes temas de la humanidad. Por ejemplo, el miedo al incesto, el eterno retorno de la vida y la muerte” (Séneca citado en Luque, 2001: 11).

Sin embargo, en la actualidad la mayoría de los relatos mitológicos han modificado su valor conforme a los procesos históricos: algunos se han fragmentado convirtiéndose en narraciones populares o simples creencias, toda vez que un relato nunca es contado dos veces de la misma manera, y la falta de episodios deja algunos detalles sin explicación, permitiendo que el mismo hombre sea quien le otorgue significado, es decir, quien se encargue de generarlos o reconstruirlos a su modo.

Al estudiar las narraciones como relatos míticos se habla con frecuencia de distintas versiones del mito, dichas versiones tienen elementos complementarios, episodios o sucesos equivalentes que enriquecen la propia narración, pero que también dificulta categorizarlas dentro de un género específico. Sin embargo, la interpretación de las historias como narraciones míticas permite identificar no sólo la estructura, sino el contexto y simbolismo que éstas guardan para los miembros de la comunidad. Es importante mencionar que la cosmovisión es un proceso vivo que se practica diariamente en los pueblos y que absorbe, transforma y adopta elementos simbólicos de las culturas. Por ello, diversos procesos pueden provocar la modificación de los imaginarios o, por el contrario, abonar a su continuidad. De ahí que el vínculo con diferentes sociedades, las prácticas de comunicación, la inserción a diferentes esquemas de interacción con los sistemas virtuales en la sociedad de la red, así como las relaciones

de poder tanto locales como regionales y nacionales, pueden tener notorias influencias en una cosmovisión. A ello, hay que sumar que la transformación del medio es una situación que eminentemente tendrá un efecto en los conocimientos tradicionales y en la forma en la que es percibida y narrada la naturaleza.

176

Uno de los cambios que más ha afectado la cosmovisión mazahua se encuentra en el desgaste que ha tenido su relación con el campo, pues hasta hace algunas décadas su principal actividad era la agricultura. “El cultivo del maíz es el más importante entre los mazahuas y constituye la dieta básica de su alimentación” (Celote, 2006: 25), actividad que se complementaba con la crianza de aves de corral y ganado en baja escala; sin embargo, los costos elevados para financiar el trabajo de los terrenos originó que las personas buscaran otros medios para obtener ingresos que les permitieran satisfacer sus necesidades. El cambio de la agricultura hacia el trabajo asalariado originó que mujeres y hombres de las comunidades mazahuas trabajaran en la industria. Al respecto, Eliade menciona que “este proceso forma parte integrante de la gigantesca transformación del mundo que se ha verificado en las sociedades industriales y que ha sido posible gracias a la desacralización del cosmos bajo la acción del pensamiento científico” (1998: 42).

En las últimas décadas, los hombres de la comunidad se han visto inmersos en flujos migratorios al extranjero, en muchos casos de forma definitiva, aumentando el número de hogares con jefaturas femeninas. Las mujeres asumen la responsabilidad de los hijos, se establece una relación intrínseca entre madre e hijo, además de ser las encargadas de participar en la comunidad con faenas y cargos religiosos.

Hombres, y en menor medida mujeres, emigran buscando oportunidades que los ayuden a mejorar su nivel de vida. Evidentemente, esto no sólo modifica la estructura de la comunidad, sino la propia cosmovisión del grupo.

Roland Barthes ha resaltado cómo “los objetos más prosaicos de la vida actual están, para nosotros, cargados de sentido y son susceptibles

de múltiples significados, a parte de su estricto valor instrumental” (1999: 33); es decir, el ser humano se deposita en un mundo profano donde tiene mayor valor la ropa, la marca del automóvil, los viajes, las bebidas o la música. Estos fenómenos sociales también implican que la tradición oral se vuelva vulnerable en la comunidad: al participar de manera directa en los procesos de la modernidad, la cultura se ha vuelto folclor y los mitos se han vuelto historias de entretenimiento, lo cual ha propiciado que el simbolismo de los relatos heredados se olvide o modifique.

Las comunidades indígenas han participado de manera directa en el proceso de urbanización; los hogares rurales han diversificado sus actividades como parte de sus estrategias de subsistencia, siendo, como principal factor, la migración interna o externa de hombres y mujeres, junto con la interconectividad de la vida cotidiana en los procesos de globalización.

177

En estos contextos de transformación, los procesos de resignificación de su entorno son constantes, por lo cual, identificar los conocimientos y valoraciones sobre la naturaleza se ha vuelto un reto. Por ello, para tratar de conocer y entender la cosmovisión de las comunidades mazahuas del norte del Estado de México, la tradición oral sirvió como estrategia para acercarnos a las creencias y conocimientos locales. En este sentido, el mito fue el medio principal que brindó escenarios tangibles de comprensión del pensamiento indígena. El mito, así como otras narraciones de trascendencia histórica y espacial, mostró las distintas dinámicas de resignificación que pueden conjuntar elementos de la memoria histórica con interpretaciones del mundo contemporáneo. Por lo anterior, Malinowski afirma que “el mito, de hecho, no es una fantasía, ni una efusión sin sentido de vanos ensueños, sino una fuerza cultural muy laboriosa y en extremo importante” (1993: 190). En otras palabras, dentro del pensamiento social, las narraciones tradicionales trascienden el aspecto del entretenimiento para situarse como referentes éticos que pueden determinar el comportamiento del ser humano con su entorno social y natural.

Los relatos presentados en esta obra comparten una esencia mítica; es decir, son historias que revelan una realidad y que rigen una conducta moral. Las narraciones míticas tienen un alto valor simbólico dentro de determinado contexto cultural, pues en él poseen un valor racional. “El mito se aprende como una narración fantástica, como un relato de hechos que violan las leyes de la naturaleza fantástica. Pero se reconoce más allá de una creencia, y entonces la violación ya no es mero juego de libertad fabuladora, sino una violencia sobre el raciocinio” (López, 2006: 131).

178

Los relatos que se recopilaron en este libro muestran diferentes grados de interpretación según el grado de participación de los pobladores en las fiestas, el trabajo agrícola u otras actividades comunitarias. El mito para los mazahuas no sólo es una historia que explica los orígenes de las cosas, sino una narración lógica fundamentada. Lejos de presentarse fuera de lo verídico, el mito es una forma real, una praxis social que tiene en el ritual la herramienta principal para reactualizar un acontecimiento sagrado que tuvo su origen en el comienzo del cosmos. El ser humano puede desconocer el mito, pero inconscientemente realiza ritos que le permiten protegerse de lo natural. Por lo tanto, el mito está inmerso en procesos o actos rituales que le permiten al ser humano convivir con lo sagrado o entrar en contacto con lo divino, ya sea a través de la danza, festividades dedicadas a los santos, peregrinaciones, trabajo agrícola, la personificación de la naturaleza o la explicación oculta de los sueños nocturnos y los ensueños de la vigilia. A pesar de los cambios históricos, los *abuelos* han servido de guardianes para conservar los conocimientos tradicionales, brindando continuidad a los rituales que mantienen la sacralidad de diversos elementos y entornos.

La relación que los mazahuas establecen con su medio ambiente tiene un sentido sagrado y metafórico, ya que, por ejemplo, seres (como el coyote, la serpiente, las brujas y la Llorona) que se alimentan de la esencia del ser humano lo hacen para mantener el ciclo de la vida, “alimentarse no es simplemente un acto fisiológico, sino asimismo un acto ‘religioso’: se comen las creaciones de los seres

sobrenaturales, y se comen como las comieron los antepasados míticos por primera vez al comienzo del mundo” (Eliade, 2000: 46). En consecuencia, el sincretismo histórico de las creencias de origen mesoamericano con el catolicismo conformó un modo de entender el mundo. De acuerdo con Báez (2005) el proceso de evangelización en la época de la conquista impactó profundamente en las bases ideológicas de los indígenas, sustituyendo un sistema religioso por otro en el cual se integraron nuevos elementos a partir de su reelaboración y reinterpretación.

En el caso de las comunidades de estudio, al igual que otras comunidades de la región mazahua, su forma de vida se encuentra regida por un calendario religioso que se complementa con el ciclo agrícola, esto se aprecia no sólo en la fiestas y tradiciones que se conservan en las comunidades, sino en los testimonios que se pueden extraer de la tradición oral, en cuanto depositaria de diferentes valoraciones del entorno humano. Cada historia recuperada de la oralidad está rodeada de todo un sistema de creencias que ha logrado trascender el tiempo, en mayor o menor medida, a pesar de los cambios sociales, ideológicos y científicos, es decir, en cada relato se recrean las creencias y los conocimientos locales. Además, que estos relatos se transmitan de manera verbal implica que cada uno no se repita con los mismos términos, posibilitando una amplia gama de parentescos entre las historias, por lo que resulta imposible encontrar una versión primigenia u original. Esto no quiere decir que el ser humano pueda crear relatos mitológicos de una manera completamente libre, sino, más bien, que la limitación creativa “parece ser una de las formas de protección del mito. Una proliferación de las narraciones lo conduciría al caos” (López, 2006: 278).

Antes de concluir es importante mencionar que la clasificación e interpretación presentada en los párrafos anteriores mostró un repertorio de creencias que aún conservan las poblaciones mazahuas, por ello, la mayoría de las historias cuentan con personajes y elementos míticos que permiten entender el funcionamiento de la naturaleza, así como el comportamiento de los mazahuas, pues ellos a través de

sus relatos míticos moldean su conducta y definen su interacción con la naturaleza. Para ellos, las narraciones míticas son una realidad esquematizada que otorga las normas necesarias para ordenar y estructurar el mundo vivido, de ahí la importancia de apoyar y velar por su continuidad.

Fuentes consultadas

Augé, Marc (1998). *Las formas del olvido*, Gedisa, Barcelona.

Báez Cubero, Lourdes (2005). *El juego de las alternancias: la vida y la muerte*, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México.

Barthes, Roland (1996). *Introducción al análisis estructural de los relatos*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

— (1991). *Mitologías*, Siglo XXI Editores, México.

Batres Alfaro, Carlos Alberto, Ramiro Edmundo Martínez Lemus y Lucrecia Dalila Pérez García (2009). “Hor Cha’an: la serpiente mítica ch’orti’ en el arte rupestre de Chiquimula, Guatemala”, en *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 7(1):1-18.

Berger, Peter y Thomas Luckmann (1979). *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Braunstein, Néstor A. (2008). *La memoria, la inventora*, Siglo XXI Editores, México.

Carreón Flores, Jaime Enrique y Fidel Camacho Ibarra (2011). “Los animales del santo. Configuración del nahualismo en la región mazahua”, en *Cuicuilco*, 18(51), 203-225.

Celote, Antolín (2006). *La lengua mazahua, historia y situación actual*, Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe-Universidad Intercultural del Estado de México, México.

Cruz, Juan (1971). *El sentido antropológico del mito*, Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, vol. 4, pp. 31-84. Disponible en <<http://hdl.handle.net/10171/1846>>.

De Jesús Vázquez, Macedonio (2010). “Estudio de las manifestaciones sociales que determinan el desplazamiento de la tradición oral en la comunidad de San Pedro de los Baños, municipio de Ixtlahuaca, Estado de México”, tesis de licenciatura, Universidad Intercultural del Estado de México, México.

Dufétel, Dominique (2002). “La niña y serpiente”, en *Serpiente en el Arte Prehispánico*, núm. 32, 2a ed., Artes de México, México, pp. 12-17.

Eliade, Mircea (2008). *El mito del eterno retorno*, Paidós Ibérica, España.

___ (2001). *Tratado de historias de las religiones*, Era, México.

___ (2000). *Aspectos del mito*, Paidós Ibérica, España.

___ (1998). *Lo sagrado y lo profano*, Paidós Ibérica, España.

Farrugia, Francis (2004). “Síndrome narrativo y reconstrucción del pasado”, en *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, (32), 133-150.

Fernández Poncela, Ana María (2003). “Las mil y una lloronas en el imaginario popular”, en *Expresión Antropológica*, (18), 6-15.

Figueroa Serrano, David (2008). “Conflicto social, tradición e identidad étnica en la costa nahua de Michoacán”, en *Espacios Públicos*, 11 (22), 353-366.

Figueroa, Sandra (2012). “Dolor de bruja”, conferencia dictada durante el XIV Coloquio Internacional sobre Otopames, 9 de octubre.

Florescano, Enrique (2002). “El simbolismo de Quetzalcóatl”, en *Serpiente en el Arte Prehispánico*, núm. 32, 2a ed., Artes de México, México, pp. 18-27.

Gadamer, Hans-Georg (2005). *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, España.

___ (1997). *Mito y razón*, Paidós Ibérica, España.

Galinier, Jacques (2006). *El panoptikon mazahua, visiones, sustancias, relaciones*, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

___ (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos, y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista, México.

___ (1985). “Le prédateur céleste. Notes sur le sacrifice mazahua”, en *Journal de la Société des Américanistes*, t. LXX, 153-166.

González Ortiz, Felipe (2008). *Un pueblo que camina: peregrinación del señor del cerrito de Tepexpan*, Plaza y Valdés, México.

___ (2003). “El parentesco ritual (compadrazgo) y el sistema de cargos en una comunidad mazahua”, en *Expresión Antropológica*, (18).

González Pérez, Damián (2013). *Las huellas de la culebra. Historia, mito y ritualidad en el proceso fundacional de Santiago Xanica, Oaxaca*, Dirección General de Culturas Populares- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes /

Secretaría de las Culturas y Artes, Gobierno de Oaxaca / Fundación Alfredo Harp Helú-Oaxaca, México.

Halbwachs, Maurice (2004). *Los marcos sociales de la memoria*, Anthropos, Barcelona.

Inegi (2010). “XII Censo General de población y vivienda 2010”, en Inegi, disponible en <<http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/2010/>>.

Lévi-Strauss, Claude (1995). *Antropología estructural*, Paidós, España.

López Austin, Alfredo (2006). *Los mitos del Tlacuache*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

— (2000). *Tamoanchan y tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.

— (1996). “La cosmovisión mesoamericana”, en S. Lombardo y E. Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

— (1984). *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

López Saco, Julio (2004). “El carácter histórico-cultural del mito: aproximaciones teóricas”, en *Presente y Pasado. Revista de Historia*, 9(17), 77–89.

Luque, Enrique (2001). “Viejos y nuevos mitos”, en *REIS. Revista Española de Investigaciones*, (93).

Martínez, Roberto (2011). *El nahualismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Madrado, María (2005). “Algunas consideraciones en torno al significado de la tradición”, en *Contribuciones desde Coatepec*, 5(9), 115-132.

Malinowski, Bronislaw (1993). *Magia, ciencia y religión*, Planeta Agostini, España.

Montemayor, Carlos (1998). *Arte y trama en el cuento indígena*, Fondo de Cultura Económica, México.

Montesperelli, Paolo (2005). *Sociología de la memoria*, Nueva Visión, Argentina.

Nájera Yanguas, Diego (1970). *Doctrina y enseñanza en la lengua mazahua*, Gobierno del Estado de México, México.

Ong, Walter J. (2006). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, México.

Pérez Lugo, Luis (2007). *Tridimensión cósmica otomí*, Plaza y Valdés, México.

Pérez, Herón (1994). “Los mecanismos de la tradición: un caso”, en *Relaciones*, XV (59), El Colegio de Michoacán, Michoacán.

Pérez, Herón (1993). *Refrán viejo nunca muere*, El Colegio de Michoacán, Michoacán.

Ramírez Poloche, Nancy (2012). “La importancia de la tradición oral: el grupo Coyaima-Colombia”, en *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 10(2), 129-143.

— (2006). *Tiempo y narración. El tiempo narrado*, vol. III, Siglo XXI Editores, México.

— (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México.

186

Ruy-Sánchez Lacy, Alberto (2002). “Los sueños de la serpiente”, en *Serpiente en el Arte Prehispánico*, núm. 32, 2a ed., Artes de México, México, pp. 6-9.

Rodríguez, Hugo (2014). “Epistemología y lógica de la indagación etnográfica”, en *Metodologías Cualitativas en la Educación*, Universidad de Ixtlahuaca, México.

Rojas, Emilio (2006). *Mitos, leyendas, cuentos, fábulas, apólogos y parábolas*, vol. III, Editer's Publishing House, México.

Sahagún, Bernardino (2005). *Historia general de las cosas de la Nueva España*, t. III, Porrúa, México.

Sánchez Blas, Joaquín (2007). *Estudio histórico de la zona mazahua*, Gobierno del Estado de México, México.

Sánchez Vázquez, Sergio (2002). “Tradición oral y cosmovisión entre los otomíes del Valle del Mezquital, Hidalgo”, en David Wrigth (comp.), IV Coloquio Nacional sobre Otopames, Universidad de Guanajuato, Guanajuato.

Segundo Romero, Esteban (2002). “El culto al fuego, ayer y hoy: un testimonio del pensamiento cosmogónico, *te'e k'o ñatjo jñatjo* (mazahua)”, en *Expresión Antropológica*, (15), 46-53.

Skolimowski, Henryk (2017). *Filosofía viva. La ecofilosofía como un árbol de la vida*, Ediciones Atalanta, España.

Soustelle, Jacques (1993). *La familia otomí-pame del México central*, Fondo de Cultura Económica, México.

Toledo, María Paulina (2008). “La tradición oral como práctica comunicativa en la ciudad de Macas provincia Morona Santiago desde 1995-2005”, tesis de licenciatura, Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador.

Trujillo Díaz, Irma (2007). “De la tradición oral mazahua, el cuento ‘La esposa bruja’, estudio e interpretación”, tesis de licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Urbina Alonso, Marco Polo (2009). *Xiskuama a jñiñigpo. Microhistoria de Santa María del Llano*, Instituto Mexiquense de Cultura / Dirección General de Culturas Populares-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Vansina, Jan (1966). *La tradición oral*, Editorial Labor, Barcelona.

Vázquez Estrada, Alejandro (2002). “La luna, el monte y el río: el medio ambiente y sus implicaciones en la cosmovisión de los Xi’ói de la sierra gorda Queretana”, en David Wriqth (comp.), IV Coloquio Nacional sobre Otopames, Universidad de Guanajuato, Guanajuato.

Vial, Elías y David Medina (1998). “Modificación de la tradición oral entre los habitantes de Santa Anna Mayorazgo, Oztolotepec, México”, tesis de licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

La tradición oral de las comunidades mazahuas del Estado de México. Narrativa de la percepción del entorno natural y sobrenatural, de David Figueroa Serrano (coordinador), se terminó de imprimir en enero de 2020, en los Talleres Gráficos Santa Bárbara, S. de R. L. de C. V., ubicados en Pedro Cortés núm. 402-1, colonia Santa Bárbara, C. P. 50050, Toluca, Estado de México. El tiraje consta de mil ejemplares. Para su formación se utilizaron las familias tipográficas Documenta, de Dutch Type Library, y Briosó Pro, de Font Shop. Concepto editorial y diagramático: Erika Lucero Estrada Ruíz y Hugo Ortíz. Formación, portada y supervisión en imprenta: Carlos César Contreras Becerril. Cuidado de la edición: Carmen Itzel Ramírez Rosas, Jared Hernández González (como parte de sus prácticas profesionales), Tomás Fuentes Estrada y el coordinador. Editor responsable: Félix Suárez.

