



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía

Sexualidad en *masewalsānilmeh*: cuentos orales nahuas

Tesis

Que como parte de los requisitos para
obtener el Grado de

Maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe

Presenta

Prisca Hernández Martín

Dirigida por

Dra. Luz María Lepe Lira

Santiago de Querétaro, Qro., enero de 2021.



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe

Sexualidad en *masewalsānilmeh*: cuentos orales nahuas

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de
Maestra en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe

Presenta

Prisca Hernández Martín

Dirigido por:

Dra. Luz María Lepe Lira

Dra. Luz María Lepe Lira
Presidente

Dra. Karina Hess Zimmermann
Secretario

Dr. Jorge Alberto Tapia Ortiz
Vocal

Dra. Adriana Terven Salinas
Suplente

Mtro. José Abraham Méndez Hernández
Suplente

Centro Universitario, Querétaro, Qro.
Fecha de aprobación por el Consejo Universitario (Enero y 2021)
México

Agradecimientos

Agradezco al programa de la Maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe (MEAEB) de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, por confiar, creer en mis expectativas y permitirme estudiar en esta casa de estudios. Al Laboratorio de Educación y Mediación Intercultural (LEMI), por facilitarme los equipos de videograbación para las grabaciones que realicé en mi comunidad. Así también, reitero mis agradecimientos al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), por su apoyo para que esta investigación fuera posible.

Mi más profundo agradecimiento a mi directora de tesis, la Dra. Luz María Lepe Lira, quien me guió y dio seguimiento en las distintas etapas del desarrollo de esta investigación. Así también, agradezco la confianza que depositó en mí, por sus muestras de afecto, sus atenciones y su buena compañía, pues en ella, además de encontrar a una gran maestra, conocí a una gran amiga.

A todos mis lectores: A la Dra. Karina Hess, quien con su experiencia y sus conocimientos me brindó su apoyo y me ayudó a despejar muchas de mis dudas; así también, por su tiempo invertido en leer mis avances, por sus observaciones y las sugerencias. Al Dr. Jorge Alberto Tapia, a la Dra. Adriana Terven y al Mtro. José Abraham Méndez, por sus valiosos comentarios para la mejoría en el contenido de mi trabajo.

A todos mis maestros de la (MEAEB), porque de ustedes también aprendí mucho; por orientarme en mi desarrollo profesional y por todos los consejos que recibí en sus clases. A mis amigos que quiero mucho: Monserrat y Félix, que me brindaron su amistad durante mi estancia en la escuela; por compartir juntos emociones, alegrías, tristezas y también conocimientos, pero sobre todo, por el cariño sincero que sentí de ustedes.

Finalmente, también quiero reiterar mis agradecimientos infinitos a todos mis colaboradores que no se negaron en abrirme las puertas de su casa y su corazón; por compartirme sus valiosos conocimientos acerca de la cultura y la lengua y por todos esos buenos momentos de alegría que pasé con ustedes mientras me incitaron la imaginación al escuchar un *sanil*.

Resumen

Este trabajo de investigación fue realizado en el municipio de Zoquiapan, Puebla, de donde soy originaria y consistió en la recopilación de narraciones de tradición oral conocidos en náhuatl como *sanil o tapowal*. El objetivo principal fue observar si esas narraciones regulaban la sexualidad de los *masewalmeh* de la comunidad. Los nueve relatos seleccionados para el análisis fueron obtenidos a través de entrevistas semiestructuradas realizadas a once colaboradores hablantes del náhuatl del mismo lugar. Los criterios que se consideraron para la obtención de datos fueron los siguientes: que fueran hablantes de la lengua náhuatl, que vivieran en la comunidad de Zoquiapan, de los cuales podían ser hombres y mujeres. Así también, se estableció que los colaboradores fuera mayores de 40 años.

Todas las narraciones seleccionadas se caracterizan por la presencia de animales, razón por la que fue pertinente observar la función y el significado metafórico a partir de los conocimientos que se tienen de ellos en la comunidad. Para el análisis, el eje principal fue la teoría de la metáfora conceptual de Lakoff y Johnson (1986), ya que, desde la perspectiva de estos autores, la metáfora forma parte de la cotidianidad y se manifiesta en distintos momentos, como en nuestro lenguaje, el pensamiento y nuestras acciones. El análisis de esta investigación centra su principal interés en dos tipos de metáforas: en la primera se analiza el significado metafórico de los humanos que se convierten en animales y la segunda, se centra en el significado de los animales que se transforman en humanos.

(Palabras clave: cuento de tradición oral, *sanil*, sexualidad, metáfora conceptual, relaciones de pareja)

Summary

This research was conducted in my community Zoquiapan, Puebla, where I collect story of oral traditions also known in the town as *sanil* or *tapowal*. Through the *sanil* observed the teaching transmitted the people about his sexuality. The nine stories selected for the analysis were obtained through semistructured interviews and conducted with eleven collaborators from this community. The criteria that were considerer in the data collection were the following: that they were speakers of the nahuatl language and that lived in the community of Zoquiapan, I considered to men and women. The minimum age of contributors was 40 years.

All the story that were chosen are characterized by the presence of animals, which is why the function and metaphorical meaning were observed from the perspective in the community. For the analysis of the oral narratives, was used as principal axis the theory of metaphor conceptual Lakoff y Johnson (1986). From the perspective of these authors the metaphor is part of the everyday and manifested in different times, as we speak, thinking and actions. *Sanil* are not the exceptions, because arise in contexts where people meets and talk. The analysis of this research focuses main interest in two types of metaphor: in the first discusses the meaning metaphorical of the human become animals, while in the second, observed on the meaning of animals become human.

(Keywords: story of oral tradittion, *sanil*, sexuality, conceptual metaphor, relationship couple)

Índice

Resumen.....	4
Summary	5
Índice	6
Introducción	9
Namechyolewa xiamaixpowakih	16
CAPÍTULO 1. DE LA METÁFORA Y EL <i>SANIL</i>	22
DE LA METÁFORA.....	22
DEL <i>SANIL</i>	31
CAPÍTULO 2. LOS NAHUAS DE ZOQUIAPAN.....	35
UBICACIÓN GEOGRÁFICA DE LOS NAHUAS	35
CONTEXTO HISTÓRICO	38
ACTIVIDADES PRODUCTIVAS DE LOS HABITANTES	39
EL ENTORNO GEOGRÁFICO	45
CARACTERÍSTICAS DEL NÁHUATL DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA	47
ACTITUDES LINGÜÍSTICAS.....	49
CONTEXTO DE LA TRADICIÓN ORAL.....	50
EL MATRIMONIO.....	52
EL PAPEL DE HOMBRES Y MUJERES EN LA SOCIEDAD	58
IMPORTANCIA DE CONOCER LA GENEALOGÍA FAMILIAR	60
CAPÍTULO 3. DISEÑO METODOLÓGICO	62
DISEÑO DE LA RECOLECCIÓN DE DATOS	62
ENTREVISTA SEMIESTRUCTURADA	69
CRITERIOS DE INCLUSIÓN Y EXCLUSIÓN	71
TRABAJO DE CAMPO ENTREVISTAS	72
TRANSCRIPCIÓN Y TRADUCCIÓN EN EL PROGRAMA ELAN	74
CAPÍTULO 4. LA METÁFORA EN EL <i>SANIL</i>	77
LENGUAJE TABÚ.....	77
LOS ANIMALES EN EL <i>SANIL</i>	81

DE NAHUALES Y TONALES	83
DE LA METÁFORA “LOS HUMANOS SON ANIMALES”	87
DE LA METÁFORA “LOS ANIMALES SE CONVIERTEN EN HUMANOS”	103
CONCLUSIONES	124
BIBLIOGRAFÍA	130
ANEXOS.....	134

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

Índice de tablas, *sanilmeh*, anexos, cuadros y mapas

Tabla 1. Ejemplos de expresiones metafóricas lexicalizadas en náhuatl	23
Tabla 2. Fuente y meta de la metáfora “el tiempo es dinero.”	24
Tabla 3. La mente es una entidad.....	25
Tabla 4. Población de Zoquiapan por localidad. Tomado del Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal.....	37
Tabla 5. Primera prueba.....	63
Tabla 6. Segunda prueba.....	64
Tabla 7. Instrumento final.....	69
Tabla 8. Razones del devenir animal de los personajes	88
Tabla 9. La mujer que se convierte en una zorra	97
Tabla 10. Rasgos culturales del gavilán y sus atributos que se transfieren para construir la metáfora.	100
Tabla 11. La serpiente que se convierte en mujer.....	107
Tabla 12. La conquista de una mujer en términos del oficio de la cacería.	111
Tabla 13. El gusano como metáfora del hombre adúltero	120
Sanil 1. [Mi tío abuelo se convierte en toro].....	135
Sanil 2. [El hombre que se convierte en coyote].....	137
Sanil 3. [La mujer que se convierte en burra]	138
Sanil 4. [El hombre que dice tener otra mujer]	139
Sanil 5. [El campesino y el gavilán]	141
Sanil 6. [El cazador].....	144
Sanil 7. [La venadita de Talocan]	149
Sanil 8. [El pescador].....	153
Sanil 9. [La mujer y el gusano de jonote]	155
Anexo 1. Muestra de la transcripción y traducción de “El campesino y el gavilán”	134
Anexo 2. Muestra de la transcripción y traducción de “La mujer y el gusano de jonote”	134
Cuadro 1. Ejemplo de transcripción con intervenciones no verbales.	75
Mapa 1. Municipio de Zoquiapan.....	36

Introducción

El cuento de tradición oral ha sido estudiado en occidente desde una perspectiva estructural denominado por Propp (2008a), uno de los estudiosos ubicado en esta línea utilizó el concepto como el cuento maravilloso. Recientemente, ha surgido el interés en las culturas amerindias para estudiar del cuento de tradición oral, bajo una perspectiva diferente de las surgieron y continuaron en Europa. La importancia de investigar los relatos que emergen en el contexto de los pueblos originarios consiste especialmente en diferencias que los caracteriza. El cuento que permanece a través de la oralidad en los pueblos mesoamericanos está ligado a las lenguas originarias y éstas, a su vez, son lenguas que se mantienen al margen de las lenguas dominantes.

En medio de estos conflictos y luchas lingüísticas, el cuento de tradición oral no puede estudiarse de manera aislada, ya que, si bien es cierto que muchos cuentos son de influencia europea, como lo mencionan Montemayor (1998), y Ramírez Catañeda, muchos cuentos orales reflejan en su trama narrativa el pensamiento mesoamericano.

El tema de la sexualidad y el erotismo dentro de la cultura nahua ya ha sido estudiado por varios autores. Sin embargo, la mayoría de los estudios se concentran en la sexualidad de la cultura mexicana y pocos han estudiado la sexualidad en las sociedades y pueblos nahuas del presente, de lengua no mexicana. Cada uno de estos estudios han seguido sus propias metodologías que distan de lo que se propone en esta investigación, ya en este estudio, se consideró trabajar directamente con los hablantes nahuas de mi municipio de Zoquiapan.

Varias investigaciones sobre la sexualidad en los nahuas han partido de estudios históricos que han sido documentados por los religiosos que llegaron a la Nueva España. León Portilla (1980) mencionó que en la sociedad nahua hubo poemas eróticos y cuentos, algunos de ellos se reunieron en su libro *Toltecatoytl, aspectos de la cultura náhuatl*: como “La curiosa historia de Tohuenyó” y “La ahuiani alegradora de los tiempos antiguos.” Sin embargo, en estos trabajos no se analizó el contenido de los textos, más bien, sólo fueron compilados.

Quezada (1996) en su obra *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, estudió el tema de la sexualidad a partir de documentos históricos. Sus principales objetivos hacia el análisis de tres divinidades aztecas consideradas como diosas del amor y la sexualidad: Tlazoltéotl, Xochiquétzal y Xochipilli. Estos personajes divinos se examinaron a partir de narraciones míticas y fuentes rituales. Así también, se expuso la imagen que se tenía sobre las prostitutas, la jerarquía de los pecados y de las penitencias, represión moral o física de la sexualidad.

Bajo la misma línea de investigación Quezada, Alcina Franch en su artículo “Procreación, amor y sexo entre los mexicas” (1991), estudia el tema de la sexualidad tomando como punto de referencia las divinidades Tlazoltéotl y Xochiquétzal. Según el crítico, estas divinidades no sólo representaban el amor y la procreación, sino que estaban ligadas a la fertilidad, ya que en la fiesta de Ochpaniztli, la diosa Tlazolteotl aparece vestida como la diosa del maíz. Desde la perspectiva del autor, “la moral sexual en la sociedad azteca era relativamente parecida o comparable a la española de la época del contacto” (1991, p. 59), pues cualquier acto sexual que no estuviera encaminado a la procreación era considerado pecaminoso, con excepción a las relaciones que ocurrían con los guerreros jóvenes que tenían parejas conocidas como *auianime*.

Por otro lado, estudios como los de Johanson (2006) “Dialogía, metáfora y albures en cantos eróticos nahuas del siglo XVI”, fue un análisis textual de subgéneros de canto erótico transcritos en el siglo VI y que se compilaron en la antología de *Cantares mexicanos*. El autor analizó las distintas formas lingüísticas para aludir a la sexualidad, ya sea de manera explícita o implícita en los *xopanquicatl*, *cuecuexcuícatl*, *cihuacuícatl*, *huehuecuícatl* y *cococuícatl*. De esta manera, el crítico mencionó que “los *cuecuexcuícatl* escondían en palabras y frases con doble sentido, un erotismo que contagiaba la sacralidad y la risa a los participantes y espectadores del acto ritual, pero que buscaba también propiciar la fecundación y el crecimiento de las plantas” (2006, p. 73).

Los estudios mencionados anteriormente permiten observar a través de las referencias históricas, la manera en que se concebía la sexualidad entre los mexicas a partir de lo que los mismos españoles documentaron en la boca de los hablantes. Estas investigaciones han sido pioneras en el tema de la sexualidad de los nahuas y se refleja

no sólo en los escritos históricos, sino también en otros géneros como los *cuícatl* o cantos, pues al parecer, había géneros tan delimitados y con fines específicos.

Sin embargo, existen estudios recientes acerca de lo erótico y la sexualidad en las sociedades nahuas actuales, ya sea enfocando el baile o a través de los relatos orales. Uno de estos es el de Beaucage (2012), en su artículo, “Belleza placer y sufrimiento: reflexiones entre cuerpo y género entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, y el de Saúl Millán (2014): “La mitología sexual: cacería y adulterio en la narrativa nahua contemporánea.” Estos estudios nos aportan explicaciones más recientes a través de los versos de la *Xochipitzahuac* y los relatos orales, en el que se refleja la cosmovisión y la importancia de la lengua, aunados con la cultura de los nahuas originarios de Cuetzalan, Puebla. Pierre Beaucage analizó las metáforas relacionados con lo erótico y lo sexual en la letra de la *Xochipitzahuac*. En el estudio de Saúl Millán, resalta la importancia que existe entre la relación del mundo de los humanos y el de los animales, ya que encuentra que el adulterio reflejado en los relatos forma parte de la percepción de los hombres “quienes en realidad se relacionan sexualmente con serpientes que son el alter ego de las mujeres” (2014, p. 210).

Los estudios que hasta el momento se tienen respecto a la sexualidad nos brindan un panorama general sobre la manera en que se concibe la sexualidad en épocas distintas, es decir, cómo lo erótico y lo sexual se manifiesta, ya sea a través de códices, en la letra de la *Xochipitzahuac* y la letra de canciones populares o las narraciones orales. Hasta el momento hay pocas investigaciones que centran su interés en el análisis de las narraciones orales con temas vinculados con el de mi interés. Por ello se requieren estudios que complementen los trabajos ya realizados, pues como se puede observar, la mayoría proviene de investigadores que son externos a la comunidad.

En esta investigación, el objetivo principal consiste en analizar cómo se recrea la sexualidad en los cuentos de tradición oral que se transmiten en la comunidad de Zoquiapan, Puebla, y si estos relatos tienen una función normativa al interior de la comunidad. Así también, se pretende observar cómo el hombre y la mujer son catalogados por los miembros de la comunidad cuando transgreden las normas sociales y buscar cuáles son los principales recursos expresivos relacionados con la forma de narrar. De este último, el recurso que más nos interesa es la metáfora en el *sanil*, para indagar el

significado que tienen no sólo los animales, sino también algunas de las expresiones que se manifiestan en las narraciones.

El análisis de las metáforas relacionadas con la sexualidad aquí presentadas se origina de datos etnográficos obtenidos de hablantes nahuas de mi municipio de Zoquiapan, Puebla, y consiste en la recopilación de cuentos de tradición oral que ellos narraron. Para la obtención de los datos, fue necesario el diseño de un instrumento que consistió en un cuestionario en náhuatl que pudieran propiciar narraciones vinculadas con la sexualidad y no de otro tipo. Este instrumento se diseñó a partir de dos pruebas que se realizaron antes de ser aplicados durante el trabajo de campo y a partir de esos resultados se ajustaron las preguntas. El instrumento definitivo consistió en el diseño de ocho preguntas en náhuatl que se muestran con mayor detalle en el apartado metodológico.

Los criterios para la recolección de datos estuvieron relacionados con el planteamiento general de la investigación, ya que uno de los objetivos consistió en la obtención de datos en náhuatl. Por ello, se consideró que los colaboradores fueran hablantes de la lengua y que vivieran en la comunidad de Zoquiapan, Puebla. Luego se entrevistaron a once personas, de las cuales cinco eran mujeres y seis hombres. Todos ellos mayores de cuarenta años y de distintas localidades. Para el análisis de la metáfora en las narraciones, se seleccionaron nueve relatos orales porque, de todos los que se recopilaban, sólo éstos reflejaban temas relacionados con la sexualidad.

Así también, para aludir a los relatos orales he considerado retomar el término *sanil*, debido a que fue un término que se emplearon por algunos hablantes; desde la perspectiva de ellos se define como “la palabra.” Este género no deberá confundirse con el concepto que se le asignó en la cultura náhuatl prehispánica, considerando el *zazanilli* como acertijos o adivinanzas que se contaban entre los nahuas, pues incluso Johanson (2005) recalca que, actualmente, ese término se usa en algunos pueblos con el sentido de cuento.

Por consiguiente, es importante enfatizar que el concepto que se tiene de cuento en mi comunidad, es diferente del concepto que se tiene desde la perspectiva occidental, pues este género, no hace la distinción entre mito, leyenda, o cuento maravilloso, éste último acuñado por Propp (2008a). Por lo tanto, cada uno de estos géneros bien

delimitados desde la perspectiva de occidente, se incluyen dentro de la categoría de *sanil*. Para una mayor explicación le dedico un apartado en el primer capítulo de esta discusión.

Para el análisis de la metáfora, se toman las propuestas de la teoría cognitiva propuesta por los autores Lakoff y Johnson (1986), pues en *Metáforas de la vida cotidiana* hacen un estudio muy amplio para explicar cómo nuestros conceptos estructuran lo que percibimos del mundo y la manera en que nos relacionamos con otras personas. Por esta razón, estos autores mencionan que la metáfora impregna la vida cotidiana, el lenguaje, el pensamiento y nuestras acciones, motivos por los que esta propuesta resulta interesante para el análisis de los relatos orales, pues las metáforas que se encuentran en ellos se relacionan con la visión de mundo y el contexto cultural que tenemos los hablantes. El concepto clave para esta investigación es la metáfora conceptual, ya que se relaciona con la manera en que los seres humanos utilizamos nuestro conocimiento de un concepto concreto para estructurar otro campo más abstracto.

Durante mi infancia he crecido escuchando el *sanil* por la voz de mis padres, mis abuelos y la gente de la comunidad con la que me he relacionado, y me he dado cuenta de que, a través de estas narraciones orales, se nos ha transmitido enseñanzas, valores conocimientos y formas de relacionarnos con nuestro entorno.

Desde mi perspectiva, es importante y necesario este trabajo de investigación por los siguientes motivos: soy integrante de la comunidad donde realizo la investigación; mi lengua materna es el náhuatl, por lo tanto, esto me facilita entender gran parte del significado de la lengua. Así mismo, es una de las primeras investigaciones que se realiza desde la perspectiva interna de la comunidad a la que pertenezco, pues como se sabe, gran parte de las investigaciones que se ha realizado sobre el estudio de los nahuas ha sido desde una perspectiva externa de estudiosos como Johansson, Portilla, Garibay, por mencionar los más representantes. Así también, su mayor interés hacia este tipo de estudios ha estado centrado en los códices y la cultura de los nahuas del pasado histórico, un pueblo que ya existió, no obstante, hay otros pueblos nahuas actuales, no petrificados que también merecen su atención.

Otra de las razones es que escribo desde mi perspectiva de mujer. Si bien es cierto que las mujeres no pertenecientes a una cultura originaria han luchado por sus derechos, ya que el patriarcado las ha recluso a la opresión, al ser mujer indígena puedo mencionar

que esa opresión se triplica, por el simple hecho de ser mujer, por formar parte de una cultura minoritaria, es decir nahua y por la condición social y económica de la que formo parte. Por estas razones, es importante este estudio, pues es una manera de repensarnos como sociedad nahua al conocer sobre nosotros mismos. De esta manera se busca llegar a una reflexión propia y no cómo los otros (externos a la comunidad) nos miran y nos retratan.

En nuestras comunidades hay temas de interés y su importancia está en que son temas cambiantes y no estáticos y no por ser de una sociedad o comunidad minoritaria o marginada, es menos interesante. Los motivos ya mencionados pueden reflejar una manera distinta de interpretar el *sanil*, porque estas aportaciones podrían diferir de aquellas provenientes de autores externos a la comunidad y cultura nahua. A continuación, hago un breve resumen sobre los contenidos de los capítulos de este estudio.

El capítulo uno, se conforma por un apartado en el que se explica en qué consiste la teoría de la metáfora conceptual reflexionando desde la lengua náhuatl. Para ello, se explican dos propuestas que han sido importantes para el desarrollo de esta investigación. De la primera, la teoría de la metáfora conceptual de Lakoff y Johnson (1986) y la segunda, la teoría de Ricoeur (2012), pues este último autor plantea que la metáfora local puede favorecer la comprensión de textos amplios como las obras literarias. Así también, se explica qué es el *sanil*, término que se consideré emplear para aludir al tipo de narraciones orales recopiladas para corpus.

En el capítulo dos, se describe la comunidad de Zoquiapan, lugar donde se realizó el trabajo de campo. Este apartado se caracteriza por varios subtemas que ayudan a comprender las narraciones orales, ya que en estos relatos se refleja gran parte de lo que existe en el entorno, como la geografía, la fauna y la flora. Así también, se contextualiza cómo eran los matrimonios, el papel que juegan los hombres y las mujeres en la sociedad y la importancia del conocimiento de la genealogía familiar. Todos estos puntos fueron pensados con la finalidad de brindar una mejor comprensión al apartado analítico.

En el capítulo tres, se describen las tres fases que se siguieron para recabar las narraciones orales. En las primeras dos se explica cómo se diseñó el instrumento, y la manera en que se validó en todo ese proceso; mientras que, en la última fase, se expone cómo se aplicó el cuestionario durante el trabajo de campo. En este mismo apartado, se

detallan los criterios de inclusión y exclusión que se consideraron para la selección de los colaboradores, el procesamiento de datos que consistió en la transcripción de las narraciones en la lengua náhuatl y su traducción literal al español, y los criterios que se consideraron en la selección de los nueve relatos que constituyeron el corpus.

Finalmente, en el capítulo cuatro, se examinan los *sanil* seleccionados en dos apartados. En el primero se analizan cinco de ellos: “Mi tío se convierte en toro”, “El hombre que se convierte en coyote”, “La señora se convierte en burro”, “El hombre que dice tener otra mujer” y “El campesino y el gavilán.” Todos estos que fueron seleccionados en esta sección, se caracterizan porque los personajes humanos se convierten en animales. En el segundo apartado se analizan cuatro relatos: “La mujer y el gusano de jonote”, “El cazador”, “La venadita de Talocan¹” y “El pescador.” La característica de estos últimos, es que en su trama narrativa todos los animales tienen la cualidad de convertirse en humanos. Finalmente, se agregan las conclusiones a las que se llegaron después del análisis de las narraciones. También se hace una reflexión sobre el diseño del instrumento que se utilizó para recabar los datos y sus limitaciones.

He agregado un resumen de mi tesis escrito en mi lengua, con la finalidad de que los nahuas de mi comunidad u otros, vean lo que he investigado acerca del *sanil*. Con ello, se busca que otros hablantes del náhuatl despierte en ellos el interés por investigar temas de su cultura, pues eso complementaría el trabajo de otros investigadores. Así también, es una muestra de que nuestras lenguas también se pueden escribir, leer y entender, ya que muchas veces, se cae en el prejuicio de que, al hablar de culturas orales, nuestras lenguas no pueden representarse en otros formatos.

¹ De acuerdo a las referencias que se tiene del náhuatl clásico, es común el uso del término Tlalocan, no obstante, el narrador de este *sanil* dice Talocan, debido a que la variante del náhuatl de mi municipio carece del fonema /tl/ y en su lugar se emplea /t/. Por esta razón, de aquí en adelante aparecerá ese término como Talocan, con el fonema /t/.

Namechyolewa xiamaixpowakih

Nehin tatepotstokalis nikchiwak itech no xolal Zoquiapan, Puebla. In tanemilil yolik keman nechyolnotsak niktepotstokas okachi in towehkaw tanemilil ten ika niixpetanik. Ika nehin tatemolis nechpalewia nimoixmatis okachi kwali. In masewaltahtol yeh notenantahtol ten nechixpetanaltih kenin kwali nomowikas kampa ninemis. Miak tataman tanemilil nikintenkakik ika nehin tahtol notahwan, noweyitahwan wan okseki tomasewalikniwan keman nech tapowihkeh sanilmeh, tenohnotsalis oso wetskistapowalmeh.

Achtopa nimotenahkoketsas kemeh no nitaixmatini, nimoteixmatiltia nisiwat, wan kemeh tisiwameh okachi owih no titsonkisaskeh titaixmatiskeh. Maski yekimpa´ kiteixpantilihkeh in tanemilil keman no techixpowahya mah timomachtikan, amo nochi tiwelih, wan amo timiakeh titsokisatih kemeh tamachtianih, tapahtianih oso okseki tataman taixmatinih. Wan ten tepitsin taixmatihyah amo kinemiliah moonixkwepaskeh tapotstokaskeh wan kiteixpantiliskeh in tataman tanemililmeh ten tikpiah itech in xolalmeh.

Nehin tekit ten nikan nikteixpantiliya tayekana keman nehwa, nimasewal siwat nikchiwa. Yehika, moneki mah okseki nokniwan ompa no kayomeh no taixmatinih amo mah mopinawmatikan, wan no mah kiihkwilokan in tataman tanemilil ten mosentoka tehwan tikpiah. Ihkon, mosenyolchikawas in toteixpantil iwan in okseki tahkwilolmeh ten kitenextihkehya´ okseki tatepotstokanih kemeh antropologos, linguistas wan oksekin tatemowanih semanal kayomeh.

Sekin nokniwan nochankawan nechtapowiah intanemilil toniya kwali se kiteixpantilis ika in totahtol. Nikan neh nitayolchikawa mah amo se mowkatik, onkak miak tataman tanemilil ten kwali ika se tempewas: in totanemililis mostah mopatatiw, amo keman sekosa mokawa. Mah amo tiksekochiwakan totahtol wan mah tiktasohitakan in tanemilil ten tikpiah itech in toxolwan. Maski titeikneltihkeh in ti masewalmeh wan ahachichi techsekochiwtiowih, onkan miak tanemililtekik ten poliwh mah mochiwa. Mah tehwan timoteixmatiltikan wan amo mah oksekin tatepotstokanih tech nehnemilikan kemeh amo tehwan.

Itech nehin amatahtol, neh niknemilih nikhkwilos kenin tehwan timonehmachnohnotsa. Onkak miak tatepotstokalis kemeh ten kichiwekheya in tamatinih, Garibay, Portilla, Johannson, tayekananih ten kiteixpantilihkehya toni kihtosneki ten ixnesi itech semi wehkaw amameh, toni kihtosneki in tataman xochitahtolme oso in tanemilil ten kiteixpantiliah seki nekwikatilmeh. Sayoh mah tikelnamikikan, nehin wehweyi tamachtianih kitepostokakeh in tanemilil inaxka tokniwan ten senkah wehkaw kayomeh katkah. Yehika neh nechyolnotsak mah no nikhkwilo kenin timonehmachnohnotsah tehwan timasewalmeh tikayomeh Zoquiapan, wan kenin in nehmachtahtol ixnesi itech in tosanil.

Yehika itech nehin tekiyot, niknek achtopa nikololos sanilmeh, no tiktokayixmatih kemeh tapowalmeh wan nikteixpantilia toni kihtosneki' in nehmachtahtol. Ompa no ihkon motemowa kenin ixnesi in takat wan in siwat keman amo yeknehnemih itech inemilisti, wan kenin se kiteixpantilia nahon tanemilil ika in nehmachtahtol. Yehika itech in sanil, motepotstoka kan yetok in *recurso* ten motokaitia *metáfora* wan techpalewis mah tikahsikan wan mah tikmatikan toni kihtosneki in tahtol.

Keman nipewak ika nehin tatepotstokalis, neh niknek nikmatis kenin tehwan timasewalmeh tikpanowah in tanemilil *sexualidad*. Wan keman niknehnemi nehin tanemilil nikmatik ke wehka taman, amo kemeh itech in koyotahtol moixmati. Yehika, keman niknekik mah in tokniwan nech tapowikan sanilmeh kampa ixnesis nahon tanemilil, no semi niknemilih kenin nitematahtanis. Maski achtopa in tamatahtanil tahkwilol niknemilih nichiwah itech in koyotahtol, wan kemah niktahtolkwepak itech in masewaltahtol amo iwki kisak, satepan oksepa nikyeknehnemilih in tamatahtanil itech in masewaltahtol, wan no niknemilihtiahki kenin tehwan timonehmachnohnotsah.

No niknemilih kenin nikchiwas mah in tokniwan aken nikinmatahtanih nechtapowianih sanilmeh o tapowalmeh wan amo mah sayo nech yeknohnotsani ika in kwali tanemilil. Ompa niknemilih kenin se tokniw moyolewa kipowa isanil. Se tokniw kielnamiki isanil kampa ixnesi in tanemilil *sexualidad* keman kipia nehin tataman tanemilil: Kielnamikih akah ten ixnamolti, tokniwan ten senyetokeh amo kipiah konemeh, keman se tokniw moixmati iwan ipariente o itokayikniw, keman siwameh oso takameh yowalnemih, keman se siwat oso tagat mokawah ika okse tokniw, keman se tagat

tatokakeh wan keman in tokniwan ten senyetokeh amo moahsikaneltokah. Ihkon ninknemilih chikweyi tataman tamatahtanilmeh.

Ihkwin nikinixpehpenak in tokniwan ten nechtapowihkeh insanil: Kemeh ipa achtopa ninknemilihka nikololos in tanemilil itech in tomasewaltahtol, nikinixpehpenak in tokniwan ten kisentokah tahtowah wan kayomeh Zoquiapan, Puebla. Nikintamatahtanih chikwasen tagameh wan makwilimeh siwameh. Niknek mah nochi yehwan kipianih omepowal xiwit oso mah okachi wehweyin wan mah amo iyoh seko kayomeh yanih. Maski semi miak tataman tapowalmeh nechilwihkeh, sayoh chiknawi sanilmeh kipiaya in tanemilil ten neh niktepotstokatoya. Yehwa ika nitekitik itech nehin tanemililteixpantil.

Nimopalewih itech in amatahkwilol *teoría cognitiva* ten kiteixpantilihkeh Lakoff wan Johnson (1986). Nehin ome tamatinih kichiweh se weyi tekik ten kitokaitihkeh *Metáforas de la vida cotidiana* wan ompa kiteixpantiliah wan kihtowah, tehwan ten taltikpak tinemih tikmatih toni kihtosneki se tanemilil keman tikitah toni onkak kampa tinemih. On tamatinih kihtowah amo tinochin talpaneminih iwkitik tikihtowah ten tiknemilihtokeh, kemansa'timonehmachnohnotsah wan nehin ten yehwan kitokaytiah *metáfora* ixnesi nowian; keman tikikinakah, keman titanemiliah oso keman teisa tikchiwah.

Yehika neh ninknemilih nimopalewis ika in tanemililteixpantil ten on tamatinih kichiweh, wan ihkon, nikyolikamatik in tanemilil ten kiteixpantiliah in sanilmeh keman no ninknemilihtiahi kenin tehwan timasewalmeh titanemiliah. Yehika in tanemilil ten tayekantiw itech nehin tatepotstokalis yeh in *metáfora conceptual*. Tehwan titalpanneminih tikchihchiwah in totanemilil achtopa tikitah teisa, ompa yoli miak tanemilil ten satepan tiknehmachihtowah. Ihkon, itech in totahtol akmo nochipa semi iwkitik ten tikihtowa kemeh ten melaw tiknemilihtokeh, in tahtol okachi moowihkachiwtiw. Ipewyan nehin tekit itech in ten tayekantiw *capítulo* moteixpantilia yohyolika on tanemilil. Axkan niknehnemiliti kenin chihchiwtok nehin tekit.

Itech in *capítulo* se nikteixpantilia toni kihtosneki *metáfora conceptual* ninknemilihtiw itech in masewaltahtol. Nikan no nikteixpantilia intanemilil tamatinih Lakoff wan Johnson (1986) wan in tayehyekolis iaxka Ricoeur (2012). In tamatinih achtopa niktentew nikinelnamik mah nimochikawa ika nintanemilil, porque yehwan kinemiliah in *metáfora* amo sayoh se kinnehmilia itech in xochitahtol, ta no ixnesi in

tataman tanemilil ten tikteixpantiliah keman timonohnotsah. Ompa kemah, kwali no tiknemiliskeh ke in sanil no kipia *metáforas*, keman ten tiknemilihtokeh amo kihtosneki kemeh ten totenoh kisa. In satepan tamatini' ten no nikan niktenewa', ika nimopalewia *para* niknemilis in sanil maya se xochitahtol, se *cuento* kemeh kitokaitia oksekin tamatinih oso se weyi sanil kampa no kwali tikahsiskeh inechihchiwka wan owihkayot. Yehika nehin ome tataman tanemilil teixpantilmeh ten nikan nikelnamiki nech palewiah niknemilis kenin chiwtok wan ixnesi in *metáfora* itech in sanil.

Itech in capítulo ome, nikteixmatiltia keniwki in xolal kampa nikchiwak nehin tekit, tohtoni mochiwa wan toni okwilimeh onkakeh ompa. Nikan no niknextia seki tanemilil ten nechtapowihkeh in tokniwan kemeh kenin kichiwayah semi wehkaw keman kinemiliayah monamiktiskeh. No nesi kenin kipiaya yaski se takat oso se siwat achtopa wan satepan keman mosentiliayah. Nochi ten ixnesi itech nehin *capítulo*, tayekana wan tapalewia keman se kineki kimatis toni kihtosneki in tapowal, yehika miak ten nikan niktayekanaltia in teixpantil ixnesi itech in sanil.

Itech in capítulo eyi, niteixpantilia kenin pewak nikintekaki' in tokniwan. Ompa ixnesi kenin niknemilih in tamatahtanil, kenin nikyolikachihchiwtiahki' wan kanachpa nikyehyeko achtopa nikintamatahtaniskia mah nechtapowikan. No ihkon, nikpowa kenin nikinixpehpentiaki notepalewianih ten nechilwihkeh in tataman sanilmeh. Nikteixpantilia toni ika nimopalewih keman niktahkwilolpanoltih wan niktaholkwepak satepan nikinsentilih in tapowalmeh. Chiknawi sanilmeh nikinihitak ten inka niintekitik.

Itech in *capítulo* nawi, niknemilia' kenin ixnesi itech in sanil in tanemilil ten amo semi motamiihtowa keman amo se mowelmati mah nochi moihto. Ohkan nikteixmatiltia in tatepotstokalis wan yolika niknextihtiw toni techixpantiliskeh in sanilmeh. Tayekana ixnesih makwilimeh tapowalmeh, nochi yehwan tahtamatih *porque* ompa kiteixpantiliah tokniwan ten mookwilkwepah. Kisentoka okseko kampa motemowa toni teixpantiliah nawin sanilmeh. Nikan nikinsentilih nochin nehin tapowalmeh kampa kinextiah kenin in okwilimeh kwali mokwepah tagameh oso siwameh. Ihkon niknemilih nikintahkoxelos in tapowalmeh wan nikteixpantilis in tanemilil, keman nikitak ixnesih okwilimeh itech in tapowalmeh.

Tayekantiw in tanemilil niknek niktas kenin ixnesi in *sexualidad* itech in sanilmeh ten timotatapowiah itech in toxolal, Zoquiapan, Puebla, kampa nikchiw nehin

tamatahtanil, wan no kenin in sanilmeh ika se moyeknohnotsa wan se moyektakakiltia´. Itech in toxolal, neh niktemoh kenin tehwan tikihtowah nahon tanemilil ten nikan ika nipewa, wan nikitak ke amo tey se tahtol ten kinewilis. Yehika okachi kwali niknemilih toni kihtosneki itech in castillahtahtol nahon tanemilil wan kemah, niknemilih kenin tehwan tiknemiliah.

Ompa nikitak ke in totanemilil no taman wan semi weyi. Pewa nochi keman siwameh oso takameh seseko kixkotekiwiah ninchiwalis wan keman se pilli yankwik moskaltihtok no ihkon moixyekana´. Semi wehkaw, amo kwali motaya mah in siwameh momachtianih, yehwansah in tagameh monekia mah taixmatinih. In tanemilil ten koyotahtol kinotsa *sexualidad* no ixnesi itech in totahtol, keman tinehmachtahtowah wan tikmatokeh toni kwali se kihtos kemeh iwtok, wan toni mah se kihto ika mowkayot oso ika pinawkayot. Yehika itech in totahtol ahachichi se kitampatatia ten melaw se kihtosneki.

Niknek niknextis itech nehin sanilmeh kenin se moyeknohnotsa wan se momohmowtiah keman se kineki mah se siwat oso se takat amo mah iliwistikan itech inemilis. Maski in tamatahtanil ten nikchiwak kemah kwalkisato, yehika nechtapowihkeh miak sanilmeh kemeh nitahtanik, poliwtiahki in tamatahtanil ten ika se tatenkakiskia kenin moita keman mosentiliah tokniwan nochi yehwansah: siwat iwan isiwaikniw, wan takat iwan itagaikniw.

Itech nehin tatemolis ten nikchiwak neh nikitak kenin seki in sanilmeh ika teyeknohnotsah mah amo se mosentili iwan ten semi se iikniw, se itokayikniw oso se ikompadre. No ihkon amo kwali mah se tatsiwkatik oso mah se siwat senkah tagaixpapata. Nochi nehin tanemilil amo kwalnesi mah ihkon se kichiwa yehika itech nehin sanilmeh, in tokniwan amo makisah wan mookwilkwepah keman amo kisentokah in kwali tanemilil.

No ihkon, itech seki sanilmeh ten satepan nikintatemolia, ixnesih okwilimeh kemeh in kowat, in masat oso in michin wan kipiah intahpixkaw. Wan keman in taltikpak se tokniw amo kwali mowikatok wan aken senyetok, itech in sanil nesi´ yehwan in okwilimeh tahyowiah maya no yaskiah tokniwan. Yehika senkah moneki mah kwali se yeknemi taltikpak, ihkon amo tey tetekipachos kampa se inemian. In sanilmeh kiichtaka

teixpantiliah toni kwali wan toni amo kwali mah se kichiwa. Teixpetaniah mah se taneltoka, mah se yektakaki.

Nehin tekit ten nikan nikteixpantilia', tetanemililistapowa' mah se kinemili' kenin chihchiwtok in totanemilil. Ompa no kwali tikitaskah kenin okseki tanemililmeh kemeh in *catolicismo* pewa no ixnesi itech in totanemilil neltik iwan in towehkaw taneltokalis, ihkon ixnesi itech seki sanilmeh. Maski ika miak owihkayot nikchiw nehin tekit, niktalih nochi noyolo. Nochipa nikpiak itech notanemilil in noweyitahwan ten tech kawiliah miak kwali tanemilil ika in totahtol, wan axkan neh, nonimoyolchikaw nikixmatis in tanemilil ten moewa itampa. No ihkon, nehin amaix techtanemilismaka mah no tiknemilikan keniwki katka in wehkaw tanemilil, kenin moyolikapatatiw in totahtol wan nochi iwan tehwan. Ika nehin tekit, neh nikcha' mah oksekin ten yankwik moskaltihtokeh, mah moixkwepakan kiitakan towehkaw tanemilil, ten kisentoka toaxka, sayoh ihkon welis oksepa timosenyolchikawtiaskah. Keman se kiixmati in wehkaw tanemilil, yolika no se moixmati.

CAPÍTULO 1. DE LA METÁFORA Y EL SANIL

DE LA METÁFORA

La metáfora ya ha sido estudiada desde la antigüedad, incluso por Aristóteles; sin embargo, en esta tesis retomamos el planteamiento de dos autores importante que reformulan el tema de la metáfora desde distintas perspectivas: Lakoff y Johnson (1986) y de Ricoeur (2012). Ambos trabajos parten de la propuesta clásica de Aristóteles, pero agregan nuevas aportaciones. La de Ricoeur retoma las ideas del Estagirita, sin embargo, profundiza como adelante se explicará. Por otro lado, el objetivo de Lakoff y Johnson pretende mostrar la capacidad que las lenguas tienen para formar metáforas a partir de las experiencias o del conocimiento que se tiene del entorno. Por esa razón, nos dice que las metáforas son culturales y se manifiestan en nuestro lenguaje de uso cotidiano.

El planteamiento de Lakoff y Johnson (1986) sobre la metáfora, dista de la concepción que Aristóteles propone, ya que para el filósofo griego la metáfora cumplía una función ornamental. En la definición de la *Poética*, se dice que la metáfora consistió en “dar a un objeto un nombre que pertenece a algún otro” (2014, p. 32). Sin embargo, el planteamiento respecto a la metáfora conceptual como indican Lakoff y Johnson, revolucionó esa concepción clásica al demostrar que las metáforas están en nuestro lenguaje, en la manera como pensamos y conceptualizamos ideas.

La teoría de la metáfora conceptual es una propuesta de Lakoff y Johnson (1986) planteada en *Metáforas de la vida cotidiana*. En este trabajo, los autores argumentan que la metáfora no es únicamente una cuestión lingüística, sino conceptual. Ellos consideraron que la metáfora forma parte de la vida cotidiana de los seres humanos, y que concierne al lenguaje, al pensamiento y a nuestras acciones. Las construcciones metafóricas son consideradas como reflejo de una cultura, y, por ende, el significado que guardan las metáforas no podrían entenderse de manera universal, ya que cada sociedad percibe su entorno de manera diferente.

Mediante modelos conceptuales expresamos lo que percibimos del mundo que nos rodea. Por lo tanto, “la esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra” (Lakoff y Johnson, 1986, p. 41). Estos autores consideran que las

metáforas no se localizan en las palabras que empleamos, sino en el concepto que se tenga de esas palabras. Por esa razón, ellos mencionan que esas formas de entender el significado de la metáfora se relacionan con la lengua y la cultura. En este sentido, si las metáforas forman parte de la vida cotidiana de los hablantes, entendemos que muchas de nuestras expresiones son metafóricas, pero que ya forman parte de nuestro léxico. En náhuatl, por ejemplo, existen muchas expresiones de este tipo que al ser traducidas de manera literal el significado es muy diferente al que actualmente poseen. A continuación, se muestran algunos ejemplos:

Tabla 1. Ejemplos de expresiones metafóricas lexicalizadas en náhuatl

Término en náhuatl	traducción literal	significado
yolchikawak	corazón fuerte	valiente
yoltehko	corazón sube	suspirar
yolkweptok	corazón al revés	maligno
tonemilis	nuestro andar	la vida
noihtik	mi adentro	mi estómago
talnamikilis	tierra encontrarse	recordar
noweyinan	mi grande madre	mi abuela

Fuente: Elaboración propia.

Lo anterior ilustra que los referentes pueden ser partes del cuerpo, como el corazón; las acciones, como andar y encontrarse; los espacios como el interior, o la manera en que se percibe el crecimiento respecto a las personas que no se limita a lo físico, sino a los años vividos. Estos términos han pasado al uso cotidiano de la lengua, es decir, se han lexicalizado que, al ser de uso en el habla cotidiana, ya no se piensa en el significado literal.

Siguiendo con la obra de Lakoff y Johnson (1986), ellos clasifican la metáfora en estructurales, de orientación, ontológicas y de personificación. De las primeras, los autores plantean que se concibe algo en términos de otro a partir de las experiencias que se tengan. Lo ejemplifican a partir del concepto metafórico que se tiene “El tiempo es dinero.” En este sentido, argumentan que se trata de una metáfora porque se concibe el tiempo a partir de la experiencia que se tiene del dinero. De esta manera, se percibe el tiempo en términos del dinero como un recurso limitado y valioso. En la tabla 2 se

muestran las características que se transfieren de un concepto a otro para formar la metáfora.

Tabla 2. Fuente y meta de la metáfora “el tiempo es dinero”

El dinero	El tiempo
se gasta	se gasta
se desperdicia	se desperdicia
se calcula	se calcula
se invierte	se invierte
se ahorra	se ahorra
se despilfarra	se despilfarra

Elaboración propia tomada del ejemplo de Lakoff y Johnson, 1986, p. 44-45.

Los autores mencionan que el tiempo se experimenta como un objeto, sin serlo, ya que se puede gastar, desperdiciar, calcular, invertir, ahorrar y despilfarrar. Así también, ellos mencionan que las transferencias de un concepto a otro son limitadas, es decir, que no se transfieren todas las características de un concepto porque se busca que se entienda algo en términos de otro. Por lo tanto, se ocultan algunas características del concepto primario.

De las metáforas orientacionales, los investigadores mencionan que la metáfora “no estructura un concepto en términos de otro, sino que organiza un sistema global de conceptos con relación a otro” (Lakoff y Johnson, 1986, p. 50). La mayoría de estas metáforas se basan en orientaciones espaciales: arriba-abajo, dentro-fuera, detrás-delante, profundo-superficial, central-periférico. Su base está en los cuerpos que existen en determinadas culturas y la función que tienen en esos medios. Los autores también comentan que algunas experiencias se expresan tomando como punto de referencia el espacio, donde lo positivo se orienta hacia arriba y lo negativo hacia abajo. Uno de los ejemplos a los que recurren es la concepción que se tiene respecto a la virtud y el vicio como se observa a continuación:

a) Es altruista, tiene *elevados* pensamientos. [*Elevado* es igual a virtud].

b) Yo no me *rebajaría* a eso. [Rebajarse es un vicio] (Lakoff y Jonhson, 1986, p: 53)

En náhuatl, por ejemplo, podemos representar como un rasgo semántico de la orientación, experiencias que se tienen acerca de la salud y la enfermedad como se muestra en los siguientes ejemplos:

a) Nechketsak in pahti. [Me puso de pie la medicina]. Recobré la salud

b) Nechtekak in kokolis. [Me acostó la enfermedad]. Me incapacitó la enfermedad.

c) Nech kalihtiktalih in kokolis. [Me puso al interior de mi casa la enfermedad]. Me incapacitó la enfermedad.

La salud se considera una experiencia de orientación vertical, en donde que se refleja la salud arriba y la enfermedad abajo. Mientras que, en el último ejemplo, se puede observar que la enfermedad también nos puede colocar al interior de la casa al estar incapacitados. La base de estas expresiones metafóricas parte de las experiencias vividas. Es por ello que el estar acostado se relaciona con la enfermedad y estar de pie con la salud. Sin embargo, se trata de expresiones culturales que no se experimentan de igual manera en todas las culturas. Por ejemplo, “yo caí en coma” refleja una orientación que indica abajo, pero esa misma experiencia en náhuatl sería *nitapoloh* (yo perdí algo). Perder algo deja de ser una metáfora orientacional, porque no refleja que lo consciente esté arriba o abajo, detrás o delante, en el centro o en la periferia, sino que se concentra la acción de tener o carecer de algo.

Por metáforas ontológicas, se refieren a las experiencias que se tienen tomando como referencia objetos o sustancias. “Las experiencias con objetos físicos (especialmente nuestros propios cuerpos) proporcionan la base para una variedad extraordinariamente amplia de metáforas ontológicas, es decir, formas de considerar acontecimientos, actividades, emociones, ideas, etc., como entidades y sustancias” (Lakoff y Johnson, 1986, p. 64). Uno de los ejemplos que mencionan es el siguiente: la mente es un objeto frágil.

Tabla 3. *La mente es una entidad*

Objeto	La mente
a) Objeto frágil	a) Su ego es muy <i>frágil</i>
b) Se maneja con cuidado	

-
- | | |
|--------------------------------------|---|
| c) puede ser aplastado con facilidad | b) Hay que <i>manejarlo con cuidado</i> desde |
| d) Se hace pedazos | la muerte de su mujer. |
| e) Estalla. | c) Se la <i>aplasta con facilidad</i> . |
| | d) La experiencia <i>lo hizo pedazos</i> . |
| | e) Su cerebro <i>estalló</i> . |
-

Ejemplo elaborado a partir del ejemplo de Lakoff y Johnson 1986, p. 66. La columna objeto es de mi autoría.

De este ejemplo, los autores demuestran que las experiencias mentales se conciben en términos de un objeto para describir la fuerza psicológica. Esta concepción se relaciona con el concepto que se tenga en la mente de una persona.

Finalmente, la metáfora de la personificación² consiste en comprender algo no humano como humano. Las personificaciones pueden variar dependiendo de una cultura a otra. Algunos de los ejemplos que los autores proporcionan son los siguientes:

- a) La *vida me ha estafado*.
- b) Su *religión le dice* que no puede beber vinos franceses.

Con los ejemplos anteriores, los autores argumentan que en esas expresiones se transmiten experiencias humanas con entidades no humanas.

En la obra *More than cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, de los autores Lakoff y Turner (1989), es interesante el planteamiento que ellos hacen sobre el modelo metafórico “la gran cadena” para explicar que nosotros tenemos el sentido de organizar de manera vertical a los seres de acuerdo a tipos y propiedades que posean. Así, los animales están por debajo de las personas, las plantas por debajo de los animales y los seres inanimados por debajo de las plantas. Dentro de estas categorías, cada uno de ellos pueden clasificarse de nuevo y de esta manera, según estos autores, entendemos a las personas en términos de animales o lo que no es humano en términos de humano.

Dependiendo de los dominios de origen, lo que se resalta de cada uno es diferente. En el caso de los humanos se enfatiza su razonamiento, la estética, la moralidad, la

² En literatura a esta figura retórica también se le denomina como prosopopeya. De acuerdo al *Diccionario de términos literarios* de Ana María Platas Tasende, esta figura consiste en atribuir cualidades humanas a seres u objetos que no pueden tenerlas: “*las pupilas enormes / de las frondas resacas, /heridas por el viento, / lloran las hojas muertas*” (Federico García Lorca).

comunicación y la conciencia. De los animales, se resaltan sus atributos y sus comportamientos instintivos; de las plantas, los atributos y comportamientos biológicos. Según los autores, cuando los humanos se caracterizan como animales, lo que se resalta es el instinto; pero cuando sucede a la inversa, lo que se destaca es el comportamiento racional o la moral. Así, aunque los animales se comportan instintivamente entendemos su comportamiento como si fuera de un ser humano.

Por otro lado, se retoma el planteamiento de Ricoeur (2012) que hace sobre la metáfora, ya que, para este autor, la definición de tal concepto se vincula con la novedad del significado que la metáfora puede aportar a su receptor, es decir, que no sólo se trata de sustituir una palabra por otra. A diferencia de Lakoff y Johnson (1986), Ricoeur (2012) se inclina más hacia la estética de la metáfora, razón por la que hace una diferencia entre lo que considera metáfora viva y metáfora muerta.

Desde su perspectiva, los términos codificados por el léxico, pierden su sentido metafórico y se convierten en palabras polisémicas, “de modo que la misma palabra puede tener diferentes acepciones según los contextos” (Ricoeur, 1980, p. 161); denomina catacrexis a este proceso. El filósofo reconoce que, desde el planteamiento de la semántica, el significado metafórico de una palabra, en el caso de la metáfora viva, no puede encontrarse en un diccionario, pues se trata de un nuevo significado en un contexto, y también explica cómo él concibe la metáfora contrastada con el sentido literal:

En ese sentido, podemos seguir oponiendo el sentido metafórico al sentido literal, a condición de llamar sentido literal a *cualquier* sentido que pueda encontrarse entre las significaciones parciales codificadas por el léxico. No entenderemos pues por sentido literal un presunto sentido original o fundamental o primitivo o propio entre los sentidos admitidos de una palabra en el nivel léxico. El sentido literal es la totalidad del ámbito semántico, así pues el conjunto de usos contextuales posibles que constituyen la polisemia de las palabras. (Ricoeur, 2012, p. 72)

En ese sentido, Ricoeur (2012) apunta que, cuando una palabra se convierte en polisémica, deja de ser metáfora viva porque ya no transmite nuevos significados. De las metáforas que el autor considera muertas y carentes de significado menciona las siguientes: “pata de una silla”, o “un montón” (Ricoeur, 1995, p. 65), y podría agregar

cola de las tortillas, pluma y hoja de papel. Mientras que la metáfora viva cobra en la oración un sentido nuevo y sólo con la repetición se convierten en metáforas muertas.

Por otro lado, Ricoeur (2012), considera que la metáfora local puede favorecer a la comprensión de textos más largos como las obras literarias. De ahí la importancia de esta propuesta, ya que, en este trabajo, se piensa interpretar la metáfora en el *sanil*, centrándonos no únicamente en el plano de la palabra, sino tomando en cuenta otras partes del texto que favorezcan la interpretación de la metáfora, y que, a su vez, ésta nos ayude a comprender la totalidad de la obra. Para lograr dicho objetivo, nos auxiliaremos de la información obtenida de los colaboradores, y del conocimiento que también tengo de mi propia cultura, ya que, como menciona el mismo autor:

[...] el lector se comprende a sí mismo cara al texto, cara al mundo de la obra. Comprenderse cara a cara a un mundo es todo lo contrario de proyectarse, a sí mismo, a las propias creencias, y a los propios prejuicios; es más bien permitir que la obra y su mundo ensanchen el horizonte de la comprensión que yo hago de mí mismo. (Ricoeur, 2012, p. 85)

Al considerar la importancia de la explicación de un enunciado metafórico como parte de un todo perteneciente a una obra literaria, Ricoeur considera sustancial los contenidos del texto y que, a su vez, excluyen algunas construcciones y permiten pasar aquellas que ayudan a construir un significado. De esta manera, se busca tomar en cuenta los hechos más significativos que el texto ofrece y la convergencia de cada uno de ellos.

El planteamiento de Ricoeur respecto a la metáfora está asentado en la propuesta de la retórica clásica de la *Poética* de Aristóteles. En este sentido, el autor considera de la metáfora lo siguiente:

Resulta de su conexión en el seno de la obra poética, en primer lugar, con los otros procedimientos de la *lexis*, en segundo, con la fábula que es la esencia de la obra, su sentido inmanente, en tercero con la intencionalidad de la obra tomada como un todo, es decir con su intención de representar las acciones humanas más elevadas de lo que son en realidad: eso es la *mímesis*. En ese sentido, el poder de la metáfora procede el poema en cuanto que totalidad. (Ricoeur, 2012, p. 87)

Por lo tanto, desde la perspectiva de este mismo autor, la metáfora posee determinadas características que la diferencia de lo que es metáfora y lo que no. Aporta nuevos significados; se considera un discurso breve que forma parte de la totalidad de una obra, y su interpretación se transforma en la captación de las proposiciones de mundos abiertos. Así también, se puede notar que Ricoeur está considerando la metáfora únicamente para la poesía, mientras que en este trabajo se piensa la metáfora como un constituyente del cuento oral, en este caso el *sanil*.

Por otro lado, el mismo autor valora la metáfora presente en el poema como la obra de arte que tiene la intención “de representar las acciones humanas más elevadas de lo que son en realidad: eso es la *mímesis*.” Sin embargo, las metáforas van más allá de representar las acciones buenas o malas, y no porque un texto, poema, narración, discurso oral o escrito represente con metáforas situaciones grotescas o feas quiere decir que sea mejor o peor obra. Las metáforas van más allá de maniqueísmos o de idealizar un hecho o situación. De esto depende el arte, pues puede representar por medio de la *mímesis* hechos loables del ser humano, y también sus peores cualidades y defectos.

Ahora bien, ¿cuál es la importancia de recurrir a estos autores? En este trabajo, retomaremos la propuesta de Lakoff y Johnson (1986) acerca de la metáfora conceptual, en el sentido de que hay conceptos que estructuran nuestro pensamiento a partir de nuestras experiencias. Su importancia radica en la observación acerca de cómo se hace la transferencia de un concepto para constituir una metáfora y que, a su vez, se sostenga mediante la información otorgada por el *sanil*. Sin embargo, al tratarse de narraciones orales no se puede dejar a un lado la importancia de esas construcciones narrativas como parte de una determinada sociedad, en este caso, los nahuas de Zoquiapan, Puebla. Además, se busca que la metáfora que aparezca en una oración, nos permita comprender el *sanil* como un todo. Razón por la que es importante la propuesta de Ricoeur (2012), ya que, para este autor, la metáfora es “como un discurso en miniatura”, que constituye la parte de un discurso más amplio.

Como se observa, ambos planteamientos difieren en gran medida. Lakoff y Johnson (1986) plantean esta teoría pensando en la manera en que las metáforas se producen en el discurso oral y cómo impregnan en el lenguaje cotidiano. Estos autores mencionan que nuestro lenguaje está saturado de metáforas, pero la mayoría las

empleamos de manera inadvertida. Por esta razón, su teoría cobra una importancia para el análisis de las narraciones orales, ya que el planteamiento del autor se acerca más a la oralidad y no al texto escrito.

Mientras tanto, la teoría de Ricoeur (2012) sobre la metáfora, conlleva una perspectiva dirigida a la estética. Su interés va encaminado hacia la definición de la metáfora siguiendo la misma línea planteada en la *Poética* de Aristóteles. Ricoeur centra su atención en el discurso escrito mas no en los discursos orales. Para este autor, la metáfora resulta de su conexión con la obra poética a partir de las siguientes particularidades:

- a) Con otros procedimientos de la *lexis*;
- b) La fábula; y,
- c) La mimesis.

Como se puede notar, según el planteamiento de este último autor, el poema es creación y la metáfora es parte constituyente de su estética como obra de arte. Sin embargo, el cuento de tradición oral también posee metáfora y otras características que también la convierten en obra, pues incluye estética. Los cuentos según Guiardinelli (2012), poseen la cualidad de captar la atención del lector y quien escucha o lee el cuento vive la experiencia para luego reproducirlo y volver a contarlo, gozarlo y así eternizar la belleza de contar.

Así también, los cuentos contienen una selección del tema, una forma de narrarse y un criterio de selección de palabras, pues los narradores, saben qué omiten de su discurso y qué dejan. También se encuentra presente la habilidad de combinación de elementos narrativos y de sucesos de la historia que se cuenta. Hay ficción en el lenguaje, pues no se trata de una mera descripción de la realidad, sino que el yo, como define Beristain, se coloca en una situación de ficcionalidad. Todos estos elementos también presentes evidentemente en el *sanil*, lo configuran como un cuento a la par de cualquier otro escrito. El sanil también tiene esas características y no por ser oral y por provenir de una comunidad indígena con una lengua que es desplazada por el español es menos importante que las obras escritas. Pues como mencionan Calsamiglia y Tusón (2012), “también la oralidad cumple funciones estéticas y lúdicas [...] los mitos, las leyendas, los cuentos de tradición oral, las canciones, los refranes y los chistes tienen un origen oral”

(p.17), no obstante, los autores mencionan que, aunque muchas de estas manifestaciones se han trasladado a la escritura, muchas de ellas aún permanecen de manera oral.

Para Calsamiglia y Tusón (2012), el discurso oral se produce de manera “natural” y aprovecha distintas partes del cuerpo para producir el mensaje que va desde la boca, la lengua, expresiones faciales, movimientos corporales. No obstante, también mencionan que no todas las manifestaciones comunicativas orales son “naturales”, es decir, que no emergen de manera espontánea, pues estos filólogos consideran que algunos tipos de discursos requieren alto grado de preparación previa, así como muchas de esas manifestaciones hacen uso de la escritura antes de emitir el discurso oral. Entre ellos se consideran la conferencia, el sermón y el discurso inaugural y se podría agregar también el debate como parte de este tipo de discursos, debido a que el tema debe ser previamente investigado.

De acuerdo a lo anterior, el *sanil* no sería una manifestación totalmente oral, debido a que estos cuentos tienen un proceso en su producción, pues en la comunidad primero está el proceso de escuchar la narración en repetidas ocasiones para luego ser contado. Pero este proceso requiere de mucha práctica y muchos de ellos comienzan esa habilidad desde la infancia, por esa razón, cuando llegan a la edad adulta alcanzan un grado de perfección en la manera de narrar mientras más cuentan a otros. Así como en el caso de la conferencia, el sermón y el discurso inaugural tienen un alto grado de dificultad para su dominio, los cuentos de tradición oral, también requieren de mucha práctica oral, memoria y entonación al ser emitidos, por lo tanto, no se trata de una mera conversación improvisada, indefinida o imprevista. El *sanil* tiene una estructura propia y un orden en la manera de contar. En este sentido, no todas las personas desarrollan las habilidades narrativas y tampoco todas atraen a un público cuando narran.

DEL *SANIL*

He determinado nombrar *sanil* a las narraciones recopiladas para el corpus de esta investigación, ya que fue el término que varios de los narradores mencionaron en el momento en que diseñaba el instrumento para recabar los datos. Entonces me percaté que

en la comunidad algunos empleaban esa expresión para referirse al cuento de tradición oral. No obstante, para las nuevas generaciones, por ejemplo, de aquellos entrevistados nacidos en 1990 en adelante, no reconocieron este término, sin embargo, sí reconocieron la expresión y lo emplearon en el discurso oral algunos de los narradores más viejos nacidos en 1930 hacia atrás. Por estas razones, decidí retomar esa palabra empleada por los abuelos, debido a que es una manera de reconocer e incluir los vocablos que están siendo desplazados.

Al tratar temas relacionados con las literaturas orales, es de vital importancia destacar que al interior de las culturas amerindias empleamos nombres para denominar e identificar el tipo de narración a la que nos estamos refiriendo, ya que como Finnegan (1992) menciona, se requiere retomar clasificaciones y experiencias locales en lugar de recurrir a términos ajenos. En este sentido, emplear el término *sanil*, nos permite nombrar el género narrativo del que nos ocupamos en esta investigación, pues al hablar únicamente de cuento de tradición oral, queda ambiguo el significado, ya que la concepción que se tiene del cuento al exterior de la comunidad, es diferente al concepto que se tienen en el municipio de Zoquiapan.

El *sanil* se concibe como parte de la tradición oral transmitida de generación en generación. Por tradición oral, entendemos aquellas narraciones transmitidas de manera generacional y que pertenecen a la colectividad de una comunidad. Para que pueda considerarse parte de una tradición, Henige menciona que deberá haber sido impuesta por al menos un par de generaciones (Finnegan, 1992). Siguiendo esta afirmación, el *sanil* forma parte de una tradición, ya que las afirmaciones de los colaboradores consultados mencionaron haber escuchado esas narraciones de sus abuelos, padres y de otros miembros de la comunidad nahua hablante. Incluso, también fue posible observar contar otras muy similares de un narrador a otro, con la única diferencia en el estilo de cada uno.

Cada *sanil* cuenta una historia ficticia, ya que no se trata de anécdotas personales de los narradores. En este sentido, coincidimos con lo que menciona Bascom al definir los cuentos populares como “narraciones en prosa consideradas como ficción” (Finnegan, 1992, p. 139). Para Montemayor “en el caso de las lenguas indígenas de México el narrador está refiriendo a su auditorio un relato sobre la realidad más profunda de la comunidad: sobre la historia, la geografía, la religión o su tradición cultural” (1988, p.

21). El *sanil*, en este sentido, cumple con estas características mencionadas por Montemayor, pues dentro de este tipo de narración se reflejan nuestra cultura, la cosmovisión y los valores que se nos transmiten a través de ellos. Además, no siempre cuentan una sola historia, en algunos casos, se entretejen varias.

Así también, el *sanil* se diferencia de lo que otros investigadores han mencionado, por ejemplo, el término *zazanilli*, como lo ha registrado Johansson (2005) fue empleado en Mesoamérica por los nahuas para aludir a juegos de palabras como acertijos o adivinanzas. Adivinar, según menciona el autor, tenía un carácter divino. No obstante, el mismo investigador reconoce que actualmente esa expresión no posee el mismo significado, sino que se emplea en el sentido de cuento.

Cabe destacar que al interior de la comunidad no todos los narradores emplean el término *sanil*; algunos prefieren el término cuento. Sin embargo, este último concepto no tiene la misma carga significativa como en occidente, pues al emplear cualquiera de los dos términos no hay una distinción entre mito, leyenda o cuento maravilloso. Tampoco se pretende realizar una clasificación de esa índole, ya que el *sanil*, no pretende encajar en las categorías filológicas convencionales, pues es un término que a nosotros los nahuas nos permite entender la organización de nuestro pensamiento y la concepción que tenemos de nuestro entorno.

No se puede pensar en una equivalencia entre cuento y *sanil*, ya que la concepción que se tiene en occidente del primero, se acerca más a la producción escrita y no al de tradición oral. Además, el cuento escrito surge de una reflexión individual y refleja el pensamiento particular de una persona; mientras que el *sanil* refleja el pensamiento colectivo y puede remitirnos a un pasado mítico relacionado con el origen y conectado con nuestro presente, por ejemplo: el origen del maíz, explicaciones de las formas de las hormigas o los zopilotes, etc. De ahí que *to sanil* sea “nuestra palabra”, entendida como algo que nos pertenece de quienes nos asumimos *masehualmeh*, término más correcto con el que nos autodenominamos. Al igual que la lengua, este género también se ha resguardado durante muchos años en la memoria y en la tradición oral.

Para Arias (s/f) el cuento de tradición oral funciona como un “discurso de resistencia, pero también como una invitación a preservar con reverencia los principios sagrados de la espiritualidad” (Arias, p. 207). Tomando como referencia la perspectiva

de este autor, el *sanil* también ha sido parte de una resistencia lingüística y discursiva por mantenerse viva frente a la lengua dominante, ya que a través de él se transmite el pensamiento de nuestros abuelos, se enseñan valores, se transmiten conocimientos y se enseñan las buenas costumbres. Por lo tanto, cumple una función importante para los que formamos parte de la cultura ya que además de todo lo que ya se ha mencionado, regula la manera en que el ser humano debe estar en armonía con su entorno. En este sentido, la relación entre seres humanos, el ser humano y la naturaleza y todo aquello relacionado con lo espiritual.

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

CAPÍTULO 2. LOS NAHUAS DE ZOQUIAPAN

UBICACIÓN GEOGRÁFICA DE LOS NAHUAS

El Estado de Puebla colinda al norte con Hidalgo y Veracruz, al este con Veracruz y Oaxaca; al sur con Oaxaca y Guerrero; al oeste con Guerrero, Morelos, México, Tlaxcala e Hidalgo (INEGI, 2017). Según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI: 2015), el Estado de Puebla se divide en 217 municipios. El territorio representa el 1.75 % de la superficie del país y la población estatal es de 6 168 883 habitantes, lo que representa el 5.2 % del total de habitantes en el país.

Las estadísticas de INEGI (2015) reflejan que en el Estado de Puebla 11 de cada 100 personas de tres años en adelante habla una lengua indígena. De las lenguas que más se hablan (INEGI, 2010) son: náhuatl, con unos 447 797 hablantes; le sigue el totonaco con 106 559 hablantes; el popoloca con 16 576 hablantes, y el mazateco con 16 045 hablantes.

De acuerdo al Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI s/f)³, existen treinta variantes lingüísticas de la lengua náhuatl y se encuentran distribuidas en distintas entidades de la República Mexicana algunas de ellas como Puebla, Veracruz, Hidalgo, San Luis Potosí, Guerrero y Oaxaca. Por otro lado, en fuentes como Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH: 2019) se encuentran en menor proporción en algunas comunidades de Durango, Nayarit, Jalisco, Colima, Michoacán, Distrito Federal y Oaxaca.

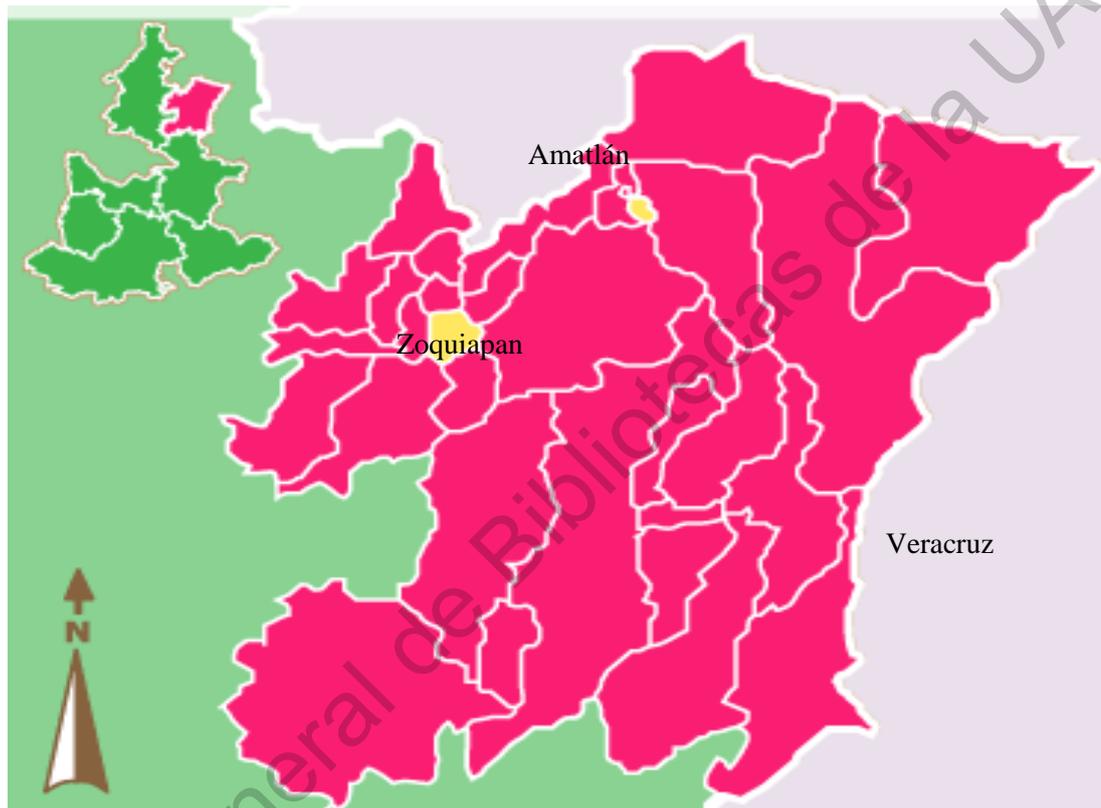
UBICACIÓN GEOGRÁFICA DE LOS NAHUAS DE ZOQUIAPAN

El municipio de Zoquiapan, lugar donde se realizó la investigación, tiene una superficie de 19.207 km², tiene las siguientes colindancias: al este con Cuetzalan del Progreso, al noreste con Jonotla, al oeste con San Miguel Atlequizayán, al sur con Nauzontla y al suroeste con Xochitlán de Vicente Suárez. Cuenta con 22 localidades (SEDESOL, 2010) y tiene 2639 habitantes, datos que se obtuvieron del año 2010 (CONEVAL: 2010). De

³ Consultado en línea el día 24 de noviembre de 2019 en la siguiente página:
<https://www.inali.gob.mx/clin-inali/html/l_nahuatl.html>

esta población, hasta el año 2010, se registró un total de 1859 habitantes que hablan la lengua náhuatl (SEDESOL, 2013).

En el mapa 1, se aprecia el mapa del municipio de Zoquiapan. En la región más amplia de color amarillo está la cabecera municipal, mientras que la zona iluminada del mismo color representa la localidad de Amatlán.



Mapa 1. Municipio de Zoquiapan.⁴

En la tabla 4, se exponen datos respecto a la cantidad de habitantes por localidades. El mayor número de habitantes se concentra en la cabecera municipal Zoquiapan, con un total de 1,012 habitantes (SEDESOL, 2013).

⁴ Tomado de <<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM21puebla/municipios/21216a.html>>

Localidades del municipio

Exportar a Excel

Clave entidad	Nombre de la entidad	Clave del municipio	Nombre del municipio	Clave de la localidad	Nombre de la localidad	Población 2010	Grado de marginación de la localidad 2010	ZAP rural ↓	Cobertura PDZP	Estatus	Ámbito
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160005	Cuescomaco	50	Muy alto	Sí	Sí	Activa	Rural
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160010	Tepehican	30	Muy alto	Sí	Sí	Activa	Rural
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160001	Zoquiapan	1,012	Alto	Sí	Sí	Activa	Urbano
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160002	Amatlán	351	Alto	Sí	Sí	Activa	Rural
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160003	San Antonio Buenavista	198	Alto	Sí	Sí	Activa	Rural
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160006	Corralteno	27	Alto	Sí	Sí	Activa	Rural
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160007	La Tranca	42	Alto	Sí	Sí	Activa	Rural
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160008	El Arenal	152	Alto	Sí	Sí	Activa	Rural
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160011	Zacatilhuic	164	Alto	Sí	Sí	Activa	Rural
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160012	Iztahuata	48	Alto	Sí	Sí	Activa	Rural
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160013	Acateno	76	Alto	Sí	Sí	Activa	Rural
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160014	Calacuahutla	109	Alto	Sí	Sí	Activa	Rural
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160015	Tecuapan	17	Alto	Sí	Sí	Activa	Rural
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160016	Xochiapan	42	Alto	Sí	Sí	Activa	Rural
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160017	Cacaloteco	29	Alto	Sí	Sí	Activa	Rural
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160018	Ayotox	185	Alto	Sí	Sí	Activa	Rural
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160019	Coyoltitlán	39	Alto	Sí	Sí	Activa	Rural
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160020	Tahícan	14	Alto	Sí	Sí	Activa	Rural
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160022	Yoloxochico	26	Alto	Sí	Sí	Activa	Rural
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160023	Takepan	17	Alto	Sí	Sí	Activa	Rural
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160004	Ocotepec	2		Sí	Sí	Activa	Rural
21	Puebla	216	Zoquiapan	212160009	Guayabal	9		Sí	Sí	Activa	Rural

Tabla 4. Población de Zoquiapan por localidad. Tomado del Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal.

En los nombres de las localidades que se enlistan en la tabla 4 se ilustra en color rojo la única localidad que se encuentra a 10 kilómetros de la cabecera municipal. En esta localidad también se concentran personas que hablan la lengua náhuatl, pues según mencionaron algunos colaboradores, esas tierras formaban parte de un ejidatario, pero varias personas de la comunidad de Zoquiapan contendieron esas tierras y cuando las obtuvieron, se fueron a vivir a la localidad de Amatlán. Razón por la que muchos de los que viven en esa localidad tienen familiares en Zoquiapan y también son hablantes del náhuatl pese a la distancia que mantienen con la cabecera municipal.

En la localidad de Zoquiapan que corresponde al centro se concentra el mayor número de habitantes. Ahí también habitan más ciudadanos monolingües en español, ya que muchos de ellos son inmigrantes de otros pueblos cercanos como Nauzontla y Xochitlan. La mayoría de ellos son pequeños comerciantes y tienen sus negocios de abarrotes, otros son compradores de café, o ejercen la docencia en el municipio. Mientras que las demás localidades de los alrededores se localizan en pequeñas rancherías donde se concentra la mayoría de hablantes de náhuatl. Muchas veces las casas son poco visibles, pues se ocultan entre los árboles y plantas de café, además de que muchas de ellas se encuentran de manera muy dispersa a diferencia de las del centro.

CONTEXTO HISTÓRICO

Se desconocen las fechas exactas en que los nahuas se asentaron en Zoquiapan, sin embargo, se sabe que Zoquiapan se creó como municipio libre en 1895 y en los años de 1918 los revolucionarios quemaron el palacio municipal y se perdieron muchos archivos según datos que proporciona el Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (INAFED)⁵. Sobre este acontecimiento, existen varias narraciones que fueron relatadas por los colaboradores de la comunidad. Según el comentario de dos de ellos, los revolucionarios ingresaron al lugar durante la noche, sin embargo, muchos de los habitantes alcanzaron a escuchar los disparos y lograron escapar. Se dice que la gente huyó de sus casas y se refugiaron en una cueva cuyo nombre es Titiopa.

Durante varios días los habitantes permanecieron ocultos y sólo los varones realizaban guardias nocturnas desde una loma donde actualmente se localiza la escuela Telesecundaria Fernando Alvarado Tezozomoc. Desde ahí, algunos de ellos alcanzaron a ver la quema del palacio municipal, pues según se cuenta, los revolucionarios saquearon el petroleo de los pequeños negocios y de las casas de los habitantes, ya que en aquella época era el único recurso que se empleaba para alumbrar el interior de las casas. Muchos de ellos lograron rescatar de sus casas objetos valiosos, como los metates y esto sirvió para que las mujeres continuaran realizando actividades elementales propias de la cocina como hacer tortillas. Después de ese trágico acontecimiento, hasta hace algunos años muchas personas no contaban con documentos identitarios, ya que se perdieron los archivos que se resguardaban en el palacio municipal.

Así también, de acuerdo a la cronología de presidentes municipales que nos presenta INAFED⁶ desde 1937, fecha en que se tiene registro del primer presidente del municipio de Zoquiapan, hasta el año 2018 se tiene un registro 37 presidentes municipales, todos ellos hombres. En octubre del 2018 se eligió a la primera mujer como presidenta municipal que es la que encabeza el periodo presidencial 2018-2021.

⁵ De aquí en adelante sólo se utilizarán las siglas. Consultado en línea el 24 de noviembre de 2019 de la siguiente página:

<<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM21puebla/municipios/21216a.html>>

⁶ Consultado en línea el día 24 de noviembre de 2019 de las siguientes páginas:

<<http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM21puebla/municipios/21216a.html>> y

<<http://www.snim.rami.gob.mx/>>

Los datos que aquí se muestran reflejan la historia de la comunidad que se mantiene en la memoria oral de algunos habitantes, principalmente de aquellos de avanzada edad, ya que aquellos acontecimientos no se registran de manera detallada en ningún archivo, razón por la que es importante hacer evidente la manera en que los nahuas de Zoquiapan, experimentaron la revolución mexicana. Enunciar la cronología de los presidentes municipales refleja las relaciones de poder entre hombres y mujeres, pues también se sabe que en años anteriores la participación de la mujer en la política no se consideraba necesaria.

ACTIVIDADES PRODUCTIVAS DE LOS HABITANTES

Los varones de la comunidad de Zoquiapan no se dedican a una sola actividad productiva, ya que algunos además de ser pequeños agricultores, también son artesanos o realizan actividades de pesca en los ríos cercanos de agua dulce. Los principales productos de cultivo son el maíz, el frijol, el café, y la pimienta, ya que satisfacen necesidades básicas alimenticias de las familias. Todos estos productos son únicamente de autoconsumo ya que los agricultores no disponen de grandes dimensiones de terreno sino de pequeñas parcelas cuyas dimensiones pueden ser de un cuartillo⁷ o un almud, mientras que muchos otros, no cuentan con terrenos de cultivo, razón por la que se ven obligados a rentar.

El cultivo de mayor importancia es el maíz y sólo se realiza una vez al año. Junto a esta semilla, la mayoría de los agricultores también siembran calabaza, frijol, chile, jitomates criollos y diversos tipos de quelite ya que todos forman la base de la alimentación de los nahuas. Sin embargo, para muchos de los agricultores es una prioridad la siembra del frijol *exoyaman*⁸ o *takwawaket* junto con el maíz por los beneficios que aporta a la cultura culinaria. Cuando culmina el ciclo de vida del frijol, se deja en el mismo terreno y funge como abono orgánico. Durante todo el proceso de la milpa, el frijol es el de mayor beneficio para las familias, ya que se aprovecha el germinado que no se alcanzó a colectar de la cosecha anterior, y las mujeres elaboran diversos platillos como quelites

⁷ El cuartillo es un término que se emplean para aludir a las dimensiones de un terreno que equivale a 125 m², el medio almud equivale a 250 m² y un almud, a 500 m².

⁸ *Exoyaman* es un tipo de frijol que se cultiva en Zoquiapan. Su traducción al español sería frijol blando. El *takwawaket* es una especie similar del anterior, pero tarda un poco más en su cocción y su traducción al español es frijol duro.

con ajonjolí, tamales de quelites, o quelites fritos. Posteriormente, cuando la guía se extiende lo suficiente y comienza la floración, las mujeres nuevamente cortan las guías y las flores para elaborar los platillos ya mencionados.

Muchos agricultores optan por trabajar a mano vuelta para realizar diversas actividades en sus huertas. Ésta es una estrategia de trabajo en la que no se ofrece un pago al trabajador, sino que se trabaja de manera colaborativa, alternando los días, es decir, un día se trabaja en una parcela y al día siguiente se trabaja en otra, o en otros casos, primero se concluyen los trabajos en un lugar y después se continúa en el terreno del ayudante. En algunos otros casos, los pagos se realizan en especie, es decir, con los mismos productos que se cultivan en la región.

Los procesos para la siembra del maíz se dan en varias etapas que consiste en: la preparación del terreno, la siembra, la aterrada de la milpa y la *pixca*⁹. La primera fase comienza por los meses de noviembre y diciembre y consiste en desmontar el terreno. A este proceso se le denomina *taixwitekilis*. Después, la siguiente etapa se le denomina *tatokalis*, que significa periodo de siembra. Los hombres comienzan a sembrar inmediatamente después de que limpian el terreno, entre los meses de noviembre, diciembre y enero, esto tiene la finalidad de que las milpas puedan tener un buen aprovechamiento en su crecimiento favorecidas por las lluvias temporales de los primeros meses del año, que van desde enero a marzo, pues se sabe que durante los meses de abril a junio los calores se intensifican y resultan desfavorables para las plantas de cultivo.

Una vez que el maíz nace, durante el proceso de su crecimiento se limpia tres veces: *tamewalis*, primera limpia; *tatahkwililis*, la media y finalmente, la aterrada, que consiste en cubrir por tercera vez las raíces de las milpas con la finalidad de que estén reforzadas por si se presenta lluvias con vientos no se inclinen. Después de la temporada de elotes, ya cuando se considera que los granos han alcanzado la madurez, se procede a doblar los tallos mas o menos por los meses de junio y julio, y se espera hasta que las mazorcas se sequen bien para poder cosecharlas por los meses de agosto. A ésta última fase se le denomina *tapixkalis*, periodo de *pixca* que consiste en la cosecha de la mazorca y en la que se involucran tanto hombres, mujeres y niños.

⁹ Etapa en la que se cosecha la mazorca. En esta última fase, los trabajadores van por surcos cosechando, la mayoría de la gente acostumbra a cargar su chiquihuite en la espalda que le permite juntar una cantidad de mazorca para después depositarla en costales.

En el *sanil* “*In tsitsimimeh*”¹⁰, se nos relatan los procesos que se siguen para el cultivo del maíz, el descubrimiento de la semilla, así como las explicaciones sobre las características del grano que se cultiva en la región. Además, en este relato, a diferencia de los otros que también se contaron, se narran varias historias concatenadas unas de otras cuyos personajes son en su mayoría animales. Éstos forman parte de la geografía de la comunidad y la manera colaborativa de los animales refleja también la manera del trabajo comunitario, razón por la que me interesa resaltar el *sanil* en este apartado.

Se trata de una narración que el colaborador denominó como *In tsitsimimeh* a una pareja de ancianos que tenía el maíz en su poder, pero que no lo compartían con nadie más. Según el narrador, la señora era muy precavida cuando lavaba su nixtamal para que no se le cayeran los granos en el pozo, pero un día se le resbaló un grano y ya no lo pudo sacar de ahí, razón por la que el agua de aquel lugar creció y creció pero como ella era *tsitsimit*¹¹ no pudo sacarlo. Cuando llegó su esposo le contó lo que había sucedido, entonces el hombre se dirigió hasta el pozo, pero al llegar ahí ya no vio el nixtamal, sino que se encontró a un niño flotando sobre el agua. Aquel hombre lo tomó en sus brazos y se dijo: “este es el nixtamal.” Al llegar a su casa le contó a su esposa que el nixtamal se había convertido en un niño y, como ellos no habían tenido niños, se pusieron muy felices:

Dicen que aquel niño era un sabio y cuando creció, le pidió a su padre que le comprara un machete y un hacha y cuando el padre le concedió el deseo a su hijo. Éste se fue al monte. Estando allá el joven hizo una flauta de caña y después comenzó a soplarla. Dicen que al tocarla, todos los animales del monte llegaron hasta él, animales grandes y pequeños y a ellos les ordenó que trabajaran. Los jabalíes comenzaron a tumbar los árboles, mientras que las hormigas arrieras limpiaron la parte baja. Después de limpiar el terreno, el joven le encargó al tlacuache para que se deshiciera de todo el montón de leña y ramas que los demás animales habían cortado. Fue entonces que éste último animal tuvo que salir a conseguir el fuego y dicen que llegó hasta donde estaba una fogata, de ahí tomó el fuego y regresó al lugar del desmonte para quemar toda la basura, razón por la que actualmente este animal tiene la cola pelada.

Después de que el terreno quedó limpio, fue el turno de los tejones para que sembraran el maíz y mientras ellos hacían los hoyos, los pájaros iban colocando los granos en los huecos. Un día, el señor le comentó a su hijo acerca de su antojo de comer elotes,

¹⁰ Relato de tradición oral contado por Hombre, 67 años.

¹¹ Dentro de nuestra cultura se le considera *tsitsimit* a la persona que se encuentra demasiado delgada y enfermiza.

por lo que el muchacho envió a su padre al lugar donde había sembrado, pero le comentó que sólo cortara tres elotes, los metiera en su costal, que se los cargara y se regresara, pero el hombre no escuchó la sugerencia y cortó muchos elotes, por eso al cargarlos se multiplicaron y quedó atrapado. El muchacho, al ver que su padre se tardaba mucho en regresar a la casa, decidió ir a buscarlo y al darse cuenta de que aquel viejito se había quedado atrapado debajo de los elotes, tocó su flauta y todos los animales llegaron de nuevo: tigres, tejones y muchos otros. Dicen que todos ellos le quitaron la carga al señor comiéndose los elotes que lo cubrían. Nuevamente el joven indicó a su padre que sólo cortara un elote y que se regresara a su casa y así fue.

Cuando la mazorca ya estuvo seca, fue momento para cosecharla. El joven nuevamente llamó a todos los animales para que ellos picaran la mazorca y la desgranaran. Después, buscó una cueva ahí cerca y cerró la entrada dejando sólo un pequeño orificio por el que pudiera entrar el maíz. Ordenó a las hormigas arrieras para que ellas se encargaran de transportar todos los granos a esa cueva, pues sólo ellas entrarían en aquel orificio. Dicen que fueron ellas las que se encargaron de guardar el maíz.

Pero un día, San Pedro y San Pablo descubrieron a una hormiguita comiéndose el maíz y fue ahí que la atraparon y la cuestionaron de dónde estaba sacando los granos. La amarraron de la cintura y del cuello y la obligaron a decir la verdad. Después, la apretaron de ambos lados y cuando ella sintió que casi le cortaban la cabeza y la cintura dijo dónde se encontraba el maíz. Se dice que antes la hormiguita era como un gusanito, pero después de este acontecimiento se quedó estrecha de la cintura y del cuello para siempre.

Dicen que San Pedro y San Pablo se dirigieron hasta la entrada de la cueva y fue Pedro el que dio muchos golpes a la roca de la entrada con su cabeza hasta que la derribó, entonces todo el maíz se desparramó. Como San Pedro quedó muy lastimado de la cabeza se quedó ahí desvanecido, y su hermano Pablo aprovechó para juntar todo el maíz y huir con él. Sólo dejó algunos granos pisoteados. Cuando Pedro regresó en sí, buscó a su hermano pero ya no estaba y sólo quedaba muy pocos granos aplastados dispersos en el suelo, pero ya no tenían la forma redonda. Tuvo que resignarse y comenzó a juntar los pocos granos que su hermano no se había llevado y los sembró. Esa es la razón por la que el maíz de la zona del norte es redondo, porque San Pablo se lo llevó hacia el norte; mientras que nuestro maíz tiene la forma ancha, porque es el maíz que le dejaron a San Pedro. Se dice que fueron esos dos personajes los que dividieron el clima y el lugar.

Después de un tiempo, Pablo ya se estaba acabando el maíz que se había llevado porque no sabía cómo sembrar; mientras que su hermano Pedro siempre tenía maíz, porque él sabía cómo sembrarlo. Un día, Pablo se acercó a su hermano para preguntarle sobre el

secreto del cultivo del maíz y su hermano le dijo: “¡ah!, yo te sugiero que lo tuestes y después lo siembres.” Así le hizo Pablo, pero su maíz nunca nació. Por segunda vez Pablo preguntó a su hermano y en esta ocasión así le dijo: “siébralo en seco, no lo mojes y verás que tendrás buenos resultados.” Dicen que el maíz tardó varios días en nacer, pero sí nació. Cuando la milpa empezó a crecer a Pedro se le ocurrió hacerle una pequeña broma a su hermano y le envió un viento muy fuerte que derrumbó toda la milpa de Pablo. Los tallos de la milpa se rompieron, entonces, el afectado fue a reclamarle a su hermano por este acontecimiento mencionando que no tendría cosecha, porque el viento había derrumbado toda la milpa. Fue así como Pedro remedió el problema y con su moco se encargó de pegar cada uno de los tallos de la milpa y nuevamente enderezó todas las plantas afectadas y entonces Pablo tuvo una buena cosecha. Se dice que esa es la razón por la que los tallos se ven como unidos en varios pedazos. Además, todavía se puede observar hoy en día una mucosidad debajo de las raíces de la milpa que no es otra cosa que el pegamento que Pedro usó para enderezar las plantas de su hermano.

Lo interesante de este *sanil* es la explicación que nos proporciona sobre la diferencia del maíz de una región y otra. De esta manera, se manifiesta que el grano del maíz no es homogéneo, sino que varía de una región a otra. Aunque en el *sanil* no se menciona, existe una variedad en colores como azul, amarillo, blanco, rojo y combinados. Cada familia puede tener uno o varios colores, pero además, muchas veces estas semillas se intercambian entre familias.

Otra característica que podemos observar en el relato mencionado anteriormente son los animales que participan en el desarrollo de la historia. Todos forman parte del ecosistema de la comunidad de Zoquiapan como las hormigas arrieras, los tejones, tigrillos y una variedad de especies aves. Así también, las herramientas de trabajo como son el machete y el hacha, son indispensables para el trabajo en el campo. Aunque no son los únicos instrumentos de trabajo, pues faltó por mencionar el azadón y el *kwawtsopon*, palo recto que termina en punta para hacer los hoyos donde se depositan los granos.

No pretendo adentrarme al análisis de este relato, pero no está demás mencionarlo, pues también nos proporciona un panorama sobre la relación que existe entre la naturaleza y el ser humano. Otro relato en el que también se hace alusión a la milpa es en “El hombre que no quería trabajar.” Este *sanil* se desarrolla la mayor parte en el espacio de la milpa, pues se trata de aquel hombre que salía de su casa haciendo creer a su mujer que se iba a

trabajar en la milpa, pero dentro del desarrollo nos damos cuenta de que se trata de un hombre flojo y sólo llegaba al campo para dormir.

La segunda actividad importante para los nahuas es el cultivo del café, ya que en la mayoría de las familias nahuas se acostumbra a tomar diariamente el café que ellos mismos producen. Según nos menciona Castillo (2007), el cultivo del café fue introducido en los alrededores de la región a finales del siglo XIX por un grupo de italianos.

Es muy común observar, cuando son temporadas de cosecha de café, entre los meses de diciembre a marzo, hombres y mujeres se integren a estas actividades. En los hogares, muy temprano las mujeres se levantan para echar tortillas y preparar su itacate para que ellas lo lleven al trabajo o para sus maridos. Y cuando se trata de la cosecha de café, hombres y mujeres se dirigen hacia sus huertas, o ranchos ajenos de aquellos que tienen plantíos más extensos. Todos saben que entre más temprano acudan al trabajo es mejor, pues se puede aprovechar el día para poder juntar los frutos de café en sus tenates¹². En los campos normalmente hay más de dos personas trabajando en el mismo lugar, donde cada uno toma un surco para realizar el corte del café. Algunas veces, cuando los cortadores se encuentran a una distancia próxima resulta un buen momento para dialogar.

Al final del día, los cortadores regresan del campo cargando un bultito de café; muchos de ellos, los dueños del producto deciden llevarlo a sus casas para hacer el proceso de despulpado, o se dirigen directamente a las casas compradoras de mestizos ubicados en el centro de la comunidad. Éstos últimos se encargan de despulpar y secar el café ya sin pellejo en los patios de concreto; así también, cuando el grano está lo suficientemente seco trasladan el café pergamino en sus camionetas hacia las casas compradoras más grandes ubicadas en el municipio de Zacapoaxtla. La mayoría de la gente que lleva a vender su café sabe que siempre le restan de medio kilo hasta cinco kilos de café que lleva a vender. Muchos de estos abusos se manifiestan sobre todo cuando los productores llegan del campo directamente a las casas compradoras, pues éstas, saben que el cliente desconoce la exactitud de kilos que lleva en su costal.

La participación del hombre y la mujer en el proceso de la siembra, la cosecha del maíz y del café no sólo involucra al hombre, sino también a la mujer. Generalmente, las

¹² El tenate es un recipiente circular y hondo tejido de palma, algunas veces las elaboran con asa o sin ella. Los diseños pueden ser variados, así como los tamaños. Estos objetos normalmente los venden artesanos de otras comunidades vecinas como Ecatlán o pertenecientes a Cuetzalan. Es muy común también encontrarlos en las plazas de éste municipio o en la ciudad de Zacapoaxtla, ya que ambas son centros urbanos a los cuales se acude para abastecerse de productos básicos.

mujeres son las que se encargan de la selección minuciosa del maíz, así como de humedecer la semilla durante una noche para que, al entrar en contacto con la tierra germine lo más rápido posible. Así también, mientras los varones se encargan de la limpieza del terreno y el cultivo de la semilla, las mujeres se ocupan de llevar comida a los trabajadores en el sitio de trabajo. Mientras para la cosecha de café, el hombre es el que se encarga de limpiar y cuidar las plantas, así como de la cosecha y el despulpado del fruto. Sin embargo, la mujer también se involucra en la cosecha del café y el traslado del producto a la casa, así como en el tostado del grano y la producción del café molido. Como se observa, las actividades se distribuyen de acuerdo al género, sin embargo, también se puede observar que las mujeres no sólo se ocupan de actividades que corresponde únicamente a la casa, sino también se mueven en espacios externos donde la participación del hombre es más evidente.

EL ENTORNO GEOGRÁFICO

El municipio, al estar ubicado en la Sierra Norte de Puebla, presenta características orográficas muy variadas. Su clima es semicálido húmedo y se presentan lluvias en la mayor parte del año que provienen del golfo de México. Debido a la alta humedad de la región existe una gran variedad de flora, así como una la diversidad en fauna. Mencionar las peculiaridades de la región nos ayudará a comprender las narraciones orales y la relación con la flora, fauna que aparecen en la mayoría de los relatos orales.

El municipio se caracteriza por un declive muy accidentado y lomas aisladas. Esta región incluye cañadas con afluencia de agua cuando se presentan lluvias torrenciales, pero en épocas no lluviosas se mantienen secas. Otra singularidad de la geografía, es la presencia de cuevas y grutas, éstas últimas proveían del vital líquido a las familias cuando escaseaba el agua de las tuberías.

Uno de los cerros importantes para la comunidad es el Tepehican, pues incluso uno de mis colaboradores mencionó que, desde hace mucho tiempo, la gente hacía una peregrinación hacia el cerro. Así también contó un *sanil* relacionado con la historia del cerro y de cómo se prohibió la entrada a esa cueva:

Dicen que antes muchos entraban a la cueva de Tepehican para orar y pedir a San Francisco que lloviera. Allá adentro había una jicarita de mediano tamaño al interior de un hueco

formado de roca. Un día llegó aquel que iba a hacer oración y la jicarita estaba metida en un hueco grande, ahí estaba metida la jicarita. Cuando comenzaban a hacer oración, el agua comenzaba a juntarse al interior del hueco y cuando el agua llegaba por la mitad las personas se salían. Cuando llegaban afuera la nube ya estaba formándose.

Dicen que mucha gente entraba a esa cueva, pero un día entró un señor y se quiso robar la jicarita roja que siempre estaba adentro. Entonces se vino una tempestad y cayeron los rayos arrebatándole la jicarita, porque se estaba llevando la jicarita, se la quitaron y la regresaron al lugar donde se encontraba antes.

Al señor no le hicieron nada, pero le quitaron la jicarita. Desde entonces la tierra se hundió y ya nadie pudo pasar del otro lado. Ahora ya nadie puede pasar, dicen que San Francisco se enojó de que le quisieron quitar su jicarita, esa es la razón por la que ya nadie va, pero hay muchos que quieren entrar. Ahora sólo se hacen misas en la punta del cerro. También se dice que en el interior de la cueva del cerro hay un San Francisco, pero ya nadie puede entrar¹³.

Los ríos de mayor importancia son el Cempoala y el Tahican, ya que el primero ofrece una riqueza para la pesca de acamayás y algunos otros peces de agua dulce. El segundo río mencionado, por la cercanía de la comunidad funciona como espacio recreativo durante periodos vacacionales, principalmente los días de semana santa. A diferencia del primero, tiene menos caudal y poca corriente, además de que no habitan animales de agua dulce en él.

Existe una abundante vegetación; entre las plantas que crecen, algunas son de uso medicinal, comestibles, materia prima para la elaboración de artesanías y maderables. De las plantas medicinales, la mayoría de ellas son herbáceas como el *pilinchi nextamal* conocido también como huela de noche y se emplea para bajar la fiebre; el sauco, para realizar limpiezas; la flor de floripondio, para desinflamar paperas; o el gordolobo, para curar la tos. La mayoría de los nahuas aprendemos y conocemos el valor de las plantas a través de la oralidad y en la medida en que nos relacionamos con nuestros abuelos o personas que tienen conocimiento sobre ellas.

De las plantas comestibles existe una variedad de quelites como los cinco quelites, la mafafa, la yerbamora, el quintonil y otros. Dentro de esta categoría, también se incluyen los tubérculos como la raíz del chayote, la yuca, el camote de la mafafa que se cocina como chile atole, entre otros. Además, los xokoyolis y los tequelites siempre se comen

¹³ *Sanil* contado por Hombre, 66 años.

con frijoles y forma parte de la comida típica de la comunidad. De las plantas que tienen su uso artesanal destaca el carrizo para la elaboración de canastas; la palma, para la elaboración de cestas y la corteza del árbol de jonote, se emplea como materia prima en la elaboración de canastas y fronteras, pues la mayoría de la gente de la comunidad, transporta sus productos en la espalda y la frontera es de uso indispensable y finalmente, dentro los árboles maderables abundan árboles como el bienvenido, el ocote y el roble.

En lo que respecta a la fauna abundan reptiles como serpientes: coralillas, nauyacac, mazacuates, petatillos; salamandras y lagartijas. Entre los mamíferos el coyote, la zorra, el zorrillo, la tuza real, el armadillo, el tejón, el mapache, el tigrillo. Entre las aves se cuenta el gavilán, la paloma de monte, el jilguero, el clarín, el colibrí, el tecolote y la lechuza. De los animales aquí mencionados, algunos son de mal augurio como el coyote, la zorra, el tecolote y la lechuza. Así mismo, junto a la fauna silvestre destacan por su importancia cultural el perro, debido a que muchos hombres acostumbran a llevarlos de cacería. Además, también son importantes las aves domésticas como pollos, guajolotes o patos, ya que para muchas familias estos animales son de consumo doméstico. Por la orografía de la zona, el terreno no es apto para la crianza de ganado bovino, por lo que sólo pocas personas poseen animales de esta especie, pero no se dedican exclusivamente a la ganadería, sino que se desempeñan en otras actividades.

Los relatos que se transmiten a través de la oralidad contienen elementos culturales del entorno geográfico, razón por la que es importante evidenciar cómo es la orografía de la comunidad, su flora y su fauna. Además, los espacios como las cuevas algunas son consideradas sagradas, porque suceden cosas sagradas: las habitan duendes, ahí viven jaguares u otros animales del monte o porque llevan ofrendas.

CARACTERÍSTICAS DEL NÁHUATL DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

El náhuatl pertenece a la familia yutoazteca. Algunos investigadores como López (2015), y Dakin (2010), coinciden en que posiblemente cerca del 400 a. de C. llegaron los primeros nahuas al centro de México y la región del Golfo y, posteriormente se dispersaron hacia la Huasteca, la Sierra de Puebla, el Istmo, Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua cuando perdió importancia Teotihuacan o después de la caída de Tula.

Se desconocen las fechas exactas en la que los nahuas de la Sierra Norte de Puebla se asentaron en esas regiones y tampoco se sabe si los que llegaron a estas regiones se desprendieron de los que se habían asentado en la región del Centro de México. Sin embargo, Kaufman menciona que entre el 100 -1000 d. C se presentaron migraciones y en esta fecha el pipil se separó del náhuatl y su población se expandió hacia la Costa del Golfo de México, Yucatán, Guatemala, la Costa del Pacífico, El Salvador y Nicaragua (Kaufman, 1974). Como se ha mencionado en estudios que ha realizado Canger, el pipil se caracteriza por el uso del fonema /t/ y no /tl/, rasgo muy antiguo del náhuatl desde la perspectiva de la investigadora (Canger, 2011).

Mientras tanto, Lombardo (1931), reconoce la diferencia entre variantes lingüísticas de la lengua náhuatl que se hablaban en la Sierra Norte del estado. El investigador menciona que a partir de una nota de Lorenzana enviada a Cortés, establece una relación histórica e indica que la lengua hablada en la región del norte se trata del mexicano o náhuatl de imperio; mientras que la del sur, la denomina como olmeca-mexicano (Lombardo, 1931). También aclara que en la lengua náhuatl del sur no se pospone ni se antepone la /t/ a la /l/. Este rasgo que él reconoce pertenece a la variante lingüística de los hablantes del Sur, en la que incluyo a la comunidad de Zoquiapan. Como este autor menciona, las variantes lingüísticas permiten distinguir un pueblo de otro. No obstante, desde mi perspectiva como hablante, existe inteligibilidad entre las lenguas habladas en estas regiones.

Por otro lado, Canger (2011) sostiene que el náhuatl de la Sierra Norte de Puebla no se distingue del náhuatl urbano o náhuatl clásico, pues alude que “la /h/ conserva su pronunciación original del proto-náhuatl como [h] en todos los dialectos desde Durango hasta el Salvador” (Canger, 2011, p. 245), pero no aclara si hay más variantes, es decir, Canger no menciona la distinción que sí hizo Lombardo desde décadas anteriores: distinguir el náhuatl de Huauchinango, muy cercano al náhuatl clásico, y el de la zona de Cuetzalan, al que denominó olmeca-mexicano. La confusión se explica, pues en la misma región socioeconómica, Sierra Norte Poblana, se hablan las dos variantes mencionadas.

La hipótesis de la investigadora consiste en que el náhuatl de la variante de la Sierra Norte no se emparenta con la lengua destacada en la capital azteca, pues además identifica en la lengua de la meseta central la existencia de formas más complejas para la pluralización, así también, reconoce reglas como los prefijos posesivos que terminan en

/o/ se suprimen delante de los nombres que empiezan con vocal, pero que no sucede lo mismo en los dialectos que se hablan fuera de la cuenca de México.

Asimismo, ella argumenta la posibilidad acerca de que el náhuatl de mi variante, es decir, al que Lombardo se refirió como olmeca-mexicano, sea mucho más antiguo que la variante hablada en la meseta central, es decir, el náhuatl clásico. Ella argumenta que el saltillo usado por los mexicas pudo originarse de la aspiración, [h], y no al revés, ya que el uso del saltillo es más restringido y en la periferia hay mayor presencia de la aspiración (Canger, 2011, p. 245).

Finalmente, retomo datos que nos proporciona el INALI (2009), ya que aquí se muestran las dos regiones en donde se habla el náhuatl: la Sierra Noreste de Puebla y la Sierra Noreste Central. En la primera región aludida es donde se ubica Zoquiapan, municipio que nos concierne en esta investigación (INALI, 2009). Desde la perspectiva como hablantes, nuestra lengua la conocemos como mexicano, masehualtahtol o nahuat.

ACTITUDES LINGÜÍSTICAS

Como ya se ha mencionado en apartados anteriores y según datos que arrojan los censos estadísticos, podemos darnos cuenta de que el municipio de Zoquiapan tiene un alto número de hablantes de la lengua náhuatl. Durante el trabajo de campo me di cuenta de que aquellas personas a quienes no les habían enseñado la lengua, sintieron una necesidad de aprenderla durante la juventud al incorporarse en las actividades laborales y al estar en contacto con aquellas personas que sí hablaban la lengua. Fue el caso de unos de mis colaboradores, que en todo momento se sintió orgulloso de hablar el “mexicano.” Sin embargo, aunque él se comunica bastante bien en su segunda lengua que es el náhuatl y desde la perspectiva de la comunidad se le reconoce como un buen narrador tanto en español como en la lengua náhuatl, de igual manera, me percaté de que el bilingüismo que han logrado algunos conduce al mismo tiempo una estigmatización sobre el dominio de ambas lenguas.

Los prejuicios lingüísticos se manifestaron en el momento en que yo invité a uno de mis colaboradores a participar, pues él siempre estuvo dispuesto a contribuir, mientras que uno de sus hijos se mostró negativo respecto al dominio de la lengua de su padre. Con estas actitudes, también me percaté de que internamente las personas de la

comunidad evalúan quiénes hablan bien y quiénes no respecto a otras variantes lingüísticas que parecen estar más empoderadas, como la de Cuetzalan.

También es frecuente el uso del término *cuatrapeadito* como una manera de señalar a aquellas personas que incorporan muchos préstamos del español a la lengua náhuatl. Tomo como ejemplo las narraciones en náhuatl que forman parte del corpus de la investigación:

a) ***Pero** in siwatsin amo yeknemia, wan in kalihtik kikalakiaya okse okse **señor**, okse tagat...*

b) ***entonces** ki ompaya kampa kiixpolohkehya.*¹⁴

c) *mokwaxokolih, nochi **mopelaroh** nikan*¹⁵.

Las palabras que aparecen en negritas corresponden a préstamos del español a la lengua náhuatl. El contacto de lenguas ha permitido la influencia de la lengua dominante sobre la otra, razón por la cual como hablantes, algunas veces empleamos los préstamos y otras veces no, como se muestra en el primer caso, algunas veces la narradora opta por emplear el término *señor* y otras, la forma en náhuatl *tagat*.

Estas manifestaciones conducen a que algunos miembros de la comunidad consideren que unos hablan mejor que otros. Sobre este dato, observé que se trataba de aquellos más jóvenes respecto a la lengua de los más viejos o en relación con otras comunidades. Por lo tanto, es común que se escuchen frases como: “Nosotros ya no hablamos como los abuelos, ahora nosotros hablamos *cuatrapeadito*.”

CONTEXTO DE LA TRADICIÓN ORAL

Desde mi perspectiva como hablante, me he percatado que los *sanilmeh* son narrados por la gente adulta en espacios de convivencia, por ejemplo, en las reuniones familiares, bodas, quince años, mayordomías, bautizos y también en los velorios. Muchas veces, mientras las personas se integran en las actividades que se llevan a cabo en estas reuniones son espacios apropiados para narrar. Los narradores pueden ser hombres o mujeres y cada uno desarrolla habilidades particulares para realizar dicha actividad.

¹⁴ Frases tomadas del relato “El pescador” proporcionado por Mujer, 55 años.

¹⁵ Tomado del relato “*In tsitsimimeh wan in taol*” (El maíz) narrado por Hombre, 67 años.

Algunos de los narradores se desenvuelven mejor contando historias, en cambio otros, son más reservados. Estas características resultan importantes, pues aquellos que no se inhiben para realizar gestos, ademanes y onomatopeyas resultan mejores narrando, pues todas estas habilidades nemotécnicas enriquecen la comprensión de los relatos, al mismo tiempo que divierten al oyente. Estos narradores que tienen facilidad para desenvolverse en la lengua apoyándose de todos los recursos orales, parecen haber desarrollado esa habilidad a través de la práctica y la iniciativa que toman para contar relatos cuando hay alguien dispuesto a escuchar.

Durante el trabajo de campo, también me percaté de aquellos nietos que conviven con sus abuelos que tienen un perfil de buenos narradores, desde pequeños van perfeccionando esa habilidad de narrar, pues imitan y repiten las historias que escuchan de los adultos y las vuelven a contar cuando se les presenta la oportunidad, ya sea a otros niños o para sorprender a los adultos. Fue el caso de la nieta de uno de los narradores, que cuando sintió confianza me dijo: “¿Sabías que allá por el camino había una viborota?” Al responderle que no, narró de manera muy breve una historia sobre un lago que antes se encontraba a la orilla de la carretera, muy cerca a su casa. Esa historia, según contó su madre, la había escuchado varias veces de su abuelo. El relato también me fue contado por el colaborador de la siguiente manera:

Por aquí, aquí en la cañada, cerca de la carretera había una laguna. Ahí había mucha agua, la cañada estaba llena de agua, pero eso ya fue hace mucho, mucho tiempo. A la orilla de esa laguna pasaba un camino, bajaba un camino que venía de *Malwaskwotah*, por ahí bajaba y pasaba junto a la laguna. En el agua vivían muchos animales, tenía tortugas y tenía una guardiana del agua, una *Masaachaneh*. Ahí vivía la serpiente que era la que cuidaba el agua. ¡Era un animal muy grande! Y así estaba el agua ahí siempre.

Un día, como por ahí pasaba muy cerca el camino, se tragó a un niño que venía solo de Zoquiapan. El animal se lo tragó, lo jaló y se lo tragó. Entonces los rayos le pegaron, le pegaron los rayos e hicieron un hoyo por debajo de la tierra y el agua fue a salir hasta *Kalixpanko*. Hasta allá fue a salir el agua, por donde se puede ver un hueco en la parte de arriba del cerro. Ahí fue a salir el agua, toda el agua se fue hasta allá. Desde entonces el agua se secó. Donde estaba la laguna todavía está el hoyo, ya se está tapando pero todavía cuando llueve por ahí se filtra el agua. Los rayos le pegaron porque se tragó al niño vivo, si primero lo hubiera matado a lo mejor los rayos no la hubieran matado.¹⁶

¹⁶ *Sanil* narrado por el colaborador Hombre, 67 años.

En este relato, la niña tenía el referente muy claro, porque se trataba de un lugar por el que pasaba con frecuencia. Razón por la que se deduce que, partir de los *sanilmeh* se rememoran lugares que son significativos para la comunidad y se explican las razones de los cambios que van sufriendo esos espacios.

Me parece pertinente mencionar que el municipio de Zoquiapan se encuentra entre los límites de la zona totonaca, lo que propicia vínculos en distintos momentos como por ejemplo las prácticas comerciales. Estos procesos no sólo permiten el intercambio comercial, sino también el intercambio lingüístico y cultural. Dentro de este último punto, también se comparten los relatos orales el español en algunos casos, resulta el vehículo para su transmisión.

De acuerdo con los testimonios de los colaboradores, algunos de ellos mencionaron haber escuchado los relatos que me proporcionaron, durante su estancia en territorio veracruzano. Por lo tanto, se puede deducir que esos relatos se conocen entre nahuas y totonacos por el espacio geográfico compartido. Es decir, que dentro de este territorio geográfico existen elementos que se comparten o se conocen, por ejemplo, la naturaleza. Por tal razón, se configura una región de intercambio que trasciende los límites territoriales del Estado. Las narraciones se van adaptando de acuerdo a las necesidades de la comunidad, así como a las convenciones que los mismos narradores van agregando. Un ejemplo podemos encontrarlo en el *sanil* que se mencionó en páginas anteriores “*In tsitsimimeh: sobre el origen del maíz*”, pues en en el relato, “Hallazgo del maíz”, fragmento que forma parte de la compilación que hace Angel María Garibay en *La llave del náhuatl*, aparecen personajes como Quetzalcoatl, Oxomoco y Cipactonal; mientras que el relato recopilado por narradores de Zoquiapan, aparecen personajes relacionados con la religión católica como San Pedro y San Pablo.

EL MATRIMONIO

Debido a que el matrimonio está relacionado con la sexualidad y es uno de los temas predominantes en los relatos que los colaboradores me compartieron, en este apartado, describiré algunas de sus particularidades a partir de experiencias que los narradores externaron en las entrevistas. El matrimonio no ha sido una experiencia igual en todas las épocas. De las once personas entrevistadas tres de ellos nacidos en la década de 1930 y

1940 mencionaron que el matrimonio había sido concertado por sus padres; mientras que aquellos nacidos en la década de 1950 y 1960 contrajeron matrimonio por su voluntad. Los relatos orales que he seleccionado para el análisis de esta investigación, han sido narrados por miembros de la comunidad con edades que van de los 55 a los 84 años. Las experiencias de los colaboradores y los relatos reflejan distintas percepciones respecto a la sexualidad frente a las experiencias actuales.

La sexualidad se manifiesta de muchas maneras y en distintos espacios. No sólo se refleja en los roles, sino también repercute en la toma de decisiones para la realización personal, la manera en que cada uno se relaciona con otros miembros de la comunidad o la importancia de que hombres o mujeres ocupen cargos públicos. Por esa razón, consideramos importante los elementos que conforma la sexualidad como se menciona a continuación:

La sexualidad está constituida por sus formas de actuar, de comportarse, de pensar y de sentir, así como por capacidades intelectuales, afectivas y vitales asociadas al sexo. La sexualidad, consiste también en los papeles, las funciones y las actividades económicas y sociales asignadas con base en el sexo a los grupos sociales y a los individuos en el trabajo, en el erotismo, en el arte, en la política y en todas las experiencias humanas; consiste asimismo en el acceso y en la posesión de saberes, lenguajes, conocimientos y creencias específicos; implica rangos y prestigios y posiciones en relación al poder (Lagarde, 2015, p. 159-160).

En apartados anteriores, se observaron los roles tanto de hombre como mujeres también vinculados a la sexualidad. Por tal motivo, en este apartado retomo algunas experiencias que me fueron contadas respecto a los matrimonios de algunos colaboradores, ya que resulta importante observar la manera en que se construían las relaciones de pareja en épocas pasadas a diferencia de las parejas modernas de la actualidad, ya que; estas prácticas sociales culturales y comunitarias no permanecen estáticas, sino que cambian con el tiempo.

En mi comunidad, el matrimonio se realizaba de acuerdo a las convenciones de la década de 1940 hacia atrás y consistía en apartar de su hogar a la mujer desde edades muy tempranas. Dentro de estas prácticas, los padres eran los que acordaban el matrimonio entre los hijos. Algunos colaboradores comentaron que, con mucha frecuencia, el varón

elegía a una mujer, cuando ella apenas tenía entre ocho o diez años, y con una diferencia de edad que podría ser de diez años o más. El hombre realizaba esta elección con sólo mirar a su pretendida sin hablar previamente con ella, pues en esos años no estaban permitidas las relaciones de noviazgo como actualmente se llevan a cabo.

Una vez que el hombre elegía a una mujer lo comentaba a sus padres para que ellos hicieran el pedimento. De esta manera, los padres del pretendiente acudían a la casa de la joven y solicitaban la mano de la elegida; sin embargo, la mujer no podía decidir al respecto, sino sus padres quienes autorizaban en compromiso o no. Al respecto, una de las colaboradoras comentó que fue enviada a vivir con sus suegros antes de que ella cumpliera 13 años:

Mi mamá me entregó, me envió a la fuerza. El señor me pidió y pues mi mamá dio la autorización. Yo le decía que todavía no diera su palabra, pero ella me dijo que yo no tenía derecho a opinar y la razón la tenía ella. Nos casamos por la iglesia, pero no fue inmediato, sino hasta que yo cumplí 14 años (Entrevista semiestructurada a mujer, 73 años).

Muchas veces, después de que ambas familias llegaban a un acuerdo, la mujer tenía que esperar entre cinco a diez años, según la versión de otro narrador (Entrevista semiestructurada a Hombre, 66 años). Durante este periodo, ella aprendía sobre las principales actividades relacionadas con su rol de género y se quedaba bajo el cuidado de sus padres bajo ciertas restricciones, como la de no salir de casa sin compañía de sus familiares.

Durante el tiempo de espera, el hombre estaba obligado a llevar provisiones a la prometida y podían ser artículos de primera necesidad como jabón, azúcar, pan o carne, así como algunas prendas de vestir. Estos ritos previos al matrimonio ya tenían algunas características de una pareja que viven en un hogar, porque el varón proveía y vestía a la mujer, aunque todavía no estuvieran viviendo en pareja. Las visitas que el hombre realizaba propiciaban que los contrayentes se conocieran de vista, pues se dice que la mayoría de las veces no había diálogo entre ellos. Si en este lapso de tiempo el hombre no se desesperaba en su compromiso o en desear llevársela a su casa para desposarla, entonces ambos contraían matrimonio y la mujer tenía que elaborar su prenda de vestir para portarlo el día de la boda.

El matrimonio se realizaba por la iglesia y se realizaban una serie de ritos durante este evento. La novia salía de su casa acompañada por su padrino, mientras que el novio, lo hacía acompañado de su madrina. Ya en el atrio de la iglesia se encontraban los novios, y uno de los ritos era que el padre entregaba a su hija al novio. Después de esta celebración, los novios se dirigían a la casa de los padrinos, lugar donde convivían con pan y café o comida, según el gusto de los padrinos. Posteriormente, todos salían de esta casa y se dirigían a la casa de la novia, lugar donde los recién casados eran recibidos por los padres de la novia. Aquí el novio recibía los regalos por parte de los invitados de la mujer, pues se consideraba un acto ritual de bienvenida y aceptación. Finalmente, los padres de ella, junto con sus invitados se trasladaban a la casa del novio para entregarla a su nuevo hogar.

Al llegar a la casa de los padres del novio, los familiares daban la bienvenida a los recién casados y al mismo tiempo, otorgaban una serie de consejos acerca de las buenas prácticas sobre el matrimonio y las responsabilidades a las que se enfrentarían ambos. Así también, los consuegros pasaban a ser compadres. Después de este acto, los invitados del novio también daban la bienvenida, ya sea con un abrazo o con regalos, de esta manera, la pareja ya podía ingresar a la casa y era un acto de aceptación. Es importante señalar este evento social, porque uno de los colaboradores mencionó que, en ocasiones, cuando el novio y la novia no acataban los consejos y rompía con las reglas establecidas socialmente como la de contraer matrimonio entre parientes, había probabilidad de que los padres del novio no les permitieran entrar en la casa, pues incumplir ese acto merecía la desaprobación.

Ya que la mujer pasaba a formar parte de la familia de su esposo, ella adoptaba nuevos roles dentro del hogar. Entre las actividades que le correspondían realizar de acuerdo a lo que menciona una de las narradoras, era la de hacer tortillas, lavar la ropa de todos los integrantes de la familia, el cuidado de los hijos y otras actividades domésticas. Mientras tanto, el hombre se ocupaba de las actividades relacionadas con el campo.

En la actualidad los padres intervienen cada vez menos en la conformación del matrimonio ya que una de las consecuencias en el que devino esas prácticas culturales, fue que muchas mujeres escaparan con el novio para no ser obligadas a casarse con alguien que no era de su agrado. Desde la perspectiva de alguno de los entrevistados esos

cambios no son considerados totalmente convenientes, ya que se piensa que la mujer queda desprotegida por los padres. Esto ocasiona otros problemas como la de ser madres solteras si el varón no se hace cargo del niño. En casos similares a este, se menciona que los padres de la mujer ya no pueden intervenir en favor de la hija, razón por la que los jóvenes deben asumir las consecuencias, esa es la perspectiva de uno de los colaboradores:

Ahora el padre ya no decide sobre las relaciones de pareja, sino que ahora ya es la juventud la que toma las decisiones y acuerdos. Aunque no siempre hay buenos resultados, sólo algunos se juntan [contraen matrimonio] y mantienen buenas relaciones de pareja, así se hacen viejos y nunca se dejan (Entrevista semiestructurada a hombre, 66 años).

De acuerdo con esta perspectiva, aunque los padres ya no intervienen en la elección de pareja de las mujeres, se puede observar que en la comunidad prevalece la idea de que el matrimonio debe ser para toda la vida. Razón por la que, aquellos nacidos en la década de 1940 hacia atrás, era muy importante cuidar de la mujer para que no fuera mancillada su honra. El matrimonio quedaba consolidado y ninguno de los contrayentes tenía derecho a renunciar. Esa fue la opinión que hizo uno de los colaboradores, quien recordó que muchas veces aquellas relaciones forzadas no siempre resultaban favorables debido a que muchos de estos matrimonios vivían en constante violencia intrafamiliar. Según el testimonio de una de las narradoras las mujeres no les permitían salir solas porque el esposo se ponía celoso y ellas tenían que ser sumisas e ignorar cualquier acto de infidelidad del marido.

Actualmente, los matrimonios arreglados por los padres ya no se realizan debido a factores como las migraciones de jóvenes, hombres y mujeres, que salen de la comunidad en busca de mejores condiciones económicas; mientras que otros continúan con su formación académica y esto permite que tomen decisiones respecto a su vida. Las mujeres ya no sólo se concentran en las labores domésticas, sino que, al igual que los hombres, buscan contribuir económicamente en sus familias. Aquellas mujeres que por motivos económicos ya no tienen la oportunidad de continuar sus estudios, salen de la comunidad para buscar oportunidades laborales en las ciudades. No obstante, también se han dado casos de mujeres adolescentes que buscan ayuda en su pareja para no ser una carga más de sus padres, y así escapar de sus problemas familiares. Si bien es cierto que

los padres ya no intervienen en gran medida en las decisiones respecto a la construcción del matrimonio a diferencia de las generaciones pasadas, algunas prácticas se mantienen en la actualidad. Todavía algunas familias consideran importante realizar ritos como pedir la mano de la mujer antes del matrimonio y brindar consejos sobre el matrimonio a los contrayentes.

Aunque he descrito los matrimonios entre integrantes de la misma comunidad, también se presentan uniones exogámicas y esto pasa con frecuencia debido a las inmigraciones de personas forasteras, razón por la que pocas veces se realiza el rito de entregar a la novia en la casa de su futuro esposo. Así también, algunas parejas optan por contraer matrimonio únicamente por el registro civil, mientras que otras viven en unión libre. De este último caso, una de las colaboradoras nacida en la década de 1960 mencionó que algunos hombres también estaban sometidos a la voluntad de los padres en la elección de la mujer. Por esa razón, cuando los varones se rebelaron contra esas prácticas y construyeron un enlace matrimonial libre de ambas partes, muchas veces la mujer no era bien recibida en la familia del hombre, y como consecuencia, no se realizaba ningún tipo de rito de bienvenida. La mayoría de los jóvenes nahuas se casan desde edades muy tempranas, por lo que alguien de 25 o 30 años de edad que todavía no contrae nupcias tampoco es bien visto por la sociedad.

Existen casos de aquellos que salimos de la comunidad para trabajar o estudiar, por lo que la etapa de la soltería se extiende. Son muy pocos casos de hombres y mujeres que terminamos una carrera universitaria, debido a las dificultades económicas a la que muchos de nosotros nos enfrentamos y a la paulatina adaptación a las zonas urbanas. Además, en muchas familias, aún persiste la creencia de que es más importante la preparación académica en los hombres. Frente a todas estas dificultades, las mujeres que permanecemos más tiempo solteras nos hemos enfrentado a las presiones sociales de la comunidad para contraer matrimonio, y esto ha afectado más a las mujeres que a los hombres.

EL PAPEL DE HOMBRES Y MUJERES EN LA SOCIEDAD

Hablar de la sexualidad también implica las funciones que hombres y mujeres ejercen al interior de la sociedad. Por tal motivo, me parece crucial describir la importancia en la asignación de roles a partir del lugar donde se entierra el cordón umbilical, los espacios asignados para el género femenino y masculino y oficios de tradición. Estas prácticas se han transmitido de manera generacional y todavía se mantienen en muchas familias.

Los padres entierran el cordón umbilical del recién nacido en un determinado lugar de acuerdo a su sexo. El de las mujeres se entierra al pie de un metate o junto a un fogón, ya que con ello se determina el rol en la edad adulta. Además, también se considera que, al enterrarlo al interior de la cocina, la mujer aprenderá a hacer tortillas y a realizar otras actividades domésticas con mayor facilidad. El de los hombres se entierra al exterior de la casa o se coloca en la rama de algún árbol robusto. Este rito se realiza con la finalidad de que el hombre pueda realizar trabajos en el campo y tenga la agilidad para trepar en los árboles cuando sea necesario.

También es importante mencionar que las mujeres de la generación de la década de 1970 hacia atrás estaba destinada para la crianza de los hijos y las labores domésticas, por lo que no se consideraba importante que ellas accedieran a la educación. En consecuencia, muchas mujeres no asistieron a la escuela, ya que era más importante que ellas aprendieran a desempeñarse en la cocina, pues no eran consideradas aptas para desempeñar cargos públicos. No era el mismo caso para los varones, ya que ellos tenían que estudiar, porque normalmente eran los que ocupaban funciones importantes al interior de la comunidad y ello requería que el ciudadano supiera leer y escribir. Así también, las familias consideraban que sólo los hombres podían aspirar a ser profesionistas, en este caso, maestros de educación básica. En la actualidad, esos prejuicios acerca de los roles de hombres y mujeres en el ámbito social están en decadencia, y esto se refleja en la participación política que ejercen algunas de ellas, por ejemplo, en 2018, se eligió a una mujer para presidenta municipal.

Sin embargo, en nuestra infancia a las mujeres todavía se nos enseña el proceso que implica la preparación de las tortillas, que va desde la selección del maíz, la

nixtamalización (preparar la cocción del maíz con agua y cal) y la elaboración de las tortillas. En este último proceso, se nos insiste a las mujeres en lograr que las tortillas tengan forma de discos de tamaño mediano y sean lo más delgado posibles. Junto a estas prácticas se nos reitera a las mujeres la importancia de aprender esas actividades como un paso que nos conduce al matrimonio. En el caso de los hombres, a muchos se les enseña a realizar actividades en el campo.

Por eso, cuando nace una niña, es común escuchar de la gente que se refiere a ellas como una *tiskeh* o hacedora de tortillas, pues además de que como mujeres realizamos muchas otras actividades en casa, el término es una metonimia relacionada al rol de la mujer. Si pensamos por qué se emplea ese término y no otro, tal vez se deba a que se trata de la actividad que demanda mayor tiempo, ya que se elaboran mínimo dos veces al día.

El cordón umbilical de los hombres es enterrado afuera de la casa o colocado en la rama de alguno de los árboles más robustos. Esto está ligado al rol que desempeñan y el espacio de trabajo donde pasan la mayor parte del día, que es el exterior de la casa, como el campo y espacios públicos para desempeñar cargos. Cuando nace un varón, es más común que se diga que ha llegado a la familia un *tekitikeh*, o trabajador, porque se considera que el hombre es el que provee el sustento a la familia. En las generaciones que corresponde a la de nuestros abuelos nacidos en los años 1940 hacia atrás, las actividades de los varones estaban concentradas en el campo. Si bien es cierto que nuestro ombligo se liga a los roles, el acto de enterrarlo es considerado en la comunidad como la fuerza que nos conecta con nuestras raíces.

Independientemente de las actividades cotidianas asignadas según el rol de los habitantes, como el trabajo del campo y las labores domésticas, hombres y mujeres se desempeñaban en determinados oficios. Algunas señoras eran parteras o curanderas y estas actividades se heredaban. Ellas se encargaban de acomodar el feto de las embarazadas, atendían los partos y conocían las hierbas curativas para la pronta recuperación de las mujeres. Otras, se desempeñaban como lavanderas de los recién nacidos. En cambio, los hombres no eran parteros, pero se desempeñaban como médicos tradicionales, es decir, conocían igualmente la herbolaria y realizaban limpiezas; otros eran hueseros o rezanderos. Estos últimos se consideran en la comunidad los más indicados para que realicen novenarios de los difuntos y recen en los días de Todos Santos. Aunque

actualmente algunos de estos oficios han desaparecido, caso de las parteras debido a la presencia de clínicas y la presión constante de que las mujeres acudan a ellas, la mayoría de esas actividades tradicionales aún forman parte de la cultura de la comunidad nahua. Como se puede observar, además de los papeles que hombres y mujeres desempeñan, hay oficios bien establecidos de acuerdo a la identidad sexual, es decir, no hay parteros ni lavaderos, así como tampoco hay rezanderas.

IMPORTANCIA DE CONOCER LA GENEALOGÍA FAMILIAR

Desde la perspectiva comunitaria resulta de suma importancia el conocimiento de los árboles genealógicos, ya que de esta manera desde niños se nos informa sobre nuestra vasta familia. Para muchos, es de suma importancia reconocer a la familia hasta de seis generaciones atrás y se prohíbe el matrimonio o las relaciones sexuales entre primos hermanos, tíos, cuñados y medios hermanos.

Para el caso de los católicos, uno de los ritos importantes que se realiza con los hijos es el bautizo. Dentro de este rito, los padrinos de bautizado toman un papel importante dentro de la sociedad, ya que se convierten en los segundos padres del ahijado y al igual que los padres biológicos, tienen la responsabilidad para guiar al pequeño en su desarrollo personal, por lo que corresponde a ambos educar al bautizado. Esta es una de las razones por la que al interior de la comunidad se considera de suma importancia guardar respeto a los padrinos y a los hijos de éstos, ya que entre ahijados e hijos de padrinos se configura una hermandad simbólica. Por tal motivo, dentro de estas relaciones de parentescos simbólicos, las relaciones de pareja no están permitidas, así también queda censurada las relaciones entre compadres.

Desde la perspectiva comunitaria, las relaciones no permitidas son una especie de incesto y no sólo se estaría efectuando entre consanguíneos directos como padres a hijos, hermanos, primos, sobrinos, tíos; sino también entre cuñados, compadres, hermanos simbólicos que se forman entre ahijados e hijos de los padrinos de bautizo. Al interior de la comunidad no existe un término como el incesto, pero se a través de narraciones y consejos se nos prohíben ese tipo de relaciones.

Las fiestas y las reuniones cumplen una función muy importante para evitar las relaciones no permitidas, ya que es el momento en el que se reúnen los familiares, por lo que resulta ideal para conocer a los parientes. Los padres, por ejemplo, aprovechan la ocasión para presentar a todos aquellos que forman parte de la familia, ya que son momentos en los que se congregan aquellos que no viven en la comunidad. Así también, en la coincidencia con los familiares ya sea en el camino o en otros espacios, se nos evoca el parentesco existente, es decir, se vuelven temas de conversación en esos encuentros inesperados.

El saludo cumple una función importante que nos recuerda constantemente la afinidad existente con las personas; por ejemplo, entre compadres, el saludo siempre acompaña al sustantivo —“¡Tanesik compadrito!”¹⁷—, o se convierte en un saludo en sí mismo: —“¡Compadrito, comadrita!”—; y el sufijo -ito del sustantivo, cumple la función de marca reverencial y afectiva. De las ocasiones importantes, el día dos y tres de noviembre, fechas en las que culmina la celebración de Todos Santos, se acostumbra a visitar a los compadres y padrinos para intercambiar de lo que se ofrenda en esos días. Esas prácticas cotidianas y aquellas que se llevan a cabo en determinadas fechas, refuerzan los lazos familiares.

La importancia de este apartado contextual fue con la finalidad de ubicar geográficamente el sitio donde se realizó la investigación, ya que, de esta manera, es posible comprender la lógica del contenido de los relatos. En ellos se reflejan la identidad de la comunidad, ya que es posible apreciar la flora, la fauna, la orografía que caracteriza la región, las principales actividades productivas y la organización comunitaria que responde a las necesidades de las personas que habitamos en esa región.

¹⁷ El significado literal es “amaneció compadrito”, que significa un saludo de “buenos días.”

CAPÍTULO 3. DISEÑO METODOLÓGICO

DISEÑO DE LA RECOLECCIÓN DE DATOS

El método de recolección de datos se estructura en tres fases. La primera consistió en desarrollar una serie de preguntas en náhuatl, pensando en cómo recabar relatos y no consejos, ya que el objetivo principal consistió en documentar narraciones. Además, durante las primeras visitas que realicé con algunos de mis colaboradores durante el mes de enero, me percaté de la importancia de diseñar muy bien la guía semiestructurada, debido a que en este primer acercamiento, en las conversaciones improvisadas, en vez de contarme cuentos, me relataron historias de vida o consejos, pues las preguntas planteadas eran ambiguas.

La segunda fase consistió en el diseño del instrumento y su aplicación con algunas personas originarias de Zoquiapan, Puebla, pero que radican en la ciudad de México desde hace varios años. En esta segunda fase, hice ajustes a mi instrumento de recolección de datos y realicé una última prueba con cuatro personas de la comunidad con la finalidad de observar si la guía de preguntas funcionaba o no. Todas estas pruebas se realizaron por vía telefónica, debido a la distancia y al tiempo limitado de la práctica, pues fue imposible acudir al municipio. Ninguna de las personas que seleccioné para la prueba del instrumento participó durante la recolección de datos que hice durante el trabajo de campo.

En la tercera fase, se aplicó el instrumento en las fechas que estaban destinadas para el trabajo de campo a las personas que fueron seleccionadas. Aunque algunas de las preguntas estuvieron pensadas de acuerdo a los roles, por ejemplo, la pregunta sobre narraciones relacionadas con la cacería dirigida a hombres, al final se optó por aplicar de igual forma las ocho preguntas sin distinción de género. En muchas ocasiones los colaboradores no recordaron ninguna narración vinculada con la pregunta, por lo tanto, optaron por contar otros de su conocimiento. A continuación, se detallan las tres fases con mayor detalle, desde la elaboración del diseño del instrumento, hasta la fase en que se realizó su aplicación durante el trabajo de campo.

PRIMERA PRUEBA PILOTO

Para esta prueba piloto, consideré realizar dos preguntas que son las que se muestran en la tabla 5 y estuvieron pensadas primero en español y posteriormente fueron reinterpretadas al náhuatl.

Tabla 5. Primera prueba.

CUESTIONARIO EN NÁHUATL	INTERPRETACIÓN
1.- Xi nech tapowi saniltapowalismeh ten tikixmatis ten tech nextilia kenin tiyeknemiskeh ti siwameh wan titagameh.	1.- Cuénteme un cuento que nos enseñe como debemos comportarnos sexualmente hombres y mujeres.
2.- Xi nech tapowi saniltapowalmeh ten kiteixmatiltis kenin tichipawaknemiskeh.	2.- Cuénteme un cuento que nos enseñe a no andar en malos pasos en el tema de la sexualidad.

Las preguntas que aparecen en el recuadro de arriba no fueron adecuadas para el objetivo, pues éstas fueron de las primeras que elaboré y pregunté a algunos de mis colaboradores durante la visita que realicé en enero y me percaté que, aunque en las preguntas se solicitaban cuentos, los que se generaban eran consejos. Así también, las preguntas eran demasiado generales y eso ocasionaba ambigüedad en los oyentes. Por esta razón, me di cuenta de la importancia de pensar en casos específicos para generar los relatos que me propuse en esta investigación.

Al pensar en la elaboración de mi instrumento, reflexioné a partir de mis conocimientos como hablante acerca los motivos que incitaban a los narradores a relatar cuentos. Éstas son algunas de las razones: cuando los narradores desean educar a alguno de los miembros de la familia, cuando se acuerdan de alguna situación en la que se encuentra algún sujeto involucrado y que no es bien visto por la sociedad. Para la elaboración de mi instrumento tomé los casos que se enlistan a continuación, pues si bien es cierto que contar cuentos cumple la función de entretener, también me he percatado que surgen cuando se presentan los siguientes casos:

- a) Recuerdan que alguien tiene dos parejas.

- b) La pareja no tiene hijos.
- c) Hay matrimonios entre parientes ya sea simbólico o cosanguíneos.
- d) Los hombres y las mujeres andan de noche.
- e) Cuando los hombres y las mujeres cambian de pareja.
- f) Los hombres son cazadores.
- g) Cuando hay celos entre la pareja.

Observaciones

En esta primera prueba seleccioné a personas que viven en la Ciudad de México. Ambas llevan viviendo muchos años en esta ciudad. La mamá, tiene viviendo aproximadamente 48 años en la ciudad, mientras que la hija tiene 28 años viviendo en la misma ciudad y aprendió a hablar náhuatl con sus abuelos, pero desde que se fue a vivir a la ciudad habla muy poco la lengua y sólo cuando va a la comunidad se comunica en su lengua materna. La hija, nació en la ciudad de México, pero de niña estuvo viviendo con sus abuelos y fue de esa manera como aprendió el náhuatl. También mencionó que a los trece años se fue a vivir de nuevo con su mamá a la ciudad. Se desenvuelve muy bien en su lengua materna, sin embargo, lo habla poco y cuando está con su mamá algunas veces habla en español y otras en náhuatl.

Al realizar la prueba apliqué dos cuestionarios planteados de diferente manera. El primero consistió en una pregunta más general para pedir que me relataran cuentos con contenidos sexuales; mientras que en la segunda pregunta daba un caso.

Tabla 6. Segunda prueba

Pregunta en náhuatl	Interpretación en español
1.- Xi nech tapowi saniltapowalismeh ten tikixmatis ten tech nextilia kenin tiyeknemiskeh ti siwameh wan titagameh.	1.- Cuénteme un cuento que nos enseñe como debemos comportarnos sexualmente hombres y mujeres
1.- Xiknemilih ken neh nimoixmati iwan ten senkah nokniw, komo tiknekiskia tinechyeknohnotsas mah nikmelawa notanemilil, ¿katie sanil tinechtapowiskia?	1.- Imagine que yo tengo un noviazgo con algún familiar cercano, ¿qué cuento me contaría usted si fuera el caso?

ENTREVISTADA 1.- Al emitir la primera pregunta a la hija, mujer de 43 años, me percaté que ella desconocía el término *sanil*. Por tal motivo, tuve que utilizar otros términos como *tapowal*. Sin embargo, para ella resultó muy difícil interpretar la pregunta. Finalmente, decidí plantear la pregunta en español y entonces ella supo que el término *sanil* era equivalente a cuento. Así también, ella mencionó no recordar alguno y la respuesta que me dio fue “es que por ahora no recuerdo ninguno”, razón por la cual terminó dando algunos consejos que había escuchado de sus abuelos.

Al plantear la segunda pregunta fue un poco más claro, pues ella tenía un caso específico. Sin embargo, tuve que plantear la pregunta en español, ya que en náhuatl se sentía confundida. Como ya he mencionado anteriormente en qué consistía la segunda pregunta, la Sra. recordó el relato de una mujer que se convertía en caballo por haber mantenido una relación amorosa con su compadre.

ENTREVISTADA 2.- Posteriormente entrevisté a la mamá, mujer de 70 años, y me percaté que ella no comprendía muchas de las preguntas formuladas en náhuatl, así como desconocía el término *sanil*, por lo que tuve que adaptar el concepto al español. Al hacer la primera ronda de preguntas ella no recordó ninguno y prefirió decir sólo consejos que había rememorado. Al plantear la segunda pregunta tampoco fue tan fácil para ella. Además, me parece pertinente mencionar que hubo influencia de su hija para responder a mis preguntas, pues ambas se encontraban juntas. Dentro de las intervenciones, surgieron expresiones como: “mamá, cuéntale el cuento de la señora que se convertía en caballo...” Finalmente tuve que plantear la pregunta en español y entonces, la mamá pudo responder. La respuesta no fue muy favorable, pues el relato que ella narró fue muy corto y sin tantas explicaciones.

Cuando terminó nuestra conversación, la mamá comentó que estaba lavando ropa porque estaba soleado y nuestra conversación terminó. Volví a hablar con la hija y entonces ella se disculpó que su mamá no pudiera contarme un cuento. Finalmente, pude observar que las relaciones de amistad o familiaridad no justifican que la investigación vaya a salir del bien, pues la gente tiene ocupaciones más importantes que sólo atender al entrevistador. Como sucedió en el caso de la mamá en esta entrevista, ella tenía la prioridad de terminar su actividad, razón por lo que narrar un cuento no era tan interesante y menos si se trataba de un relato forzado, pues el tema no había surgido en un contexto de regocijo, sino correspondía a un trabajo que era más de interés mío que de ella.

SEGUNDA PRUEBA PILOTO

Al darme cuenta de que la primera prueba no había funcionado como lo habría deseado, decidí realizar una segunda prueba piloto. Con ayuda de mi asesora de tesis, decidimos pulir la segunda ronda de preguntas en las que se plantea un caso antes de hacer la pregunta, porque nos dimos cuenta que la segunda ronda de preguntas era la que propiciaba en los narradores a relatar cuentos y no consejos. Para ello, decidimos que lo más conveniente era preguntar a alguien que estuviera viviendo en la comunidad de Zoquiapan, Puebla, lugar donde realicé la investigación.

En esta fase entrevisté a cuatro personas. Antes de plantear la pregunta, comencé por saludar y preguntar cómo se encontraban. Después justifiqué la finalidad de mi llamada diciendo que era un trabajo de la escuela y finalmente planteé la primera pregunta en náhuatl que decía:

¿Sabe qué significa el término sanil? ¿Tikmati toni kihtosneki sanil?

Ante esta pregunta, la señora me dijo que se trataba del *tahtol* que desde la perspectiva del hablante significaba “la palabra.” Entonces continué con la segunda pregunta:

Piense que soy una mujer joven y tengo muchas ganas de salir a la calle con la finalidad pasearme durante la noche, ¿qué cuento me relataría para que no salga? *Xiknemili ken neh nisiwapil wan senkah nikneki noyowalnemitiw, xiknemili se sanil oso tapowal ten ika teh tinechyehtakakiltiskia para mah amo niawilnentinemi.*

Entonces la señora sólo me dijo consejos. Aunque intenté cambiar la pregunta durante el discurso preguntándole si se sabía un cuento, incluso traduje el término *sanil* como cuento, la señora siguió dándome algunos consejos. Además, también sentí que ella no tenía muchas ganas de hablar conmigo, pues sus respuestas eran demasiado cortas como:

Nimitsilwiskia amo xi kisa, amo kwali.

Yo te diría que no salgas porque no es bueno

Amo kwali mah weyohnemitiw yowalah in siwapilmeh.

No es bueno que las muchachas se paseen en la calle durante la noche.

Finalmente, entrevisté a la mamá de la primera señora y sus respuestas tampoco fueron las que yo esperaba. Al preguntar si ella conocía el término *sanil*, dijo que sí, y mencionó dos pistas al respecto: *tahtol ten ika tenohnotsah*, es decir, la palabra con la que se nos aconseja. Entonces, consideré cambiar la pregunta y en vez de emplear el término *sanil*, pensé que lo conveniente sería decir “*tapowalis ten ika temohmowtiah para mah tiyetakakikan*”, narraciones para con los que nos asustan para que nos portemos bien. Y la señora sólo respondió de la siguiente manera:

1. *Amo ihkon xikchiwakan*. No se porten de esa manera.
2. *Mistewiskeh komo tiyowalnemi*. Te expones a ser golpeado si andas de noche.
3. *Komo tisiwapil kwali onkas nekwehmolis*. Si eres mujer puede haber conflictos.

Pensé en plantear la segunda pregunta: *Xiknemili ken neh nimoixmati iwan se ten senkah nokniw, katie (cuento, sanil, tapowalis) tinechtapowiskia* / Imagine que tengo un noviazgo con alguien que es de mi familia, ¿qué cuento me contaría usted?

La respuesta de la señora fue que nosotros no podemos juntarnos con personas que son nuestros familiares porque podemos convertirnos en una vaca. Reflexioné que probablemente no estaba explicándome adecuadamente, por lo que preferí agregar lo siguiente: Podría contarme un cuento o relato de esos que comienzan de la siguiente manera: “Dicen que hace muchos años... o cuenta la gente que hace mucho tiempo pasó esto...” La señora siguió dándome más consejos y nunca me dijo algún cuento. También mencionó que ella había escuchado muchas historias relacionadas con ese tema, pero en ese momento se mostró indiferente y sin interés. Di las gracias por atender a mi llamada y terminé con esta plática. Además, la colaboradora dijo que ya se iba a ir al auditorio. Entonces comprendí que probablemente ambas personas tenían mucha prisa y tenían asuntos más importantes por resolver.

Ante mi preocupación de que mi instrumento estuviera mal elaborado, contacté a una mujer de 40 años que vive en Zoquiapan. Antes de aplicar mi instrumento, pregunté acerca de sus disposición, cómo estaban y otras cuestiones que no estaban relacionadas con el piloteo. Después de charlar un rato con ella, le expuse el motivo de mi llamada: resolver una tarea en náhuatl que me habían solicitado en la escuela. Ella no se consideró

muy buena hablando en la lengua, sin embargo, yo le infundí confianza, diciéndole que ella sabía mucho, por eso había podido sostener una conversación conmigo en la lengua.

La primera pregunta estaba relacionada con el término *sanil*. “*Toni kihtosneki sanil*”/¿Qué significa *sanil*? Su respuesta fue que desconocía el término, pero que lo había escuchado de sus abuelos. Cerca de ella estaba su cuñada que también hablaba la lengua y entonces ella le preguntó a su familiar el significado del término. Su respuesta fue como el equivalente a cuento. Después volví a plantear la pregunta:

Xiknemili ken neh senkah nikneki niyowalnemitiw, nimotaixtatemolitiw xiknemili se sanil ten ika tinechyehtakakiltiskia. Piense que estoy de necio (a) de querer salir a vagar por las calles durante las noches para buscar novio, ¿qué cuento me contaría usted para apaciguar mis deseos? Ella respondió: *Mits wikas in llorona*. Te va a llevar la llorona. Entonces volví a insistir que me contara el cuento completo. La colaboradora narró la historia de una señora que siempre andaba en la noche y vio a una mujer vestida de blanco. Se trataba de la llorona, pues esta mujer relacionada con el mal aire intentó robarse a la otra mujer que le gustaba andar durante las noches, dicen que se la quería llevar al río para ahogarla.

Aproveché la ocasión para llamar a otra que vive también muy cerca. Como en otras ocasiones, platiqué sobre otros temas no relacionados con la encuesta. La entrevistada fue una mujer 28 años de edad y aunque la mayor parte del tiempo habla en español, sí sabe desenvolverse en náhuatl. Finalmente, al justificar el motivo de mi llamada y mencionar que mi tarea estaba relacionada con nuestra lengua, ella me dijo que sí lo sabía hablar, aunque no como lo hablaban los abuelos, pues ella consideraba que lo hablaba *cuatrapeadito*, es decir, una mezcla entre español y náhuatl. Ante esta respuesta también me sentí comprometida a decirle que ella también lo sabía hablar bien, pues al igual que con el caso anterior, ella también pudo sostener el diálogo en náhuatl.

Al preguntarle a la Sra. si conocía el término *sanil*, me dijo que no, entonces pensé en preguntarle si sabía cuál era el significado de *tapowal* o *tapowalis*. Su respuesta estaba más relacionada para el acto de contar, pero al final también lo relacionó con el acto de relatar o narrar. La pregunta para ella fue la misma que le había planteado a la primera. Sin embargo, para dejar más claro mi objetivo, creí conveniente decirle que me contara un cuento de esos que comienzan de la siguiente manera: “*On semi wehkaw ihkwin panok*

/ hace mucho tiempo sucedió algo así...” Aunque al principio ella tardó un poco en recordar, finalmente me relató un cuento que le habían contado.

Finalmente, los resultados mostraron la validez del instrumento para obtener relatos. No obstante, al tratarse de un tema tabú para la cultura, fue pertinente diseñar las preguntas empleando los términos o expresiones tabú que se emplean para aludir al tema. Como puede notarse en las preguntas en náhuatl, desde un principio aparecen expresiones como *awilnentinemi*, andar en juego, es decir, no tomar en serio una relación de pareja; *tichipawaknemiskeh*, que nosotros andemos limpios, no tener muchas parejas sexuales; *tiyeknemiskeh*, que nosotros andemos bien, que no se tengan muchas parejas sexuales; *nimotaixtatemolitiw*, ir en busca de algo, salir a ligar, como se dice coloquialmente.

Mientras tanto, del cuestionario final, encontramos expresiones como *niyeksiwapil*, muchacha de bien; *nimoixmati*, yo me conozco, tener una pareja sexual a escondidas; *kisentoka iselti*, sigue solo, continúa soltero (a) o aún no tiene hijos. Por lo tanto, puede notarse que en la mayoría de las preguntas se emplean expresiones apropiadas que se permiten hablar sobre el tema de la sexualidad. Es importante mencionar también, que cada una de las expresiones aquí mencionadas tienen ese doble significado dentro de un contexto relacionado con el tema. Al ser parte de la comunidad, me favoreció para determinar qué términos eran los más adecuados, ya que muchas de esas expresiones las he escuchado en el habla coloquial. El instrumento quedó como se muestra en la tabla 7.

ENTREVISTA SEMIESTRUCTURADA

Tabla 7. Instrumento final.

PREGUNTAS EN NÁHUATL	PREGUNTAS EN ESPAÑOL
1. Xik nemili ke neh amo niyeksiwapil wan tehwatsin tikneki tinechyeknohnotsas ika se sanil tapowalis, katieh tinech tapowiskia?	1. Piense que yo no soy una buena mujer y usted quiere aconsejarme, ¿qué cuento se sabe usted?
2. Xiknemilih ke neh ni okichpil wan senkah niixnamolti, ¿katieh sanil tapowalis tinechtapowiskia?	2. Imagine que soy un joven mujeriego, ¿qué cuento me contaría usted para corregirme?

3. Xiknemili ke neh nimoixmati iwan se ten senkah nokniw, ¿Katieh sanil tinechtapowiskia?	3. Imagine que tengo un noviazgo con alguien que es de mi familia, ¿qué cuento me contaría usted?
4. Xik nemilih ke nanechtemakatihya, wan axkan nanechyeknohnotsanekeh, ¿Katieh sanil nanechtapowiskiah?	4. Imagine que ustedes ya me va a entregar a un muchacho en matrimonio, ¿qué cuento me contarían ustedes?
5. Xik nemilh ke nitakayetokya ¿katieh sanil tinechtapowiskia para mah kwali nimopia iwan notakaw?	5. Imaginen que ya estoy casada. ¿Qué cuento me contarían usted para que pueda tener buenas relaciones con mi pareja?
6. Xiknemilih ke akah wehkawya takayetok wan kisentoka iselti, ¿Toni sanil tinechtapowiskia kampa kiteixmatiltis kox kwali oso kox amo kwali mah ihkon mopiakan?	6. Piense que hay una mujer u hombre que ya tiene tiempo de casada (o) y no tiene hijos. ¿Qué cuento me contaría usted?
7. Xiknemilih ke akah senkah kwowtahtatokakeh, nech tapowi se sanil ten kiteixpantilis toni kipasarowa komo senkah ixnamolti.	7. Piense en aquellos que se dedican a la cacería. Relátame un cuento en el que se refleje cómo debe ser esta persona para que le permitan cazar y no le pase nada durante el trabajo que él realice. Por ejemplo, ¿qué sucede cuando el hombre es mujeriego?
8. Xi nechtapowi se sanil kampa kinextis toni pasarowa keman se takat oso se siwapil amo keman monamiktia.	8. Cuénteme un cuento en el que usted me diga qué pasa cuando una mujer o un hombre nunca se casan.

CRITERIOS DE INCLUSIÓN Y EXCLUSIÓN

Desde la perspectiva de Hernández (2006) en las investigaciones cualitativas resulta muy importante cuestionarse como investigadores los casos que nos interesan y dónde podremos encontrarlos. También menciona que dentro de estos estudios el tamaño de muestra no es importante desde una perspectiva probabilística, porque lo que se pretende es la calidad, no la cantidad. Así mismo, las muestras no se fijan antes de la recolección de datos, más bien, se hace una aproximación, por lo tanto, esto puede ser tentativo.

En la indagación cualitativa *el tamaño de muestra no se fija a priori* (previamente a la recolección de datos) sino que se establece un tipo de caso o unidad de análisis y a veces se perfila un número relativamente aproximado de casos, pero la muestra final se conoce cuando los casos que van adicionándose no aportan información o datos novedosos (Citado de Mertens en Hernández, 2006, p.563).

De acuerdo con lo anterior, los criterios de inclusión y exclusión que he considerado para la recolección de datos parten de las necesidades del planteamiento del problema de investigación y la mayoría de la selección de los colaboradores se van adicionando en la medida que se realizaron las entrevistas, ya que los mismos colaboradores sugirieron a más personas para que se incluyeran en este trabajo. A continuación, enlisto los criterios de inclusión y exclusión:

1. Que los colaboradores sean bilingües o monolingües. Es decir, pueden ser hablantes de español y náhuatl o sólo hablantes de náhuatl, pues como he justificado anteriormente, las entrevistas serán en la lengua originaria porque considero que la lengua refleja el sentido de pertenencia a la cultura nahua.

2. Que vivan en la comunidad de Zoquiapan, Puebla, pues como ya lo he justificado, la investigación se realizará exclusivamente en ese lugar.

3. Hombres y mujeres. He considerado a hombres y mujeres, pues que cada uno narra desde su postura de género y también hacia quién va dirigido.

4. Hemos pensado en no enfocarnos en una localidad en específico, pues los relatos orales no permanecen estáticos y tampoco son exclusivos de una localidad, sino de la comunidad en general, debido a que los habitantes a través de las actividades que realizan dentro de la comunidad mantienen relaciones y de esta manera, comparten sus formas de pensamiento y su narrativa oral.

5. He considerado a personas con más de 40 años de edad, pues son las que tienen más experiencias de vida.

TRABAJO DE CAMPO ENTREVISTAS

El trabajo de campo se divide en tres fases: La primera consistió en el recorrido de área que realicé en el mes de enero de 2019. La finalidad de esta fase fue sondear a algunas personas y para explicarles en qué consiste el proyecto. La segunda fase está enfocada en los consentimientos tanto de autoridades municipales como de colaboradores ya que estos procesos forman parte de la ética profesional (Dweyer, 2007) y la tercera; en la entrevista semidirigida. Los primeros dos días consistieron en hacer nuevamente visitas domiciliarias para planear las citas de las entrevistas. En algunos casos fue la primera visita, por lo tanto, el encuentro consistió en plantear el objetivo del proyecto y la invitación a participar.

Una vez que los colaboradores aceptaron participar en este proyecto agendamos una cita para realizar la grabación. Se presentó el caso de personas que estuvieron de acuerdo en colaborar en este proyecto durante la visita que hice en enero y en esta segunda visita se negaron a participar por cuestiones de trabajo. En otras situaciones, cuando se trataba de una primera visita, tres de los invitados tampoco aceptaron y las razones fueron las siguientes:

1. La persona se justificó mencionando que no conocía cuentos, pues ella nunca se relacionó con sus abuelos para escucharlos.
2. El hablante no era originario de Zoquiapan, por lo tanto, se consideraba externo y hablante de otra variante del náhuatl. Además, su justificación fue que no dominaba la lengua y tampoco conocía cuentos de tradición oral.
3. El hablante no tenía la dentadura completa y tenía problemas en la voz, por lo que su habla no era muy fluida y no quería que se le grabara.

En los siguientes días procedimos con las grabaciones en los horarios que se me fueron asignados. Sin embargo, seguí buscando más colaboradores para los días que tenía desocupados. Las preguntas que elaboré como parte de mi metodología me sirvieron en gran medida, pero en algunos casos no fue posible usar todo el cuestionario, pues los narradores daban por concluida la entrevista cuando se sentían cansados.

La mayoría de mis entrevistas surgieron a través de lo que Hernández denomina como cadenas o redes y muestras por oportunidad (Hernández, 2006, p. 658). El primer caso se originó cuando los mismos entrevistados daban sugerencias de otros posibles narradores y conocedores de la lengua y la cultura, por esta razón, por influencia de los participantes clave llegué a otras personas que también colaboraron en este trabajo. Las muestras por oportunidad se presentaron mientras hacía la grabación con unas personas. Fue así como entre ellos se motivaron. Se presentó el caso de una colaboradora en el que le hice la invitación únicamente a ella y no a su esposo, pues en la primera visita el Sra. estaba enfermo. En esta ocasión, la esposa lo animó a participar en la entrevista, pues ella consideró muy importante dejar testimonio de sus saberes y cuentos que ambos conocían. La falta de dentadura del Sr. resultó un poco difícil comprender algunas de las palabras que mencionaba, así como la secuencia del relato, sin embargo, la ayuda de su esposa siempre fue muy importante para poder entender el proceso, pues ella intervenía con frecuencia durante la entrevista.

Después de haber detallado el proceso de las tres fases concluyo que es importante considerar el diseño del instrumento desde la lengua de los colaboradores con quienes se piensa trabajar para no forzar la interpretación. Es pertinente poner a prueba el diseño del instrumento en varias ocasiones con diferentes colaboradores para que los resultados sean válidos, pues como ya se ha mostrado, hay factores que pueden truncarlo mostrando su ineficacia. Así mismo, me percaté que es inapropiado entrevistar a dos personas juntas ya que una puede influir en la otra y los resultados también pueden ser desfavorables. Una de las desventajas de hacer las pruebas por vía telefónica es que eso impide observar cuáles son las ocupaciones de las personas en ese momento, por lo tanto, si no hay una total disposición en ese momento, es muy probable que no se obtengan los resultados esperados.

Finalmente, pertenecer a la comunidad tampoco garantiza que todo este proceso sea más fácil, pues hay que considerar que entra en juego otros puntos que pueden ser favorables o desfavorables para los investigadores, como son las creencias religiosas, las afinidades políticas o la manera en que uno se relaciona en la comunidad.

TRANSCRIPCIÓN Y TRADUCCIÓN EN EL PROGRAMA ELAN

Antes de comenzar con la transcripción y traducción del material, fue necesario convertir los archivos de grabación del formato wav a mp4. Posteriormente, se determinó emplear el programa ELAN, ya que se trata de una herramienta que nos permite hacer una transcripción de los videos de manera detallada, pues no sólo permite escuchar, sino también facilita observar otras expresiones que acompañan a la oralidad y que aporta información valiosa como los gestos en el rostro, movimiento de manos, onomatopeyas la risa o la seriedad del narrador. Cada una de estas manifestaciones nos conducen a la interpretación del *sanil*.

Como se sabe, el proceso de la escritura y la oralidad se crean de manera diferente, mientras que la primera “se aprende como un artificio que utiliza como soporte elementos materiales como la piedra, el bronce, la arcilla, el papel o la pantalla” (Calsamiglia y Tusón, 2012, p. 16), la segunda, emerge de manera más natural y descarto aquellas como la conferencia, el sermón, el discurso inaugural que requieren de una preparación previa, ya que éstas, necesitan el apoyo de la escritura (Calsamiglia y Tusón, 2012). De ahí que, en la transcripción que se realizó de las narraciones, se siguen las estructuras de la oralidad, cuidando plasmar el discurso oral y junto con las expresiones que lo enriquecen.

Debido a que en esta investigación no se pretende hacer un análisis de la conversación, he seguido mis propios criterios para la segmentación del discurso. Como se ha mencionado anteriormente, el objetivo de esta investigación consiste en trabajar con relatos orales, es decir, las funciones semánticas y pragmáticas relacionados con el tema de la sexualidad en el *sanil*, mas no la manera de interacción de los hablantes. La selección que se hizo de estos relatos fue con la finalidad de observar cómo regulan la sexualidad al ser narrados en la comunidad. En el proceso de la segmentación de los audios-videos, realicé los cortes en donde los silencios eran más prolongados. He optado por segmentos no tan largos, pues de esta manera se me ha facilitado la traducción simultánea.

Así mismo, dentro de la transcripción señalo entre paréntesis los contenidos paralingüísticos, es decir, las intervenciones no verbales, por ejemplo, cuando el narrador opta por señalar alguna parte del cuerpo en vez de nombrarlo, gestos, risas, etc., pues, Albelda M. et al. (2014) consideran que "las interacciones no verbales funcionan igual

que las intervenciones verbales en la dinámica conversacional (2014, p. 23).” Como ejemplo podemos ver en la ilustración que se muestran abajo, las anotaciones que se presentan entre paréntesis en el segmento 369 y 370.

Cuadro 1. Ejemplo de transcripción con intervenciones no verbales.

369	tani se masatsin kwahtoya in exoyaman, ompa kwahtoya, wan axkan nikmotatih kiltowa, nikahkawiliti se, kahkawilih se weyi trozo hasta ihkon(extiende las dos manos)	Abajo estaba el venado comiendo el "exoyaman". Entonces pensó mi tío de esta manera: le voy a rodar este trozo, voy a dejar rodar este. Entonces, rodó un trozo muy grande, así de grande (El narrador extiende los dos brazos para mostrar el tamaño, uno hacia arriba y el otro hacia abajo)
370	kitetekwinowilih, pos kimagato mero nikan (señala la cadera) kimagato nen venadito	Le rodó el trozo y le pegó aquí (señala la cadera o media espalda) al venadito.

En total, se hizo la transcripción y traducción de nueve narraciones y los criterios que se siguieron fueron los siguientes:

1. Que el tema estuviera relacionado con la sexualidad, ya que dentro de los datos recabados los narradores también contaron otras narraciones con temáticas diferentes al objetivo planteado.
2. Que se tratara de narraciones ficticias; pues varias narraciones fueron experiencias de vida o consejos, de los cuales no se toman en cuenta como parte del corpus.

A continuación, enlisto el corpus de narraciones seleccionadas para el análisis de esta investigación. Al tratarse de relatos orales, los colaboradores no les asignan un título, es por ello que he considerado titularlos para poder identificarlos.

- 1.- El hombre que dice tener otra mujer
- 2.- La mujer y el gusano de jonote
- 3.- Mi tío abuelo se convierte en toro
- 4.- La venadita de *Talocan*
- 5.- El pescador
- 6.- La señora que se convierte en burro
- 7.- El cazador
- 8.- El campesino y el gavilán
- 9.- El hombre que se volvía coyote

Todos los pasos que se siguieron desde el registro de las narraciones, la transcripción y la traducción de cada uno de ellos fueron importantes para poder llevar a cabo el análisis de los datos. El programa ELAN, por ejemplo, me facilitó la transcripción y la traducción de los relatos de manera simultánea. Así también, me permitió escuchar, observar el discurso oral de los narradores y cotejar la información escrita en ambas lenguas las veces que fue necesario hacerlo. Al tratarse de narraciones orales, ninguno tenía un título, pero fue importante nombrarlos para poder identificarlos durante el análisis. Finalmente, para resguardar la confidencialidad de los colaboradores, se consideró resguardar los nombres, por lo tanto, en este análisis se optó por usar claves tomando en cuenta la edad y el género de los participantes.

CAPÍTULO 4. LA METÁFORA EN EL SANIL

En este capítulo se realiza un análisis sobre dos tipos de metáforas identificadas, la primera, donde los humanos se caracterizan como animales y la segunda, se puede observar que los animales en su transformación a humanos adquieren atributos positivos de las personas. Del primer apartado ya mencionado se han seleccionado cinco narraciones que a continuación se mencionan: “Mi tío abuelo se convierte en toro”, “El hombre que se convierte en coyote”, “La señora se convierte en burra”, “El hombre que dice tener otra mujer” y “El campesino y el gavilán.” En la segunda parte del análisis que corresponde a la otra metáfora, se han seleccionado cuatro narraciones: “La mujer y el gusano de jonote”, “El cazador”, “La venadita de Talocan” y “El pescador.” No obstante, antes de pasar al análisis, se consideró pertinente desarrollar tres subtemas: el primero, aporta un panorama general sobre los animales en el *sanil*; el segundo, se refiere al lenguaje tabú y el tercero, explica la diferencia entre nahuales y tonales. Es importante tener como referencia esos datos debido a que forma parte de la cosmovisión que se tiene en la comunidad donde se realizó la investigación y eso permite entender el significado de dichas narraciones.

LENGUAJE TABÚ

El objetivo de este apartado es con la finalidad de mostrar algunas expresiones no explícitas para aludir al tema de lo sexual que se emplean en la lengua náhuatl en contextos y momentos específicos. La mayoría de las que se mencionan en este apartado no se emplean en las narraciones debido a que no era el momento adecuado para emplearlas. Aquí dedico algunas líneas para explicar esos usos en el lenguaje, pues no se usa en cualquier y tampoco ocurre con cualquier persona. Algunas veces, esas expresiones surgen en forma de bromas en las pláticas cotidianas, otras sólo en contextos familiares de mucha confianza. Su uso depende más del contexto donde se lleve a cabo el diálogo y lo que hay en los alrededores, pueden ser el pretexto para hablar con los dobles sentidos aludiendo indirectamente a lo sexual.

La sexualidad ha sido un tema tabú para los nahuas. León Portilla (1980) recopiló la narración “La curiosa historia de Tohuenyo” en el que se reflejan términos eufemísticos para aludir al miembro sexual masculino en donde se puede observar que los chiles y el pájaro se asocian al falo. Algunas de esas formas se mantienen en el uso de la lengua náhuatl. En la comunidad de Zoquiapan, hay expresiones coloquiales que se emplean para aludir a los temas relacionados con la sexualidad. Por esta razón, he considerado pertinente exponer aquí algunas de las más usuales, debido a que algunos de los términos se mencionan más adelante en el apartado analítico. Otras expresiones coloquiales surgieron de los datos obtenidos durante las entrevistas.

Hablar sobre la sexualidad en la comunidad provoca cierta incomodidad. Esta afirmación resultó a raíz de observar las actitudes de los entrevistados durante la recopilación de datos. En el momento de entrevistarlos o cuestionarlos sobre el tema, los colaboradores hicieron omisiones o sólo emplearon términos como *nahon/eso*; sin embargo, las mujeres se sonrojaron y emitieron risas que mostraban cierta intimidación. Por tal motivo, llegué a la conclusión de que hablar sobre estos temas, es decir, aquellos relacionados con la sexualidad y el desarrollo humano, es un tabú porque cuando se trataba de nombrar los órganos sexuales masculinos y femeninos o cambios que ocurren en el cuerpo, algunos colaboradores actuaron con timidez, o bien, les daba vergüenza. No obstante, cuando las personas platican y sienten mayor confianza, me he percatado que algunas veces por diversión, en el habla coloquial, emplean el doble sentido.

Respecto a los órganos sexuales, la forma más propia para nombrar el miembro sexual masculino es con el término *tagayo* (pene). Existen otras expresiones indirectas que aluden al mismo significado, pero no son términos vulgares, sino se emplean para suavizarlas, por decirlo de una manera. De estos tenemos *chikawalis* (fuerza), *nakayo* (carne), *icompañero* (su compañero). También se le identifica con formas semejantes, ya sean animales, frutos u objetos que hay en la naturaleza: *ihkochih* (gusano), *totot* (pájaro), *chil* (chile), *xochihkwil* (plátano) por mencionar algunos. Muchas veces, las madres usan algunos de los eufemismos ya mencionados, por ejemplo: *xikpahpaka monakayotsin* (literal lávate bien tu carnita o lávate el pene) o cuando se prohíbe tocarse los genitales como *amo xikchihchinto in totot* (literal no estés tocando el pájaro, no te toques el pene).

Para aludir al miembro sexual femenino, el término propio en la lengua es *siwayo* (vagina), aunque también se le identifica como *kestsalan* (entre la pierna) y *poxkwetaxo*

(piel del estómago). De igual forma que en el caso de los hombres, hay eufemismos que se utilizan para hacer analogía con la parte sexual de la mujer y algunas veces también se le compara con objetos, frutos o algunos animales que hay en el entorno. Por ejemplo, *pantsin* (pan), *pepa* (pepita), *teno* (boca), *kaxko* (cuenca), *miston* (gato). Algunos ejemplos donde se emplean esos términos, es cuando se les ordena a los niños a sentarse correctamente: *xikpiki in pantsin* (literal cubre el pan, cúbrete o tápate), es una expresión que dentro del contexto podría indicar también sentarse con las piernas cerradas.

Otras expresiones también ligadas al tema de la sexualidad son las relacionadas con el embarazo de la mujer y la menstruación. Para referirse al embarazo se emplean las siguientes formas: *kokoxkayetolis* (estar enferma), *kokoxkeh* (enferma). No obstante, en el habla coloquial hay otras expresiones que también son empleadas como *kipitskeh* (la inflaron), *ni tel pexontok* (estoy muy llena). Como puede notarse, las dos primeras formas para referirse al embarazo tienen el sustantivo *kokolis*, debido a que, para nuestra cultura, el embarazo se comprende como un tipo de enfermedad de la mujer. En este sentido, la enfermedad comprende desde el inicio de la gestación, hasta el nacimiento, y en este periodo, la mujer debe tener cuidados en sus actividades diarias y en su dieta para que el feto no tenga afectaciones.

Algunos de los cuidados especiales que las mujeres embarazadas deben procurar: colocarse una cinta roja en el vientre cuando ocurren los eclipses y no salir de casa, pues se piensa que estos fenómenos naturales ocasionan que los niños nazcan con malformaciones. Evitar mirar animales exóticos, pues de no hacerlo el niño puede nacer con alguna semejanza al animal. No criticar ni admirarse de las personas que tienen alguna malformación, ya que se piensa que el niño puede nacer con el mismo problema físico. Estos son sólo algunos de los cuidados que deben seguir las mujeres embarazadas para que los niños nazcan sanos.

El alumbramiento de la mujer se denomina como *kipiyato pilli* (fue a tener criatura), *momakixtito* (se fue a salvar) o *pahtito* (fue a curarse). Otras veces, también se emplea el préstamo del español *moaliviaroto* (fue a aliviarse). Como observamos, el embarazo y el alumbramiento de la mujer se entienden bajo términos que forman parte de un mismo campo semántico, el de la enfermedad. Es por ello que el alumbramiento está relacionado con salvarse, pues el parto de la mujer se considera como un peligro,

tanto para las mujeres como para el feto si no reciben un tratamiento adecuado durante la gestación y el parto.

Aunado a los términos que ya se han mencionado aquí, la menstruación se incluye dentro del campo semántico de la enfermedad, ya que se le llama *siwakokolis* (enfermedad de la mujer), o bien, simplemente *kokolis* (enfermedad). Por ejemplo, cuando una mujer está reglando es común que diga *nechkwik nokokolis* (me agarró mi enfermedad). No obstante, también se le asocia con *ameyalis* (brote de agua) o *ihxikalis* (escurrimiento). Otra de las expresiones también ambiguas es *amo kwali niyetok* (no estoy bien).

En algunas de las entrevistas, pude notar que los narradores no eran explícitos en lo concerniente a las relaciones sexuales. Algunos de los términos empleados fueron *iwan kochik* (durmió con él o ella) o *kitilanak* (la forzó. Literalmente, la jaló). No obstante, hay otros términos no explícitos relacionados con el mismo significado: *kiahsito* (la fue a alcanzar), *kichihchimik* (la tocó). Cuando se habla de alguna violación, los términos que se emplean, por mencionar sólo algunos ejemplos, son: *ika mawiltihkeh* (jugaron con él o ella), *kiawilchiwkeh* (la/lo hicieron juguete), *kititlankeh* (la jalonearon), *kipanok* (lo pasó), *kiihtakoh* (la descompuso).

Para aludir al noviazgo también se usan distintas expresiones como *itasoh* (su querido), *mowalkilia* (lo trae), *kinohnotsa* (le habla), *itanohnots* (con quien habla), *mah niiaxkati* (que sea de él, que sea su novia). Respecto a estas expresiones algunos ejemplos en el habla coloquial: *ne tagat kinohnotsa Josefina* (literal, aquel hombre le habla a Josefina. Aquel hombre tiene un noviazgo con Josefina); *ne tagat mowalkwilia se tel siwapil* (literal, aquél hombre se trae una muy joven. Aquel hombre tiene una novia muy joven).

Afines a la promiscuidad hay expresiones como son *iliwis nemi* (andar como sea), *amo yeknemi* (no anda bien), *amo chipawaknemi* (no anda limpio), *chikokalaki* (meterse chueco), *chikotaksa* (pisar en falso), *ne seko titachas*, *wan ne seko titachas* (que mires por otro lado y que mires por otro lado). Así también, para decir amante se emplea las siguientes formas: *imekaw* (su mecate), *ikwetax* (su hule), *iwan moixmati okse* (se conoce con otro), *moichtakawikatinemih* (se llevan con discreción) por mencionar algunas.

Todas estas expresiones como puede verse, en su traducción al español de manera literal nos aportan un significado diferente al que se le da en la comunidad. La mayoría

de estas formas se han lexicalizado en la lengua. Tratándose de hablantes de náhuatl, el significado de las expresiones puede variar de una región a otra cuando las asociaciones se contruyen de manera diferente. Aunque en los *sanilmeh* de los que me ocuparé en esta investigación, no presentan este tipo de expresiones, hay casos de vocablos o expresiones que refieren a la sexualidad de manera implícita según sea el caso o el contexto de la narración.

LOS ANIMALES EN EL *SANIL*

De las narraciones recabadas en la comunidad de Zoquiapan, la mayoría se caracteriza por la presencia de animales, y el tema de la sexualidad puede explorarse desde distintas aristas. Razón por la que se ha considerado clasificar a partir de los siguientes temas que surgieron después de recabar los datos: los humanos se convierten en animales, los animales se convierten en humanos y los humanos adquieren cualidades de animales. La importancia de partir este análisis tomando como punto de referencia los animales es porque también se ha observado que ellos desempeñan un papel importante dentro de las narraciones. En este sentido, a través del *sanil* los humanos que se transforman en animales funcionan para censurar los matrimonios endogámicos o en otros casos, se condena la pereza del hombre que vive en pareja; mientras que, en el caso de los animales que se transforman en humanos, en su mayoría se condena el adulterio de la mujer y se proponen modelos ejemplares de hombres y mujeres.

En este sentido, las metáforas sobre los animales tienen su base en las experiencias culturales transmitidas de manera oral, por ejemplo, la concepción negativa que se tiene en la comunidad de ciertos animales como el coyote, la zorra, el gavilán, o los gusanos como el xonopoyo. Pero también, se resaltan animales que han tenido un significado relevante dentro de la cultura mesoamericana, como la serpiente, el coyote y el venado, pero es interesante observar cuál es el significado que actualmente tienen en los cuentos de tradición oral. Es posible observar que cada una de las narraciones transmite una enseñanza y así, se nos instruye a los adultos jóvenes a comportarnos de manera apropiada en la comunidad. Aunque no se descarta que este tipo de *sanil* también funciona para pasar un buen momento en familia o con las amistades.

Lakoff y Johnson (1986) mencionan que las metáforas son culturales y propias de cada lengua. En este sentido, compartimos su perspectiva, ya que no en todas las culturas se tiene las mismas experiencias sobre los animales, por lo tanto, el significado que guarda en una cultura, puede ser diferente a la que se tenga en otra, aunque el significado también depende del contexto donde aparezcan esos términos. Tal es el caso de víbora, que en el lenguaje de la cultura occidental puede connotar lo negativo de una persona, por ejemplo, se dice que una persona es una víbora para resaltar que se trata de una persona mala o una difamadora. Sin embargo, para el cristianismo representa el pecado o la tentación de Adán, según el mito bíblico. Mientras que, dentro del pensamiento de la cultura de los nahuas, la serpiente principalmente la denominada *mazakwata* o serpiente venado, es considerada como guardiana de los arroyos y manantiales. Por lo tanto, su significado está vinculado con lo supremo.

Los animales que aparecen en los relatos se interpretan a partir de la información que el *sanil* nos aporta y de las creencias que se tienen en la comunidad. Del primer apartado de este análisis en el que los humanos devienen animales como el toro, el coyote, la burra, la zorra y el gavián; del segundo subtema que consiste en animales que devienen humanos aparece nuevamente el gavián, el *xonopoyo* (gusano de jonote), la serpiente, el venado y la acamaya; y del tercer subtema se trata de aquellos humanos que heredan cualidades de animales como el mono y el perro.

Finalmente, es pertinente recalcar que en náhuatl no existe una marca de género en los sustantivos. Por esta razón, muchas veces los narradores emplean el préstamo en español, por ejemplo, toro o vaca, pero en otras ocasiones se usa el término en náhuatl *kwokwowe* sin diferencia de género. Otras veces los narradores enfatizan el género de los animales como en el caso de la zorra, *kweklamat* (*kwekti* zorra y *lamat* vieja). Mientras que en el caso de los demás animales se intuye el género a partir del contexto de las narraciones, por ejemplo, el en caso de las acamayas, se sabe que son femeninas porque la narradora alude al género con otro sustantivo como *siwapilmeh* (muchachitas) y características de ellas como el pelo largo y la belleza femenina. Por lo tanto, aunque no hay marcas de género en los sustantivos como en español, algunas veces se enfatiza con las siguientes marcas: mujer *siwat*, hombre *tagat*, muchacho *okichpil* o muchacha *siwapil*.

DE NAHUALES Y TONALES

En este apartado se hace la diferencia entre los tonas o tonal, nahual y tetonales debido a que algunas narraciones seleccionadas para el análisis en este trabajo se vinculan con las transformaciones relacionadas con esos términos. No obstante, tampoco se busca adentrarse en este tema, porque no es el objetivo principal que interesa en este estudio, pero sí es pertinente hacer un panorama ya que las transformaciones forman parte de las creencias que se tienen en la comunidad y se reflejan en las narraciones orales. Así también, para diferenciar dichos términos se consideró la perspectiva que los mismos narradores aportaron durante las entrevistas.

Hay estudios respecto a los dos primeros términos, pero el último, no es muy conocido. No obstante, es importante conocer el significado de cada uno, debido a que, en este apartado, las narraciones donde aparecen los animales como el toro, el coyote y la burra son considerados tetonales, según la versión de los narradores.

Según Weitlaner citado por Montemayor (1998):

Las tonas se definen como las almas gemelas de un animal y de un ser humano que se protegen mutuamente. Desde su nacimiento, cada hombre, de acuerdo con ciertas ceremonias, queda vinculado a un animal compañero que lo protege de los peligros del monte. El hombre y su tona viven un destino en común. Así, si la tona es agredida, las señales de la agresión aparecen automáticamente en el individuo; si es muerta, irremisiblemente este morirá también (Montemayor, 1998, p. 98).

Esta perspectiva sobre la tona, es desde la cosmovisión de los chinantecos, sin embargo, esa concepción también se tiene entre los nahuas de Zoquiapan y esa cosmovisión se refleja en algunos *sanil*. En esta comunidad también se considera que el ser humano tiene un animal gemelo que nace cuando el humano nace, pero cuando el animal muere o es cazado por alguien, el humano también muere. Esta concepción que se tiene acerca del compañero animal del hombre se le conoce como tonal. En algunos relatos se refleja este pensamiento como en “La joven que su tonal era un tigre”, en el que se menciona lo siguiente:

Un día el tonal de una joven fue cazado por unos hombres de la comunidad vecina. Entonces la muchacha enfermó gravemente. Los padres de ella la llevaron a muchos médicos, pero ninguno pudo curarla, entonces, un día acudieron con un curandero y éste

les dijo que su tonal había sido cazado. Para que ella pudiera curarse, los padres tenían que buscar la piel de su tonal y debían colocarla sobre ella. Dicen que el curandero les dijo dónde vivían esos cazadores. La joven se curó cuando rescataron la piel del tigre la colocaron encima de la joven. Fue así como ella pudo curarse¹⁸.

En la comunidad se piensa que el carácter del tonal se proyecta en el humano. Por ejemplo, cuando una persona se caracteriza por su maldad o su envidia se le vincula con un tonal animal de menor rango como el tejón o un mapache debido a que estos animales ocasionan estragos en los cultivos, ya que se alimentan de maíz, elotes y frutas de temporada como plátano, naranja, anayas o zapotes. Por esta razón se comprende que el compañero animal determina la personalidad del hombre. Estudios realizados por López (2008) menciona que en algunas regiones del sureste de Mesoamérica se ha considerado que la especie animal no sólo determina el carácter, sino también la posición social del hombre. Por lo tanto, entendemos que el término tonal como la coexistencia del animal y el hombre que viven de manera independiente con un mismo destino si muere el animal la persona también. A diferencia de los nahuales, las personas no poseen la cualidad para transformarse en su compañero animal.

El nahualismo, de acuerdo con López (2008), en la cultura mesoamericana era considerado parte de la cosmovisión del hombre y se creía que los dioses podían introducirse en el cuerpo de personas como gobernantes o mujeres embarazadas, pero también se introducían en los animales, por ejemplo, el dios Tezcatlipoca podía convertirse en coyote o zorrillo. Los hombres, también podían nahualizarse introduciéndose en animales. Sin embargo, el autor también menciona que en las creencias populares la concepción es diferente, debido a que los hechiceros aprovechan para causar daños.

Según se cree en la comunidad de Zoquiapan, los nahuales tienen un animal compañero como en el caso de los tonales, con la diferencia de que las personas pueden adoptar la forma de ese animal por voluntad propia. Esta peculiaridad es considerada como un don de nacimiento. Así también, se piensa que tienen capacidad para mover energías que en la comunidad se conocen como aires buenos y malos; mientras que, para algunos miembros de la comunidad, los nahuales lo asocian con la maldad al considerar

¹⁸ Resumen de un *sanil* que fue proporcionado por Mujer, 55 años.

que ellos tienen el poder de ocasionar daños a otras personas. Esta perspectiva, se encuentra muy cerca a la definición de Weitlemar al mencionar lo siguiente:

Los nahuales son hombres y mujeres que mediante prácticas mágicas pueden transformarse en animales. Esta mutación sólo puede realizarse en la noche y reporta ventajas a quienes tienen ese poder [...] De las narraciones sobre nahuales se refiere que éstos, por lo general son brujos que adoptan esta forma con el fin de obtener ventajas personales, aunque esto implique perjuicios a otras personas. (Weitlaner citado por Montemayor, p. 98)

En los relatos de tradición oral podemos observar estas creencias que se tienen en la comunidad sobre las transformaciones vinculadas con el nahualismo. Por ejemplo, en el *sanil* “El hombre que desconfía de su esposa” narrado por el colaborador Celestino, hay un caso especial de transformación de una mujer en tigre. En esta narración, se cuenta la historia de un hombre que salía a trabajar diariamente. Pero a diferencia de los demás trabajadores, él siempre llevaba carne como itacate, por lo que desató una envidia entre sus compañeros de trabajo. Un día ellos pusieron en duda la fidelidad de su mujer y así comenzó la desconfianza hacia ella. Ante los reclamos que la mujer recibía, un día la señora le mostró sus habilidades acerca de la habilidad que tenía para obtener su alimento:

Pues uno de tantos, él aburrió a la señora y entonces ella le propuso enseñarle cómo obtenía carne, entonces le dijo a su esposo:

—Si quieres vamos, para que veas cómo yo voy a traer a los animales. Pero eso sí, yo te voy a llevar para que tú te des cuenta.

—Ah bueno, pues voy a ir, dijo el hombre.

De veras se llevó a su esposo. Ya llegaron allá cerca, allá donde estaba la casa y había borregos, había guajolotes, había pollos.

—Ahora sí, haz siete maromas al derecho y al revés, —le dijo, —y entonces te convertirás, te convertirás en un ...tigre grande. ¡Y mira, el borrego más grande! Ese ve a jalarlo, pero cuando ladren los perros o manden a los perros, tú ya brincaste y ya te fuiste, ya te llevas el borrego o un guajolote o lo que sea.

Hicieron siete maromas al derecho y al revés, pero la señora ya así traía su tonal, [...] aquella mujer se convertía en un tigre. Ella hacía maromas y se convertía en animal y cuando regresaba de tomar el animal (su presa), según igual hacía maromas. Rápidamente hacía maromas y se convertía de nuevo en mujer. Y este hombre lo que le pasó fue que ya no pudo cambiarse rápidamente. Se cambió su cuerpo, se hizo cristiano, pero su rostro así se le quedó de animal¹⁹.

¹⁹ *Sanil* aportado por Hombre, 84 años.

En este *sanil*, al inicio de la narración el colaborador hizo la aclaración de que hace mucho tiempo atrás los hombres podían transformarse en animales, por lo que es probable que se nos esté remitiendo a un tiempo mítico. En esta narración, la mujer-tigre posee una habilidad única que no todos tienen, pues ella puede transformarse en su tonal, mientras que su esposo no posee la facultad para hacerlo. Por eso, aunque su esposo también realizó el ritual de hacer maromas, no consiguió regresar a su forma humana, debido a que él no tenía ese don de nacimiento; mientras que la mujer refleja en su comportamiento las características de una nahuala por la característica de hacer maromas. Sin embargo, en este relato no existe una carga negativa en la figura femenina, debido a que se justifica en el *sanil*, esa facultad que ella tiene de nacimiento y queda demostrado cuando ambos personajes se transforman en animales para conseguir un objetivo en común, pero el hombre no puede regresar a su forma humana.

Entonces, el hombre le dijo a su mujer:

—Y ahora, ¿cómo me iré de aquí? Pues ya no puedo retirarme esta máscara.

—Pues ahora, ¡ni modo! Por eso nunca creas lo que otros hombres te digan, porque yo no tengo otro hombre. Tú ya lo has comprobado ahora al enseñarte cómo le hago para atrapar animales y comer bien todos los días, con carne —dijo la mujer—. Pues a mi Dios me dejó así para que coma con buena comida y no tenga que sufrir, pero mira ahora tú, no pudiste [cazar]. Ahora —dijo nuevamente—, vete a la casa escondiéndote.

Se dice que el señor hizo quince días sin salir [de su casa], pues tenía el rostro de animal y el cuerpo de humano.

En este sentido, la máscara adherida al rostro del hombre representa el castigo que recibe por su desconfianza hacia la mujer. De esta manera, la acción del hombre puede interpretarse como un hurto repudiado por la sociedad, a diferencia de la acción de la mujer que, al tener un don, difícilmente pueden sorprenderla en sus actos debido a que posee la facultad para transformarse totalmente en su tonal y regresar a su estado humano sin problema alguno. Por lo tanto, ese poder que posee la mujer para transformarse lo emplea para satisfacer su necesidad de comer. En cambio, su esposo no puede hacerlo porque carece de esa capacidad que sí tiene la mujer, por eso en la historia que se cuenta, él tiene que regresar a su casa escondiéndose de la gente.

Mientras tanto, los tetonales a diferencia de los nahuales, establecen un vínculo con aquellas personas que han transgredido las normas establecidas por la sociedad respecto a la construcción de las relaciones de pareja. Cuando ocurren ese tipo de relaciones no aceptadas, se dice que la persona se transforma en cualquiera de estos animales: burro, caballo, coyote, vaca o toro. Estas transformaciones pueden ocurrir antes

o después de la muerte de las personas. También se tiene la creencia de que se aparecen en lugares donde habitan otros de su misma especie y ocasionan un desorden en esas manadas. Así también, se piensa que esos animales se miran como humanos, pero desde la perspectiva de las personas son percibidas como animales:

Él ya se estaba viendo como si fuera cristiano [humano], pero nosotros lo veíamos animal porque tenía sus cuernos y [porque] lo veíamos caminar en cuatro. Está hecho un animal. Él les decía: ‘tápenme el rostro para que no me reconozcan, me van a reconocer, porque ahí tengo algunos compadres que viven a la orilla del camino y me verán’. Pero eso es sólo para que uno se dé cuenta, porque además, uno cuando lo iba a reconocer. Uno lo ve animal, pero tal vez es castigo de Dios, por eso él probablemente se veía cristiano [humano]. Por eso él ya tenía vergüenza de pasar en los pueblos donde ya lo conocían” (Entrevista semiestructurada a Hombre, 84 años).

En esta narración, es posible observar aquellos personajes que se transforman en tetonales de manera involuntaria como una consecuencia por quebrantar las reglas sobre la construcción de matrimonios o relaciones de pareja entre parientes, por lo tanto, su transformación en animal es un castigo. Mientras que los nahuales, se transforman para obtener un beneficio, ya sea para conseguir alimento como en el caso de la mujer-tigre o en otros casos, dañar al prójimo. Los tetonales, según las creencias, buscan ocultarse ante la sociedad, pero sin obtener ningún beneficio, salvo el no ser reconocidos por otras personas de la comunidad. Como se puede notar, en el caso de los tetonales, las personas se convierten en animales por sus acciones, mientras que los nahuales y tonales, podría decirse que es un don que las personas, integrantes de la comunidad, tienen de nacimiento.

DE LA METÁFORA “LOS HUMANOS SON ANIMALES”

Para el análisis de esta primera categoría de animales es importante retomar el planteamiento de Lakoff y Turner (1989) acerca del modelo cognitivo “La gran cadena del ser”, debido a que ambos autores consideran que en cada cultura los seres humanos ordenamos nuestro universo de una determinada manera. Desde la perspectiva de estos autores los animales se ordenan en escala vertical, donde la superioridad recae en el humano y por debajo de él se encuentran los animales, las plantas y los seres inanimados. Sin embargo, de acuerdo a los resultados que se obtuvieron de las narraciones, en esta sección hacemos una clasificación según la concepción que se tienen en la comunidad,

de aquellos que se emplean para el trabajo (el toro y el burro) y los negativos (zorra, gavián y coyote). De estos últimos, son negativos para la comunidad porque cuando se acercan a las casas es con la finalidad de cazar las aves domésticas, pero también, en el caso del coyote y la zorra anuncian enfermedades o accidentes para quienes los ven o los escuchan.

De los *sanil* que me propongo examinar en aquí son los siguientes: “Mi tío abuelo se convierte en toro”, “El hombre que se convierte en coyote”, “La señora se convierte en burra”, “el hombre que dice tener otra mujer” y “El campesino y el gavián.” En este apartado, he seleccionado sólo estos relatos, porque todos ellos tienen en común: los personajes humanos se convierten en animales con la finalidad de resaltar lo negativo de las personas. Se prohíben las relaciones de pareja entre miembros de la familia y se censura la pereza del hombre.

De las tres primeras narraciones, los colaboradores consideran que los animales en los que devienen las personas son *tetonaes* debido a que los personajes que aparecen en las historias mantienen relaciones sexuales con familiares que pueden ser padres, hermanos, primos, tíos o con personas que no necesariamente son consanguíneas como las relaciones entre compadres o hermanos simbólicos, es decir, entre ahijados e hijos de los padrinos. Dentro de esta categoría de *tetonaes*, los animales que quedan fuera son la zorra y el gavián. Sin embargo, las narraciones que se han seleccionado dentro de esta categoría se caracterizan por reprobar alguna conducta del ser humano. En la tabla 8 se desglosan las razones por las que los personajes mencionadas de las cuatro narraciones que ahí se enuncian se convierten en animales de acuerdo a lo que se menciona en el *sanil*.

Tabla 8. Razones del devenir animal de los personajes

<i>Sanil</i>	Razón por la que devienen animal
1 Mi tío abuelo se convierte en toro	pero on mosentilih iwan ikuñada, iwan mismo ikuñada kemeh axkan neh nosiwaw wan nokniw, mosentilihkeh in omen. [pero él se juntó con su cuñada, con su misma cuñada, como si ahora yo mi esposa y mi hermano, (así) se juntaran los dos.]

2 El hombre que se convierte en coyote	se tagaokichpil kintilanak iikniwan, kintilanak iwehkaikniwan ²⁰ , kintihtilanak hasta...hasta, hasta inan [un joven se jaló a sus hermanas (tuvo relaciones sexuales con ella. No se sabe, tal vez el joven abusó ellas), jaló a lejanas hermanas (probablemente a sus primas), se jaló hasta ... hasta, hasta su mamá]
3 La señora que se convierte en burro	Nahon mopohpolohka iwan se ikompadre de bautismo. [Dicen que se había equivocado (anduvo) con su compadre de bautizo.]
4 El campesino y el gavilán	on wehkawya kihtowah, ke yetoya se takatsin wan amo kinekia tekitsis, komo ke kitatsiwiliaya para tekitis. [Hace mucho tiempo, dicen, que estaba un señor y no quería trabajar, como que le daba flojera trabajar]

La transformación que sufren los personajes en estas narraciones queda evidenciada que se trata de un castigo recibido. En el primer *sanil* “Mi tío abuelo se convierte en toro”, el narrador enfatizó que el hombre se transformaba en un toro porque había mantenido una relación con su cuñada. En el segundo caso “El hombre que se convierte en coyote”, la transformación ocurría debido a que el joven mantenía relaciones sexuales con sus hermanas, sus primas y hasta con su progenitora. En la tercera narración “La señora que se convierte en burro” la condena se sobrevino porque el personaje mantuvo una relación de pareja con su compadre; mientras que en el último relato “El campesino y el gavilán”, aunque no queda enfatizado por el narrador si se trata de un castigo como en los casos anteriores, se intuye que el hombre se convierte en gavilán y ya no regresa a su forma humana también como el reflejo de un castigo que recibe el personaje por buscar una solución más cómoda para obtener su alimento.

En las primeras tres historias es posible observar términos o frases que forman parte de un mismo campo semántico vinculado con las relaciones no permitidas. En las oraciones de la tabla 8 se destacan diferentes verbos que se entienden sólo a través del

²⁰ La traducción literal de *iwehkaikniwan*: sus hermanas lejanas, sin embargo, no podemos pensar en ese significado literal, ya que, en la lengua náhuatl, es un término que ya se ha lexicalizado como para aludir a las primas o primos sin importar la generación a la que se refiera. Muchas veces para decir prima o primo, también se usa el término *ikniw* es decir, hermano. Cuando se trata medias hermanas, se emplea el término *takpaikniw* (media hermana).

contexto, ya que de manera literal el significado es diferente. Los verbos a los que se recurre son los siguientes: del primer caso *mosentilih* (se juntó), del segundo *kintilanak* (los jaló) y del tercero *mopohpolohka* (se perdió). Esta es la definición literal de los verbos, sin embargo, dentro del contexto adquieren nuevos significados. Para el caso del verbo *mosentilih* (se juntó) no puede pensarse como sinónimo de reunirse, ya que se nos proporciona un sustantivo clave que es *ikuñada* (su cuñada), que fue con quien se juntó dando otro giro interpretativo que sería la de contraer nupcias. Además, en el mismo *sanil*, aparecen otros términos ligados a ese verbo, como *monamiktihkeh* (se casaron), *kintiochiwak* (los bendijo), *amo ximonamiktiani iwan* (no te hubieras casado con ella), *amo ximokalakiani* (no te hubieras metido –con ella-).

El verbo *kintilanak* (las jaló) que aparece en el segundo *sanil*, en donde *tilana* (jalar) se encuentra dentro de un contexto que nos permite ver su relación semántica con lo sexual. Sin embargo, a diferencia del verbo anterior, que se caracteriza por un campo semántico relacionado con el matrimonio, en este verbo se acerca más a las relaciones incestuosas, ya que en el *sanil* se menciona a las personas con las que tuvo alguna relación de tipo sexual con sus hermanas, primas y su mamá. Según la definición del diccionario náhuatl del norte del estado de Puebla, el verbo *tilana* tiene dos acepciones. La primera se define como jalar: In conetl quitilana inon yahyahuili. (El chiquillo jala ese juguete). De la segunda se vincula con forzar a una mujer: In tlatatl oquitilan se sihuat, huan in inamic oquimicti. (El hombre forzó a una mujer y el marido la mató). En este sentido, el verbo *tilana* (jalar) se interpreta con forzar sexualmente a una mujer.

Relacionado con el verbo *tilana* (jalar), se encuentran otras expresiones que también se enuncian en el *sanil* y forman parte del mismo campo semántico : *amo xiknohnotsakan mokniw* (no le hablen a su hermano²¹), refiriéndose a evitar las relaciones amorosas entre primos; *nahon tagatsin yolkweptok semi kata* (ese hombre era muy malo), para señalar una desaprobación de sus actos; y ya casi al final del *sanil* el narrador menciona: *nochi kimpanok iikniwan, iwehkaikniwan wan nochi, hasta siwapilmeh, hasta*

²¹ Según la explicación de uno de los colaboradores, el verbo *nohnotsa* literalmente significa ‘hablar’, sin embargo, la mayoría de las veces este verbo tiene una connotación relacionado con las relaciones de pareja. Por ejemplo, *itanohnots* (con el que habla) que también significa ‘novio de alguien’, *monohnotsah* (se hablan) que significa ‘son novios’. Todos estos significados del verbo significan dentro de un contexto determinado. Hay otro verbo para hablar que no tienen esa carga sexual, como son: *kikinaka* (habla), *tahtowa* (habla). Ninguno de estos verbos se emplea para referir a las relaciones de pareja.

iixwiwan (pasó por todas sus hermanas, sus hermanas lejanas o primas y todos, hasta (con) las jovencitas, hasta sus nietas). En esta última oración se refleja la idea de que la relación pudo ser forzada, pues se reitera a través del verbo *panok* (pasó), ‘pasar’ en el sentido de haber tenido relaciones sexuales con cada una de ellas.

Un último verbo conjugado que aparece en la oración de la tabla 8 es *mopohpolohka* (se había equivocado). *Pohpolowa* es el verbo en primera persona del singular en presente cuyo significado es equivocarse. Éste también connota un significado diferente, perderse en este sentido, significa que la mujer tuvo relaciones sexuales con su compadre. A diferencia de los verbos anteriores, el verbo *pohpolowa* (equivocarse) puede estar vinculado también con la pérdida de control del ser humano que es el respeto hacia las personas que emparentan de manera simbólica como los compadres.

Ahora bien, he señalado algunas frases, verbos y sustantivos en náhuatl con su significado literal y el significado que cobran en el contexto del *sanil*, debido a que no todos esos términos se comprenden como lo que significan literalmente, ya que el tema de la sexualidad sigue siendo un tema tabú que ocasiona distintas reacciones e incomodidad en los hablantes. Por otro lado, estas narraciones adquieren un significado cultural vinculado con la cosmovisión que se tiene en la comunidad o el conocimiento que se adquiere de ciertas prácticas vinculadas con el quehacer del hombre. A continuación, se hace un breve resumen de las narraciones y posteriormente se analiza el contenido de nuestro interés de cada uno de los saniles.

Del primer *sanil*, “Mi tío abuelo se convierte en toro” se narra la historia de un hombre que toma por esposa a la mujer de su hermano cuando éste fallece. Por lo tanto, la pareja decide casarse por la iglesia. El día de la boda cuando los contrayentes se encuentran frente al altar, el sacerdote los bendice con zacate y luego lo coloca frente a ellos. Un día, mientras el hombre se encuentra laborando en el campo es descubierto por su compañero de trabajo cuando el personaje se transforma en un toro. De ahí es cuestionado y el hombre confiesa la causa de su devenir y el medio que ha utilizado para limpiar su culpa: tomar la mayordomía todos los años. Sin embargo, el otro personaje le hace ver que ese acto cometido ya no podrá limpiarse nunca, aunque tome mayordomías o mande a realizar misas. Por lo que el hombre se desilusiona, suelta en llanto y jamás vuelve a ser mayordomo en su comunidad.

La enseñanza que nos deja este *sanil* es la prohibición de las relaciones entre cuñados, porque en la comunidad ellos también son considerados parte la familia. Al final de esta narración, el colaborador también mencionó que la mayor culpa la había sido del hombre por tomar la iniciativa de casarse con la esposa de su hermano teniendo en su conocimiento que se trataba de su cuñada. En este sentido, esta relación se entiende en términos instintivos del animal debido a que el personaje desconoce su linaje y toma por esposa a la mujer prohibida. Culturalmente, en la comunidad, los toros se emplean como sementales para fecundar a las hembras, por lo que son muy solicitados. A través de esta metáfora entendemos los atributos del toro por su manera de comportarse instintivamente en términos del comportamiento que tiene el hombre al romper con las normas morales cuando contrae matrimonio con su cuñada.

Este *sanil* también refleja la influencia del catolicismo respecto a la importancia de que las parejas obtengan el sacramento del matrimonio mediante el cual, las personas de la comunidad consideran que reciben la bendición. Por esa razón, en este relato se hace alusión al ritual del casamiento que consiste en una celebración no ordinaria, ya que el día de la boda, el sacerdote coloca zacate frente a la pareja y también lo usa para bendecirlos como se muestra a continuación:

Quando se murió el señor, pues [el tío] pensó en tomarla [por esposa], aunque fuera su cuñada, pero después cuando... se casó, se casó, pero por la iglesia. Y cuando, y es probable que... El cura lo hizo, porque cuando se casaron les puso un rollito de zacate enfrente de ellos [...] fue él, él mandó a traer zacatito con el sacristán. [Lo envió para] que fuera a traer [el zacate] y se los puso enfrente, los bendijo con zacate, porque eran parientes.

La bendición que recibe la pareja en este *sanil* cumple una función diferente al que se realiza habitualmente, debido a que el sacerdote no los consagra, sino que metafóricamente los condena, pues en lugar de utilizar el hisopo metálico o flores que regularmente emplean los sacerdotes en las liturgias cristianas, lo sustituye con el zacate, el principal alimento del ganado bovino. De ahí que no sería casualidad la transformación del personaje en el potrero, lugar donde habitualmente viven esos animales: “*entos yahki, ihkon mokalakih ixtawatsalan wan ihkon kwowtsalan mokalakito* / entonces se fue, así se metió entre el potrero y así entre los arbustos se fue a meter.”

Del segundo *sanil*, “El hombre que se convierte en coyote” se cuenta la historia de un adulto joven que mantiene relaciones sexuales con sus hermanas, sus primas, su madre, sus nietas y otras mujeres jóvenes. Por esa razón, se dice que a media noche se transformaba en un coyote grande y era muy temido por la comunidad, pues se iba aullando muy feo y algunas veces detenía los camiones de transporte con su poder hipnótico. Sin embargo, al amanecer nuevamente adoptaba la forma de un humano. Nadie pudo matarlo hasta que una noche murió, pero así se fue aullando.

Este *sanil* prohíbe las relaciones entre familiares muy próximos como hermanos, primos, nietos o de padres a hijos. Por lo que se comprenden las relaciones incestuosas en términos de la agresividad del instinto animal, ya que, aunque en el relato no se dice explícitamente, se deduce que ese acto es un abuso sexual que el personaje comete en su misma familia. Esto se demuestra cuando el narrador menciona que el personaje aún joven “se jaló a sus hermanas (tuvo relaciones sexuales con ellas), jaló a sus lejanas hermanas (sus primas), se jaló hasta ... hasta, hasta su mamá” y casi al final de la historia el narrador enfatiza de nuevo que el personaje “pasó (o tuvo relaciones sexuales) con sus hermanas, sus hermanas lejanas y todas, hasta (con) las muchachitas, hasta sus nietas.” Por lo tanto, la agresión sexual que comete el personaje es entendida en términos del comportamiento instintivo que tiene el coyote cuando ataca a su presa. Pero además, también existe una analogía con los perros porque ellos no distinguen a sus congéneres para su reproducción y algunos miembros de la comunidad, principalmente de aquellos que se dedican a la cacería, mencionan que entre los coyotes y los perros se reconocen como de la familia, *iitskwiniw* (su hermano perro).

En el *sanil* también se menciona que el hombre transformado en coyote era muy temido: “*nowian kimowiliayahya porque tayowak, tayowak mokwepaya koyot/* en todos lados le tenían miedo porque en la noche, en la noche se volvía coyote.” El temor que se manifiesta aquí, está vinculado con la experiencia que las personas experimentan cuando escuchan a estos animales. Los coyotes también son considerados animales siniestros y se sabe que únicamente salen cuando cae la tarde, por lo tanto, se les teme cuando aúllan, ya que se tiene la creencia de que presagian desgracias para aquellos que los escuchan. Los cazadores difícilmente pueden matarlos o ahuyentarlos y algunos relatan que cuando se disponen a dispararles sus armas no disparan y eso se debe porque se cree que los coyotes poseen en la frente una fuerza que los protege de sus enemigos.

Una de las características del coyote es que se le considera hermano de los perros, por esa razón el narrador al hablar de la transformación del personaje alterna el término coyote y perro: “*koyote, nahon kiliah kwowtah koyot. Nahon kwowtah koyot mokwepaya yeh axkan kitenewah koyoteh weyi in itskwinti mochiwaya/* Ese coyote de monte se convertía en lo que ahora se le llama coyote, se hacía grande el perro.” Las alternancias que el narrador hace, de nominarlo algunas veces perro y en otras ocasiones coyote, refleja la concepción que se tiene de esos animales, pues se sabe que los perros y los coyotes al tratarse de la misma familia de los cánidos, los primeros no los ahuyentan si se los encuentran en su camino.

Es probable que la lujuria del personaje y su transformación en coyote esté ligado a la concepción que se tenía de ese animal en la cultura prehispánica, pues según se ha interpretado en los códices, esos animales eran considerados vigorosos sexualmente. El dios Huehuecoyotl o Coyote Viejo que aparece en el *Códice Borbónico*: “se asocia con el canto, el baile y el arte verbal, aunque hay que subrayar que su campo de acción no se limita a estas actividades y que el dios tiene también vínculos con la sexualidad y el engaño” (Brylak, 2015, p. 64-65). Según varios autores como Andersen, Jansen y Reyes citados por Agnieszka (2015), el coyote es un animal lujurioso, relacionado con la seducción y la fecundidad. Por lo que es posible que la concepción que se tiene del coyote forme parte del pensamiento mesoamericano.

Del tercer sanil, “La señora se convierte en burra” se narra la historia de una mujer que se transforma en burra en un campo donde se encontraba cosechando las cerezas de café. Mientras las demás personas siguen realizando su labor, ella se aleja del grupo con el pretexto de hacer la fogata donde todos acudirán a calentar sus tacos. Ahí la mujer deviene animal junto a la fogata y los demás cortadores la descubren en su metamorfosis animal revolcándose en el suelo con las patas hacia arriba. Ante esta escena, ninguno de ellos llega hasta el lugar donde se encuentra la mujer-burra y prefieren regresar a sus lugares de trabajo y a comerse los tacos fríos. Cuando ella regresa con sus compañeros para anunciarles que la fogata ya está lista, todos la ignoran. No obstante, ninguno de los cortadores revela que la han descubierto animal y sólo se justifican que como ella ha tardado mucho tiempo se han comido los tacos fríos. Al final de esta historia, la narradora menciona que la causa de esa transformación ha sido porque esa mujer tuvo una relación amorosa con su compadre de bautizo.

Este *sanil* cumple una función diferente a los anteriores relatos y la finalidad de contar esta historia es para regular los matrimonios entre compadres. El desacato de la mujer al infringir las reglas puede entenderse en términos de uno de los atributos que caracteriza a los burros que es su terquedad. Dentro de las bases experienciales que se tienen de ellos se les identifica porque se resisten cuando el ser humano los somete al trabajo. La desobediencia del animal se refleja en la mujer cuando transgrede esa regla que se tiene en la comunidad respecto al rechazo de los matrimonios entre compadres, puesto que ellos se inscriben dentro del parentesco ritual.

Cuando la mujer se transforma en animal hay un rasgo peculiar que se resalta de ella y es la manera en que se proyecta. “*wan ke kipanitatih ke ihkon moxoxolonkweptok in señora /* y que la miran desde arriba que así se estaba revolcando la señora (La narradora mueve el cuerpo para escenificar).” Esta actitud que adopta la mujer de rodarse en el suelo también es el reflejo del comportamiento que tienen los burros de revolcarse, ya sea por alguna sensación que sienta en su cuerpo. Por lo que esa actitud de ella es una característica de los animales mas no de los humanos. Esto puede interpretarse como una manera en que la sociedad considera a esas personas, debido a que ante los demás miembros de la comunidad esas personas dejan de ser respetables.

La percepción que se tiene de los burros se ha adquirido a partir de la experiencia visual, pues se dice que en la comunidad sólo muy escasas familias en algún momento adquirieron esos animales para el trabajo rudo. Sin embargo, antes de que el transporte público fuera el principal medio para el traslado de mercancía, en el municipio había caminos empedrados también conocido como calzadas por donde transitaban las bestias con sus cargamentos y era común para los habitantes de la comunidad ver el recorrido que hacían esos animales por esos trayectos.

La alusión que hace la narradora al final del *sanil* acerca del respeto que se debe guardar entre compadres refleja las relaciones sociales que se van entretejiendo en la comunidad a partir de ciertos ritos de los cuales, algunos son más importantes que otros, como por ejemplo el bautizo. Esta afirmación puede observarse al final de esa historia, cuando la narradora enfatiza la importancia del respeto:

Nahon mopohpolohka iwan se ikompadre de bautismo. Por eso amo amo keman kwali mah se mopohpolo iwan se ikompadrito de bautismo, porque komo

nechtabautizarowilih iwan nopilitsitsin, mah nikrespetaro. Dicen que se había perdido (anduvo) con su compadre de bautizo. Por eso nunca nunca es bueno que uno se pierda con el compadrito de bautizo, porque si él bautizó a mis hijitos, tengo que respetarlo.

En esta oración, se puede observar la carga significativa que adquiere el compadrazgo derivado del bautizo de algún miembro de la familia, ya que se considera como uno de los sacramentos más importantes que otorga la iglesia católica. Además, también se debe a que los padrinos son considerados simbólicamente como los segundos padres del bautizado.

Del cuarto *sanil*, “El hombre que dice tener otra mujer”, se narra la historia de un hombre trabajador que un día conoce a una mujer y recibe una propuesta de ella para que vivan juntos. Pero antes de que eso suceda la mujer le pregunta si es soltero y él responde que tiene una mujer a la que mantiene. Al parecer, la mujer no le importa y finalmente el hombre acepta la propuesta. Después de un tiempo esta pareja engendra un hijo y cuando el niño crece la mujer le dice a su esposo que se lo lleve a su trabajo. El hombre no acepta con el argumento de que él no quiere que el niño se asolee. Entonces la mujer se molesta y amenaza a su esposo confesándole que se puede arrepentir por no hacerle caso pues ella ya ha matado a doce hombres.

A pesar de la confesión que la mujer hace a su marido el hombre tiene fe en la protección de Dios y se dirige al campo. La esposa lo sigue y cuando llega al sitio donde él se encuentra laborando se presenta en forma de una mujer-zorra, aúlla y de su hocico expulsa fuego que se retuerce. Pero lo único que hace el hombre es persignarse y rezar. En la tarde, cuando el hombre llega a su casa se da cuenta que su mujer ya se ha ido; mientras que la mujer piensa que con sus aullidos el hombre ha fallecido. Pero eso no sucede, ya que la fe del hombre lo salva. Pasan varios años y el señor se encuentra con uno de sus compadres y éste se sorprende al verlo con vida ya que su comadre, la exesposa de su compadre le había confesado que el hombre había muerto desde hacía muchos años.

Este *sanil* a diferencia de los anteriores se resalta la libertad sexual de la mujer destacando particularidades negativas de su persona. El carácter y el comportamiento de ella se entiende en términos del atributo instintivo del zorro.

Tabla 9. La mujer que se convierte en una zorra

Zorro	mujer
animal	En el campo ella es una una zorra
agresivo	Agrede verbalmente a su esposo cuando lo amenaza.
cazador	Ella va detrás de su presa, en este caso el hombre, cuando le propone que vivan juntos.
asesina come pollos	Confiesa haberse comido a doce hombres, es decir que los ha matado.
sinistro	Puede ser una nahuala

El cuadro nos permite comprender la forma en que se estructura el concepto que se tiene de la mujer a partir del atributo instintivo del zorro para cazar. Así también se puede observar que la mujer es la que toma la iniciativa y le propone al hombre para que vivan juntos, aun cuando ella se entera de que él tiene una mujer:

1. “*Wan ki kilia in siwat kox, kox iselti, wan kilia (el hombre respondió) ke yeh amo ta kipia nisiwaw/* y la mujer le dice [le pregunta] si está soltero, y le dijo [el hombre a ella] que no, que tiene su mujer.”

2. “*Pero kilwih nahon siwat ke kineki mah yeh iwan mah mo mah mosenselviroya, mah mo, mosentekipanokanya, entons kit nahon nahon tagat kiliaya ke amo/* pero esa mujer le dijo que quiere servirse con él, que ya se mantengan, entonces que ese ese señor le decía que no.”

En este *sanil* uno de los rasgos instintivos que se transfiere del zorro para la construcción de la metáfora es el atributo de cacería entendida en términos de la seducción, en este caso, la mujer es la que toma la iniciativa de confesar sus deseos para que ambos vivan juntos. En este sentido, esa decisión de la mujer que se proyecta en el *sanil* se contrapone a los principios que caracterizan las buenas mujeres en la comunidad, es decir, el recato. Pues como ya se ha mencionado anteriormente en el apartado donde

se habla acerca del matrimonio, antes de 1940, las mujeres tenían prohibido socializar con los varones para no ser señaladas negativamente por la sociedad.

En la historia se destacan ciertas particularidades del hombre y la mujer. Por un lado, tenemos a un hombre que se caracteriza por ser trabajador, creyente en la virgen de Guadalupe, padre protector porque piensa en el bienestar de su hijo y apacible, porque no se muestra violento con la mujer. A pesar de la amenaza que recibe opta por refugiarse en su fe y adopta una postura indiferente ante el comportamiento de su esposa. Mientras tanto, ella se caracteriza por su maldad en distintos momentos. La primera cuando le hace saber a su esposo acerca de la muerte a doce hombres con la finalidad de intimidarlo. El carácter iracundo de ella se refuerza con su presencia en el campo en forma de zorra que emite aullidos de fuego. Además, se refleja parte de su personalidad la decisión e iniciativa que tienen para proponer el inicio de una relación de pareja y en el momento en que sugiere a su marido de que se lleve al niño a su trabajo.

Culturalmente los zorros se caracterizan por ser animales que no son ahuyentados por los perros, debido a que al igual que los coyotes, se piensa que entre ellos se reconocen por pertenecer a la misma familia de los cánidos. El aullido del zorro también anuncia un mal presagio para quien lo escucha. Por eso, cuando la mujer se presenta en forma de zorra en el campo donde se encuentra el personaje masculino puede interpretarse como un mal presagio asociado con la muerte del hombre. Aunque el hombre no muere, se puede pensar que, desde la perspectiva del personaje femenino, el fin de la relación, simbólicamente significa una muerte.

La transición de la mujer en zorra, es diferente a los casos de las transformaciones que han tenido los personajes anteriores como en toro, burra y coyote, debido a que en esas narraciones los personajes-animales se transforman no por un deseo de ellos, sino es el castigo que reciben por cierto comportamiento que tienen con sus congéneres. A diferencia de ellos, la zorra se transforma por voluntad propia y con negativas intenciones para con su esposo. En el mismo *sanil*, el narrador sabe cuál era la intención del animal al mencionar lo siguiente: “*Takah yeh molwih que mikik in tagat de ke kipantsahtsilito/* Pues ella pensó que el hombre murió de que le fue a gritar desde arriba.” En esta oración podemos observar uno de los presagios que caracteriza a esos animales según las

creencias que se tienen en la comunidad, que es el anuncio de la muerte o posibles enfermedades para aquel quien lo escucha.

En la siguiente oración se puede deducir que la mujer ha tenido otras relaciones con otros hombres al mencionar lo siguiente: “*Komo amo tikneki mah nimitsewika amo después timonemilis*”, *kit kilia, porque neh mahtaktiomomenya nimoinkwalitih, nimoinixomekwelpachowilih mahtaktiomomenya* / Si no quieres que vaya contigo después no te arrepientas” le dijo [la mujer a su esposo], “porque yo ya me comí a doce, ya me doblé a doce” dijo ella. En esta oración, aunque no se mencione de manera literal que ella ha vivido con otros hombres, es posible deducirlo así cuando alude que ya se ha comido a doce. No obstante, las acciones denotadas por los verbos “comer” y “doblar”, que aparecen enunciadas en la oración, están vinculadas con la muerte, ya en el habla coloquial, se emplean para referirse a la persona a la que le han realizado algún trabajo de nahualismo, por ejemplo: se lo comieron, en el sentido de que lo embrujaron para que falleciera.

Además, de manera implícita también se puede notar en los verbos anteriores que hay una dominación por parte de la mujer hacia su esposo. Después de que ella se le aparece a su marido en forma de mujer-zorra, cuando el hombre llega a su casa se da cuenta de que ella ya se ha ido. “*Ta kita amo yetok in siwat. Amo yetok takah yahkiya. Takah yeh molwih que mikik in tagat de ke kipantsahtsilito* / Se da cuenta que la mujer no está. No está porque ya se fue, pues ella pensó que el hombre murió de que le fue a gritar desde arriba.” Como se puede observar, no se trata de una mujer sumisa, pues en el discurso de ella se muestra agresiva, amenazante e impone sus deseos.

Sin embargo, lo que se refleja en este *sanil* es que la fe del hombre en la virgen de Guadalupe lo salva del peligro o la maldad investida en la mujer-zorra. En este sentido, en la historia que se cuenta se puede observar que hay una convergencia entre el pensamiento mesoamericano y la influencia de la religiosidad popular en la cultura de los nahuas, ya que por un lado se destaca las creencias transmitidas a través de la tradición oral y por el otro, el culto guadalupano.

Del quinto *sanil*, “El campesino y el gavilán”, se cuenta la historia de una pareja. En ella se habla acerca de un hombre que salía diariamente de su casa haciéndole creer a su esposa que se iba a trabajar, mientras que ella, se levantaba desde muy temprano para

hacerle su itacate a su esposo. Pero el hombre no le agradaba el trabajo razón por la que al llegar al campo se acostaba bajo la sombra de un árbol y ahí se quedaba a esperar la tarde para retornar de nuevo a su casa. Un día, cuando en los otros terrenos de cultivo ya había elotes la esposa pidió a su marido para que la llevara donde ellos tenían la cosecha. Entonces, como el señor nunca había trabajado, la llevó a otro terreno mostrándole la cosecha ajena. Sin embargo, el día que la mujer se dispuso a ir por los elotes el dueño de ese lugar no le permitió que los cortara. Fue así como la esposa se enteró de que su esposo la había engañado, debido a que ese día también le mostraron adónde iba su esposo a dormir.

Un día aquel hombre se encontró con un gavián y le confesó el disgusto que sentía trabajar todos los días, razón por la que el ave hizo creer al campesino de la buena vida que las aves de su especie tenían porque no trabajaban, así que el gavián confesó estar hastiado de comer carne todos los días. El hombre mostró su interés y el gavián aprovechó la ocasión para proponerle un cambio de personalidades, de esta manera el humano se convirtió en gavián y éste en humano. Sin embargo, como el gavián pasaba largas temporadas sin comer se sintió a gusto estando investido en el cuerpo del hombre, pues ahora sólo tenía que trabajar y tenía comida segura, pues su mujer le llevaba la comida hasta el sitio de su trabajo. Cuando el hombre-gavián se dio cuenta de lo difícil que era cazar se arrepintió y quiso regresar a su estado humano, pero al no cuidar del traje ajeno que le encargaron, el gavián ya no quiso regresar a su antigua vida, por lo que se quedó como humano y con la mujer del hombre flojo.

El gavián es la metáfora del hombre enamorado que seduce a las muchachitas y después las rapta, por eso en este relato, se cumple el objetivo del robo de la mujer ajena.

Tabla 10. Rasgos culturales del gavián y sus atributos que se transfieren para construir la metáfora.

Dominio fuente Gavián	Dominio meta Hombre
Ave de rapiña.	Hombre que toma por esposa a la mujer ajena o algún joven que pretenda a alguna muchacha.
Astuto para la cacería.	Hombre que actúa estratégicamente para conseguir lo que quiere. Por esa razón, el gavián es cauteloso antes de proponer el intercambio de trajes con el hombre.

Ronda las casas para robar pollitos o guajolotitos (o los polluelos de cualquier ave de corral).	Hombre que galantea cerca de donde vive una mujer. En este caso, el personaje gavilán es estratégico para engañar al hombre flojo, y lo frecuenta más de una ocasión antes de quedarse con su esposa.
--	---

Este *sanil* muestra uno de los defectos del ser humano: la pereza de un hombre casado. Culturalmente a los gavilanes se les caracteriza por su astucia para cazar, pero son considerados animales dañinos debido a que cazan los polluelos de las gallinas. La acción instintiva de los gavilanes acerca del rapto violento de los polluelos se emplea en el lenguaje coloquial para connotar el rapto de una mujer por el novio cuando éste no desea entablar un compromiso con la familia de ella. Esta actitud del gavilán también se refleja en esta narración, debido a que como puede notarse, el gavilán aprovechó la situación del hombre para engañarlo:

Kampa wetstok, serkah kit mopiloto in kabrón, tikiliah tehwan kwisih, wan pewa tsahsi. Entos kit ki... yeh ne tagat, wetstok tatampa de in kwowit, itech se sombrita kwaltsin ekawilah / Donde estaba acostado, ahí cerca se fue a posar un cabrón, nosotros lo nombramos como gavilán, y comenzó a gritar. Entonces que...aquel hombre, estaba acostado debajo de un árbol, en una sombrita, una agradable sombrita (Entrevista semiestructurada a Hombre, 84 años)

Una de las características de este *sanil* que comparte con las otras narraciones es el significado que adopta el hombre que se convierte en gavilán para mostrarnos las imperfecciones del ser humano y en este caso particular, la apatía del hombre casado. Ya que como puede notarse en la cita anterior, el personaje masculino se caracteriza por ser mentiroso, al hacer creer a su mujer que se va a su trabajo y porque le muestra otro campo de cultivo que no le pertenece; además de que es evidente su pereza. En este sentido, cumple con las características culturales que se le atribuyen al gavilán, como la concepción que se tiene de ser flojo y su capacidad de astucia para aprehender a su presa.

Uno de los pasajes que interesa destacar de este *sanil*, es cuando la mujer se entera del engaño de su esposo, en el momento en que el dueño de la cosecha de elotes le devela la verdad a la mujer y le muestra el sitio donde el labrador solía refugiarse para dormir. El dueño de ese campo de cultivo puede interpretarse como el alter ego humano del

gavilán, ya que en la historia que se cuenta, se sabe que sólo el ave conoce la verdadera situación del hombre flojo y el lugar exacto donde duerme para evadir sus responsabilidades. Por otro lado, el hombre que se aparece repentinamente a la mujer y la conduce donde sabe que se duerme el individuo flojo, se interpreta también como la metonimia de la comunidad. Debido a que una particularidad de los pueblos, es que al tratarse de poblaciones pequeñas y con un número reducido de habitantes, se sabe cómo es el comportamiento de cada una de las personas.

Como se ha señalado en este apartado, los humanos que se transforman en animales resaltan defectos del ser humano y cada uno de estas narraciones se cuentan con la finalidad de transmitir enseñanzas, valores o buenas prácticas para quienes los escuchan. No obstante, dentro de esta categoría se ha identificado el devenir humano-animal de dos tipos: de aquellos personajes que se transforman porque reciben un castigo y que en la comunidad se piensa que la persona deviene en el tonal de ese determinado animal. Mientras que los segundos, de acuerdo a ciertas características se categorizan como nahuales.

De los *sanil* cuya transformación de las personas en animales considerados tetonales, su principal objetivo al ser narrados en la regulación de la endogamia en la comunidad. Pues como ya se ha señalado con cada uno, se prohíbe el matrimonio o las relaciones sexuales entre familiares o compadres y por esa razón se convierten en animales como en toro, burro o coyote. Según se menciona en la tradición oral de la comunidad, de los animales que forman parte de esta categoría que se les vincula con transgresión sexual, se mencionan los caballos, las mulas y los perros. Todos ellos tienen una carga negativa y en la historia que se cuenta es muy evidente la transgresión sexual que cometen los personajes.

Sin embargo, los aportes de Oliver (2015), nos permiten ver que en la tradición oral hay otras historias similares en donde se refleja el mismo caso. Por ejemplo, en algunos pueblos nahuas de Guerrero, se conoce un cuento de tradición oral sobre el origen del alacrán, en el que se menciona que el personaje Yaapan se transformó en ese artrópodo por haber tenido relaciones sexuales con su hermana en un lugar dedicado a ofrendar a los dioses Oliver (2015). Por lo tanto, se llega a la conclusión de que las transformaciones que ocurre en los personajes forma parte del pensamiento mesoamericano, en el que se

refleja que tener relaciones sexuales con determinadas personas a las que se les debe guardar respeto, desencadena en un castigo.

De las únicas transformaciones que no son consideradas como un castigo, son los cambios que ocurren en los personajes que son nahuales, pues como también ya se ha señalado, estos se caracterizan por un devenir de manera voluntaria a diferencia de los anteriores y, por ende, también pueden regresar a su estado humano cuando ellos lo desean. Los animales que hemos identificado como parte de esta categoría son el gavián y la zorra. Ambos animales culturalmente en la comunidad son considerados animales siniestros que anuncian desgracias para las personas.

DE LA METÁFORA “LOS ANIMALES SE CONVIERTEN EN HUMANOS”

En este apartado se examina la metáfora sobre los animales que se convierten en humanos en el contexto del *sanil* y la función de estas narraciones para normar conductas de los nahuas vinculadas con la sexualidad. De las narraciones que he considerado son “El cazador”, “La venadita de Talocan”, “El pescador” y finalmente, “La mujer y el gusano de jonote.” Para ello, al igual que en el apartado anterior, el análisis de la metáfora sobre los animales le antecede el resumen del relato para tener el contexto más amplio sobre el tema. Así también, siguen la numeración de los *sanil* que se comentaron en el primer apartado, “de la metáfora, los humanos son animales”.

En esta sección, nos interesa observar cuál es el significado metafórico de algunos animales que aparecen en el *sanil*, específicamente centraremos nuestra atención en la figura de la serpiente, el venado, los peces y el gusano de jonote, ya que en torno a ellos se teje la historia que se cuenta. Los animales en este tipo de *sanil*, poseen una característica en común, pues en la mayoría de ellos, haciendo excepción del gusano, se observa que esa transformación destaca atributos morales, biológicos y estéticos del ser humano. Así mismo, ellos restablecen el desorden social que ocurre en el plano terrenal. Los animales de este apartado se caracterizan por vivir en libertad en el medio ambiente, reconocidos todos ellos como *kwowtahokwilimeh* o animales del monte. En este sentido, hay una diferencia de aquellos que se mencionaron en el apartado anterior, “los humanos son animales”, donde las transformaciones de los humanos ocurrían principalmente hacia

un tipo de animales que en su mayoría eran domésticos o de los que son considerados de mal augurio.

Desde la perspectiva que se tiene en la comunidad, los animales que habitan en el monte tienen un padre protector que los resguarda. El lugar al que pertenecen los animales de acuerdo a lo que se refleja en las narraciones, representa el origen de la fertilidad, pero también significa el espacio desde donde se castiga a los humanos que transgreden ciertas normas sociales, como la infidelidad. En este sentido, este espacio maravilloso representa la vida y la muerte. Por lo tanto, es importante hacer hincapié acerca de dos espacios que se reiteran en la mayoría de las historias: El talocan y el *taltikpak* (sobre la superficie de la tierra). El Talocan el espacio alterno a los humanos donde habitan los dueños de los animales, y el *taltikpak*, la superficie de la tierra donde habitan las personas, los animales y las plantas. En relación con eso, las narraciones reflejan que hay una conexión entre el espacio mítico habitado por los dueños de la naturaleza con el mundo exterior, lugar donde moran las personas.

Sobre el significado que tienen algunos animales para los nahuas de la Sierra Nororiental del estado de Puebla y su vínculo con el ser humano relacionado con las transgresiones sexuales, se tiene como antecedente el trabajo de Beaucage (2003), en el que se analizan dos narraciones de tradición oral que fueron recopiladas en la comunidad de San Miguel Tzinacapan: “Juan Oso” y “El Pilinche.” De ambas narraciones se destacan el tema de las uniones maritales entre animales y humanos. Así como la función de algunos animales, por ejemplo, la serpiente, que tiene el cometido de algunas contradicciones sociales y la de castigar a todos aquellos que cometen infidelidad.

Del sexto *sanil*, “El cazador”, se narra la historia de un buen hombre con mucha habilidad para la cacería, ya que se dice que el cazador siempre llegaba a su casa con dos o tres animales. Un día, los perros se introdujeron a una cueva persiguiendo a su presa, por lo que él se fue tras de ellos hasta llegar a un pueblo desconocido. Desde una misteriosa casa de ese lugar se escuchaban los ladridos de los canes. Al llegar a esa vivienda, el cazador se percató de que sus perros estaban ahí amarrados, y cuando se disponía a rescatarlos, el casero no se lo permitió, argumentando que no podía entregarlos hasta que el cazador sanara a todos los enfermos que se encontraban en ese lugar, pues a él le atribuyeron la culpa. Aunque el hombre se justificó explicando que él no había ocasionado ningún daño a las personas, debido a que él sólo cazaba animales sus

explicaciones no le favorecieron. Enseguida le mostraron que su esposa compartía con otro hombre la carne cazada por él mismo.

La condición para que pudieran regresarle a sus perros fue que llevara a su mujer a ese pueblo. Entonces, el cazador regresó a su casa y convenció a su mujer para que lo acompañara a rescatarlos. Sin embargo, cuando la pareja llegó nuevamente a la casa donde tenían atrapados los canes, el dueño de aquella casa ordenó a la mujer para que les llevara maíz a los jabalíes que habitaban en ese mismo lugar. Ella tomó el recipiente con los granos y se dirigió hacia los animales, pero al acercarse fue devorada en un instante por ellos. Ahí mismo, al cazador le dieron a escoger otra mujer, y de todas eligió la más parecida a su primera esposa. Pero antes de salir de aquel lugar, el casero advirtió al cazador que la mujer actual no podría consumir la carne de los animales que él capturara.

Un día, llegó al hogar del cazador el amante de su anterior esposa y comenzó a seducir a la nueva mujer, pues como tenía un parecido muy similar a la anterior, el hombre no supo que se trataba de otra. Sin embargo, ella se negó a los deseos del hombre, pero como éste no cesaba de importunarla, la mujer se transformó repentinamente en una víbora nauyaca y lo mordió en la pierna. El hombre murió y la mujer-serpiente, ya con su forma humana, lo entregó al cazador, argumentando que lo había mordido porque estuvo muy insistente con ella para que comieran juntos. Así también, ella confesó al cazador que su deber en esa casa era la de brindar protección, tanto la casa como al cazador.

En este *sanil*, se destaca la infidelidad de la mujer. En la historia que se cuenta se puede notar que el adulterio de ella repercute en el oficio de la cacería. Aunque el hombre aparentemente no se da cuenta de la infidelidad de su esposa, se entera cuando el dueño del monte ya no le permite cazar, con la explicación de que su esposa ha quebrantado las reglas del matrimonio.

Pero pues amo, ta nikan xikitasah kemeh nankichiwtokkeh se mal, o amo tehwa", kitkilia, "tichiwtok, ta kichiwtok yehwa mo mosiwatsin, porque teh tikisa tiw ika in tirada", kilia, "wan yeh, yowi okse, okse takat, wan kitamaka ika in kwowtah nakat, entos por eso, por eso" kitkilia, "nikan yetokeh in kokoyanik kitkilia porque yeh mosiwaw kipiah tahtakol.

Pero pues no, mira que aquí cómo están haciendo un mal, o no eres tú, el que lo está haciendo, lo está haciendo tu mujer, porque tú te sales, te vas, te vas con la tirada", le dice, "y ella, va otro, otro hombre [a tu casa] y le da de comer con la carne del campo, entonces por eso, por eso", le dice, "aquí están los enfermos, porque tu mujer es la culpable.

Esto refleja las creencias que se tienen en la comunidad, pues se dice que las personas que se dedican a la cacería deben tener una relación de pareja estable tanto en hombres como en mujeres. Se piensa que si el cazador se caracteriza por ser un libertino no tendrá éxito en la cacería, y en la trampa encontrará una serpiente. Pero si es la mujer quien comete el adulterio se tiene la creencia que a ella le puede ocurrir un accidente y a su esposo ya no lo dejarán cazar. En esta narración, la infidelidad está penada con la muerte, es por ello que cuando el personaje femenino se presenta con los dueños del monte, la mandan a dar de comer a unos jabalíes y es devorada por ellos.

Amo melaw pitsomeh sino ke jabalines yetoyah ihkwin tsaktokeh "kintamakatiw", kilia, "ne pitsomeh porque mayanah." ¡"Ah bueno"! kitkilia, "kemah" kitkilia "nikintamakatiw." Kimakakeh kit in taol ika se xikal ihkwin kimaakiah wan kwilia nen... siwat wan yowiya kin tatemiti in pitsomeh, kan pendejo kintatemitiw pitsomeh sino ke kwando yaya kitemati in taol kwaltilanahya kit in siwat, totopokatiw omit. Ompa kwahkeh kit, iixteno itakaw.

No eran cerdos de verdad, sino que había jabalíes encerrados ahí "ve a darles de comer a esos puercos", le dijeron, "porque tienen hambre." "¡Ah bueno!", respondió ella, "sí, iré a dar de comer." Le dieron el maíz con una jícara, así, le dieron en sus manos y [ella] lo tomó ... y ya se fue a echarles comida a los cerdos. Cuando pendejo les iba a echar [el maíz] a los puercos, sino que cuando les iba a echar el maíz se jalaron a la mujer [y se escuchó cómo] fueron tronando sus huesos. Ahí se la comieron, frente a su esposo.

El espacio mítico de donde proceden los animales representa el lugar donde moran seres alternos al ser humano y puede considerarse como superiores al hombre. Por esa razón, conocen el comportamiento de las personas que van de cacería. En la trama narrativa se refleja que estos seres guardianes intervienen para corregir las conductas de las personas, pues lo que sucede en el plano terrenal, repercute en ese otro espacio. Es por

ello que en este *sanil*: el dueño de los animales castiga con la muerte a la mujer adúltera para remediar el daño que, ella con sus acciones, está ocasionando a los animales del monte. No obstante, ese ser protector de los animales no deja sin esposa al cazador, pues en la historia se menciona que a este personaje le dan a escoger una mujer que habita en ese pueblo. En ese momento se desconoce la verdadera identidad de ella y se evidencia que es una serpiente en el momento en que cumple con su misión de castigar al amante de la esposa anterior del cazador.

La serpiente en este *sanil* tiene la función de animal justiciero, porque es un enviado a la tierra, cuya misión es la de reparar el daño de la infidelidad. En la tabla 11, destaco algunos atributos del reptil que se destacan en la trama de la narración y agrego otras particularidades que se conocen en la comunidad para mostrar cómo se construye el significado metafórico de la serpiente.

Tabla 11. La serpiente que se convierte en mujer

La serpiente según el cuento y lo que se sabe en la comunidad sobre el animal	Características ideales de la mujer
Hija de alguien supremo (dueño de los animales)	Humana especial porque no cae en tentación sexual
Territorial	Protectora de la casa y de su esposo
Agresiva si es atacada por el humano	Agresiva cuando es seducida por un hombre
Su veneno es mortal	Asesina al amante de la mujer anterior

La mujer actual del cazador, refleja en su personalidad cualidades únicas. Se trata de un ser humano especial, ya que cuando ella ocupa el lugar de la otra esposa, se caracteriza por su firmeza de no caer en la misma tentación que la mujer anterior. Por esa razón, cuando el amante de la esposa anterior llega nuevamente al hogar del cazador, e intenta seducir a la nueva esposa, ella no lo permite y lo mata.

Pues ihkon, amo kikawa wan amo kikawa, hasta ihkon kitkineki kechnawasya. Kwando kimatik kit, mowalkweptikisa kit kitihtipinia, pero se nawiyak, amo melaw siwat, Pos nahon ten pasaroh ompa mikik in nahoh tagat, wan ehkok in tirador kiliaya kit in nahon siwat. “Kitasah” kitkilia, “amponyetok” kitkilia “ten mitschiwilihtoya daño por eso neh niwalah” kitkilia, “neh niwalah nimitskwidaroko”, kitkilia, “wan nitahpiako”, kitkilia, “itech mochan.”

Pues así, no la deja y no la deja, ya hasta quería abrazarla del cuello. Cuando se dio cuenta, se giró con mucha violencia y le picó varias veces, pero una nawyaka, no era mujer. Lo que ahí pasó fue que murió aquel señor, y llegó el tirador, y ella inmediatamente le dijo, “mira”, dijo ella, ahí está quien te estaba dañando, por eso yo viene, dijo ella, yo vine a cuidar de ti, dijo, vine a vigilar, dijo, en tu casa.

Desde la perspectiva de la comunidad este reptil es de los más temidos por los miembros de la comunidad, ya que es considerado de los más venenosos. Se caracteriza por esperar a su presa hasta que se encuentre demasiado próximo a él, entonces aprovecha la ocasión para atacar antes de ser atacado. En la comunidad se sabe que cuando estos animales sienten la presencia de extraños no huyen, sino que se preparan para defenderse, pues uno de los atributos que los caracterizan es la de ser territoriales. La agresividad de la mujer es entendida en términos del instinto de la nauyaca, pues cuando ella siente el peligro y el acoso del hombre que ha llegado a su hogar ataca para defenderse y resguarda su territorio, su casa. Aunque al principio ella se muestra indiferente ante la presencia del amante de la esposa anterior, en el momento en que el hombre se aproxima demasiado e intenta abrazarla por el cuello, esta mujer actúa de inmediato, se defiende con energía y prontitud.

Después del asesinato que comete la mujer-serpiente y es cuestionada por el cazador ella justifica el motivo del asesinato cometido, pues revela que su principal objetivo en esa casa consiste en cuidar el hogar y también de su esposo, el cazador:

Ta neh nechwaltitankeh de ke mah nimitskwidaroki, kitkilia, amo nechwaltitankeh de ke no mah nikchiwaki kemeh yeh kichiwtoya / A mi me enviaron para que viniera a cuidar de ti, dijo, no me enviaron para que hiciera lo mismo que ella [refiriéndose a la esposa anterior del cazador].

No obstante, en la comunidad, existe una gran variedad de serpientes. Algunas son muy reconocidas porque se piensa que ellas corrigen las malas conductas de las personas, o porque se les asocia con otros elementos de la naturaleza. Por ejemplo, uno de los malos hábitos considerados negativos es la manera de sentarse. En muchas familias, las personas acostumbran a sentarse en bancos o asientos muy bajitos, pero no en el suelo. Por lo tanto, la regla es encoger los pies como en la típica postura que aparece en los

códices nahuas, de lo contrario, se tiene la creencia de que la serpiente *xiwkilkowat* se enredará y golpeará los pies de la persona para corregir esa mala conducta.

Mientras que aquellas asociadas con otros elementos de la naturaleza está la mazacuata. En la comunidad también se le conoce como *mazaachane* y se le considera como guardiana de los ojos de agua, arroyos o manantiales. En general todas las serpientes son temidas por los miembros de la comunidad, pero en los relatos y en la oralidad reflejan su importancia, debido a que regulan el comportamiento de las personas a través de las narraciones; mientras que otras como la mazacuata, son elementales por ser consideradas guardianas.

En este *sanil* no sólo se castiga a la mujer, sino también al amante. Ello refleja que las personas dedicadas al oficio de la cacería, deben ser virtuosos para que los dueños de los animales les permita cazar. Los cazadores tampoco tienen permitido regalar la carne que han conseguido y menos a una amante. Pero si ellos no siguen estas reglas, los miembros de la comunidad creen que en la trampa se quedará atrapada una serpiente como señal de su mala conducta o tendrán algún accidente.

Es preciso señalar de este *sanil* la forma en que se insinúa el acto sexual en los términos de la acción de comer. Se trata de un eufemismo, figura retórica que se expresa “con un vocablo o con una frase que sustituyen otros inoportunos malsonantes, desagradables u ofensivos” (Platas: 2007), pero también, ligado a lo que culturalmente no puede ser nombrado y, por esta razón, es considerado como un tabú para ciertas culturas. Por lo tanto, la acción que indica el verbo comer es equivalente a la de copular o fornicar.

La primera mención que se hace de este verbo es cuando el cazador llega hasta el lugar donde tienen retenidos a sus perros, y los dueños de ese lugar le dicen la razón, es decir, le revelan al cazador la infidelidad de su esposa: “*Yowi okse takat, wan kitamaka ika in kwowtah nakat/* Va otro hombre y le da de comer con la carne del campo.” Sin embargo, hay otras expresiones que nos llevan a interpretar el eufemismo de comer por copular.

El primer indicio aparece cuando la nueva esposa del cazador es sorprendida por el hombre que visitaba a la mujer anterior, ya que se recurre a una expresión que permite

llegar a tal lectura más allá del significado literal, como podemos observar en: “*ne aken konaahsia in okse siwat/* aquel quien varias veces se encontraba con la otra mujer.” Mientras que el segundo indicio, se refleja cuando el amante de la primera mujer se acerca a la nueva esposa intentando seducirla y enfatizando su buen recibimiento en otras ocasiones: “*tikmatok, ipa niwitsa wan tisentakwah/* sabes que siempre vengo y comemos juntos” o en la negación que hace la esposa recién llegada: “*neh amo mowan nitakwas/* yo no comeré contigo.”

En la medida que avanza la historia, aparecen otras formas que contienen un fondo sexual como cuando se alude a la insistencia del hombre: “*amo kikawa wan amo kikawa wan ihkon kinokia kechnawasya/* no la deja y no la deja, hasta quería abrazarla por el cuello.” Al final de la narración, la mujer se justifica con su esposo la razón por la que mató al intruso y menciona cuáles eran sus deseos: “*mah iwan nitakwa, mah nechkechnawa, mah nechpipitso/* que yo coma con él, que me abrace por el cuello, que me bese.” Sin embargo, manifiesta su rechazo hacia su acosador de la siguiente manera: “*neh amo nimotemakas mah nechpipitso/* yo no dejaré que me bese.” Como puede notarse, hay una progresión de la seducción que realiza el hombre: primero a través de las palabras, después sigue la insistencia de que ambos coman juntos, pero el acercamiento es más físico, pues el hombre intenta acariciarla y besarla.

Hay otra escena donde se emplea el verbo comer; ocurre cuando la pareja llega a donde habitan los dueños de los animales, y a la mujer del cazador la mandan a dar de comer a los cerdos: “*Xikintamakatiw ne pitsomeh porque mayanah/* Ve a darles de comer a esos puercos [jabalíes] porque tienen hambre.” En este sentido, el significado de que los cerdos se la coman refleja una correspondencia con el acto sexual fuera de su matrimonio, y el cerdo que se la come metafóricamente podría significar el amante con quien comete incesto. Hay un paralelismo entre el plano ficticio de esta escena, cuando da de comer a los cerdos, con lo que está sucediendo a espaldas del cazador, es decir, que su esposa da de comer a su amante.

Finalmente, tomando como referencia la base teórica de Lakoff y Johnson (1986) acerca de que nuestro pensamiento se estructura metafóricamente, el cortejo del hombre hacia la mujer, puede comprenderse metafóricamente en la narración al observar detenidamente la persecución que hace el cazador de su presa. Y esa puede ser la razón

por la que, en este *sanil*, se alude a que *kwowtah nakat/* carne del campo (presa obtenida,) está permitida sólo para consumo personal.

Por lo tanto, la presa que persigue el cazador, la carne denotaría a un mismo significado, es decir, a la mujer. Hay una analogía entre enamorar a una mujer y cazar un animal; comer la carne de la cacería y ayuntar con la mujer seducida o enamorada. Por esa razón, si la mujer da de comer la carne que el cazador trae de la cacería, "yowi okse takat wan kitamanka ika in kwowtah nakat/ va otro hombre y [ella] le da de comer con la carne del campo", es una metáfora de ella misma. Puedo interpretar en esta situación que ella que ya ha sido conquistada comete adulterio. En la tabla 12 se esquematiza la manera en que se conceptualiza el cortejo de una mujer en términos del oficio del cazador.

Tabla 12. La conquista de una mujer en términos del oficio de la cacería.

Cazador que va en busca de animales	Hombre seductor
Cazador que va detrás de su presa	Hombre que va tras una mujer
El cazador atrapa a su presa	El hombre consigue seducir a la mujer
El cazador se come la carne de la cacería	Relación sexual
Mujer que alimenta a los cerdos	Mujer que comete adulterio
La mujer es comida por los cerdos	La mujer que es sancionada por sus actos

En la tabla 12, podemos ver en este cuento la aparición de dos planos significativos: el metafórico (Columna izquierda) y el de la interpretación (Columna derecha). El plano metafórico de la narración, que constituye un elemento de lo literario del cuento, contiene más riqueza semántica que uno lineal, en el sentido de que no es como un discurso que oriente un solo contenido referencial. Sobre la analogía entre el acto de comer y el acto sexual, Lupo (2015) hace un análisis en los cuentos de tradición oral que se escucha entre los huaves, por lo que ello refleja que esa semejanza se puede notar en la tradición oral de otras culturas mesoamericanas y no sólo es la perspectiva de los colaboradores que aportaron estas narraciones.

Del séptimo *sanil*, "La venadita de Talocan", se narra la historia de un agricultor que rodó un tronco a un venado que se encontraba comiendo *exoyaman* (ejotes) en su terreno. En esta historia, el venado queda lastimado de la cadera y así huye arrastrándose hasta su casa, allá en Talocan, según el narrador, el lugar de los muertos. Mientras tanto, el hombre regresa a su casa tranquilamente, pues no creyó que ese acto fuera malo.

Entonces, en otro momento cuando él se encontraba comiendo en su casa llegaron los topiles y se lo llevaron. Pero en la medida que los personajes avanzan, el hombre se da cuenta que caminan en el interior de una cueva. En ese trayecto se encuentran con una viejita y ella es la primera en informarle el motivo de ser arrestado. Sin embargo, el hombre no reconoce la causa de su detención, pues la viejita, no menciona al venado, sino a una muchacha que ha sido lastimada. En ese encuentro, la mujer da una serie de indicaciones al agricultor que tendrá que seguir para remediar su daño. Entre ellas la de regresar a la tierra, conseguir leña y ortiga para luego preparar el temazcal y curar a la joven lastimada.

El hombre se presenta ante el padre de la supuesta muchacha, entonces, le reclaman al agricultor la agresión cometida hacia la joven. El hombre se da cuenta del reclamo en el momento en que le recrean la escena de los hechos. Posteriormente, sigue las indicaciones que la viejita le ha dado y una vez que el venado se encuentra sano lo devuelve a su padre. Sin embargo, el padre del venado lo regala al agricultor y, aunque en un principio el hombre no acepta, al final se la lleva a su casa. Cuando el venado sale a la tierra se transforma en una mujer muy parecida a la esposa que él tenía en su casa. Ambos personajes llegan a la casa del labrador, no obstante, la primera esposa ya no se encuentra ahí y la mujer-venado ocupa el lugar de la mujer ausente. Finalmente, ella le hace saber a su actual esposo que es la mujer de la suerte para la fertilidad del campo.

En este *sanil* el venado es una metáfora de la fertilidad de la tierra. Como se evidencia en la narración, el ciervo se transforma en una mujer y ella es un amuleto de la suerte para el agricultor:

“Kemeh tiknekis, titatokas oso tikchiwas tensa, nochi kwaltsin mochiwas”, kilia, “nochi kwaltsin, et, et tiktokas kwali mochiwas, taol tiktokas nochi mochiwas, nochi ten tiktokas nochi mochiwas”, kilia, “porque neh nikpia in suerte”, kihtowa yeh in masat.

“Como quieras, quieres sembrar o hacer algo, todo se te dará muy bien”, le dice, “todo muy bien, el frijol, siembres frijol se te dará muy bien, siembres maíz todo se dará, todo lo que siembres, todo se te dará”, le dice, “porque yo tengo la suerte”, dice el venado.

Una de las características de este cérvido es que en la historia que se narra, se refleja que el venado pertenece a Talocan, lugar donde habitan los dueños de la naturaleza: “*tixkokolih se siwapil de nosiwapil, kilia, tixkokolih/* tú lastimaste a una muchacha de mi hija, le dice, tú la lastimaste.” Esta referencia nos permite interpretar que el venado es hija de alguien supremo, por esa razón, el padre del venado conoce quién y dónde vive el agresor de su hija.

Se puede notar dos historias que se cuentan, la primera, la que se conoce de la historia narrada y la segunda, la que se sugiere. La importancia de destacar ambas narraciones es con la finalidad de mostrar otra de las posibles interpretaciones que se le puede atribuir al venado. Como puede notarse en este *sanil*, la historia narrativa es muy similar con el *sanil* “El cazador”, debido a que tanto la serpiente, como el venado pertenecen espacios diferentes al que habita el ser humano. En ambos casos los animales se convierten en personas con la diferencia de que en el primer *sanil*, se conoce el motivo por el cual se sustituye a la primera mujer del cazador: el adulterio de la mujer.

Mientras tanto, en el *sanil* “La venadita de Talocan” no se dice el motivo por el que se ausenta la primera mujer del agricultor, pero podemos inferir que fue sustituida debido a su infertilidad. Por esa razón, la presencia de la mujer-venado le da suerte al agricultor al volver fértil la tierra que él trabajaba, y este es el motivo que se expresa metafóricamente. En este sentido, la presencia de esta nueva mujer repara el equilibrio perdido de la primera, es decir, tomando en cuenta este razonamiento, la primera mujer no era fértil. Por lo tanto, en este *sanil* se refleja la fertilidad de la mujer como una de sus cualidades.

“*Axkan*”, *kilia*, “*nimokawatih nehwa nikan*”, le dice, *parte de mosiwaw*”, *kilia*, “*porque mosiwaw yahkiya*” *kilia*, “*¿kan yahki?*”, “*pus amo nikmati*” *kilia*, “*pero yahkiya*” “ahora”, le dice, me voy a quedar yo aquí”, le dice, “en el lugar de tu esposa”, le dice, “porque tu esposa ya se fue” le dice, “¿a dónde se fue?”, “pues no sé” le dice, “pero ya se fue.”

La fertilidad que representa la mujer-venado refleja una cualidad divina que puede justificarse por ser parte del Talocan, espacio que podría interpretarse perteneciente a las divinidades. En este sentido, resulta interesante la observación que hace López (2008) acerca de que los dioses “pertenecen al otro tiempo y al otro espacio” (p. 49), pues en esta

historia, se reflejan los dos espacios bien diferenciados, el de los humanos y el alterno a ellos. Recordemos que en los mitos que se tienen registrados como el de “La creación del sol y la luna”²², el dios Xolot tenía la cualidad de adoptar distintas formas para no ser atrapado por su hermano Ehecatl, el dios del viento y se metamorfoseaba en caña, maguey o ajolote. Así también en este *sanil*, los seres que provienen del Talocan, tienen la cualidad de presentarse como humanos, pero pueden transformarse en animales cuando así lo desean.

En la comunidad de Zoquiapan, hay creencias ligadas al tema de la infertilidad de la mujer. Por ejemplo, de aquellas mujeres que viven en matrimonio y no han procreado se piensa que probablemente algún animal lo está ocasionando como la serpiente, el *talconet* (tlalconete o salamandra), el gusano *techichini*, o la lagartija. Por eso, dentro de las creencias hay relatos que narran la historia de mujeres cuya esterilidad es ocasionada por cualquiera de esos animales. Mientras que, desde la perspectiva de otras, esos animales se acercan a las mujeres que no desean tener hijos. Razón por la que es muy importante la procreación de la mujer, ya que es la única forma de que esos animales no se acerquen a ella cuando viven en matrimonio. Sin embargo, independientemente a este tipo de narraciones, desde el punto de vista de varios colaboradores, la infertilidad se le vincula con una incompatibilidad en la sangre entre la pareja *amo moesyohnamikeh* o por causas naturales en el cuerpo, ya sea del hombre o de la mujer.

Uno de los sucesos que también es importante destacar, es la agresión que sufre el venado por parte del agricultor. Metafóricamente, herir a un venado se puede interpretar como la desfloración de una joven, pues como se evidencia casi al final del *sanil*, una vez curado el venado en el temazcal, su padre lo entrega a su agresor y terminan en un matrimonio simbólico.

Tabla 13. Metáfora del venado herido como desfloración de la mujer

Labrador que lastima a un venado	Desfloración de la mujer
El labrador hiere con un tronco a un venado	Atacar sexualmente a una mujer

²² Este mito aparece en la compilación que hace Angel María Garibay en *La llave del Náhuatl*, p. 2015-220.

El dueño de los animales obligan al labrador para que cure al venado que él ha lastimado.	Los padres de la mujer obligan al hombre para que tome por esposa a la mujer que ha embarazado.
El labrador cura al venado en un temazcal	Después del alumbramiento de la mujer, ella debe tomar un baño de vapor el temazcal
El labrador se lleva el venado a su casa	El hombre toma por esposa a la mujer que ha desflorado

Esto podría ser el reflejo de algunas prácticas que se llevan a cabo en la comunidad como el caso de las mujeres que quedan encinta desde edades muy tempranas, ya que una de las soluciones es que ese tipo de relaciones desemboquen en matrimonios no planeados y no deseados; como sucede en el caso del venado herido, tiene que ser curado por el agricultor y posteriormente ser la esposa. Así también, el baño de temazcal que recibe el venado refleja las prácticas culturales que realizaban muchas mujeres de la comunidad después de dar a luz, pues se dice que con esos baños las mujeres recién paridas recuperaban sus fuerzas.

Es interesante reflexionar en uno de los términos que se emplea en el *sanil*, ya que cuando el hombre llega con los dueños de Tlalocan, le informan el estado de salud del venado: “*walah pero kokoxkeh nampon yetok*/ regresó pero enferma, ahí está.” El término enfermarse es ambiguo, y desde esta perspectiva, podría estar vinculado con el embarazo de la mujer, ya que en náhuatl también se emplea para señalar a las mujeres que están encinta. Otros términos, por ejemplo, *kokoxkayetok*, se emplea sólo para designar a una mujer embarazada, palabra que se compone de la raíz *kokolis* (enfermedad) y *yetok* (estar); *siwakokolis* (enfermedad de mujer), para aludir a la menstruación, pero en su mayoría de veces, se omite la raíz *siwat* (mujer). Mientras tanto, cuando se trata de una enfermedad que no está vinculado con la sexualidad de la mujer, se emplea el término *mokokowa* que significa estar enfermo.

Del octavo *sanil*, “El pescador”, se narra la historia de un pescador que tenía una mujer infiel. Se dice que ella tenía un amante y compartía con él la carne de pescado le llevaba su esposo. Un día, el pescador lanzó al río un cohete para matar los animales que vivían en el agua, sin embargo, cuando él quiso tomarlos se le apareció el *atahpixkeh* (el dueño del agua) para impedirlo, mostrándole al pescador el daño que estaba provocando ahí. En ese momento, en vez de ver a los animales acuáticos vio a muchas muchachitas

lastimadas, todas ellas muy bellas. Para poder dejarlo en libertad lo condicionaron que fuera por su mujer y se la llevara hasta el río donde él ya había estado. Al llegar de nuevo al mismo sitio, el dueño del agua mandó a la mujer a dar comida a unos cerdos y entonces, ellos la devoraron de inmediato. Al final, al pescador le dan a elegir otra mujer para que se la lleve a su casa.

El *sanil* “El pescador”, es una variante de la narración “El cazador”, ya que en ambas el tema principal es el adulterio cometido por la mujer. En esta historia se refleja otro de los oficios que aún se realiza en la comunidad: la pesca. Esta actividad se lleva a cabo principalmente en el río Cempoala y se captura principalmente langostas conocidos en la comunidad como *kosolimeh* o cosoles.

En este *sanil* hay una doble transgresión: el adulterio de la mujer y la segunda, la pesca desmedida. Es por ello que el dueño del agua conocido como *atahpixkeh* impide al hombre seguir pescando, con el argumento de que el hombre está lastimando a sus hijas. Al comienzo de la narración, la colaboradora enmarca el *sanil* para mostrar la transgresión sexual de la mujer:

Pero in siwatsin amo yeknemia, wan in kalihtik kikalakiaya okse, okse señor, okse tagat. Wan yehwaya kihtowah kimakaya nahon, nahon nakat de in peskado, yeh kimakaya mah no kikwa/ Pero la señora no andaba bien, y en su casa metía a otro, otro señor, otro hombre. Y a él, dicen, que le daba esa, esa carne de pescado, a él le daba para que también se la comiera.

Uno de los términos a los que se recurre para denotar el adulterio es *in siwatsin amo yeknemia* (la mujer no andaba bien). Esta expresión permite atenuar el mensaje, sin embargo, por el contexto narrativo se puede intuir el significado que se implica en la oración. Permitir la entrada a otro hombre “*kikalakiaya okse, okse señor*/ [ella] metía otro, otro señor” se puede interpretar de dos formas: la primera, la entrada literal del hombre a la casa donde habita la mujer y la segunda, la oportunidad del inicio de una relación de pareja. Otra de las características para denotar el adulterio de la mujer es la alusión de compartir la carne de pescado con el hombre que la visita. Como en el *sanil* “El cazador”, el motivo de compartir la carne con alguien más, metafóricamente se puede interpretar como el adulterio. Por lo que se puede notar nuevamente que el acto de comer carne, en este caso específico, carne de pescado, está vinculado con el acto sexual.

Lo que detona el mayor enojo del dueño de los animales acuáticos y la detención del pescador para que cese la pesca, es el empleo de sus malas prácticas en su oficio, ya que su detención sucede después de que el hombre lanza un cohete al agua y todos los peces se desvanecen como se muestra a continuación:

Porque sépasa kwando kitamot in kweteh, kemah in tatopon, kitamot itech in at wan nochi yahkehya in aokwilsitsin/ porque cuando de repente aventó el cohete, sí, el cohete, lo arrojó al agua y todos se fueron los animalitos del agua, [los peces]

La narración también refleja las malas estrategias que emplea el personaje para realizar la pesca. Esto también demuestra la transgresión de las normas establecidas que se tienen en la comunidad para aquellos que se desempeñan en este oficio, ya que está prohibido el uso de cohetes o cualquier sustancia que arrase con la fauna acuática. Por esa razón, esta actividad sólo está permitida si se emplean canastas especiales, conocidas en la comunidad como *achikiwit*.

Por lo tanto, se interpreta que el enojo del dueño de los peces ocurre por dos motivos: el adulterio de la mujer, y la pesca desmedida. Sin embargo, en el *sanil* se puede interpretar que el engaño de la mujer es considerado de mayor gravedad, por esa razón, se castiga a la mujer para que sea devorada por los cerdos, final muy semejante a lo que ocurre con la esposa del cazador de la historia ya comentada. Muchos de los accidentes que les ocurre a los pescadores mientras ejecutan su oficio están asociados con las infidelidades, cometidas por ellos o la esposa. Algunos de los colaboradores mencionaron al respecto que cuando eso sucede, el pescador que emplea cohetes puede volarse la mano o encontrar una serpiente, ya sea en el camino o en su canasta, en lugar de pescados. No obstante, podemos observar que al pescador no se le castiga por su mala práctica al pescar.

Los peces reflejan cualidades positivas de la mujer. La primera, el dueño del agua señala al pescador a sus hijas nombrándolas como *in siwapilmeh*, término empleado en la comunidad para denotar la juventud de la mujer. La segunda, a partir de la descripción que se hace de ellas *tsonkwehkwexyaxitkeh* (de pelo largo abundante). En este sentido, los pescados podrían significar metafóricamente la juventud y la feminidad de las mujeres, pero también, representan el ideal de la mujer asexual.

En este sanil, se puede observar que hay un paralelismo con la historia y el significado que tiene el *sanil* “El cazador”, pues en ambas narraciones el hombre va detrás de su presa, metafóricamente una mujer.

Amo kwali ten tikchiwtok kilia, teh tikin... semi tikin, tikintelkohkokohya nehin siwapilmeh, kilia, neh nosiwapilwan, kilia, wan nochin, xikitasah kemeh wehwetstokeh, kilia, in siwapilmeh. /No está bien lo que estás haciendo, le dice, tú las... las estás, ya dejaste muy lastimadas estas muchachas, le dice, son mis muchachas [mis hijas], le dice, y todas, mira como están tiradas, [ahí] le dice, las muchachas, le dice.

Esto prueba más en el momento en que se le aparece al pescador el dueño del agua y le muestran, en vez de pescados, a muchas mujeres lastimadas. En este caso, queda claro que se trata de las hijas de alguien supremo.

Del noveno sanil, “La mujer y el gusano de jonote”, cuenta la historia de una mujer que, a decir por la expresión “ella siempre andaba con ellos, y de que ella andaba con ellos”, se trataba de una mujer promiscua. Esto ocasionó la molestia a las esposas de los adúlteros, y decidieron embrujarla. Entonces, cada vez que esta mujer iba por su agua al manantial siempre escuchaba el llamado de alguien, pero por más que buscaba a su alrededor no veía a nadie. Así pasaron varios días escuchando ese llamado sin saber el origen de su procedencia. Un día, llegó a su casa un joven muy apuesto y se quedó a dormir con ella. Al día siguiente, después de haber dormido juntos, el joven le hace saber a la mujer que ya en otras ocasiones la había visto y que la había llamado, pero el día de la visita le comentó que él no se había sentido correspondido.

Después de eso, ambos llegaron a un trato para reconocerse, por lo que el joven le pidió a la mujer que le colocara en la cintura un cordón rojo, para que cuando ella acudiera por su agua pudiera identificarlo. De esta manera, ella regresó al manantial y esta vez, cuando escuchó nuevamente el bisbiseo, buscó a su alrededor y se dió cuenta que el listón lo portaba un gusano de jonote adherido al tronco del árbol. Es tanta la repugnancia y ira de la mujer que regresó a su casa por un machete y trozó a todos los gusanos pegados en el tronco. Sin embargo, ella había quedado embarazada, y el día del parto dio a luz puros gusanos. En ese momento la partera entrò en pánico, y las personas que presenciaron el acontecimiento decidieron incendiar la casa junto con la mujer y los gusanos.

Para comprender este *sanil*, es necesario tener conocimientos previos acerca de los gusanos de jonote. Este tipo de animales son considerados en la comunidad de Zoquiapan como animales siniestros, y si no, al menos causan aversión. Nacen en el tronco del árbol de jonote y se alimentan de sus hojas. Uno de las creencias que se tiene acerca de ellos es que pueden adherirse a la piel y se dice que difícilmente pueden ser desprendidos. Por estas razones, estos animales son repulsivos a la vista de las personas de la comunidad. Así también, se destacan por sus colores en tonos vistosos y variados: verde, negro, amarillo, rojo y anaranjado.

Este *sanil* refleja la seducción de un *xonopoyo* (gusano de jonote) hacia una mujer promiscua, pues en la historia no se menciona que ella viva con su cónyuge, razón por la que el hombre se presenta en su casa sin ningún problema “*yahki de tayowak kochito, se tagaokichpil/* fue de noche a dormir, un joven.” Por otro lado, es interesante el señalamiento que se hace al inicio de la narración, según el cual el enojo de las esposas celosas las condujo a planear una venganza:

Nahon siwat kit kinkwik, kinkwia in tetagawan, ten teaxkawan, nochipa yeh kit inwan inmemia, wan de nahon inwan innemia, entonces kit nene, tel kwalankeh in tesiwawan, wan de tel kwalankeh kit kox ki kitatakewihkeh kit komo ke kinawalwihkeh.

Esa mujer, que tomó, tomaba a los maridos de otras, que eran de otras, ella siempre andaba con ellos, y de que ella andaba con ellos, entonces se enojaron mucho las esposas, y de que se enojaron mucho, según le mandaron a hacer un trabajo, como que le hicieron brujería.

Por un lado, la narración enfatiza la situación de la mujer que “anda” con hombres casados, pero también se observa que las esposas fueron engañadas por sus cónyuges. Por lo tanto, se puede notar un paralelismo entre el joven que engaña a la mujer sola y la infidelidad que cometen los hombres con sus mujeres por “andar” con otra. En este sentido, puede interpretarse el gusano como la metáfora del hombre seductor. La Tabla 13 muestra las características del *xonopoyo* y de su transformación en hombre:

Tabla 13. El gusano como metáfora del hombre adúltero

El gusano	Hombre infiel
Aparenta ser inofensivo, pero en la comunidad es considerado siniestro.	Aparenta ser bueno cuando se le presenta a la mujer soltera
Se caracteriza por sus colores llamativos	Es un muchacho foráneo y de ojos grises, por lo tanto, es apuesto
Bisbisea	El chiflido es una estrategia del hombre para llamar la atención de la mujer
Fálico	El muchacho duerme con la mujer y la embaraza

Culturalmente, los *xonopoyos* aparentan ser inofensivos, pero hay otros gusanos muy similares conocidos en náhuatl como *techichini* y que se asocian con la infertilidad de la mujer, ya que se cree que hipnotizan a las mujeres casadas que aún no tienen hijos para succionarles los senos. Sin embargo, en esta narración el gusano se caracteriza por tener la cualidad de transformarse en un hombre seductor. Dentro de las características que se reflejan en la metáfora, son sus cualidades físicas como su exotismo en los colores, pues cuando se presenta transformado en un muchacho a la casa de su víctima, refleja particularidades únicas que lo hacen extraño: “*ixnehnexitik nahon koyookichpil/* [tenía] ojos grises ese muchacho forastero.” Esas características del joven lo convierten en sospechoso y peligro para ella, pues *coyot* también se interpreta como alguien que no pertenece a la comunidad, es decir, que se trata de un foráneo.

En la historia, se menciona que la mujer escucha bisbiseos de alguien cuando ella iba al agua, y aunque busca a su alrededor no veía a nadie.

Nahon siwat, nochipa yaya in atakwiti, kikaki kit kinotsa kit nahon akoni, sht, kit kilia, sht, sht kichiwilihtok, Entos kit kihtowa pos... kit kihtowa, “akoni nech notsa wan amo nikitta, wan siempre niwitsa niatakwiki siempre nech notsa kit kihtowa, wan amo nikita.”

Según esa mujer, siempre iba a traer su agua, escucha que le llama alguien, “sht”, le dijo, “sht”, “sht”, le estaba haciendo. Entonces dice, pues...según dice, “quien me llama y no lo veo, y siempre que vengo a traer mi agua siempre me llama.”

La onomatopeya que realiza la narradora de manera reiterada, “sht sht”, es un recurso que emplea para mostrar los sonidos que emite el gusano, pues en la comunidad se sabe que estos gusanos suelen escucharse de esa manera al caer la tarde. Por lo tanto, se puede observar una analogía entre el sonido que emite el gusano y el bisbiseo o chiflido que realizan los hombres para llamar a las mujeres.

Así también, el gusano puede interpretarse como fálico por su forma alargada y por su función de acuerdo a lo que nos dice el *sanil*, pues como se puede ver en la narración, el animal se transforma en un muchacho para dormir con la mujer soltera. En el discurso oral algunas veces se emplea eufemísticamente el término *ihkochih* (gusano), para denotar el miembro sexual masculino, lo cual refuerza la interpretación que se hace del gusano.

En la historia, el encanto termina cuando la mujer seducida se da cuenta que ha dormido con un gusano y no con un humano. La anagnórisis la ofrece el listón colocado por ella misma a la cintura del joven, después de haber dormido con él:

Tamo kitta, ihkwin wilantok in liston, ihkwin yahtok, yahtok, yahtok, hasta itech in xonokwowit kit, hasta ompa kit iwtok, tatahkoyan in pilkak de in xonopoyehmeh. Takah, takah xonopoyoh.

Se da cuenta, así tirado a lo largo el listón (en el suelo) así, continuaba, continuaba, continuaba hasta llegar al árbol de jonote, hasta ahí estaba, en medio estaba de los xonopoyos. Era, [él] era un xonopoyo.

Cuando la mujer se percata del engaño en el que ha caído, aunque consigue matar a todos los gusanos que se encontraban adheridos al tronco del árbol, ella no puede ocultar el encuentro sexual que ha tenido con ese animal, pues la delata su embarazo, prueba de la relación sexual prohibida para ella, que aparentemente era soltera. No obstante, el día del alumbramiento ella pare gusanos, y los miembros de la comunidad deciden quemarla, lo que refleja la total desaprobación social sobre la situación:

Pos nochi mosentilihkehya kit, kit kitetsawitahya kenin nahon mochiwak pos, después kit...mejor kwitoh gasolinah kit, wan kitekkeh ihkon kit, nochi alrededor de in kalli, wan kampa in siwat kit nochi in okwilimeh kintekilihkeh gasolinah wan kintikwiltihkeh.

Pues ya todos se juntaron, comenzaron a sorprenderse cómo todo eso sucedió, después... fueron por gasolina y echaron así, todo alrededor de la casa, y donde (estaba) la mujer, a todos los gusanos les echaron gasolina y les prendieron fuego.

Aunque se ha mencionado que el gusano es la metáfora del hombre seductor, en la trama narrativa se advierte que el gusano es también un enviado por un trabajo de brujería. En consecuencia, es importante señalar que al final de la narración, se castiga con la muerte únicamente a la mujer soltera, mientras que los esposos de las mujeres celosas, al no tener presencia en la historia que se cuenta, demuestra que a los hombres difícilmente se les juzga o critica por sus infidelidades, pues en el *sanil* no se reprendió a los esposos de las mujeres engañadas, sino que únicamente la misma comunidad castigó violentamente a la mujer. En un caso conocido de infidelidad de algún habitante de un pueblo, coloquialmente se quema, pues la gente habla y difunde el adulterio. Todos se enteran; por eso, metafóricamente, “se quema.” Por otra parte, el castigo refleja con las evidencias una conducta machista.

Finalmente, es interesante observar el significado de los espacios desde donde se mueven los personajes. El espacio de ella es la casa y la actividad de acarrear agua está vinculada con tareas que normalmente correspondía a las mujeres antes de que en el municipio llegara el agua potable hasta las casas. La habitación puede interpretarse como la feminidad y la intimidad de la mujer, en el que el *xonopoyo* entra; mientras que el exterior podría simbolizar el peligro para la mujer.

Lo que se ha observado en estas narraciones, es que el varón siempre aparece en el exterior de su casa, ya sea que se destaque como un cazador, agricultor o pescador; mientras que la mujer, se deja ver con frecuencia en espacios domésticos. Estas características reflejan los roles de hombres y mujeres que se tienen bien definidos en la comunidad, ya que culturalmente, son los varones los encargados de las tres actividades mencionadas; mientras que las mujeres, habitualmente se desempeñan en las actividades domésticas como se reflejan en estas narraciones. Esto es más evidente en el caso de la mujer-serpiente que se caracteriza por cuidar de su hogar y de su esposo.

En este sentido, se concluye que los animales como la serpiente, el venado y la acamaya son el alter ego de las mujeres y en su personalidad reflejan los ideales esperados de ellas. Como se evidencia en el primer *sanil*, la serpiente es el ideal de la mujer fiel que

no cae en tentación con otro hombre; el venado, representa la fertilidad de la mujer, particularidad que también se le vincula con la fertilidad de la tierra y finalmente, los peces que, además de representar la belleza de la mujer por las características físicas que se destacan de ellas como cabello largo, sustituye a esposa infiel del pescador. En las historias contadas, estos animales son modelos de mujeres ejemplares.

Mientras tanto, sólo en la historia “La mujer y el gusano de jonote” se puede observar que la transformación del animal en humano representa al hombre seductor. No obstante, cuando este animal se convierte en humano, puede notarse sus cualidades físicas que se destacan de él para conseguir sus objetivos como su belleza; a diferencia de los animales que reflejan la feminidad donde se puede observar no sólo cualidades físicas de ellas, sino también cualidades biológicas y morales.

CONCLUSIONES

El objetivo principal consistió en observar cómo se recrea la sexualidad en los cuentos de tradición oral que se transmiten en la comunidad de Zoquiapan, Puebla, y si estos relatos tienen una función normativa al interior de ella. En este sentido, se pudo observar que, en el *sanil*, la organización del trabajo se define también a partir del género. La sexualidad se recrea retomando actividades productivas que los habitantes de la comunidad desempeñan. Por esta razón, es común observar en los personajes de las narraciones con los roles definidos y en espacios determinados. En el caso de los hombres, se destacan por realizar actividades en los espacios externos a la casa como el campo, el monte o el río, lugar que también se asocia con el peligro. Son cazadores, agricultores o pescadores. Mientras que, en el caso de las mujeres, se desenvuelven en espacios como el hogar donde pasan la mayor parte del tiempo, desempeñan actividades vinculadas a las tareas domésticas, o participan en tareas como la cosecha de elotes o de café.

Otro de los objetivos de esta investigación fue la de observar cómo es visto el hombre y la mujer cuando transgreden las normas sociales. Como se ha comentado en el apartado analítico, las personas se convierten en algún animal doméstico cuando transgreden las normas de tipo sexual establecidas por la comunidad. Esto refleja en las narraciones un tónal con cargas negativas para el transgresor, por ejemplo, animales que el hombre emplea para el trabajo rudo o en aquellos considerados negativos para la comunidad.

Del apartado “los humanos son animales”, específicamente aquellos personajes que mantienen relaciones sentimentales con familiares o entre compadres, se observó que este tipo de narraciones funcionan para regular las relaciones de pareja o matrimonios, ya que en la comunidad éstas no son bien vistas. Los *sanilmeh* funcionan para normar las relaciones endogámicas, por esta razón, desde nuestra infancia se considera muy pertinente conocer la genealogía de la familia. Sin embargo, también se encontró que hay otras conductas que se regulan, como la holgazanería del hombre casado que se refleja en “El campesino y el gavilán”; y se reprende la actitud desenvuelta de la mujer, como se refleja en “El hombre que dice tener otra mujer.”

Del apartado “los animales se convierten en humanos”, se ha observado que los animales como la serpiente, el venado y los peces se convierten en personajes femeninos y se destacan positivamente; no obstante, el gusano de jonote es una figura masculina con todos los rasgos de un seductor que también representa el enojo de las esposas por la conducta promiscua de una mujer, a la que se castiga fatalmente. Por lo tanto, se ha notado que en estas narraciones se reflejan ideales femeninos y masculinos. Por un lado, se idealiza a la mujer hogareña y fiel a su esposo (el caso de la mujer-serpiente), bella y joven (la mujer-pezu) y fértil (la mujer-venado). Mientras que la figura masculina, se idealiza trabajador, proveedor y honesto como el ave del *sanil* “El campesino y el gavilán.”

En varias de estas narraciones se identificó una carga social negativa hacia la mujer respecto a su conducta sexual. En la mayoría de los relatos se le castiga, ya sea por sus acciones incestuosas (“El cazador” y “El pescador”); por caracterizarse libertina, (“El gusano de jonote”) o se sustituye a la mujer cuando no es fértil (“La venadita de Talocan”). Mientras tanto, al hombre que es perezoso sólo se le castiga quitándole a su mujer. Entonces, pienso que estas narraciones dejan enseñanzas acerca de la manera en que una mujer debe vivir su sexualidad. En este caso, se incita a la mujer a ser hogareña, recatada, sumisa y con una conducta sexual regulada, es decir, solo debe existir la monogamia y la vida sexual en ella. El resultado respecto a la obtención de los datos recabados probablemente repercutió en gran medida mi condición de género, es decir, por ser parte de la comunidad, mientras yo investigaba, el papel de mis colaboradores fue la de instruirme.

La selección de los relatos para el corpus de acuerdo al tema me condujo a realizar un análisis sobre la metáfora referente a los animales en el *sanil*, pues me percaté de la presencia de animales en todas las narraciones. De ahí que mi atención en este estudio, estuviera enfocado principalmente en el significado metafórico centrado principalmente en ellos. La propuesta teórica sobre la metáfora conceptual, planteamiento de Lakoff y Johnson (1986) y el modelo metafórico “la gran cadena de los seres” de Lakoff y Turner (1989), me permitieron comprender la metáfora en el *sanil*, y esta decisión surgió a partir de la categorización semántica que realicé sobre los animales, debido a que noté la presencia de características culturales de los animales que se transferían para la construcción de la metáfora en los cuentos.

De acuerdo con lo anterior, también me di cuenta que en mi comunidad, el término universal para animales es *okwilih*, luego, esta, la fauna, tiene categorías: los que habitan en el monte o *kwowtahokwilimeh*, los que han sido domesticados *tapialmeh*, y los de mal agüero o siniestros, conocidos como *amo yek okwilimeh*. Algunos de los animales del monte también pueden ser considerados “no buenos”, ya sea porque pueden ser enviados por los brujos para que ocasionen maldades (gusanos, serpientes) o porque anuncian desgracias (lechuza, tecolote, zorro).

En las narraciones, puede notarse que los personajes humanos se transforman en animales domésticos por transgresión sexual o en aquellos conocidos de mal agüero, cuando poseen habilidades de nahualismo o son enviados por la misma causa, como es el caso del gusano de jonote. La fauna del monte adquiere la forma humana en el momento en que abandonan el espacio maravilloso para quedarse en la tierra (serpientes, venados, peces).

En algunas de las narraciones, también es evidente la influencia de la religión católica. Así se puede ver en “El hombre que dice tener otra mujer”, pues en esta historia, se destaca a un personaje sumamente guadalupano. No obstante, la figura de la mujer que tiene la habilidad de convertirse en zorra, posee características de los nahuales. De acuerdo con la trama, se salva el creyente y se condena en un animal malévolos al personaje opuesto, desprestigiando de esta manera a las creencias mesoamericanas (el nahualismo). En este sentido, es probable que también esté vinculado con la manera en que algunos sacerdotes del catolicismo que oficiaban misas en la comunidad han manifestado el rechazo acerca de las prácticas ancestrales como la de acudir con curanderos que realizan limpiezas, vinculándolas con actos demoniacos. No obstante, el pensamiento mesoamericano sigue latente en la mayoría de las narraciones, que se destacan por el tema de los nahuales y tonales.

Debo reconocer que el instrumento para la recolección de datos tuvo su efectividad, pues me permitió obtener todas las narraciones seleccionadas que formaron parte de mi corpus para el análisis del tema aquí señalado. Sin embargo, es importante destacar que, aunque el instrumento diseñado respondió a los objetivos esperados, tuvo sus limitaciones, pues no se consideraron preguntas que pudieran arrojar narraciones con temas diferentes a los matrimonios heterosexuales. Así también, me fueron contadas

narraciones orales con otras temáticas, como consejos, historias de vida, etcétera. Toda esta información que obtuve no corresponde a un mal diseño del instrumento, más bien, fue parte del proceso de la recolección de datos, ya que muchas de esas narraciones me fueron contadas de manera voluntaria por los colaboradores cuando no recordaron ninguno relacionado con mis intereses. Aunque en un principio no consideré importante esa información, en el proceso de análisis respondieron muchas de mis dudas.

Los estudios realizados por los autores como Beaucage (2003) y Millán (2014) anteceden a este trabajo. Ambos autores han explorado las narraciones orales de la región de Cuetzalan, y el primer investigador, señala en la narración “El pilinche” que la función principal de la serpiente es la de ordenar el mundo. Además, el autor menciona que, de esta última narración, la serpiente pertenece a los dioses del Talocan. Como se ha observado en las narraciones recopiladas para el corpus de esta investigación, no sólo se trata de la serpiente, sino también del venado, de los peces y de todos los animales del monte. Aunque de estos últimos no se hable que pertenecen al Talocan, en las narraciones recopiladas se pudo observar que tienen un dueño, al igual que la serpiente y el venado.

El objetivo inicial de esta investigación, tuvo la finalidad de encontrar términos relacionados con la sexualidad. Aunque en un principio pensé que en estas narraciones encontraría muchas expresiones o términos que conciernen al tema, no obstante, encontré muy pocas. Para referirse al encuentro sexual, me percaté de los siguientes términos: el verbo *tilana* (lo/ la jala), vinculado con el forcejeo sexual; *mopohpoloh* (se perdió), para mostrar desaprobación de una relación; *kalakiaya okse* (permitía la entrada a otro) y *kimakaya nakat okse* (le daba carne a otro), indican adulterio; *mah iwan nitakwa* (que yo coma con él), expresión que invita al acto sexual; y finalmente, *iwan kochik* (durmió con él (ella)). Como puede notarse, el significado literal es diferente a lo que se busca transmitir, por esta razón, resulta importante conocer el contexto en que aparecen.

Este estudio nos permite exponer el tema, desde una perspectiva interna a la comunidad y diferente a los estudios realizados por investigadores externos. No obstante, al ser una mujer perteneciente a la comunidad es probable que los datos obtenidos también tengan el sesgo condición de género. Así también, mis colaboradores, tanto hombres como mujeres, por ser mayores en años a mí, me trataron con mucho respeto, de una manera diferente a como ellos se relacionan con sus iguales, y por ello me sentí obligada

a emplear un lenguaje muy cauteloso en el tratamiento de temas considerados tabú. De esta manera, concluyo que la diferencia de edades y la confianza que hubo entre colaborador e investigador, influyó en la obtención de los datos.

De acuerdo con lo anterior es pertinente que otros investigadores de la comunidad se interesen en estos temas, examinando el problema desde distintas aristas, ya que esta investigación tuvo la finalidad de examinar cómo se recreaba la sexualidad en las narraciones orales. No obstante, los datos obtenidos fueron de personas mayores de 40 años, pero hace falta ver cuál es la perspectiva que se tiene en la actualidad y en qué medida el *sanil* influye en la sexualidad de los jóvenes, ya que, según comentaron algunos de mis colaboradores, durante su desarrollo los padres nunca les hablaron acerca de los cambios biológicos que ocurren en el cuerpo. Por ejemplo, en el caso de las mujeres era un tabú hablar sobre la menarquia, el embarazo y demás cambios fisiológicos de la mujer. Como puede verse, el tema que aquí se analiza va cambiando de una generación a otra.

Actualmente, en el ámbito familiar el tema de la sexualidad sigue siendo tabú, en la educación básica, de primaria a secundaria, los jóvenes adquieren conocimientos acerca del desarrollo humano. Por esa razón, para muchos compañeros de mi generación, ya incluimos conceptos, como roles sociales, equidad de género y desarrollo humano. Sin embargo, a diferencia de nuestras comunidades rurales, en las urbes surgen movimientos como LGBTQ y el feminismo que cuestionan la consideración tradicional de formación de parejas hombre y mujer, y proponen cambios diferentes a los que promueve la sociedad y la religión. Y en este sentido, aunque en la comunidad haya relaciones de pareja diferentes a la tradicional, sigue siendo un tabú hablar o actuar abiertamente acerca de las preferencias sexuales. La soltería prolongada, principalmente la de una mujer, también queda fuera de lo convencional y agregado a ello, hay una presión social que insiste en la importancia del matrimonio.

Los puntos mencionados anteriormente se complejizan más cuando se pasan esos problemas a las sociedades rurales de pensamiento mesoamericano y religiones cristianas, en las que aún no se visibilizan esos movimientos diferentes a la concepción tradicional que se nos ha transmitido de generación en generación, la pareja hombre-mujer, y proponen tendencias bisexuales, gays, lesbianas, feministas. Entonces, la aparición de esta tesis, permite problematizar los conceptos anteriores, en un lugar donde muchos de

los habitantes jóvenes desconocen la finalidad de esos movimientos y otros externalizan en redes sociales su desaprobación o indiferencia al respecto. De la misma manera, sería interesante reflexionar para futuras investigaciones si esas ideologías podrían pensarse de igual forma para las comunidades rurales, si en estos casos, se requieren propuestas diferentes desde lo comunitario, considerando en que las condiciones sociales y las opresiones se viven desde otras perspectivas.

Dirección General de Bibliotecas de la UAQ

BIBLIOGRAFÍA

- Albelda M. y Briz A. et al. (2014). Las unidades del discurso oral. La propuesta Val.Es.Co. de segmentación de la conversación (coloquial). *Estudios de Lingüística del Español*, 35, p 13-73.
- Alcina, J. (1991). Procreación, amor y sexo entre los mexicas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 21, 59-82.
- Arias, A. (s/f). Tramas y dramas de la decolonización: un escritor indígena problematiza su otredad indígena.
- Aristóteles. (2014). *Poética*. Madrid: Alianza.
- Beaucage, P. (2012). Belleza placer y sufrimiento: reflexiones sobre cuerpo y género entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Cultura y representaciones sociales. *Cultura y representaciones Sociales*, 6, 165-196.
- Brylak, A. (2015). Truhanería y sexualidad: *Techalot* entre los nahuas prehispánicos. *Itinerarios*. (Universidad de Varsovia), 21, 57-78.
- Cánger, U. (2011). El náhuatl urbano de Tlatelolco/ Tenochtitlan, resultados de convergencia entre dialectos. Con un esbozo brevísimo de la historia de los dialectos. *Estudios de Cultura Náhuatl*. 243-258.
- Castillo H. (2007). *Mismo mexicano pero diferente idioma: identidades y actitudes lingüísticas en los maseualmej de Cuetzalan*. México: UNAM e INAH.
- Calsamiglia, H. y A. Tusón. (2012). *Las cosas del decir: manual de análisis del discurso*. España: Ariel.

- Dwyer, A. (2007). Ética y aspectos prácticos del trabajo de campo cooperativo. En B. Haviland y J. Flores (Coords.). *Bases de la documentación lingüística*. México: INALI.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del tercer mundo globalización y diferencia*. Bogotá: Universidad del Cauca
- Ferreira y V. (2017). Técnicas y estrategias de documentación. En C. Montaña (Coord.). *¿Qué hacer para registrar y preservar una lengua? Aproximaciones a la documentación lingüística*. México: Ediciones del Lirio y UAQ.
- Finnegan, R. (1992). *Oral Traditions and the verbal arts*. New York: Routledge.
- Hernández, R., Fernández, C. y Baptista, P. (2006). *Metodología de la investigación cualitativa*. México: McGraw Hill.
- INEGI. (2017). *Anuario estadístico y geográfico de Puebla 2017*. México: INEGI.
- Johansson, P. (2006). Dialogía, metáfora y albures en cantos eróticos nahuas del siglo XVI. *Revista de Literaturas Populares*, 1, 63-95.
- Johansson, P. (2005). *Zazanilli la palabra enigma: acertijos y adivinanzas de los antiguos nahuas*. México: SEP.
- Kaufman T. (1974). *Idiomas de Mesoamérica*. Guatemala: José de Pineda Ibarra.
- Lakoff y Johnson. (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Ediciones Catedra.
- Lakoff y Turner. (1989). *More than cool reason. A field guide to poetic metaphor*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lombardo, V. (1931). Geografía de las lenguas de la sierra de Puebla, con algunas observaciones sobre sus primeros y actuales pobladores. En *Revista de la Universidad de México*, 13.
- León-Portilla, M. (1980). *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México: FCE

- López, A. (2015). *Las razones del mito*. México: Era.
- López, A. y Millones, L. (2008). *Dioses del Norte, Dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica*. México: Era.
- Lupo, A. (2015). Entre venados y lagartos. Roles, valores e identidades en las narraciones huaves sobre el sexo entre animales y humanos. *Itinerarios (Universidad de Varsovia)*, 15, 123-146.
- Montemayor, C. (1998). *Arte y trama en el cuento indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oliver, G. (2015). Animales y sexualidad en Mesoamérica. Algunos apuntes. *Itinerarios, revista de estudios lingüísticos, literarios y antropológicos*, 21, 9-16.
- Propp, V. (2008a) *Morfología del cuento*. México: Colofón.
- Quezada, N. (1996). *Amor y magia amorosa entre los aztecas*. México: UNAM.
- Ramirez C. A y Herrera M. M. (2019). Mexicano o náhuatl. 16/10/2019, de INAH Sitio <web: <https://linguistica.inah.gob.mx/index.php/leng/92-nahuatl>>.
- Millán, S. (2014). La mitología sexual: cacería y adulterio en la narrativa nahua contemporánea. En Dimitri Karadimas y Karine Tinat (Coords). *Sexo y fe: Lecturas antropológicas de creencias sexuales y prácticas religiosas*. México: COLMEX.
- Ricoeur, P. (1980). *La metáfora viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Ricoeur, P. (1995). *Teoría de la interpretación discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI editores.
- Ricoeur, P. (2012). *Escritos y conferencias 2: Hermenéutica*. México: Siglo XXI
- SEDESOL (2010). Consultado en línea el 24 de noviembre de 2019 en: <<http://www.microrregiones.gob.mx/zap/datGenerales.aspx?entra=nacion&ent=21&mun=216>>

SEDESOL (2013). Consultado en línea el 23 septiembre de 2019 en:
<<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=21&mun=216>>

SEDESOL (2013). Programa para el Desarrollo de Zonas Prioritarias (PDZP). En
<<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=21&mun=216>>

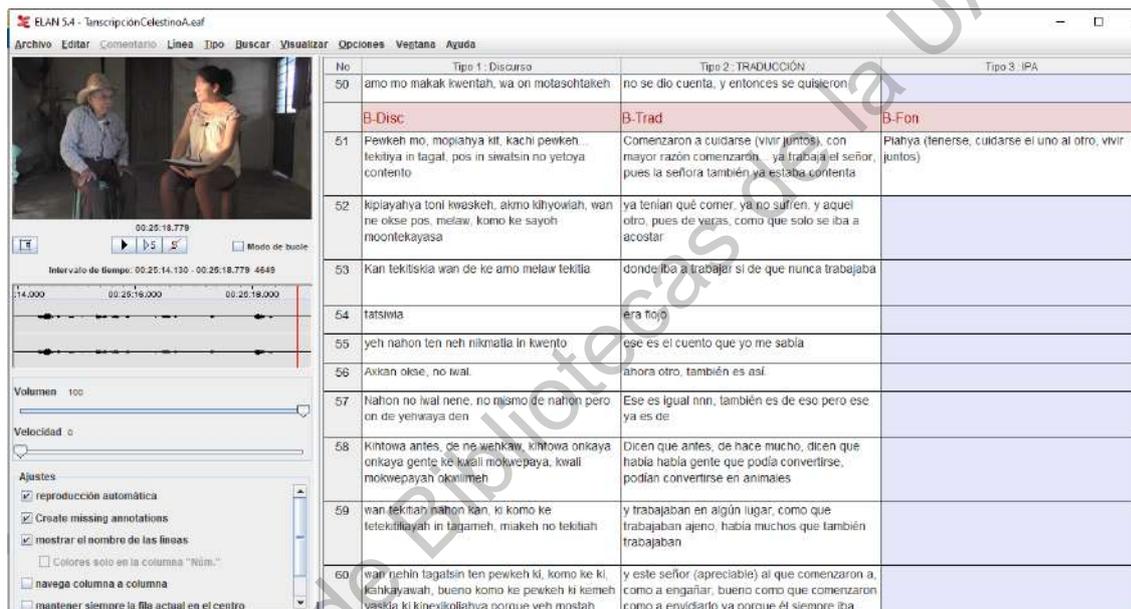
SEDESOL. Informe Anual sobre la situación de Pobreza y rezago social. En línea
<https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/40692/Puebla_216.pdf >

Taller de Tradición Oral del CEPEC y Beaucage. (2003). Una mirada indígena sobre naturaleza y cultura. La mujer el oso y la serpiente en dos mitos nahuas. *Cuadernos del Sur* 9 (19): 59-74.

Dirección General de Bibliotecas de la UAO

ANEXOS

Anexo 1. Muestra de la transcripción y traducción de “El campesino y el gavián”



The screenshot shows the ELAN 5.4 interface with a video player on the left and a transcription table on the right. The video player shows a scene with two people. The transcription table has three columns: 'No', 'Tipo 1: Discurso', and 'Tipo 2: TRADUCCIÓN'. The 'Tipo 3: IPA' column is empty. The table contains 11 rows of transcription data.

No	Tipo 1: Discurso	Tipo 2: TRADUCCIÓN	Tipo 3: IPA
50	amo mo makak iwentah, wa on motasohakeh	no se dio cuenta, y entonces se quisieron	
	B-Disc	B-Trad	B-Fon
51	Pewkeh mo, mopahya kit, kachi pewkeh... tekitya in tagal, pos in swatsin no yetoya contento	Comenzaron a cuidarse (vivir juntos), con mayor razón comenzaron... ya trabajó el señor, pues la señora también ya estaba contenta	Plahya (tenerse, cuidarse el uno al otro, vivir juntos)
52	kplayahya toni kwasekeh, akmo kilyowiah, wan ne okse pos, melaw, komo ke sayoh moontekayasa	ya tenían que comer, ya no sufrían, y aquel otro, pues de vejas, como que solo se iba a acostar	
53	Kan tekitskia wan de ke amo melaw tekitia	dónde iba a trabajar si de que nunca trabajaba	
54	tatsivia	era troyo	
55	yeh nahon ten neh nikmalla in kuento	ese es el cuento que yo me sabía	
56	Axkan okse, no iwai	ahora otro, también es así.	
57	Nahon no iwai nene, no mismo de nahon pero on de yehwaya den	Ese es igual nnn, también es de eso pero ese ya es de	
58	kintowa antes, de ne wankaw, kintowa onkaya onkaya gente ke kwali mokwepaya, kwali mokwepayah oknimih	Dicen que antes, de hace mucho, dicen que habla habla gente que podía convertirse, podían convertirse en animales	
59	wan teklian nahon kan, ko komo ke tetekitlayah in tagameh, miakeh no tekliah	y trabajaban en algún lugar, como que trabajaban ajeno, había muchos que también trabajaban	
60	wan nehin tagatsin ten pewkeh ki, komo ke ki, kankayawah, bueno komo ke pewkeh ki kemeh yaskia ki kinexitollahya porque yeh mostah	y este señor (apreciable) al que comenzaron a, como a engañar, bueno como que comenzaron como a envidiarlo ya porque él siempre iba,	

Anexo 2. Muestra de la transcripción y traducción de “La mujer y el gusano de jonote”

ELAN 5.4 - Transcripción Aurelia.eaf

Archivo Editar Comentarios Línea Tipo Buscar Visualizar Opciones Ventana Ayuda

No	Tipo 1: Discourse	Tipo 2: Traducción	Tipo 3: IPA
87	Sa kokoyokah pero nochi xonopoyohmeh, wan kisah, wan kisah, wan kisah wan amo keman wel tamikisah kit	Comenzaron a salir muchos pero todos xonopoyos, y salen y salen y salen y nunca terminan de salir	La narradora muestra con las manos para enfatizar cómo de ella salen los gusanos
88	wan de amo keman wel tamikisah kit, entonces kit... kit kihtowa kit in swat "wan kenin nikchiwat", kit kihtowa	y de que nunca terminan de salir, entonces, dijo la mujer (partera) "y ahora cómo le voy a hacer", dijo.	00:10:45.127-00:10:52.150
89	No mowiya in swat, pos kita moyontokoh poro okwilimethya	La mujer también ya tenía miedo, pues ve que ya pupulan puros gusanos	Muestra con las manos la multitud de gusanos que los personajes observan
90	wan in swat tel tsahsti tak, in swat tsahsti de mowi wan iwan tsahstiya tak kokowaya	y la mujer gntaba mucho, la mujer grita de miedo (la embarazada) y probablemente también de dolor	La narradora eleva el tono de voz para enfatizar el miedo y dolor de la mujer.
91	entonces kit... kinnota, tanotsaya in swat, de kilita ke tet... nochi okwilimeth	entonces... la mujer ya los llama, comienza a llamar (gente) de que vio... que todos eran gusanos.	La narradora muestra gestos de repulsión al recrear las escenas que está narrando
92	Pos nochi mosentliikhehya kit, kit kitetsawilathya kenin nahon mochiwak pos	Pues ya todos se juntaron, comenzaron a sorprenderse cómo todo eso sucedió	
93	Después kit... mejor kwitoh gasolinah kit, wan kitekkeh inkon kit, nochi alrededor de in kalli kit	Después... fueron por gasolina y echaron así todo alrededor de la casa	Nuevamente, la narradora emplea las manos para mostrar que echan gasolina alrededor de la casa.
94	wan kampa in swat kit nochi in okwilimeth kintekilinkkeh gasolinah wan kintikwilinkkeh	y donde (estaba) la mujer, a todos los gusanos les echaron gasolinay les prendieron fuego.	La narradora usa el movimiento de las manos para recrear la escena de la mujer y los gusanos puliendo por el suelo.
95	Tatak in swat, kinchichinoheh nochi ika in swat tatak, nochi ika in kalli.	La mujer se quemó, quemaron todo hasta la mujer se quemó, con todo y la casa.	
96	Tami tatakah.	Todos se quemaron	

Ajustes:
 reproducción automática
 Create missing annotations
 mostrar el nombre de las líneas
 Colores sólo en la columna "Número"
 navega columna a columna
 mantener siempre la fila actual en el centro

Sanil 1. [Mi tío abuelo se convierte en toro]

Uno, uno de mis tíos, era mi tío abuelo, acá arriba y... pero él se juntó con su cuñada, con su misma cuñada, como si ahora yo, mi esposa y y mi hermano se juntaran los dos.

Cuando se murió el señor, pues pensó en tomar aunque fuera su cuñada. Pero después cuando... se casó, se casó pero por la iglesia. Y cuando, y es probable que... como si fuera... cómo lo digo, el cura lo hizo porque, porque cuando se casaron, les puso un rollito de zacate enfrente de ellos.

Ah, ¿quién les puso eso [el zacate]?

El cura. Él mandó a traer zacatito con el sacristán, [el cura dijo] que lo fuera a traer y se los puso, los bendijo con con zacate.

Pues porque eran parientes, y después, después se convertía mi tío abuelo, se convertía en res.

Y una vez mi papá ahí ahí están trabajando y ve que... dice "voy, voy al baño", dice [el tío]: "voy a pasear por allá", dice. Entonces se fue, así se metió entre el potrero y así entre los arbustos se fue a meter.

Ahí se tumbó boca abajo... se fue a poner ahí, pero, pero ahí, mi papá lo recordó, "no aparece", dice. "No aparece mi tío", dice. Entonces lo fue a ver, lo fue a ver y eso de ir a verlo pues fue a alcanzar ahí una res tumbada boca abajo.

Era una res negra tumbada boca abajo así [el narrador cierra los ojos para dar énfasis a la escena narrada], y no le habló, ahí se regresó. Y entonces ya se regresó, entonces ya era hora de que se convirtiera de nuevo, de nuevo se convirtió en cristiano, [es decir humano].

[El tío] llegó, vino a alcanzar a su compañero de trabajo, llegó nuevamente donde estaban trabajando, y le dice [mi papá al tío], "pues ahora", le dice, "pues por qué", le dice, "porqué te conviertes en res", le dice, le dice mi papá. "¿Por qué te conviertes en res?", "Hay mijo", dice [contesta el tío], "tú no sabes porqué", dice.

"¿Será una gran culpa lo que hice?" dice. "Qué, qué hiciste, qué culpa hiciste, [en qué lío] te metiste", le dice [mi papá].

"Pues, pues me junté con mi cuñada", dice, "y con la misma mujer de mi hermano", dice.

"Utah, pues, no te hubieras metido, no te hubieras metido con ella", dice. "La hubieras dejado para otro no para ti. " "Pero ya lo hice", dice [responde el tío]. "Pues ahora", dice [mi papá], ¡ah, por eso te conviertes en un toro!, le dice.

"Sí", dice, "siempre, siempre, todos los días me convierto en toro, a medio día segurito me convierto en toro. Siento como un mareo", dice, "y entonces, ya me voy convertir", dice.

"y ¿por eso eres toro?", le dice, fui a ver una res tumbada boca abajo", dice [mi papá]. "Entonces me fuiste a ver", le dice, "sí te fui a ver", le dice, "pero no te llamé porque te vi toro", dice.

"Pero así, así, así te quedaste porque cometiste una culpa con tu cuñada", le dice [mi papá]. Por eso dicen, por esa razón él, por eso año con año él tomaba la mayordomía de San Miguel.

Allá [en su pueblo] el patrón es San Miguel, y en cada mayordomía él era mayordomo, él [era] mayordomo, él [era] mayordomo. "¡Ah! por eso eres mayordomo", dice, "¡año con año!", le dice. "Por eso", dice (el tío), "a ver, a ver si me salvo con eso", dice.

"No te salvas", dice, "con nada", dice [mi papá]. "Ni porque mandes a hacer misas, ni porque dejes de hacerlas. No. Ya no. Ya lo hiciste, así, así ya lo dispuso Dios, tu culpa ya está así. A parte (además), cuando mueras más te van a culpar."

Y comenzó a llorar el viejito, comenzó a llorar. Dejó, dejó la mayordomía, mejor la dejó. Al año ya no tomó la mayordomía. Ya no.

"Para qué, si ya no hay remedio" dice [el tío abuelo].

Entonces, ¿no se pueden juntar entre cuñados o cuñadas?

No, [negación con la cabeza], no es bueno. Es decir, hay que respetarse. Sí, pues como era su cuñada ya era de su familia. Ya era de su familia.

Y él, él fue el malpensado, por eso así se quedó.

Sanil 2. [El hombre que se convierte en coyote]

Le pasó por aquí, le sucedió de esto que les digo, les digo a ustedes, hijo, ustedes me escuchan. Jóvenes, no hagan eso, porque por allá en un pueblo, en el campo, un joven se jaló a sus hermanas [tuvo relaciones sexuales con ellas]. Jaló a sus medias hermanas, se jaló hasta ... hasta, hasta su mamá ese joven. Y de ahí ese [joven] se convirtió en un tetonal [tonal de un animal].

Así, ¡escuchen! que no es bueno. Por eso les digo que no es bueno que le hablen a su hermano [tener como novio a un pariente], porque eso, eso no está escrito así.

Ese señor asustaba en un lugar cuyo nombre, el nombre de ese lugar, aquí para abajo... Y así pasó eso, eso... no estuvo bien esa manera de pensar, porque [es por ello que] se volvió un tetonal este señor y en todos lados le tenían miedo porque en la noche, en la noche se volvía coyote.

En coyote, ese que le dicen coyote de monte. Ese coyote de monte se convertía en lo que ahora se le llama coyote. Se hacía grande el perro [señala con las manos el tamaño] y se iba lejos, hasta por allá iba aullando a lo lejos, pero muy feo era su aullido. ¿Por qué? Porque ya estaban deteniendo sus acciones, lo estaba deteniendo nuestro padre [Dios].

Lo estaba deteniendo, por eso se volvió animal. Entonces se salía de noche y se iba aullando hasta por allá y se iba caminando por lo menos la mitad de la noche y en la madrugada, nuevamente regresa, nuevamente es persona, nuevamente es hombre, es hombre de esta tierra, ¿Por qué? porque esas acciones que él hizo no fueron buenas.

Entonces ese, ese hombre era muy malo, y este... se paraba a media carretera. Y hasta, hasta ese camión de pasajeros, como se le llama, este ... se apagaba el motor, y se detenía, se detenía el autobús, por qué, porque así le hacía, así se erguía, así abría el hocico y aullaba [el narrador ejemplifica cómo le hacía el coyote, extendiendo sus manos con ímpetu].

Entonces, era como si [él] dominara a ese camión, de ahí se detenía y, entonces, ese así... no lo podían matar ¿por qué? porque andaba en la noche. Hasta [que] así se murió, pero así se fue aullando muy feo. [Sólo] hasta entonces ya se calmó un poco.

Pero ese pasó [tuvo relaciones sexuales] con sus hermanas, sus hermanas lejanas y todos, hasta (con) las jovencitas, hasta sus nietas.

Entrevistador: Entonces ¿también pueden convertirse en coyotes?

¡Ah! puede convertirse en perro, puede convertirse en res, por eso dije hace un momento, que así lo van a andar persiguiendo con un lazo, porque se convertirá en tetonal, [si no escuchan la palabra]. Por eso yo les digo que escuchen bien [sigan el consejo].

Sanil 3. [La mujer que se convierte en burra]

Como en una ocasión, les dijo una señora. “Ahora vayan allá arriba y que yo haga la lumbre aquí debajo de la cueva, y aquí en la cueva comeremos.”

Entonces [la mujer] estaba haciendo la lumbre, se estaba haciendo así muy bonito. Y los que iban a calentar [su comida] se aburrían, porque calentarían sus tortillas, la fueron a encontrar, retorciéndose así, se hizo burro (ella mira hacia arriba y mueve las manos para escenificar).

Y de que se hizo burro en el campo, en el cafetal [donde] estaban cortando [cosechando], y de que ahí estaban cortando en el campo... y que la miran [sus compañeras] desde arriba que así se estaba revolcando la señora [La narradora mueve el cuerpo para escenificar]. [Los demás cortadores] ya no fueron a calentar nada, mejor ya se fueron a comer sus tortillas, como sea.

Después, fue a alcanzar de nuevo a los cortadores: “Ahora ya vayan a calentar [su comida], se hizo mucha brasa.” “An, pero nosotros ya comimos nuestras tortillas, y es que teníamos hambre y vemos que no vienes a salir.”

No le dijeron nada que la fueron a alcanzar, pero la fueron a ver. Dicen que se había perdido (anduvo) con su compadre de bautizo. Por eso nunca, nunca es bueno que uno se pierda con el compadrito de bautizo, porque si él bautizó a mis hijitos, tengo que respetarlo. De veras, de veras hay que ser respetuoso. Claro que uno no es perfecto, porque uno es culpable [pecador], pero así, así merito.

Sanil 4. [El hombre que dice tener otra mujer]

Pues había un señor... había un señor que trabajaba mucho y todos los días trabaja y... y así, cuando iba a trabajar y su centavo que se gana, iba a dejarlo donde, donde dice que tiene su mujer.

Ahí lo iba a dejar y todo lo que ganaba ahí lo iba a dejar, no lo gastaba, sino que todo lo iba a dejar ahí, porque decía que tiene su mujer, entonces ese, ese señor en una ocasión se encontró con otra mujer.

Y la mujer le dice si, si es solo, y le dijo [el hombre a ella] que no, que tiene su mujer y a ella le iba a dejar dinero. Pero esa mujer, le dijo que quiere servirse con él, que ya se mantengan.

Entonces que ese ese señor le decía que no, pero después dice, ya dice que si quiere que ya se sirva con ella [y] mejor la acompañó, ya se fue con ella. Después que ... se fue con ella y comenzó con ella, con ella a mantenerse.

Y así, todos los días se iba a trabajar, pero él como siempre, con frecuencia iba a dejar el dinero donde, donde lo iba a dejar [anteriormente]. Porque él seguía llevando [el dinero], porque decía que él ahí tenía su mujer.

Entonces, así [como siempre] lo iba a dejar y esa mujer que él tenía, pues la tenía en su casa y entonces, en una ocasión ya tuvieron un niño y...y ese niño que tuvieron creció. Y ya que hubo crecido, un día le dijo [ella a él] que...cuando se fuera a trabajar se fuera con él al rancho [que se llevara el niño] y el señor le dijo [le dijo a ella] que no, que no porque el niño se iba a morir con el sol [quemar con el sol].

Entonces, le dijo [a su mujer] que... que ya se quede, que no vaya (que se quede el niño). Después le dijo (ella a él) que si era así, "si no quieres que vaya contigo, después no te arrepientas" le dijo. "Porque yo ya me comí a doce", dijo. Y entonces... "ya me doblé a doce", dijo (ella).

Entonces, fue cuando él dijo, "pues no", le dijo, "¡si a mí también Dios me ayuda a donde voy! dijo él. Entonces fue cuando él ...se fue a trabajar y después la mujer también ya se fue. Pero ella fue, ¡ya no era mujer! sino se fue una zorra.

Se fue una zorra vieja . Entonces comenzó a gritarle, así comenzó a gritarle desde arriba. Y de que le gritó desde arriba, de que le gritó desde arriba, salió mucho fuego, así [la narradora recrea la escena para enfatizar cómo sale el fuego del hocico del animal], en su boca. Salió mucho fuego y hasta se retorció el fuego. Entonces, le dijo, (él a ella), "y tú me vas a asustar", le dijo, "a mí no me vas a asustar", dijo él.

"Si a mí", le dijo, "Dios me ayuda", le dijo. Se quitó su sombrero y comenzó así (el colaborador hace movimiento con las manos para mostrar cómo le hizo el personaje) a persignarse y comenzó a persignarse y comenzó a rezar ahí donde fue a trabajar. Y de que comenzó a rezar, entonces ya se vino cuando ya se hizo tarde.

Se da cuenta que la mujer no está. No está, ya se fue. Pues ella pensó que el hombre murió de que le fue a gritar desde arriba, pero no murió, sino que a él también Dios le ayudó, le ayudó nuestra madrecita a la que le iba a dar el dinero. Entonces, fue que después, así, así, así estaba solo, pero un día, le dijo su compadre, le dijo, "pues, pues cómo, cómo está eso", le dijo, "me dijo mi comadre", dijo, "que moriste desde hace mucho tiempo", dijo, "porque le preguntamos cómo estás tú y dice que ya estás muerto, desde hace mucho tiempo", le dijo, "y entonces", le dijo, "no es cierto." "¡No!", le dijo [respondió el esposo de la señora], "yo no he muerto", respondió. Entonces, eso fue lo que comenzó a contarle lo que ella le hizo a él, que ella fue a gritarle.

"¡No he muerto!", le dijo, "si a mí me ayudó nuestra madrecita", le dijo "a quien le iba a dejar el dinero, a la que con frecuencia le iba a dejar el dinero, ella me ayudó", le dijo.

Entonces de que ya le ayudó, entonces, ya así se quedó solo, ya así estaba solo, y después ahí termina.

Sanil 5. [El campesino y el gavilán]

Hace mucho tiempo, dicen, que estaba un señor y no quería trabajar, como que le daba flojera trabajar.

Su esposa se levantaba temprano, porque le decía que él estaba trabajando.

Entonces se levantaba la señora y le hacía sus tortillas, y le daba sus tortillas para que comiera a medio día.

Pero no trabajaba de verdad, sino que sólo se iba a recostar donde había sombra, se iba y se acostaba allá bajo la sombra de un árbol.

Ahí estaba tirado, al caer la tarde se daba cuenta de que ya era hora de irse para su casa, ya se va a su casa.

Pero no trabajó de veras, cuando ya había elote, pues le dijo... le dice su esposa: "ahora", le dice, "vamos a ir para que me enseñes donde trabajaste",

"También iré a cortar el elote, porque ya ha de haber, porque ya hay elotes en todos lados", le dice.

Pues lo que hizo él, de que no trabajaba en ningún lado, sino que sólo se iba a acostar, se iba a dormir, pues le fue a enseñar, pero en la milpa ajena.

En la milpa ajena la llevó a conocer, "aquí", le dice, "sembré." "¡Ah bueno!", respondió ella, "pues hay elotes." "Sí", respondió el hombre.

"Pues ahora", dice ella, "vendré a cortarlos"

Dijo él "bueno, ven a cortarlos." Entonces llegó el día en que la señora se anima, toma su morralito y su machetito y ya se iba a cortar el elote

se lleva su bolsita para traerlos ahí, pero ahí la fue alcanzar el dueño

cortando el elote y comenzó a decirle (el dueño a ella): bueno, pero, porqué, quién te dio permiso para que cortaras el elote.

“¡Ah pues fue!” le dijo, “mi, mi, mi esposo, porque, aquí me vino a enseñar, que aquí trabajó.”

“No es verdad”, le dice (él a ella), “aquí yo sembré, aquí yo trabajé. Si quieres saber dónde trabajó él”, le dice, “tu esposo,

yo te voy a mostrar”, le dijo, “donde está todo muy limpio”, le dijo, “donde venía a dormirse, no trabajaba.”

“Entonces me engañó”, dijo ella. “Sí, te está engañando”, dijo él, “no es cierto que es suyo.”

Entonces, así se regresó la señora, pues no le dejaron que se trajera el elote, sino que así se regresó.

Y él como que seguía, quien sabe dónde el señor, de que no trabajaba de veras, llegó un día,

donde estaba acostado, ahí cerca se fue a posar un cabrón, nosotros lo nombramos como gavilán, y comenzó a gritar. Entons que... aquel hombre, estaba acostado debajo de un árbol, en una sombrita, una agradable sombrita, ahí se iba a acostar.

Él comenzó a molestarse, y aquel gavilán cabrón comenzó a emitir su canto desde arriba, y que le dice [el flojo al gavilán]: “no me molestes”, le dijo, “porque a ti no te cuesta trabajo mantenerte”,

y yo, le dijo [el flojo al gavilán], tengo que trabajar para comer, le decía, y no quiero trabajar, le decía, tengo flojera, le decía. Me da mucha flojera el trabajo, le decía.

Es por eso vengo aquí a descansar, dice. Entonces, como ya son cuentos, que responde el gavilán:

Pero no, respondió [el gavilán], pero... igual nosotros, le dice, de tanto que comemos carne todos los días, le dice, hasta nos asqueamos, ya no queremos comerla, le dice.

¡Ah! (dijo el flojo), “pero no”, dice, “yo sí la comería”, le dice. “¡Ah! pues si tienes ganas (respondió el gavilán) si te comerías la carne, si quieres cambiemos de ropa”, “pues ándale”, le dice, “cambiemos, dame tu ropa y yo te doy mi ropa.”

Pues, de veras así... cambiaron, le dieron al cabrón flojo, la ropa del gavilán

y le dieron su ropa al flojo. Que se quita la ropa y se la pasa a él, al gavilán. Entos él se hizo cristiano, [es decir, humano].

Y..., el que sólo se iba a dormir, él se hizo gavilán.

Entonces aquel pues él de veras sufría el gavilán, no, no comía, había días que no comía, pues ya le gustó porque aquel, él de que comenzó a trabajar,

la señora que, ya le iba a dar de comer (a su esposo) que le avisó su... cuando hicieron el compromiso, no lo hicieron inmediatamente en ese momento, bueno, se dieron sus trajes, sino que hasta el día siguiente se dieron sus trajes [intercambiaron].

Para avisarle a su... le avisaron a la señora que, “mañana”, le dice, “me vas a ir a dar de comer allá donde voy a trabajar.”

“¡Ah! bueno” [respondió ella], “para que sepas dónde trabajo [dijo él].” “¡Ah! bueno, [dijo ella] voy a ir”, le respondió, “si es así, te voy a ir a dejar tus tortillas.”

Pero no era cierto sino que cuando ya fue a darle de comer pero el que antes fue gavilán, aja, y de veras, él comenzó a trabajar, y no... la señora [preciada] no se dio cuenta,

porque lo ve que es el mismo, completamente en su rostro está igualito el que antes era su esposo. No hizo cuenta. No se dio cuenta, lo ve, “bueno pues, de veras trabaja”, se dijo, “el hombre.”

Que se hizo al parecer como tres, tres días u ocho días y que nuevamente fue el cabrón gavilán a alcanzarlo donde estaba trabajando al que antes fue gavilán

y que le dice: “cabrón, me engañaste. Yo tengo, le dice, ya tres días que no hay, no he comido,

ahora, mejor dame, le dice, mi ropa y te doy mi ropa [la que llevaba puesta] y mejor, mejor voy a trabajar.”

“No, le dijo [el hombre que antes fue gavilán al flojo], cambiamos, cambiamos, le dice. A mí me está gustando, le dice, yo trabajo, le dice, no, no me da flojera

y tú no comes, le dice [el gavilán al flojo], porque no sabes, le dice, cómo, a mí me sobraba carne, y porqué tú no, no has comido.”

“No, pero ya todo me, todo me espiné porque, donde voy a caer, lo que quiero atrapar, cuando yo voy a caer ahí, ya se fue, le dice, ya huyó,

no lo puedo atrapar”, le dice. “¡Ah!, pues no sabes cómo atrapar”, le dice, “pero, además”, dice, “de eso, no es difícil mantenerse”, le dice,

“hasta le sobra a uno carne por eso yo, yo ya estaba aburrido, le dice, porque diariamente comía carne”, le dice,

Este [duda], ya no quiso. El que fue gavilán ya no quiso darle su ropa porque ya le había gustado como trabaja.

Aquel aunque trabaja, pero llega a medio día la señora ya le iba a dejar sus tortillas

comía contento de veras está lleno, pues nunca se dio cuenta la señora si, si no era su esposo, sino que veía que era el mismo rostro

del que antes era su esposo, eje, y que no se dio cuenta que, que era gavilán.

no se dio cuenta, y entonces se quisieron.

Comenzaron a cuidarse [vivir juntos], con mayor razón comenzaron... ya trabaja el señor, pues la señora también ya estaba contenta

ya tenían qué comer, ya no sufren, y aquel otro, pues de veras, como que solo se iba a acostar

donde iba a trabajar si de que nunca trabajaba era flojo

ese es el cuento que yo sabía.

Sanil 6. [El cazador]

Dicen, que andaba, andaba un tirador,

iba a cazar pero él nunca perdía, siempre traía por lo menos uno, dos o tres armadillos o tejón, ese que le nosotros le decimos mapache.

Siempre, todos los días llega, pero pues él ya se va, ya se va al rancho, se llevaba a sus perros a cazar, comenzó así traerlos y a traerlos.

Ya llevaba mucho tiempo que traía los animalitos, llegó un día

que le quitaron sus... bueno este...el animal que perseguían

entró en una cueva, y de que entró en aquella cueva

pues el dueño también se metió, persiguiendo a sus perros.

Con trabajo se deslizó también, y más allá de que caminó lejos

ya pudo erguirse, ya así camina, vio que ya estaba más amplio

pues así, dicen que se fue...caminó.

Después este, ya fue a llegar, ya fue a ver, era un pueblo.

Y eso, porque fue escuchando a sus perros dónde estaban ladrando, pues con eso de sus perros se va así escuchándolos y escuchándolos.

Uno de tantos, pues este, ya fue a llegar, ya fue a ver que era un pueblo, ya había casas

pensó, "pues entonces dónde estoy ahora, y entré allá, pues no sé dónde vine a llegar, pues también ya es un pueblo."

Y los perros como siempre estaban ladrando, pues estaban ladrando, porque él fue a llegar a una casa.

Pero esos perros están amarrados, ya los han amarrado.

Entonces este...le dicen, que él les dice "¡ah! porqué amarraron mis perros si esos son mis perros."

"¡Ah son tuyos?", le dicen, "ah pues nosotros los amarramos porque mira", le dicen, "lo que estás haciendo.

Estás haciendo un mal." "Pero por qué."

"Pues tú, tú estás...estás lastimando a mucha gente, para que lo creas vamos a ver en aquella casa."

De veras se lo llevaron en aquella casa, como ésta [señala el interior de la casa], de veras así había muchos cristianos acostados y en agonía.

Todos están enfermos, ¡pero muchos no sólo un cristiano, sino había mucha gente!

Que todos estaban enfermos, entonces "sí", le dice, "pero tengo que llevármelos, porque son mis perros."

"Sí", le dicen, "pero tienes que, a estos enfermos tienes que curarlos, para que se curen", le dicen,

"porque tú los lastimaste."

"No, yo no lastimo cristiano", le dice, "yo los... yo mato, pero animales, armadillos, tejones, mapaches, bueno lo que encuentran mis perros",

"sí", le dice, "pero pues no, mira que aquí cómo están haciendo un mal,

o no eres tú", le dicen, "quien lo está haciendo, lo está haciendo ella, tu tu mujer, porque tú te sales, te vas, te vas con la tirada", le dice,

"y ella, va otro, otro hombre y le da de comer con con la carne del campo.

Entonces por eso, por eso", le dice, "aquí están los enfermos", le dijo, "porque tu mujer tiene la culpa.

Ahora", le dicen, "te vas a llevar a los perros, le dice, "si es así, te los quieres llevar, son tuyos,

se necesita que traigas", le dice, "a tu mujer, y que deje curado aquellos enfermos

y no pienses nada, [no te preocupes]", le dice, te llevarás de nuevo a tu... te llevarás otra", le dice, "otra mujer, te llevarás tu mujer, no pienses en nada [no te preocupes],

tampoco te vayas a entristecer", así fue.

De nuevo se regresó y llegó a su casa y comenzó a decirle [a su esposa],

"pues así y así me pasó", le dice

"pero porqué", "¡ah!, pues por allá se metieron mis perros", le dice, "y ahora no me los dejan."

"¡Ah!, pero por qué no te los van a dejar y pues son nuestros."

"Pues sí, pero dicen que estoy lastimando a muchos, muchos cristianos,

yo les dije", le dice, "que no son cristianos a quienes les pego", le dice, "yo les pego", le dice, "yo mato, o mis perros matan, pero armadillo o tejón o mapache.

Me dicen que no", le dice, "que me los van a dejar, pero que vayamos por nuestros perros, pero que te lleve", le dice.

"¡Ah bueno!" le dice [ella a él], "¡no hay problema! si es así, vamos,

voy a acompañarte", le dice, "vamos por ellos", le dice, "pues cómo que no quieren devolverlos si son nuestros."

"Así yo les digo, pero...pues no me los quisieron dar sólo a mi, si me dicen que vayas para que los devuelvan tienes que ir también", le dice, "¡ah bueno, pues vamos!", le dice.

Se llevó a la mujer y se metieron allá donde ya había entrado el señor

y así se fueron, ya fueron a llegar, la mujer pues comenzó a enojarse a enojarse

comenzó a levantarles la voz, por qué no los... "por qué no le dejaron los perros a mi esposo y los perros son nuestros."

"sí", le dijeron, "tú, son de ustedes", le dijeron, "pero nosotros queremos", le dicen,

"por lo menos, por lo menos ve a darles de comer", le dicen, "aquellos

puercos, ve a echarles maíz", le dicen,

"sólo ve a echarles el maíz", le dicen, "y de ahí ya se van", le dicen, "se llevan esos perros."

Sí, no eran cerdos de verdad, sino que había jabalíes encerrados ahí

"ve a darles de comer a esos puercos", le dijeron, "porque tienen hambre."

"¡Ah bueno!" le dice, "sí, voy a ir a dar de comer."

Le dieron el maíz con una jícara, así [el narrador hace señas sobre el tamaño del recipiente],

le dieron en sus manos y lo arrebató ... la mujer y ya se va a echarles comida a los cerdos

cuando les iba a echar [el maíz] a los puercos, sino que cuando iba a echar el maíz se jalaban a la mujer,

¡se van tronando los huesos!

Ahí se la comieron, frente a su esposo. "No te entristezcas", le dijeron,

"tampoco te preocupes,

ahorita te vas a llevar", le dicen, "tu esposa, eso sí", le dijeron, "ahí están", le dijeron,

"a ver cuál te gusta" le dijeron, "cuál te vas a llevar, eres libre de llevarte una", le dijeron.

"Y no te preocupes, así como trajiste a tu mujer, igualita te la vas a llevar", le dicen, una tras otra decían, "pues yo iré, yo iré a la tierra, yo... yo lo acompañaré."

Pero no, sino que como a él le dijeron que eligiera, cuál elegiría como su esposa vio que estaba una, era su esposa, no era otra

"me voy a llevar esta", dice, "porque esta es mi esposa, está igualito en su rostro"

"sí", le dijeron, "si la que te vas a llevar es tu mujer, no hay problema,

eso sí, te avisamos", le dicen, "no te enojarás,

no te enojarás cuando te vayas [de caza]... y tú continúa", le dijeron, "con tu tirada [es decir de cacería]."

"Tú no lo dejes", le dicen, "tú sigue yendo al rancho, tú sigue."

"¡Ah bueno!" le dice, "pero eso sí, no te vayas a enojar", le dicen, "porque ella, esta mujer, la que te vas a llevar, ella no comerá de la carne de monte.

Ella no come, ella solo la preparará", le dicen, "si a ti te gusta, pues ella te lo preparará", le dijeron, "cuál quieres comer,

sólo ordénale que la prepare, pero ella no, ella no comerá", le dicen, "ella no comerá."

No se la iba a comer porque probablemente eran sus hermanos.

Entonces pues, bueno, de veras se trajo aquella mujer,

y ya la llevó a su casa, pues ya les dieron los perros para que ya se los trajeran, no pasó nada,

llegó la mujer, el señor llegó con ella a su casa,

él de veras, no dejó el trabajo que tenía, ese trabajo, él amanece y de nuevo se va,

"dame mi almuerzo y yo me voy", le dice,

"a bueno", le decía ella, "sí, come", decía, "y vete", decía.

Pues así comenzó, comenzó a irse, y como ya sabía de aquel lugar...aquel quien iba a encontrar con frecuencia a la otra mujer

pues de nuevo fue aquel hombre, pero la mujer no le hace caso [la segunda mujer], no le hace caso, pero la está viendo que es ella la mujer a la que siempre iba a encontrar.

"Pero porqué", le dice, "ahora te enojas, y tú sabes que de por sí vengo y comemos juntos."

"Sí", le dice, "pero yo no, yo no comeré contigo", le dice.

Pues no, parecía que por más que le hablaba, ella no respondía.

Sólo lo veía y se enojaba.

"no te enojas", decía él, "no te enojas." "Ya vete", le decía ella, "no me estés molestando."

"Pero porqué ya te enojaste", le dice, "si tu bien sabes que siempre vengo, porqué te enojas sin razón, nada te estoy diciendo."

"Ya te dije", le dice, "por tu bien, ya vete, y si no, allá tú sabes", le dice, "si no te vas..."

Pues no entiende, porque él está viendo que es ella, no se da cuenta si es otra mujer, él está viendo que es ella, con la que siempre, siempre come

Pues así, no la deja y no la deja, ya hasta así quería abrazarla del cuello.

De repente cuando se dio cuenta, se giró con rápidamente, le picó varias veces, pero una nawyaka.

¡No era mujer!, pues eso que pasó,

ahí murió aquel señor, y llegó el tirador

y la mujer ya le dice, "mira", le dice, "ahí está quien te estaba dañando,

por eso yo vine", dijo ella, yo vine a cuidar de ti., dijo, vine a vigilar, dijo, en tu casa

No vine", le dice, "para hacerte cosas, burlarte, o a hacer tonterías,

vine porque me mandaron", dijo, "para que viniera a cuidar tu hogar"

"y qué le hiciste" le dice,

"no le hice nada, le di un pequeño rasguñón así" (mostrando cómo) le dice, "y se murió.

para que tú mismo te des cuenta que no te, no te estoy engañando, mira ahí está tirado", le dice.

"¡Utah, no lo hubieras matado!" le dice.

"no, porque él ya no me dejaba", le dice, "me hizo enojar" le dice, "ya no me dejaba", le dice.

"Que coma con él", le dice, "que me abrace por el cuello", le dice, "que me bese", le dice,

"yo no me iba a dejar que me bese", le dice.

"para que puedas creer quién te estaba haciendo la maldad", le dice, "es ese", le dice.

"Si a mí me enviaron para que viniera a cuidar de ti", dijo, "no me enviaron para que viniera a hacer como ella."

Pues después, ellos lo enterraron, quien sabe cómo le hicieron,

eso sí ya no sé cómo le hicieron con ese muerto, pero bueno

Le entregaron al tirador, le entregaron quien iba a comer con la otra mujer.

Sanil 7. [La venadita de Talocan]

Hace mucho tiempo, allá fue, allá uno de mis tíos,

un tío que era de aquí de Huahuaxtla, era, ese era diferente, diferente, él no, no era cazador de,

animales, ese...

Sólo porque, el terreno estaba laderoso y arriba había grandes trozos de leña apilados, y... abajo estaba comiendo, estaba comiendo comiendo "exoyaman" aquel venado.

Abajo un venadito estaba comiendo el "exoyaman", ahí estaba comiendo, "y ahora le voy a pegar", "le voy a dejar ir un..." Le dejó ir un trozo grande, así de grande (El narrador extiende los dos brazos para mostrar el tamaño, uno hacia arriba y el otro hacia abajo)

se lo rodó, pos le fue a pegar aquí mero (señala la cadera o media espalda) le fue a pegar al venadito.

Aquí le pegó, le pegó y así se fue arrastrando el animalito, se fue arrastrando.

Entonces, se fue, se fue y

ese, se fue hasta su casa, se fue a su casa allá en Talocan,

allá se fue, el Talocan es el lugar de los muertos.

Y...entonces mi tío también se fue a su casa,

se fue a su casa, pues, él sabía que no hizo nada,

él no hizo nada, sólo le pegó al venadito con un trozo, pues no hay problema.

¡No, y que ve! en un ratito él se encontraba comiendo ¡y ve que lo llaman!

Lo llamaron los topiles, ya se lo van a llevar. "Te llama", le dicen, el *tekiwah*.

"¡Vamos!" "¡Pero yo no estoy haciendo nada! dice.

"Pues no sabemos", dicen, "pero nos mandaron para que te llevemos."

Entonces él los obedeció, se fue con ellos.

Ya que se fue, ahí siguió y siguió así (caminando), ve un camino, un camino que sigue, sigue el camino que probablemente los conducía hacia donde estaba el *tekiwah*,

dónde, cuando, cuando él vio, aquí un cerro y aquí otro cerro, [señala ambos lados en los dos extremos]

¡Dentro de una cueva!

Él ya estaba yendo al interior de una cueva.

Entonces, pues allá (en el camino) se encontró con una señora,

se encontró se encontró con una viejita, con una señora ya muy viejita y le dice:

"¿Dónde te llevan?" le dice, "pues no sé", dice, "pero me llevan estas estas gentes", dice.

"¡Ah!", dice, le dice la señora.

"Te llevan", le dice, "pero porque heriste a una muchacha de allá de allá es."

La hirió, "pero pues... ¿Cuándo la herí?", dice, "yo no recuerdo."

"Yo no he lastimado a ninguna muchacha", dice.

Psss, era muchacha, era mujer el venadito.

Entonces, y de ahí le dice: "pero ahora, ahora para que la cures", le dice,

"te van a devolver", dice, de ahí de llegando allá y te van a hacer que hables" dice.

"De ahí te regresas y vienes a traer", dice, "un enorme tercio de leña", dice,

"ven a leñar aquí", dice, "en la tierra, ven a leñar aquí y llévatela",

"y llevarás un rollo de *tehtsonkilit*, dice [el nombre científico de esta planta es *Cnidocolus multilobus*. Esta produce urticaria al contacto con la piel, pero su fruto es comestible]

"te llevas así, un rollito de *tehtsonkilit*, dice,

"con esa (hierba) vas a hojear al enfermo", dice, con *tehtsonkilit*, dice.

Entonces, fue la señora la que le aconsejó, le aconsejó cómo hacer, de veras allá fue a llegar.

Hasta allá lo llevaron, "de veras", le dice, le dice el amo de ellos.

"Pues ahora", dice, "llegaste, te trajeron, porque tú heriste a una de mis hijas", le dice.

Y "ahora, tú lastimaste una muchacha, mi hija", le dice, "la lastimaste."

"Le rodaste un enorme trozo", le dice, "un enorme trozo le rodaste y le fue a pegar y ella regresó, ahí está, pero muy enferma." Entonces se dio cuenta, ya la recordó. Lo supo.

"Sí, a pues es cierto, yo le rodé un trozo al venadito", dice, "pues lo lastimé", dice,

"Y, ahora te trajeron" dice "cúralo",

"cúralo y lo curas y entonces ya te vas a tu casa", le dice.

Entonces, comenzó... se vino y vino a traer la leña y

y vino a traer el *tehtsonkilit*.

Y ya se lo llevó, allá fue a llegar allá está la venadita, allá enferma, no podía pararse,

sólo se arrastraba y la metió en un temascal, en un temascal, ahí la metió

y le prendió lumbre con la leña, el temascal

y luego le arroja agua, y ya se bañan, y le dio golpecitos con el *tehtsonkilit*.

¡Ah con la hierba de *tehtsonkilit*!

Le dio golpecitos, le dio golpecitos donde estaba lastimada, así

[muestra con las manos cómo le dio los golpecitos]

de ahí la curó, cuando, le dice, le dice la venadita, le dice: "ahora ya estoy curada", le dice

Entonces ya salieron, salieron del temascal, ya se curó la venadita, ya se curó.

"Entonces, ahora", dice, "ahora ya te voy a dejar", dice, "ya me voy a mi casa", dice.

Se salió del temascal y le dice (al padre de la muchacha): "ahora ahí está tu hija, ahí la dejo, ya la dejé", le dice.

"Ya está para... allá tú sabes qué haces", dice, "ya me voy."

"Entonces ya llévatela", dice, "ya es tuya", le dice, ya es tuya la venadita ya es tuya", dice, "ya llévatela."

"No, qué le voy a hacer una venada, teniéndola allá",

"No", dice, "llévatela." Entonces lo que hizo (el tío) se vino y la trajo.

Se trajo a la venada, y ya que vinieron a salir acá, aquí vino a salir pues, ¡ya no era venado, ya es mujer!

ya es mujer y, le dice, porque la ve igualita a su mujer que tiene en su casa,

idéntica, idéntica, y pues ya la llevó allá a su casa, pero fueron allá a su casa, ya no hay mujer (su mujer)

ya no estaba, ya se había ido.

La legítima esposa se fue y se quedó la venadita.

La venadita se quedó, entonces le dice: "Ahora yo me voy a quedar aquí", le dice, "de parte de tu esposa", le dice:

"porque tu mujer ya se fue." "¿Dónde se fue?" "Pues no sé", le dice,

"pero ya se fue",

A lo mejor se fue de nuevo de nuevo allá, en la cueva, seguramente allá se fue. [Opinión del narrador].

Yo pienso que allá se fue

y le dice, "pues aquí voy a estar", le dice, "ahora," dice, "como quieras", dice,

"si quieres sembrar o si quieres hacer algo, todo se te dará muy bien", le dice.

"Todo se dará frijol, si siembras frijol se dará muy bien, si siembras maíz todo se te dará, todo lo que siembres todo se te dará", le dice.

"Porque yo tengo la suerte", dice, la venadita.

Así dice que después así la tenía y fue cierto que todo se le daban muy bien, sus cosechas.

Todo se le daba muy bien.

Sanil 8. [El pescador]

Cuentan que un señor andaba mucho en la orilla del río, [era pescador]

iba a traer pescados y siempre los iba a traer y los venía a dejar y él se va al rancho.

Pero la señora no andaba bien [era infiel], y en su casa metía a otro, otro señor, otro hombre.

Y de ahí, lo metía y a él, dicen, que le daba esa, esa carne de pescado.

A él le daba para que también se la comiera

y ya no le pasaron [cosas] buenas a ese ese hombre que de nuevo se fue a pes... nuevamente fue a traer los animales de agua [peces].

De nuevo fue por lo animales de agua [peces] y de ahí ya no le fue bien

aquel señor,

porque cuando de repente aventó el cohete, sí, el cohete,

lo arrojó al agua y ya todos se fueron los animalitos del agua [los peces],

y cuando él ya se iba, ya iba a verlos para traerlos, ya no vio este... ya no pudo traerlos, sino que se apareció el que

cuida esos animalitos, el que los está mandando, el guardián del agua.

Entonces lo, ahí fue donde lo confundieron

se la llevaron por allá y le fueron a enseñar al señor

le dice, "tú", le dice, no está bien lo que estás haciendo" le dice, "tú las... las estás, ya dejaste muy lastimadas estas muchachas", le dice,

"son mis muchachas [mis hijas], le dice, "y todas, mira como están tiradas" le dice, "las muchachas", le dice,

"y todas con el pelo largo", le dice [para mostrar la belleza de las muchachas],

"ya a todas las descompusiste", y le dice,

"no está bien lo que estás haciendo", le dice. "Ahora", le dice, "traerás" le dice, "traerás a tu mujer", le dice,

"y a ella" le dice, "aquí me la traerás", le dice,

"a ti te vamos a soltar" le dice, "y... pero tráela", le dice.

"Entonces", le dice, "sí la voy a traer" le dice. Y de ahí, ya se la llevó, nuevamente se fue, vino por su mujer y se la llevó,

de ahí le dio una, una jicarita

para que con ella fuera a darle de comer a los cerdos,

y la terminaron de comer todita a la señora, ahí se la comieron, y a él ya le dieron otra mujer ahí,

le dieron a escoger otra mujer para que se la trajera de nuevo.

Y ahí termina el cuento.

Sanil 9. [La mujer y el gusano de jonote]

Ah eso, dicen que, dicen que esa mujer...

esa mujer, que tomó, tomaba a hombres de otras, que eran de otras,

ella siempre andaba con ellos, y de que ella andaba con ellos,

entonces que...se enojaron mucho las esposas

y de que se enojaron mucho, según le mandaron a hacer un trabajo, como que le hicieron brujería.

Entonces, según después...según esa mujer, siempre iba a traer su agua

escucha que le llama alguien, "sht", le dice, "sht", "sht", le estaba haciendo.

Entonces dice, pues...según dice, "quien me llama y no lo veo, y siempre que vengo a traer mi agua siempre me llama", dijo, "y no lo veo", dijo.

Entonces, se dijo: "¡quien será!", dijo. Y de nuevo va a traer su agua y de nuevo así la llama.

Después según en una ocasión, según por la noche fue a dormir, ¡un joven el que ...fue un joven foráneo de ojos grises!

Ahí ya fue a dormir, con ella ya fue a dormir.

Entonces de que ya fue a dormir con ella, le dijo (él a ella),

le dijo (él a ella): "siempre te llamo", le dijo, "y nunca me haces caso", le dijo,

"siempre te llamo", le dijo,

y no me haces caso", le dijo

¡en! (expresión coloquial como ¡ah!, ¿sí?) le dijo (ella a él) "y nunca te veo", le dijo, "siempre", le dijo, "busco a mi alrededor dónde me llaman y nunca te veo", le dijo.

¡en! (¡ah sí?) le dijo (él a ella) "pues yo", le dijo, "siempre te llamo", le dijo, "y no me ves, no me haces caso", le dijo

"y ahora", le dijo, "cómo", le dijo, "sabrás dónde estoy", le dijo (él a ella).

pues, "no sé", le dijo, "cómo, para que pueda verte", le dijo.

"Pues ahora", le dijo, "para que me veas", le dijo, "amárrame a la cintura con un listón", le dijo,

"con un listón rojo amárrame a la cintura y así me verás dónde estoy", le dijo.

Entonces de veras, le amarró la cintura con ese listón, según era muy largo el listón con el que le amarró la cintura

y entonces ya se fue, ya se fue. Lo estaba viendo muchacho, como aquel (señala a uno delante) joven adulto.

Entonces de que lo amarró de la cintura, pues después, nuevamente fue a traer su agua al día siguiente

otra vez escucha, otra vez la llama, "sht", según dice.

"Pues dónde me llaman", dice, "ahora", dijo, "voy a buscar alrededor", dice, "ya lo veré", dice, "porque lo amarré con un listón."

Se da cuenta, así tirado a lo largo el listón (sobre la tierra) así, continuaba, continuaba, continuaba hasta llegar al árbol de jonote, hasta ahí estaba, en medio estaba de los xonopoyos,

era, era, *xonopoyo*, ejé, ahí en medio está colgado,

Pues la mujer se enojó mucho de que vio que era *xonopoyo* y pues luego ella ya había dormido con él.

Pues fue a traer un machete y trozó a cada uno a todos los que están y a él

[al de la cinta] lo despedazó [violentamente] de tanto coraje

lo terminó de despedazar.

Pero pues cómo, aunque lo terminó de despedazar, ya de por sí se había embarazado

de por sí ya estaba embarazada entonces...entonces cuando ya comenzó con los malestares para tenerlo, ya iba a tener sus hijos,

pues eran demasiados, ya fue a tener sus malestares, gritaba mucho la señora, gritaba demasiado,

y gritaba demasiado, comenzó a, fueron a llamar a la partera para que la fuera a ver y ya fue, pero ya empieza a ver que la señora, puro xonopoyos comenzaron a salir.

Comenzaron a salir muchos, pero todos xonopoyos, y salen y salen y salen y nunca terminan de salir

y de que nunca terminan de salir, entonces, dijo la mujer (partera): "y ahora cómo le voy a hacer", dijo.

La mujer también ya tenía miedo, pues ve que ya pululan puros gusanos y la mujer gritaba mucho, la mujer grita de miedo y probablemente de dolor entonces...la mujer ya los llama, comienza a llamar [gente] de que vio ...que todos eran gusanos.

Pues ya todos se juntaron, comenzaron a sorprenderse cómo todo eso sucedió

Después... fueron por gasolina y echaron así, todo alrededor de la casa y donde (estaba) la mujer, a todos los gusanos les echaron gasolina y les prendieron fuego.

La mujer se quemó, quemaron todo hasta la mujer se quemó, con todo y la casa.

Todos se quemaron. Pero esa mujer hizo enojar, por eso, no fue fortuito.

No fue fortuito, ella hizo enojar.

Por eso la quemaron y por eso tuvo esos gusanos.

Ese animal que se le acercó a ella no fue fortuito, sino que también, también fue enviado.

Así es, después de que se quemó, ahí terminó.