

JUAN AKTZÍN Y EL DILUVIO

Una aproximación estructural
al mito totonaco



Minerva Oropeza Escobar

Antropología social

JUAN AKTZÍN Y EL DILUVIO

Una aproximación estructural
al mito totonaco

Minerva Oropeza Escobar

Instituto Nacional Indigenista

Melba Pría Olavarieta
Directora General

Carlos Zolla
Director de Investigación y Promoción Cultural

Marcela Romero
Subdirectora de Promoción Cultural

Armando López
Coordinador Editorial

Diseño y cuidado de la edición
Coordinación Editorial

Diseño y formación
Gabriela Oliva

Ilustración de portada, *Año Lluvia* de Joel Rendón

1998, primera edición

ISBN: 970-18-1166-6

© Instituto Nacional Indigenista

Av. Revolución 1279, Col. Tlacopac, San Ángel, 01010, México, D.F.

Derechos Reservados

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

*A don Miguel Santiago Grande,
con profundo afecto*

ÍNDICE

Agradecimientos	7
Introducción	11
Marco etnográfico	17
Antecedentes históricos	17
Situación actual	21
Consideraciones teórico-metodológicas	29
Análisis estructural del mito	33
Análisis secuencial:	
1. Descripción del <i>corpus</i>	42
2. Segmentación del mito en secuencias	44
Variantes	48
3. Información etnográfica y análisis del mito en el nivel superficial	55
Análisis estructural	57
Análisis secuencial	61
Primera secuencia:	
Juan en el nido de las águilas	61
Segunda secuencia:	
Juan es conducido al lugar de los Truenos	77

Tercera secuencia:	
Juan en el lugar de los Truenos	89
Cuarta secuencia:	
Juan provoca el diluvio	112
Análisis estructural	121
Los códigos	121
Estructura elemental	143
Relaciones de implicación	147
Comentarios finales	149
Bibliografía	153

AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar mi más sincero agradecimiento a todos y cada uno de los informantes que participaron en la presente investigación y me iniciaron en el conocimiento de su cultura y, particularmente, de su filosofía de la naturaleza.

Al licenciado Froylán Hernández Lara agradezco su preocupación constante por mi superación académica y personal, así como el haberme impulsado a cursar la maestría del CIESAS-Golfo, de la cual es producto el presente trabajo.

El doctor Hugo García Valencia vio nacer y encauzó en sus primeras fases el proyecto que hoy culmina con esta publicación, aportando sus comentarios siempre acertados e interesantes.

Al doctor Renato Prada Oropeza le agradezco haber dirigido la versión original, que fue presentada como tesis para la maestría en antropología social del CIESAS-Golfo, demostrando siempre sus vastos conocimientos en el ámbito de la semiótica y su especial interés por el quehacer antropológico.

El doctor Jan de Vos enriqueció con sus observaciones el presente documento y contribuyó a hacerlo accesible a un público más numeroso, mediante la incorporación de información general sobre la cultura totonaca. Además, propuso una sistematización más precisa de la información contenida inicialmente.

El maestro Carlo Antonio Castro Guevara, destacado estudioso y profundo conocedor de la cultura totonaca, examinó mi trabajo con paciencia y gran interés, vertiendo sus sabios comentarios.

Los maestros Francisco Córdoba Olivares, Georgina Trigos y Mario Navarrete Hernández aportaron, desde sus respectivas especialidades, interesantes apreciaciones y sugerencias.

De fundamental importancia para el desarrollo de este trabajo ha sido el apoyo de la Unidad Regional Norte de Culturas Populares, que puso a mi disposición la mayor parte de los relatos que constituyen el *corpus* del análisis, brindando, además, asesoría y observaciones muy oportunas en las diferentes etapas del proyecto. Deseo hacer un reconocimiento a los investigadores y promotores culturales adscritos a dicha unidad, y, particularmente, al biólogo Fabián Oviedo Mendiola, jefe de la Unidad Regional Norte durante el periodo en que realicé la presente investigación; a las antropólogas Aurea Vázquez y Ma. del Rocío Aguilera Madero, y a los promotores culturales José Xochihua Ibarra y Carlos Márquez Hernández.

El lingüista Crescencio García Ramos proporcionó materiales registrados en El Tajín y en la Sierra Norte de Puebla haciendo, además, interesantes sugerencias respecto a la elección de informantes. Las autoridades municipales de Zozocolco, especialmente Benjamín Palomino, aportaron materiales bibliográficos para la presente investigación y me pusieron en contacto con informantes de ese municipio.

Agradezco al Instituto Nacional Indigenista el haberme proporcionado hospedaje en sus instalaciones y albergues escolares, y haberme puesto en contacto con mis informantes de Morgadal. Particular mención merecen el licenciado Guillermo Perea, en aquel entonces director del Centro Coordinador Indigenista de la Sierra de Papantla, y el antropólogo Domingo García García, encargado de la sección de antropología del mismo Centro.

Asimismo, agradezco al área de informática de la Delegación Estatal del Instituto Nacional Indigenista, particularmente al licenciado Fernando Castañeda y al ingeniero José Luis Domínguez, el haberme facilitado el equipo de cómputo para la captura, corrección e impresión de los borradores, y a la

antropóloga Sofía Larios León, jefa del departamento de investigación, el haberme proporcionado información bibliográfica sobre la cultura totonaca. En este mismo sentido, agradezco la colaboración del lingüista Alejandro Rodríguez Hernández.

A la doctora Teresa Rojas Rabiela y al doctor Eckart Boege, así como al cuerpo docente de la maestría del CIESAS-Golfo, reconozco su calidad profesional y su labor paciente y ardua por garantizar a los estudiantes una adecuada formación académica.

De mucha utilidad fueron los comentarios y sugerencias de la doctora María Eugenia Olavarría, que me ayudaron a afinar el presente trabajo.

A mis padres y a mi hermana agradezco el afecto, solidaridad y comprensión que me han brindado en todo momento, y su respaldo a cada una de mis decisiones.

Finalmente, y de manera especial, hago patente mi reconocimiento a mi esposo, antropólogo Mauricio Buendía, por alentarme a concluir este trabajo y procurar siempre mi realización como profesionista y como ser humano.

INTRODUCCIÓN

Para la inmensa mayoría de los grupos indígenas de México, el registro y estudio de la tradición oral inicia en fecha reciente. Son contados los casos en que se dispone de información documentada de la época prehispánica y colonial: el registro sistemático de la tradición oral a través de documentos pictográficos y textos coloniales escritos en lengua indígena haciendo uso del alfabeto latino tiene lugar, principalmente, entre pueblos nahuas (mexicas, tetzcocanos y tlaxcaltecas) y mayas (yucatecos, quichés y cakchiqueles) (León-Portilla, 1984; Suárez, 1995).¹

Así, el registro de la narrativa indígena comienza propiamente a fines del siglo XIX con Carl Lumholtz, quien en su obra etnográfica, arqueológica y geográfica *El México desconocido* incluye relatos de tarahumaras, coras, tepehuanes, huicholes y tarascos. Algunos años más tarde, Zingg y Preuss, cada uno de manera independiente, conjuntan un importante material narrativo que incluye relatos huicholes, coras y nahuas de Durango (Sheffler, 1988: 11-12).

Gracias a la influencia de Franz Boas y Eduard Seler, cobra impulso el estudio de la tradición oral en México, destacando el trabajo de Pablo González Casanova, padre, sobre la narrativa nahua y el de un equipo de investigadores comandado por

¹ Existen algunas fuentes de esta índole entre otomíes, tarascos, mixtecos y zapotecos (León-Portilla, 1984).

Manuel Gamio en el Valle de Teotihuacan en 1922, el cual, entre otros temas antropológicos, aborda el estudio de relatos tradicionales (Sheffler:12).

Refiriéndonos específicamente al caso totonaco, el pionero en la investigación sobre narrativa tradicional es el antropólogo Roberto Williams García, quien a partir de 1947 colabora con Isabel Kelly y Ángel Palerm en la realización de una investigación sobre los totonacos de El Tajín. Los resultados se publican parcialmente en *The Tajin Totonac* en 1952, quedando pendiente —hasta la fecha— la edición de un segundo volumen sobre la “cultura no material”, que incluiría una colección de relatos populares. El material recopilado por Williams García para dicha edición fue publicado años más tarde (en 1980), con su traducción al totonaco, bajo el título *Tradición oral en Tajín*.

El *corpus* así conjuntado incluye una versión del relato “El Trueno Viejo”, personaje mitológico que yace en posición sedente en el fondo del mar, y del cual nos ocuparemos en el presente estudio. En 1951, durante una temporada de campo en Landero y Coss, poblado totonaco situado en las proximidades de la Sierra de Chiconquiaco, Williams escucha nuevamente referencias al Trueno Viejo, las cuales le permiten, en 1962, identificar su figura en unos relieves de la zona monumental de El Tajín² y posteriormente, en 1970, en una pintura mural de Las Higueras, en la costa de Vega de Alatorre, Veracruz (Williams, 1993).

Reflexionando sobre estas afinidades y cotejando información lingüística procedente de diferentes puntos del área totonaca, Roberto Williams identifica al Trueno Viejo con Huracán, deidad maya del rayo, del trueno y del relámpago, representada por las esculturas llamadas “Chac Mool”. Concluye que la existencia de relatos en torno a Huracán y a sus advocaciones en la costa del Golfo de México (entre los

² Interpretación polémica, de la que discrepan otros estudiosos de la cultura totonaca.

huastecos, totonacos y popolucas) hace posible identificar al Trueno Viejo con la deidad circuncaribe y abre posibilidades de otros nexos culturales.³

Como un recurso de apoyo a la alfabetización en lengua indígena y a la posterior castellanización, el Instituto Lingüístico de Verano registró y publicó en forma bilingüe algunos relatos totonacos en la Sierra Norte de Puebla, entre los que se encuentra "Xsumat ntsiya'. La hija del ratón. Un cuento en el idioma totonaco" (1947).

Por otra parte, desde 1982 la Dirección General de Culturas Populares, a través de la Unidad Regional Norte en el estado de Veracruz, pone en marcha el proyecto "Narrativa Popular en el Norte de Veracruz" como parte de la "estrategia de quintuple rescate de la cultura popular", basada en la recuperación de la palabra, la memoria, el conocimiento, el espacio y la identidad cultural. El proyecto ha implicado la participación de investigadores y promotores culturales bilingües que realizan actividades de registro en sus mismas comunidades, en la lengua materna del informante y, posteriormente, hacen la traducción de los materiales al castellano, con el propósito de difundirlos entre la población regional no indígena.

Los resultados de esta labor consisten en un *corpus* de alrededor de doscientos relatos, pertenecientes a diferentes géneros narrativos. De ellos se han publicado diez fascículos y quedan en preparación doce títulos más; simultáneamente, se han editado en casete cuatro relatos tradicionales como parte de la serie *Historias de los Abuelos*. Con el mismo nombre, en 1982 se transmitió un programa radiofónico, en coordinación con la Dirección General de Educación Indígena, donde semanalmente se presentaban los materiales recopilados.⁴

³ Roberto Williams García, "Trueno Viejo=Huracán=Chac Mool", en *Tlatoani*, núm. 89, México, noviembre, 1954.

⁴ Información proporcionada por la antropóloga Rocío Aguilera Madero, investigadora de la Unidad Regional Norte de la DGCP en el estado de Veracruz.

Como parte de un acuerdo de colaboración entre la Maestría en Antropología Social CIESAS-Golfo y la Unidad Regional Norte de Culturas Populares, se publicó un índice sobre narrativa totonaca, el cual proporciona, conforme a un criterio temático, información básica sobre el material registrado durante casi diez años por dicha unidad.⁵

En fecha más reciente, la Dirección General de Educación Indígena, a través de sus jefaturas de zona en Papantla y Entabladero (municipio de Espinal), ha promovido la lectura y la escritura en lengua totonaca mediante la realización de cursos que convocan la participación de la población infantil y de los maestros bilingües, en la labor de registro y rescate de la narrativa indígena. El material recopilado se publicará próximamente en un libro de texto sobre literatura totonaca.

Fernando Horcasitas, en su análisis del mito del diluvio en Mesoamérica,⁶ incluye dos relatos registrados personalmente en Papantla en 1953 y hace referencia a tres versiones más del mito del diluvio, recopiladas en Puebla por McQuown en 1940; por Barlow, en 1948 y por Oropeza Castro, a principios de los cuarenta.⁷ En dicho trabajo, revisa y clasifica escrupulosamente 66 versiones del mito, procedentes de diferentes grupos étnicos en México, y encuentra posibles relaciones con fuentes bíblicas y, en algunos elementos, con la narrativa indígena sudamericana. Asimismo, sitúa el mito del diluvio en la cosmogonía mesoamericana, caracterizada por la creación y destrucción de mundos sucesivos.

En su trabajo *La religión de los totonacas de la Sierra*, Alain Ichon hace una importante contribución al estudio de la mitología totonaca al registrar y situar en su contexto cultural un

⁵ Minerva Oropeza Escobar (comp.), *Índice sobre narrativa totonaca*, DGCP, Unidad Regional Norte de Veracruz, 1992.

⁶ Fernando Horcasitas, "An analysis of the deluge myth in Mesoamerica", en Alain Dundes (ed.), *The flood myth*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1988.

⁷ Manuel Oropeza Castro, "El diluvio totonaco", en *Tlalocan*, México, 1945.

conjunto de relatos, en su mayoría cosmogónicos, que dan sustento a la concepción del mundo entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla. Vierte interesantes comentarios interpretativos y establece vínculos entre dichos relatos y sus correspondientes en las culturas nahua y maya, identificando, asimismo, elementos atribuibles a la influencia europea. Concluye su trabajo afirmando la existencia de un sistema religioso propio y coherente, probado por la existencia de una concepción del mundo, de los dioses y del hombre, que se basa en creencias muy antiguas (dualidad, ambivalencia, orientación, números, colores...) y se expresa por los mitos, las oraciones, el ritual. El autor mantiene que, si bien existe sincretismo en todos los niveles, la religión indígena se ha mantenido predominante, absorbiendo ciertos elementos católicos y descartando otros.

Por otra parte, algunos investigadores han recopilado y, ocasionalmente, publicado algunos materiales sobre narrativa totonaca. Entre ellos mencionaremos a Crescencio García Ramos, lingüista de origen totonaco, que ha registrado una versión del mito "El Trueno Viejo" en su lengua materna, y aportado valiosos elementos para su interpretación.⁸ Investigaciones individuales realizadas como prácticas de campo o con miras a la elaboración de tesis profesionales han aportado, asimismo, materiales importantes para el estudio de la narrativa totonaca. Entre ellas encontramos el trabajo *Totonacapan: mitos y leyendas*,⁹ que contiene relatos recopilados en Mecatlán, Veracruz, y la tesis "Percepción botánica: la visión del mundo natural por los totonacos de Zozocolco de Hidalgo, Veracruz, México",¹⁰ la cual incluye quince interesantes relatos.

⁸ Crescencio García, *Una interpretación aproximada del mito totonaco "El Trueno Viejo"*, Xalapa, Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana/Colegio del Idioma Totonaco, inédito.

⁹ Ma. Gabriela Márquez Rodríguez y Raúl García, *Totonacapan: mitos y leyendas*, Universidad Veracruzana (Colección Rescate), 1993.

¹⁰ Bertha Alma Rosa Aparicio Alegría, tesis, UNAM, 1995.

El trabajo que aquí sometemos a la consideración de los lectores, fue presentado como tesis de maestría ante el CIESAS. La versión original incluye algunos de los relatos registrados por la autora en 1990 en los municipios de Papantla, Zozocolco, Coxquihui, Yecuatla y Landero y Coss, que en total rebasan la cifra de cien.

Podemos concluir esta breve revisión mencionando que, en la medida en que la narrativa totonaca ha sido, sólo en fecha reciente, objeto de interés de instituciones oficiales y centros de investigación, los esfuerzos se han dirigido, sobre todo, al registro de información y, en segundo lugar, a su publicación y difusión, quedando pendientes las tareas de sistematización y análisis del acervo conjuntado.

Precisamente, nos ocupa en este trabajo trascender la mera actividad de registro —importante en sí misma, como lo hemos mencionado— para incursionar en el terreno interpretativo, compendiando, sistematizando y enriqueciendo los elementos de análisis aportados por otros investigadores en torno a un mito particular: El Trueno Viejo.

Proponemos alcanzar nuestro cometido recurriendo a los principios teórico-metodológicos del análisis estructural, los cuales, por cierto, han sido escasamente aplicados al estudio de la mitología mesoamericana. El propio Lévi-Strauss, que durante años se consagró al análisis de las mitologías norteamericana y sudamericana, dejó pendiente la consideración del importante acervo mitológico procedente de los grupos étnicos asentados en México y Centroamérica. Por ello, procurar la aplicación de una metodología similar, equivale a abrir paso a amplias y fructíferas comparaciones interculturales.

La coincidencia de estas circunstancias justifica nuestro propósito y, creemos, hará atractiva para el lector la exposición desarrollada en las páginas siguientes.

MARCO ETNOGRÁFICO

Antecedentes históricos

En el siglo XVI, a la llegada de los españoles, los totonacos ocupaban un vasto territorio cuyos límites estaban representados, en la porción costera, por el río Cazones al norte y el río La Antigua al sur (en el actual estado de Veracruz). Tierra adentro, incluía una amplia sección de la Sierra Madre Oriental y de las tierras altas de Puebla, siendo su límite occidental las localidades de Pahuatlán, Zacatlán (ambas en el actual estado de Puebla) y Acaxochitlán (en el actual estado de Tlaxcala).

Al noreste, en la franja costera, se extendía el territorio huasteco, en tanto que tepehuas y nahuas habitaban más al oeste. Al occidente, colindaban los totonacos con mexicanos y otomíes, en tanto que al sur se encontraba la colonia mexicana de Cotaxtla (Kelly, 1948: 35).

Respecto a la procedencia de los totonacos, García Payón (Ochoa: 232), basándose en evidencias arqueológicas, ubica su antiguo asiento en los actuales estados de Puebla e Hidalgo, de donde descendieron a la costa del Golfo de México en época tardía, durante el desarrollo de la ciudad de El Tajín. Dicho descenso fue una respuesta a la presión que ejercieron grupos toltecas sobre el territorio totonaco, al ser desplazados por oleadas de grupos invasores en el Valle de México.

Así, entre los siglos IX y XI, la región establece un fuerte contacto con la cultura tolteca, que se manifiesta particularmente en el actual sitio arqueológico de Castillo de Teayo, al nor-

te de Papantla, y probablemente, además, en la toponimia nahua de lugares totonacos y en el carácter bilingüe (totonac-nahua) del Totonacapan en el siglo xvi.

Tras la caída de Tula, se registra una fuerte movilización étnica que provoca, cuando menos, dos incursiones de grupos nahuatizados: los olmeca-zacateca y los teochichimecas (posiblemente otomíes nahuatizados).

Por otra parte, los totonacos llegaron a mantener estrechos vínculos comerciales con los tlaxcaltecas; situación que, en opinión de algunos investigadores, provocó la conquista del Totonacapan por la Triple Alianza, a mediados del siglo xv, y el establecimiento en Nautla de una guarnición que fracturó el territorio, interrumpiendo, mas no anulando, la comunicación entre totonacos y tlaxcaltecas. Esta incursión dio como resultado la imposición de fuertes tributos a los totonacos.

Durante el periodo comprendido entre los siglos xiii y mediados del xv, es decir, entre las migraciones chichimecas y la conquista azteca, el Totonacapan gozó de una paz relativa, en la cual probablemente se consolidó la cultura totonaca, incorporando elementos culturales de dichos grupos (García Payón, en Ochoa: 233).

En los siglos xv y xvi, a raíz de dos prolongadas hambrunas en el Valle de México, se registran migraciones nahuas hacia territorio totonaco, teniendo lugar, en algunos casos, el establecimiento de familias completas. Además, en esos periodos los totonacos obtienen esclavos de procedencia nahua a cambio de víveres, particularmente maíz.

A la llegada de los españoles, los totonacos asentados en el extremo meridional, fundamentalmente en Cempoala, Quiauitlan y Misantla, establecieron alianza con los forasteros, al igual que los tlaxcaltecas, con el propósito de minar el poderío azteca.

Por ello, la conquista del Totonacapan fue pacífica en términos generales, siendo sometido prácticamente en su totalidad entre 1519 y 1522, con excepción de algunos asentamientos de difícil acceso.

Sin embargo, aun cuando las campañas militares de los españoles no ocasionaron grandes pérdidas humanas en la región, la población disminuyó drásticamente durante la Colonia, debido a las grandes epidemias registradas en 1545 y 1576 y al severo desgaste físico que implicó la prestación de servicios personales impuestos por los encomenderos y, más tarde, propiciado por el trabajo en las grandes haciendas, factores a los que se suma el retiro masivo de la población a zonas de difícil acceso, libres de la presencia y la autoridad española. Un caso patético es el abandono del populoso centro ceremonial y urbano de Cempoala, que prácticamente quedó deshabitado por los totonacos, quienes emigraron a la zona serrana.

Durante la guerra de Independencia, el Totonacapan meridional fue, quizá en virtud de lo accidentado del terreno, refugio y baluarte de las fuerzas insurgentes, a las que los totonacos aportaron importantes contingentes humanos.

La aplicación de las Leyes de Reforma, con la consecuente privatización de las tierras comunales, suscitó rebeliones a lo largo del territorio totonaco, particularmente en Papantla, Misantla y Jalacingo.

Posteriormente, las Leyes de Colonización y las concesiones para la explotación del recurso petrolero agudizaron los conflictos vinculados a la tenencia de la tierra, los cuales persistieron a pesar de la promulgación, en 1902, de una nueva ley, de dudosa aplicación práctica, que anulaba los efectos de las leyes anteriores.

Tras el triunfo de la Revolución y la realización del reparto agrario, se dotó a los indígenas con tierras ejidales, prevaleciendo, en otras partes del territorio, el régimen de pequeña propiedad.

Recientemente, el auge de la industria petrolera en los municipios costeros ha ocasionado, paralelamente a la apertura y mejoramiento de las vías de comunicación, alteraciones en la distribución de los asentamientos totonacos, la reubicación de algunos de ellos y el despojo de pequeños propietarios indígenas.

El proceso de evangelización

Poco se sabe sobre las creencias y prácticas religiosas de los antiguos totonacos del norte, ya que los informes de los cronistas se refieren casi exclusivamente a Cempoala, centro urbano-ceremonial fuertemente influido por grupos nahuas en el que se practicaba el sacrificio humano y la antropofagia ceremonial.

En tiempos de la Colonia, la tarea evangelizadora dio inicio con el arribo de los franciscanos en 1523, quienes concentraron sus esfuerzos en la parte norte del estado de Puebla, bajo la jurisdicción de Tlaxcala. Los agustinos establecieron su sede en los límites de Puebla, Hidalgo y Veracruz. Entre 1567 y 1571, las órdenes religiosas fueron reemplazadas en Veracruz por el clero secular.

Lo accidentado del terreno, la dispersión de los asentamientos y los conflictos internos de las misiones y grupos clericales impidieron una penetración significativa en la región, situación que se prolongó hasta el siglo XIX.

En 1914, el gobierno del estado de Veracruz decretó la deportación de los sacerdotes extranjeros, reduciendo con ello, en 90%, el cuerpo de ministros activos en la región.

En 1922 se crea la Diócesis de Papantla, que en lo sucesivo coordinará las actividades religiosas de los municipios costeros y serranos del Totonacapan veracruzano (Michaus, 1987: 425).

A partir de los años treinta, se han venido infiltrando en la región diversos grupos protestantes, que han promovido entre sus fieles el abandono de las tradiciones autóctonas. En este sentido, son particularmente dignos de mención los grupos pentecostales y testigos de Jehová. Existen también pequeños grupos de nazarenos y sabatistas. En la actualidad, aproximadamente 10% de la población es protestante.

En términos generales, podemos concluir que la labor emprendida por los misioneros católicos y el clero secular no ha ejercido una influencia tan significativa como en otras regiones del país; por su parte, los grupos protestantes, si bien han

ganado terreno en poco tiempo, no han logrado un impacto decisivo en el conjunto de la cultura totonaca.

Situación actual

a) Límites. El centro urbano y ceremonial de Cempoala, que en tiempos prehispánicos concentraba la mayor parte de la población del Totonacapan meridional, quedó prácticamente deshabitado, convirtiéndose en asiento de población española y mestiza.

En la región de Misantla existe un reducido número de hablantes de lengua totonaca, distribuidos en los municipios de Misantla, Yecuatla, Landero y Coss, Acatlán, Chiconquiaco, Coacoatzintla y Jilotepec.¹¹

Contrariamente, los límites del Totonacapan septentrional se mantienen sin modificaciones notables. Únicamente el límite occidental se ha contraído en las proximidades de Pahuatlán, Acaxochitlán y Zacatlán, concentrándose los totonacos en la parte occidental de los municipios de Huauchinango y Villa Juárez.

Los municipios que actualmente concentran una población totonaca significativa se distribuyen entre los estados de Veracruz y Puebla.

b) Situación lingüística. La filiación lingüística del totonaco en relación con el conjunto de lenguas mesoamericanas no ha sido establecida aún con precisión. McQuown, haciendo eco de Krickeberg y Starr, agrupa al totonaco y al tepehua, junto con el mixe y el zoque, en la familia totozoque en el seno de la gran familia macromayense. Wonderly, sin embargo, considera insuficientes las pruebas aportadas por McQuown y prefiere dejar la decisión pendiente de futuras investigaciones.

Actualmente se considera fuera de duda el estrecho parentesco lingüístico del totonaco y el tepehua, lengua esta última

¹¹ Antropólogo Alejandro Rodríguez Hernández, comunicación personal.

que en algún momento debió ser una simple variante dialectal del totonaco.

Circunscribiéndose a esta última lengua, Hasler y Aschmann identifican tres grandes variantes dialectales:

- La del norte de la Sierra (conocida también como Mecapalapa, Munisàkan o càaqawásti);
- La de la costa y el sur de la Sierra (conocidas como variantes de Papantla y Zapotitlán, respectivamente).
- La de Jalapa-Misantla.

Nuestra investigación se centra en siete municipios veracruzanos (Papantla, Cazes, Espinal, Mecatlán, Filomeno Mata, Coxquihui y Zozocolco) y dos municipios poblanos (Olintla y Tepango). Seis de ellos corresponden a la segunda de estas variantes. Algunos investigadores consideran que Mecatlán marca el límite meridional del dialecto norte de la Sierra (Ichon: 11).

c) Demografía. Según el XI Censo de Población (1990), existen en el estado de Veracruz 580 386 hablantes de lengua indígena, de los cuales 111 305, es decir 19.2%, hablan totonaco, sin considerar los niños menores de cinco años cuyos padres hablan dicha lengua.

El cuadro siguiente incluye la población de cinco años y más que habla lengua indígena en los once municipios veracruzanos donde se concentra la mayor proporción de hablantes de totonaco, y su calidad de bilingüe (tononaco-castellano) o monolingüe. Figuran con negritas los municipios de los cuales procede el material analizado en este trabajo. El segundo cuadro incluye la población hablante de lengua indígena en dichos municipios, en comparación con la población hablante de totonaco.

Municipio	Pob. de 5 años y más hablante de lengua indígena			Población que habla alguna lengua indígena					
	Total	Abs.	Rel.	Hablan español		No hablan español		No especi- ficada	
				Abs.	Rel.	Abs.	Rel.	Abs.	Rel.
Chumatlán	2 385	2 347	98.4	1 344	57.3	771	32.9	232	9.9
Filomeno									
Mata	6 977	6 846	98.1	2 862	41.8	3 146	46.0	838	12.2
Macatlán	6 973	6 795	97.4	3 884	57.2	2 337	34.4	574	8.4
Zozocolco	10 085	8 547	84.7	6 088	71.2	2 262	26.5	197	2.3
Coxquihui	11 858	8 724	73.6	6 252	71.7	2 198	25.2	274	3.1
Coyutla	15 940	11 449	71.8	8 992	78.5	2 056	18.0	401	3.5
Coahuatlán	4 667	2 761	59.2	1 979	71.7	640	23.2	142	5.1
Espinal	20 212	9 593	47.5	7 882	82.2	1 328	13.8	383	4.0
Papantla	13 6879	38 293	28.0	35 445	92.6	1 381	3.6	1 467	3.8
Cazones	20 922	3 877	18.5	3 721	96.0	46	1.2	110	2.8
Coatzintla	30 101	4 176	13.9	3 784	89.8	236	5.7	192	4.6

Distribución de la población de 5 años y más que habla lengua indígena por municipio según condición de habla española, 1990.

Fuente: *Veracruz. Perfil sociodemográfico*. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990, INEGI.

Municipio	Pob. de 5 años y más hablante de lengua indígena			Población que habla totonaco	
	Total	Abs.	Rel.	Abs.	Rel.
Chumatlán	2 385	2 347	98.4	2 337	99.6
Filomeno					
Mata	6 977	6 846	98.1	6 741	98.5
Macatlán	6 973	6 795	97.4	6 687	98.4
Zozocolco	10 085	8 547	84.7	8 275	96.8

(Continuación)

Coxquihui	11 858	8 724	73.6	8 588	98.4
Coyutla	15 940	11 449	71.8	10 814	94.4
Coahuilán	4 667	2 761	59.2	2 696	97.6
Espinal	20 212	9 593	47.5	9 297	96.9
Papantla	136 879	38 293	28.0	36 131	94.3
Cazones	20 922	3 877	18.5	3 672	94.7
Coatzintla	30 101	4 176	13.9	3 783	90.6

Población hablante de lengua indígena y población hablante de totonaco, por municipio, 1990.

d) Medio ambiente y economía. Nuestra área de cobertura se caracteriza por un clima cálido húmedo, con temperaturas extremas de 5°C en las partes altas durante el invierno, y de 38°C entre marzo y junio en la zona costera, con una temperatura media de 15°C a 20°C, y una precipitación pluvial de 1 500 a 1 800 mm con concentraciones máximas entre julio y noviembre. La altura sobre el nivel del mar oscila entre 0 y 800 metros.

Las corrientes fluviales más importantes que surcan el Totonacapan son los ríos Cazones, Tecolutla y Necaxa (afluente del río Tecolutla), así como numerosos arroyos, entre los que destacan el de Zozocolco (Tecacán) y el de Chumatlán.

La vegetación original, de bosque tropical lluvioso, rico en maderas preciosas, se circunscribe actualmente a 4 000 ha distribuidas entre siete municipios. Existen, además, árboles de ceiba, laurel, sauce, higuera, chijol y frutales, entre otros.

La fauna silvestre consta de ardillas, conejos, armadillos, tuzas, tlacuaches; tecolotes, papanes, piscuyos, palomas, perdices; mazacuates, cuatro narices (nauyacac); acamayac, truchas y camarones, entre otras especies.

Las actividades económicas principales son la agricultura y la ganadería mayor. En la costa se produce principalmente maíz (alcanzándose dos cosechas al año), frijol, chile, naranja, plá-

tano, vainilla, pipián, camote y ajonjolí, además de existir pequeñas industrias dedicadas a la producción de ladrillo, piloncillo, muebles y artículos artesanales. En la Sierra, la economía depende casi en 90% de la actividad cafetalera; recientemente se promueve la recolección y comercialización de pimienta y zapote mamey.

e) Organización social y política. Tras un largo proceso histórico que dislocó la organización política y social característica de los antiguos totonacos;¹² actualmente se ha establecido una estructura oficial compuesta por el presidente municipal, agentes municipales, secretarios, topiles, comandantes, cabos, policías, juez auxiliar y autoridades agrarias.

El consejo de ancianos, constituido por fiscales religiosos, mayordomos y caporales, que llegó a ejercer influencia decisiva en la elección de autoridades municipales, ha desaparecido en la mayoría de las comunidades.

La familia extensa predomina sobre la nuclear, y el patrón de residencia es generalmente patrilocal. Se mantiene vigente la ayuda mutua o "mano vuelta" entre hermanos, parientes y vecinos. En caso de presentarse condiciones adversas o festividades religiosas, la comunidad se organiza para sufragar los gastos correspondientes.

Sin embargo, actualmente la familia totonaca enfrenta factores sociales que amenazan su unidad, entre los que destacan: a) la pulverización de la propiedad y el incremento de la población, que implican la emigración a otros lugares de la re-

¹² "El Totonacapan estuvo organizado en señoríos encabezados por un gobernante asistido por consejeros, como sucedió en Cempoala, Misantla y Zacatlán. En la organización política de esos lugares, los sacerdotes ocupaban un lugar importante" (Ochoa: 27). La sociedad totonaca estaba estratificada: formaban el grupo social superior los caciques o señores, de cuyas familias se elegía a los líderes religiosos y militares. El estrato bajo, que comprendía el grueso de la población, estaba constituido por campesinos, guerreros y esclavos. Es lógico suponer la existencia de grupos de artesanos y, quizá también, de comerciantes (Kelly, 1950).

gión o fuera de ella, ante la insuficiencia de tierras productivas; b) la creciente comunicación de las comunidades, que propicia contactos interculturales con la consecuente incorporación de nuevos elementos y patrones culturales.

En algunas comunidades existe un sistema jerárquico de cargos, organizado en dos o tres cuadrillas responsables de las actividades religiosas (cuidado y mantenimiento del templo, servicios religiosos en apoyo al sacerdote, organización de fiestas patronales, etcétera). Las mayordomías se conservan en muchos lugares de la región.¹³

f) *La tradición oral.* La narrativa popular forma parte de la tradición oral de un pueblo. Ésta suele incluir, además, las advinanzas, los refranes y los trabalenguas, entre otros, aunque los géneros específicos que contiene pueden variar de una cultura a otra. Dentro de la narrativa popular, Sheffler identifica el mito, la leyenda, el cuento, el caso, la creencia y la experiencia personal (Sheffler, 1982: 9), de los cuales el cuento es el más cercano al mito. Precisamente, entre cuento y mito Lévi-Strauss establece las siguientes diferencias:

- La utilización de palabras diferentes para designar al cuento y al mito.
- La observación de reglas precisas para la recitación del mito; ausentes o diferentes cuando se trata de un cuento.
- El cuento y el mito comparten la misma sustancia; sin embargo, las grandes oposiciones presentes en el mito encontrarán una expresión debilitada en el cuento.
- El cuento tiene una tendencia moralizadora, en tanto que la tendencia del mito es explicativa.
- El valor intrínseco atribuido al mito proviene de que los acontecimientos presentados, que se suponen ocurridos en un

¹³ La información referente a la actual organización social ha sido tomada de Martínez Alarcón, 1989.

momento del tiempo, forman también una estructura permanente.

Ahora bien, circunscribiéndonos a la narrativa totonaca, encontramos que ésta no ha sido suficientemente estudiada para establecer una clasificación genérica. Los primeros intentos de sistematización, emprendidos en el marco de la colaboración entre la Unidad Regional Norte de Culturas Populares y la Maestría en Antropología Social del CIESAS, se basan en criterios temáticos. El "Índice sobre narrativa totonaca" agrupa los relatos registrados por dicha unidad, bajo los siguientes rubros: el sol y la luna; el maíz; el diluvio; el arco iris; los dueños de la naturaleza; brujos y nahuales; personajes y acontecimientos cristianos; la muerte; relatos de animales; temas diversos. Esta misma clasificación da cuenta de los relatos que registramos personalmente en 1990.

El perfil del narrador totonaco

Nuestra investigación etnográfica nos permite establecer algunas características atribuidas por la comunidad al buen narrador. Ante todo, el conocimiento y la transmisión de los relatos míticos no son del dominio colectivo: constituyen un acervo casi exclusivo de personas de edad avanzada (nuestro informante más joven tenía, en el momento de realizar la investigación, 35 años). De nuestros informantes 90% supera los 50 años de edad y, de ellos, 54% es mayor de 70 años. La población joven recuerda los mitos en forma fragmentaria, en el mejor de los casos. El buen narrador posee atributos especiales que se resumen en la expresión "hay que tener cabeza"; es decir, la capacidad de memorizar relatos que suelen ser extensos y de narrarlos con propiedad.

Otro aspecto digno de mención es que, generalmente, los narradores que como tales gozan de prestigio en sus comunidades corresponden al sexo masculino (95% de nuestros informan-

tes). Sin embargo, esta circunstancia requiere ser constatada mediante nuevas investigaciones, ya que el mayor índice de monolingüismo en las mujeres y nuestro desconocimiento de la lengua totonaca pudieron haber sesgado la información en ese sentido.

CONSIDERACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Dada la existencia de algunos trabajos que revisan minuciosamente las diferentes aproximaciones teóricas al estudio de la mitología,¹⁴ en lo sucesivo nos limitaremos a situar nuestra perspectiva. De manera general, enmarcamos nuestra investigación entre los estudios simbólicos de la cultura y, por lo tanto, caracterizamos el mito como una construcción simbólica, en tanto dominio cultural específico. Si bien la perspectiva simbólica es compartida por diferentes disciplinas (filosofía, semiología, psicoanálisis, antropología), aquí interesa mencionar la antropología y la semiología por sus contribuciones e interacción teórico-metodológicas en el estudio del mito y de la cultura en su conjunto.

El interés por la aplicación del enfoque simbólico al estudio de la cultura se ve influido fuertemente por la emergencia de la semiología, ciencia comprensiva que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social (Saussure: 29), y de la cual forma parte la lingüística y, en buena medida, la antropología social (Lévi-Strauss, 1991: 14-15).¹⁵ Los constantes avances de

¹⁴ A este respecto pueden consultarse: Ma. Eugenia Olavarría, *Análisis estructural de la mitología yaqui*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Autónoma Metropolitana, 1990 y Valentina Pabello Olmos, *El discurso mítico*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.

¹⁵ "¿Qué es, pues, la antropología social? Nadie, a mi parecer, ha estado más cerca de definirla... que Ferdinand de Saussure cuando, al presentar

la lingüística estructural y, particularmente, de la fonología, han constituido un importante aliciente para el estudio y la teorización de la cultura en una perspectiva simbólica.

Es importante aclarar, dada la ambigüedad semántica del término "símbolo"¹⁶ —producto de su uso en diferentes tendencias y disciplinas teóricas—, en qué sentido suele utilizarse en la antropología: para designar la relación que se establece entre un significado y un objeto cualquiera, desembarazado de su mera actualidad, que funciona como significante (Geertz: 20); dicha relación se establece por la posesión de cualidades análogas o por asociación de hecho o de pensamiento (Turner: 20).

La llamada "antropología simbólica" aplica a la cultura un concepto globalizador que la identifica, en su conjunto, como

la lingüística como parte de una ciencia todavía por nacer, reserva para ésta el nombre de semiología y le atribuye por objeto de estudio la vida de los signos en el seno de la vida social. Él mismo, por lo demás, ¿no preveía nuestra adhesión cuando, en dicha ocasión, comparaba el lenguaje a 'la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos, a las formas de cortesía, a las señales militares, etcétera'? Nadie discutirá que la antropología cuenta de su campo propio cuando menos algunos de esos sistemas de signos, a los que añaden otros muchos: lenguaje mítico, signos orales y gestuales de que se compone el ritual, reglas matrimoniales, sistemas de parentesco, leyes consuetudinarias, ciertas modalidades de intercambios económicos. Concebimos pues la antropología como el ocupante de buena fe de ese dominio que la lingüística no ha reivindicado como suyo; y esto en espera de que, cuando menos por lo que atañe a algunos sectores de dicho dominio, se constituyan ciencias especiales en el seno de la antropología" (Lévi-Strauss, 1991:14-15).

¹⁶ La terminología anglosajona, en general, define al "símbolo" como signo arbitrario, aplicando el término "icono" a los signos motivados. Así, por ejemplo, uno de los fundadores de la semiótica, Pierce, utiliza el término "signo" como una categoría genérica que denota un objeto perceptible, imaginable o aun inimaginable, e incluye al símbolo, al índice y al icono. En este contexto, el símbolo se refiere a algo por la fuerza de una ley, de una convención social (como es el caso de la lengua), en tanto que el icono guarda una relación de semejanza con el referente u objeto denotado (imágenes, metáforas, diagramas, etcétera). En cambio, Todorov caracteriza al símbolo por esta última relación, de carácter motivado, a diferencia de la relación inmotivada o arbitraria que el signo establece entre un significante y un significado.

un proceso de comunicación e información¹⁷ o como un sistema de símbolos compartidos que permiten establecer dicha comunicación. Sin pretender realizar una revisión exhaustiva de los investigadores que han adoptado esta orientación antropológica, ni pasar por alto las profundas diferencias que existen entre ellos, mencionaremos a Lévi-Strauss, Leach y Geertz.

Al abordar el estudio del parentesco, Lévi-Strauss encuentra que éste se rige por reglas que, en su conjunto, integran una especie de código en virtud del cual se realiza el intercambio de mensajes (en este caso de mujeres). Pero su concepción general de la cultura va más allá de este tipo de "procesos comunicativos"¹⁸ Afirma que el universo es un objeto de pensamiento, pues el hombre reduce la realidad natural a conceptos que se organizan en un sistema predeterminado, razón por la cual los hechos no son de orden natural sino lógico. Continuando con el mismo razonamiento, explica que la mente humana media entre la infraestructura o *praxis* (actividad humana) y la superestructura o prácticas (instituciones culturales) a través de la elaboración de un sistema conceptual que actúa como sintetizador entre ideas y hechos, y cuya operación convierte los hechos en signos. Y, puesto que el hombre se comunica mediante símbolos y signos, todos los dominios culturales están impregnados de significado.

Por su parte, E. Leach concibe la cultura como un constante intercambio de información: la cultura comunica; la misma

¹⁷ En el seno de la semiología, la distinción conceptual entre "comunicación" e "información" ha dado lugar, respectivamente, a la "semiología de la comunicación", que estudia los sistemas de signos creados *intencionalmente* para transmitir información, y la "semiología de la información" que se encarga de estudiar los procesos o eventos donde se "transmite" información de manera *no intencional*. En la antropología, sin embargo, dicha distinción no parece utilizarse de manera clara y constante.

¹⁸ En lo sucesivo, tomamos como referencia la revisión de I. Rossi (Rossi, Ino, *The unconscious in culture: the structuralism of Claude Lévi-Strauss in perspective*, New York, Dutton & Co., 1974).

interconexión compleja de los acontecimientos culturales transmite información a quienes participan en ellos; por lo que la tarea del antropólogo consiste en emprender un proceso sistemático de decodificación (Leach, 1980: 2). Las diferentes dimensiones no verbales de la cultura se organizan en conjuntos estructurados para incorporar información codificada de manera análoga a los sonidos, palabras y enunciados de un lenguaje articulado (Olavarria: 24); es decir, que tanto las manifestaciones verbales como las no verbales de la cultura son susceptibles al mismo tratamiento metodológico a partir de su común consideración como sistemas de signos.

Geertz autodefine su concepción de cultura como esencialmente semiótica: la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas, sistemas de interacción de signos interpretables o "símbolos" que coadyuvan a regular la conducta intelectual y afectiva. La cultura es, pues, un contexto dentro del cual pueden describirse los fenómenos sociales de una manera inteligible (Geertz, 1987: 20), y la labor del antropólogo debe encaminarse a desentrañar la estructura de significación manifestada por los sistemas simbólicos del grupo estudiado. Los datos obtenidos por el antropólogo, basados en la observación directa de la acción social y en el diálogo con los informantes, constituyen, asimismo, "textos" a interpretar mediante su referencia a eventos sociales externos.

De manera más específica, situamos nuestra perspectiva en la tradición estructuralista, la cual tiene su origen en los planteamientos de Lévi-Strauss. Cabe mencionar que entre la antropología simbólica y el estructuralismo existe una relación de implicación; es decir que casi todos los estudios simbólicos de la cultura se conciben teórica y metodológicamente como estructurales. Quizá la propuesta de Dan Sperber sea la excepción más notable, ya que constituye una aguda crítica contra el "enfoque semiológico de la cultura" y aborda el simbolismo desde una perspectiva "cognoscitivista" (Sperber, 1975 y 1985).

Análisis estructural del mito

La característica central del enfoque estructuralista consiste en asumir como objeto, independientemente de la materia a la que se aplique, las "leyes solidarias", las "relaciones recíprocas" de los diversos hechos bajo observación, en lugar de considerarlos aisladamente: "Si los mitos tienen un sentido, éste no puede depender de los elementos aislados que intervienen en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados" (Lévi-Strauss, 1986: 233). El estructuralismo con base lingüística no es simplemente el estudio de estructuras —consideradas éstas como la forma en que están dispuestos los elementos individuales en relaciones de dependencia mutua—, sino de las estructuras reveladas mediante el análisis de sistemas de signos. El estructuralismo en la antropología presupone, por lo tanto, que la teoría y los métodos de la lingüística estructural son directa o indirectamente aplicables al análisis de todos los aspectos de la cultura humana, en cuanto que todos ellos, como la lengua, pueden interpretarse como sistemas de signos (Olavarría: 30).

El concepto de signo, propuesto por De Saussure y asumido por Lévi-Strauss mediante su contacto con la fonología praguense, implica la unión de un significado y un significante, los cuales, en el caso de la lengua, consisten, respectivamente, en un concepto y una imagen acústica; en tanto que para otros sistemas simbólicos (teatro, cine, pintura) puede tratarse de un concepto y una imagen visual.

Como sistema de signos, el mito constituye una especie de "metalenguaje" en el sentido de que introduce un "sistema significativo suplementario" que se sobrepone a las unidades lingüísticas. En otras palabras, el mito se manifiesta a través de una lengua determinada, poniendo en juego las unidades léxicas y reglas gramaticales propias de dicha lengua, las cuales, al interior del signo lingüístico, vinculan el plano del significado y del significante. Sin embargo, los signos así constituidos son

utilizados por el mito como "significantes" que transmiten un nuevo significado, esta vez de manera simbólica. En este sentido, la lingüística danesa introduce la distinción entre "lenguajes denotativos" y "lenguajes connotativos"; es decir, aquéllos cuyo plano de la expresión es, a la vez, un lenguaje y aquéllos en los cuales ni el plano de la expresión ni el plano del contenido en sí son lenguajes. Gráficamente:¹⁹

1. Expresión	2. Contenido
3. Lenguaje denotativo	
I. Expresión	II. Contenido
III. Lenguaje connotativo	

Aplicando esta misma conceptualización, Barthes define el mito como un "sistema semiológico segundo", en el cual "lo que constituye el signo en el primer sistema, se vuelve simple significante en el segundo" (Barthes: 206):

Lengua	}	1. Significante	2. Significado
		3. Signo	
MITO	}	I. SIGNIFICANTE	II. SIGNIFICADO
		III. SIGNO	

El estudio del mito supone el establecimiento de unidades de análisis que no necesariamente coinciden con las de aquella lengua que utiliza como vehículo, de ahí la necesidad de proponer una nueva unidad: el "mitema" o "unidad constitutiva mayor". Los "mitemas" consisten en "haces de relaciones"

¹⁹ El siguiente esquema se basa en el propuesto por Barthes en su obra *Mitologías* (: 206), el cual examinaremos más adelante.

de significado que pueden expresarse a través de una palabra, una frase o un conjunto de frases.

De acuerdo con el modelo estructural, el análisis se centrará en las relaciones que dichas unidades establecen entre sí, las cuales se rigen por el principio de "oposición". Este concepto, tomado de la fonología, se refiere a la identificación de "rasgos mínimos" no susceptibles de análisis ulterior, cuya combinatoria determina la composición interna de dichas unidades. Normalmente este modelo, basado en oposiciones, es de tipo "binario"; es decir, dado un rasgo mínimo determinado (en fonología: "sonoridad", "continuidad", "densidad", entre otros), las unidades de análisis sólo pueden describirse por la presencia o ausencia de dicho rasgo, sin que exista una tercera posibilidad (o sea, para el rasgo "sonoridad" sólo existen dos posibilidades: [+ sonoro] o [- sonoro], descartándose las combinaciones [+ sonoro - sonoro]. El sonido "p" es [- sonoro] y el sonido "b" es [+ sonoro], pero no existe ningún sonido que fonológicamente pueda caracterizarse a la vez como [- sonoro + sonoro]. Aplicando estos criterios, los sonidos "p" y "b" que comparten su carácter [- continuo] y [- denso] se "oportunan" en virtud del rasgo "sonoridad".

El procedimiento para identificar las unidades de análisis o mitemas implica examinar su distribución y posibilidades de sustitución o concatenación en una determinada secuencia. Aquí es importante establecer, como lo hace la lingüística, la distinción conceptual y metodológica entre "eje sintagmático" y "eje paradigmático". El eje sintagmático se basa en la linealidad del signo lingüístico, es decir, se refiere a la concatenación secuencial de las unidades lingüísticas; es el eje de las simultaneidades. El eje paradigmático, llamado también eje de las sustituciones, implica la existencia de conjuntos de unidades mutuamente excluyentes, es decir, que no pueden aparecer en una misma secuencia lingüística.

Las unidades del eje paradigmático mantienen relaciones de oposición, mientras que las del eje sintagmático guardan rela-

ciones de contraste. Aunque Lévi-Strauss no aplica este último término, en su discurso manifiesta la distinción conceptual.

Metodológicamente, por lo tanto, Lévi-Strauss identifica el "mitema" como un conjunto de "variantes permutables", lo cual es congruente con el procedimiento aplicado para el establecimiento del fonema: es el examen de su distribución en diferentes contextos lo que lleva a establecer un conjunto de variantes, cuya ocurrencia es explicable por las características específicas del contexto. De esta manera, el fonema implica la presencia de un conjunto de rasgos compartidos que sirve como base de comparación e identificación, así como un conjunto de rasgos que varían en función del contexto fonético circundante. Así, por ejemplo, en castellano el fonema /n/, caracterizado como "alveolar" por su punto de articulación,²⁰ se realiza fonéticamente como bilabial, es decir, como [m], cuando va seguido por una consonante bilabial como [p] o [b] (en casos como "campo", "ámbar") y como velar cuando va seguida por una consonante velar como [k], [g] o [x] (por ejemplo, en "ancla", "hongo", "ángel").

Así como el contenido fonético del fonema se define mediante la consideración del conjunto de sus variantes (alófonos), el contenido semántico del mito debe determinarse por la comparación de cada una de sus variantes. Esta comparación debe ir precedida por la segmentación de cada variante en secuencias y mitemas: para dotar de sentido a una cadena sintagmática, ha de cortarse ésta en "segmentos superponibles, de los que se demostrará que constituyen otras tantas variaciones sobre el mismo tema. Pero no es suficiente para dar cuenta del sentido del mito, por lo que hay que recurrir al segundo pro-

²⁰ Fonéticamente, el punto de articulación se define como el lugar de la cavidad oral donde se produce el estrechamiento o cierre a la salida del aire. Así, un sonido es alveolar cuando dicho estrechamiento o cierre se produce en el alvéolo dental; es bilabial cuando se produce por la intervención de los labios, y velar cuando se produce por la elevación del dorso de la lengua en dirección al velo del paladar (o paladar blando). El sonido [x] equivale a "j" o "g" (seguida de las vocales e, i) en nuestro sistema de escritura.

cedimiento... que consiste en superponer una cadena sintagmática tomada en su totalidad —un mito entero— a otros mitos o segmentos de mitos" (Lévi-Strauss, 1986: 302).

Lévi-Strauss propone, como una estrategia metodológica, tomar como punto de partida para el análisis un mito en particular o "mito de referencia", que guardará relaciones de "transformación" con los restantes mitos: "el 'mito de referencia' no es otra cosa... que una transformación más o menos profunda de otros mitos provenientes ya sea de la misma sociedad o bien de sociedades próximas o alejadas" (Lévi-Strauss, 1986: 12); "el mito es la realización local y temporal de todo un grupo donde se puede pasar de un mito que expresa un conjunto de relaciones entre nociones, a otro mito que expresará un conjunto de relaciones entre las nociones exactamente inversas" (Lévi-Strauss, 1986b: 270). Además, llega a proponer un conjunto de reglas al que se ajustan dichas transformaciones. Este procedimiento ofrece similitudes con la lingüística generativa transformacional de Chomsky, sin que ello implique una influencia directa en una u otra dirección, sino una común referencia a la teoría matemática.

La elección del mito de referencia no consiste en la búsqueda de la versión auténtica o primitiva: el criterio es en gran medida contingente e intuitivo: "el interés del mito de referencia no atañe... a su carácter típico, sino más bien a su posición irregular en el seno de un grupo... al sentimiento intuitivo de su riqueza y fecundidad" (1986: 12).

Un aspecto importante en la metodología de Lévi-Strauss es la consideración del contexto etnográfico en el análisis del mito. Éste toma como materia situaciones y hechos de la vida social en sus diferentes ámbitos o "dominios" (organizativo, económico, astronómico, geográfico), los cuales "codifica" a partir de un sistema común de "oposiciones binarias". Cada uno de estos ámbitos o "dominios" estructurados por el mito aparece como "una transformación de una estructura lógica subyacente y común a todos los niveles" (1987: 142). Pero aun cuando la relación del mito con lo dado es segura, ésta no se

da necesariamente en forma de representación: entre las instituciones sociales y el mito existe una relación "dialéctica", según la cual el contenido de éste puede ser inverso a las instituciones reales, manifestando las posibilidades inherentes a su estructura, sus virtualidades latentes.

Esta circunstancia compromete al analista a involucrarse profundamente en el conocimiento de la cultura en la que se inscribe el mito, como paso obligado para acceder a su contenido.

De esta manera, el análisis del mito implica considerar el contexto cultural además del discursivo: comprender el sentido de un término es siempre permutarlo en todos sus contextos. Éstos son proporcionados primero por el conjunto de las variantes, es decir, por el sistema de las compatibilidades que caracteriza el conjunto permutable. Otros contextos son proporcionados por el ritual, las creencias religiosas, las supersticiones y también por los conocimientos positivos. "El examen atento de los contextos permite encontrar distinciones tras un 'mismo' concepto, así como eliminar falsas distinciones" (1987: 131-132).

Además de los códigos (o "dominios" codificados), que Lévi-Strauss considera un componente estructural del mito y a los cuales nos referimos previamente, existen otros dos componentes: el mensaje, que es el contenido de un mito particular, y la armadura, conjunto de propiedades que se mantienen invariables en dos o más mitos. La identificación de estos componentes es producto del extenso trabajo comparativo emprendido por el antropólogo francés.

A partir de estas premisas teórico-metodológicas, intentaremos ahora situar la perspectiva particular que orientará el análisis de nuestro *corpus* mitológico, así como los límites de nuestro estudio.

Partiendo de la identificación de "niveles" de contenido sugerida por Lévi-Strauss y desarrollada posteriormente por semióticos como Greimas, reconocemos la existencia de dos niveles en el análisis del mito: uno que podríamos llamar "nivel profundo" y otro que sería el "nivel superficial". El primero

consiste en una "estructura semántica simple" basada en la identificación y sistematización de oposiciones binarias; en tanto que el segundo constituye un nivel estructural subordinado basado en desarrollos secundarios, que dan cuenta de la riqueza discursiva del mito (Greimas, 1974: 47). Identificamos el nivel superficial con el plano de los signos o "denotativo", en tanto que el nivel profundo guarda relación con el plano "connotativo" (en la terminología de Hjelmslev) o "simbólico", en el sentido arriba expresado. Nuestro interés se centra en el segundo de estos niveles, si bien el superficial nos sirve como punto de partida.

Hacemos énfasis en la relación metodológica que Lévi-Strauss establece entre el contexto cultural y el contenido semántico del mito. Para ello, a partir de nuestro conocimiento previo de algunas variantes del mito en cuestión y de su segmentación en unidades de contenido, intentamos identificar y registrar personalmente, en campo, la información etnográfica necesaria para interpretar el mensaje del mito.

La aplicación de este procedimiento nos lleva a verter, como primer paso en la exposición de nuestros resultados, dicha información de manera sistemática a partir del desarrollo secuencial del mito. Para ello, dividimos el conjunto de variantes en secuencias y mitemas aplicando el procedimiento de "permutación". Proponemos una variante como "mito de referencia" y explicamos la sustitución de secuencias o mitemas entre las versiones que integran nuestro *corpus*, no como una operación de "transformación" de una con respecto a otra, como propone Lévi-Strauss, sino como diferentes "realizaciones" de una "base semántica común" analizable en rasgos semánticos. Por lo tanto, consideramos que las diversas manifestaciones superficiales de los "mitemas", que siendo congruentes con la teoría fonológica llamaríamos "alomitemas",²¹ son "realizaciones" y no transformaciones del mitema en cuestión.

²¹ En este mismo sentido, Alan Dundes propone los términos "motifema" y "alomotivo" basándose en la propuesta del lingüista norteamericano Kenneth C. Pike.

A nuestro juicio, la utilización del término "transformación" podría ocasionar confusiones considerando su uso en la teoría lingüística generativa, donde las transformaciones explican la distancia existente entre la estructura (lingüística) profunda y la estructura superficial de una oración. La estructura profunda se ve modificada, al manifestarse superficialmente, por la aplicación de un conjunto de reglas que introducen o eliminan elementos, o alteran el orden de la cadena lingüística subyacente, como sucede al pasar de una oración activa a una en voz pasiva. En este sentido, si partiéramos del supuesto de que las diferentes versiones de un mito son "transformaciones" de la variante de referencia —o que ésta es una transformación de aquéllas—, estaríamos atribuyendo a ésta el carácter de "estructura profunda" con respecto a las restantes, lo cual —creemos— sería inaceptable para el propio Lévi-Strauss. Lo que en todo caso podría decirse es que, identificado el contenido común a las diferentes variantes, éstas constituyen una transformación de aquél, consistente en su reelaboración y enriquecimiento semántico. En semiótica se conoce este proceso como "revestimiento". Precisamente, una de las mayores contribuciones de Lévi-Strauss al análisis del mito consiste en proponer, aunque de manera poco explícita, la noción de "par abstracto de opuestos", el cual funciona como generador de una secuencia cada vez más complicada (Pabello: 49). No obstante, incluso en este sentido, preferimos no aplicar el término "transformación".

Vamos a ilustrar nuestro procedimiento con un ejemplo tomado de nuestro propio *corpus*. Tras haber realizado la segmentación en secuencias y mitemas, encontramos que existe una correspondencia semántica entre "baúl" y "funda para espada"; es decir, que funcionan como "alomitemas" o variantes de un mismo mitema. Analizando estas variantes en sus componentes mínimos, vemos que comparten los rasgos [- auditivo] [- contenido] y que no existen rasgos que las opongan entre sí en el nivel profundo. En cambio, entran en oposi-

ción con los mitemas "rodar leña" y "moler", por ser éstos [+ auditivo] y con los mitemas "traje" y "espada", que se caracterizan por ser [+ contenido].

De esta manera, consideramos que los mitemas "baúl" y "funda" son "realizaciones" de la "base de rasgos" —o semema, en la terminología de Greimas— ([– visual] [– contenido]), y no transformaciones una de otra.

Teniendo a la vista estas consideraciones, la elección del mito de referencia adquiere el valor metodológico justo, que consiste en servir como punto de partida al análisis y a la exposición de los resultados.

Apoyándonos en las categorías teórico-metodológicas expuestas, nuestro trabajo reconoce dos tipos complementarios de análisis, los cuales se basan en la existencia de "estratos" semánticos ubicados en diferentes planos de profundidad. El nivel superficial, que constituye el objeto del análisis secuencial, está constituido por palabras, frases y oraciones que corresponden a las unidades propias de la lengua en que se manifiesta el mito; en tanto que el análisis estructural que aplicamos al nivel profundo, implica identificar la composición en rasgos semánticos de dichas unidades, la cual da cuenta de la interpretación simbólica del mito. El análisis estructural que proponemos incluye la identificación de los códigos y de la estructura semántica elemental, es decir, el par último de oposiciones al que finalmente se reduce el contenido del mito.²²

²² Para Greimas, la estructura semántica de la significación consiste en la articulación de un universo semántico *S* (que puede ser el de la cultura, la alimentación, etcétera) manifestado en dos elementos *S1* y *S2* opuestos y complementarios. Esta estructura elemental de la significación pone en juego tres relaciones fundamentales que involucran cuatro elementos: la relación de contrariedad se establece entre *S1* y *S2*; la de subcontrariedad, entre *S1* y *S2*; la contradicción opera entre *S1* y *S1*, así como entre *S2* y *S2*; finalmente, la implicación se establece entre *S1* y *S2*, como también entre *S2* y *S1* (Pabello: 71).

Análisis secuencial:

1. Descripción del *corpus*

Integran nuestro *corpus* 29 relatos que asumimos como variantes de un mismo mito. Once de ellos fueron registrados personalmente entre marzo y junio de 1990 en cinco localidades del municipio de Papantla (El Tajín, San Antonio Ojital, Morgadal, Las Cazuelas, Poza Larga); en una del municipio de Zozocolco (Zozocolco de Hidalgo) y en una del municipio de Coxquihui (Coxquihui).

Catorce versiones forman parte del material sobre narrativa totonaca integrado entre 1980 y 1984 por promotores culturales e investigadores de la Unidad Regional Norte de Culturas Populares en el estado de Veracruz. Además, se incluyen relatos registrados y publicados por los antropólogos Roberto Williams García y Crescencio García Ramos.

Todos los relatos, con excepción del registrado por García Ramos, fueron transcritos en castellano, ya sea porque el informante los narró en dicha lengua en virtud del desconocimiento, por parte del investigador, de la lengua totonaca; o bien porque el promotor o investigador bilingüe realizó una traducción simultánea al castellano, registrándolos en esta lengua a pesar de haber sido narrados originalmente en totonaco.

La selección de las localidades se realizó a partir del conocimiento previo del acervo, inédito en su mayor parte, de la Unidad Regional Norte de Culturas Populares, y de relatos publicados por otros investigadores. El objetivo central del trabajo de campo no consistía en el registro de nuevas versiones sino de información etnográfica que permitiera comprender el contenido semántico del mito. Por ello, se seleccionaron localidades en las que se habían registrado variantes que nos parecían extremas. Sin embargo, en la práctica se consideró más conveniente realizar las entrevistas programadas, empujando por conocer la versión del informante y tomando ésta como punto de referencia para la indagación etnográfica.

Dado que entre la información pertinente para la comprensión del mito se encuentra un registro amplio de la tradición oral, enriquecimos el acervo de la Unidad Regional Norte de Culturas Populares con un amplio y variado conjunto de relatos, que supera el centenar.

Ahora bien, en las localidades de Yecuatla y Landero y Coss, enclavadas en la Sierra de Chiconquiaco, a pesar de haberse registrado hace algunas décadas referencias al "Trueno Viejo", no encontramos un relato estructurado sino un conjunto de alusiones, creencias y prácticas rituales en torno a dicho personaje mitológico, y una descripción detallada de los Truenos, que presumiblemente es más antigua o ha sido menos influida por la civilización occidental que la registrada en la sierra de Papantla.

A continuación proporcionamos información general sobre los relatos en que se apoya el presente análisis:

Nombre del Informante	Recopilador	Lugar de registro	Fecha de registro
1 Enrique Juárez	S. José Xochihua *	El Tajín, Papantla	05/04/82
2 Rogelio Hernández	Bartolo Ramos *	Cruz Blanca, Cazones	82
3 Leobardo García	Aristeo de los Santos*	Santa Cruz, Espinal	
4 Francisco Morales	Crescencio García	El Tajín, Papantla	
5 Gabriel Crisanto	Minerva Oropeza E.	Poza Larga, Papantla	13/05/90
6 Andrés Hernández	Rosa I. Albarrán	Escolín, Papantla	
7 Pedro Francisco A.	Domingo Francisco*	Fco. Sarabia, Papantla	
8 Ricardo García	Minerva Oropeza E.	El Tajín, Papantla	11/03/90
9	Roberto Williams G.	El Tajín, Papantla	
10 Juan García	Minerva Oropeza E.	El Tajín, Papantla	18/03/90
11 Fredy Méndez G.	Minerva Oropeza E.	El Tajín, Papantla	08/03/90
12 Alberto Pérez R.	Carlos Márquez H.*	Las Cazuelas, Papantla	82
13 Cruz Pérez	Minerva Oropeza E.	Las Cazuelas, Papantla	09/05/90

(Continuación)

14	Alejandro Atzín	Minerva Oropeza E.	Morgadal, Papantla	23/04/90
15	Juan Simbrón M.	Rosa I. Albarrán S.*	El Tajín, Papantla	
16	Juan Simbrón M.	Rosa I. Albarrán S.*	El Tajín, Papantla	
17	Andrés de Gaona	Andrés Juan Gaona *	Flores Magón, Mecatlán	
18		Domingo García G.	El Remolino, Papantla	
19		Catalina Pérez	Estado de Puebla	
20	Antonio Peralta	Agustina Peralta *	Zozocolco de Hgo., Zozoc.	01/82
21		Salvador Francisco*	Fco. Sarabia, Papantla	
22	José A. Hernández	Alejandro Medina *	Chihuahucruz, Coxquihui	21/03/82
23		Zeferino Gaona Vega*	Ruiz Cortines, Coxquihui	
24	Arturo Méndez	Sara Mendez García*	Morgadal, Papantla	30/04/81
25	Roman Méndez	Minerva Oropeza E.	Morgadal, Papantla	30/05/90
26	Abraham Jiménez	Minerva Oropeza E.	San Antonio Ojital, Pap.	21/03/90
27	José Santiago B.	Minerva Oropeza E.	Zozocolco de Hgo., Zozoc.	30/05/90
28	Vicente Juárez	Minerva Oropeza E.	Papantla, Papantla	06/05/90
29	Ascensión Vázquez	Minerva Oropeza E.	Coxquihui, Coxquihui	25/05/90

*Promotores culturales o investigadores de la Unidad Regional Norte de Veracruz, DGCP.

2. Segmentación del mito en secuencias

Para llevar a cabo una primera aproximación al mito que nos ocupa, seccionamos en secuencias cada una de las variantes. Aplicando un criterio comparativo y atendiendo al procedimiento de permutación, advertimos la existencia de cuatro secuencias, cuya combinatoria caracteriza a las distintas variantes.²³

A continuación transcribimos, segmentada en secuencias, la versión propuesta como "variante de referencia" en el sentido anteriormente expuesto.

²³ Como veremos a continuación, únicamente la secuencia cuatro está presente en la totalidad de los relatos, en tanto que la segunda aparece en 26 de ellos.


JUAN Y EL DILUVIO

Informante: Enrique Juárez Santes
Recopilador: José Xochihua Ibarra
Lugar de registro: El Tajín, Papantla

Primera secuencia

Se dice que en un lugar desconocido y muy lejano, habitaban unos hombres que se dedicaban a la agricultura. Éstos tenían por costumbre salir a trabajar con un canasto tejido con caña de maíz, que les cubría la cabeza y se apoyaba sobre sus hombros; lo usaban así para protegerse de la caída de las águilas, pues éstas agarraban a los hombres que no lo tenían y se elevaban por los cielos hasta desaparecer con ellos. Cuando los hombres se cubrían la cabeza, las águilas también caían, pero tan solo se llevaban el canasto.

Entre aquellos hombres vivía uno, huérfano de padre y madre, que siempre se preguntaba:

—¿A dónde se llevarán las águilas a los que no se ponen el canasto?

Uno de tantos días se decidió y fue a trabajar a la milpa sin canasto; cuando llegó a ésta, pensó:

—Hoy iré a conocer el lugar a donde van las águilas.

Firme en su idea, empezó a trabajar. No había adelantado mucho en su trabajo cuando de pronto apareció el águila, cayó sobre él, lo agarró con fuerza y se elevó. Ésta voló hasta un lugar muy alejado del pueblo del huérfano. Al llegar a una montaña empezó a bajar en un lugar limpio. Antes de caer, el huérfano, que llevaba su machete en el cinto, lo sacó y de un tajo la mató, haciendo lo mismo con las crías de las águilas. Al terminar con éstas, miró los huesos de muchos hombres que habían dejado las águilas, comprendiendo que éstos eran los restos de todos aquéllos que no habían cargado la canasta para cubrirse.

Segunda secuencia

El huérfano dejó el lugar y empezó a caminar días y noches sin comer. Avanzaba por entre los árboles cuando a lo lejos escuchó el ruido que hace el hacha cuando corta la madera. Se dirigió hacia el lugar de donde provenía el ruido y miró que no había ningún leñador, sino un hacha que se movía en el aire por sí sola; de repente, la leña cortada se hizo un atado y el hacha voló hasta éste, metiéndose en medio. Una vez ahí, el atado empezó a rodar por una vereda. El huérfano lo fue siguiendo hasta que llegó a un lugar en donde había pirámides; como el atado se metió dentro de una de ellas, el huérfano hizo lo mismo y llegó hasta donde estaban doce viejitos o dioses.

Los dioses se pusieron de acuerdo y aceptaron que el huérfano se quedara con ellos.

Tercera secuencia

Cuando lo vieron los dioses, de inmediato le preguntaron:

—¿Qué haces aquí?

A lo que el huérfano contestó:

—Vine siguiendo el atado de leña que está ahí.

Los dioses volvieron a preguntarle:

—¿De dónde vienes?

A lo que el huérfano contestó:

—¡De donde las águilas murieron!

Los dioses volvieron a preguntar:

—¿Quiénes son tus padres y a dónde vas?

A lo que el huérfano contestó:

—No tengo padre ni madre y quisiera quedarme aquí, vivir con ustedes ayudándoles a trabajar.

Le encomendaron que hiciera de comer mientras salían a trabajar. Además, éstos llamaron al huérfano "Juan".

Como había transcurrido el tiempo desde la llegada de Juan, los dioses se prepararon para ir a trabajar. Antes de su partida, le dijeron:

—Si tienes hambre y quieres comer plátano, tan solo será necesario que digas: ¡Que caigan plátanos!

Partieron los dioses y Juan sintió hambre; pero se dijo:

—Con un plátano no alcanzará para quitarme el hambre: será necesario pedir que caigan muchos plátanos.

Así lo hizo; entonces empezaron a caer muchos plátanos hasta que lo taparon. Los dioses se dieron cuenta de que Juan estaba en peligro y regresaron a salvarlo.

Por segunda vez, los dioses se fueron a trabajar; pero antes de partir, le dijeron:

—Pon el nixcón y échale un grano de maíz.

Juan iba a poner el nixcón, cuando se dijo:

—Un grano de maíz no va a alcanzar para que comamos todos; será necesario que le ponga más.

Así lo hizo, echó un puño de maíz y los granos empezaron a engordar hasta que lo taparon. Los dioses se dieron cuenta que Juan estaba en peligro y por segunda vez regresaron a salvarlo.

Los viejitos dijeron a Juan que en adelante debía ser obediente, advertencia que le hacían porque no deseaban que tocara nada de lo que había en el lugar.

Cuarta secuencia

Sin embargo, como Juan veía que los dioses no estaban, una de tantas veces abrió un baúl que le llamaba mucho la atención. En él estaban, entre otras cosas, una capa y una espada. La primera representaba la lluvia, el huracán; la segunda los relámpagos y truenos. Juan tomó la capa y empuñó la espada, empezando a girar y a mover la espada. Entonces empezó a llover y tormentar sin límite.

Cuando los dioses se dieron cuenta de lo que sucedía, de inmediato regresaron para detener a Juan. Una y otra vez le echaron capas de nubes; pero Juan se escabullía y el huracán aumentaba en fuerza, acompañado de relámpagos y truenos. No fue sino hasta que le echaron doce capas cuando pudieron agarrarlo.

Con Juan bajo las nubes, los dioses fueron a ver a la Virgen para pedirle un cabello con el cual debían amarrar a Juan. La Virgen se los entregó y, después de atar al huérfano, lo echaron al mar. Al caer en éste, el cabello se convirtió en cadena y Juan se fue con ella hasta el fondo del mar.

Juan se encuentra aún en el mar, con los doce viejitos, y siempre pregunta cuándo es el día de su santo para celebrarlo. Sin embargo, nunca le dicen la verdad, pues, en caso de decírsela, se desataría otro diluvio.

Variantes

Primera secuencia

Siete de las variantes incluyen esta secuencia, en tanto que las restantes inician inmediatamente con la siguiente; por ello, es decir, por la posibilidad de alternar con cero, la proponemos como una secuencia independiente. Revisemos su contenido y variaciones:

Las siete versiones que incluyen esta secuencia mencionan la existencia de un águila que baja a un poblado a capturar gente para comer. La variante 2²⁴ habla del "siete cabezas", aunque en otras secuencias de la misma versión habla del águila para referirse al mismo personaje.

Para protegerse del águila o "siete cabezas", la gente acostumbraba colocarse en la cabeza un canasto de caña de maíz, una canasta o una jaula de madera; de modo que el águila, en lugar de asir a la persona, se llevaba consigo dicho objeto. La versión 4 menciona que un hombre tenía puesto un guaje en la cabeza, el cual llamó la atención del águila y fue el motivo de que lo llevara consigo (al hombre). La versión 6 menciona que el hombre, por consejo de unos camotes que se encontra-

²⁴ En lo sucesivo, el número que se asigna a las variantes corresponde al orden en el que se enumeran los relatos en el cuadro de información general incluido en las páginas 43-44.

ban al interior de la tierra, llevaba chile seco en polvo y un machete. El primero lo arrojó a los ojos del águila para aturdirla, decapitándola inmediatamente.

En algunas versiones se menciona la existencia de aguilu-chos (1, 2, 4) además del águila, mientras que en otras ésta aparece sola.

El lugar donde el águila lleva a sus presas es un nido ubicado, según la versión de que se trate: al pie de una peña; en un abismo rodeado de altas montañas; en un barranco desconocido, próximo a unas casas muy grandes, o en el árbol más alto de la selva.

La persona encargada de dar muerte al águila es un niño huérfano (desobediente o no) que vive con sus abuelos o tío, o simplemente está "arrimado"; un borrachito; un hombre sin hijos; un campesino; un hombre flojo o simplemente un hombre. Sólo en dos versiones éste es casado. En la mayoría de las versiones, el nombre de dicha persona es "Juan". En otras, es un personaje anónimo.

La razón por la que el águila lleva a su nido al hombre o niño, es: éste intencionalmente no se coloca el canasto; se introduce en una jaula de bejuco que él mismo ha construido como pasatiempo, la cual es asida por el águila; lleva puesto en la cabeza un guaje que llama la atención del águila; no puede cumplir con el tributo que el águila pide a los moradores del lugar, consistente en entregar uno de sus hijos para alimentarla; falla el recurso de la jaula de madera y es tomado por las costillas.

La forma en que la persona da muerte al águila es, generalmente, la decapitación utilizando el machete con que el hombre trabaja en la milpa. Solamente existen dos excepciones: el hombre mata al águila de un balazo; o no la mata y huye sigilosamente.

Segunda secuencia

La segunda secuencia detalla la manera en que el hombre accede al lugar de los Truenos. Esta secuencia está presente en

27 versiones. Su realización discursiva varía ampliamente, como veremos a continuación:

La persona desciende y se aleja del nido, ya sea caminando, trepando entre las rocas o los árboles, cortando las alas al águila y usándolas para descender, o con el auxilio de unos monos. Llega a un lugar donde escucha que cortan leña. Adicionalmente, puede escuchar el canto de un gallo.

En las versiones que no incluyen la primera secuencia, el hombre o niño llega a dicho lugar porque se pierde en el monte. Al aproximarse, escucha que cortan leña: es un hacha que se mueve por propio impulso; en dos de las versiones tiene además la capacidad de hablar. Una vez cortada, la leña se coloca sobre un lazo, bejuco o mecate, formándose un atado o tercio en el cual se inserta el hacha. El atado se va rodando hasta llegar al lugar donde habitan los Truenos. Dicho lugar es una casa, que algunas versiones sitúan en lo alto de una montaña, al pie de un cerro o en el cielo, y otras en una cueva o en la pirámide de los nichos.

En una de las variantes, en lugar del hacha, el hombre encuentra una extensión de tierra de labranza, donde en cada surco hay una coa que se mueve por propio impulso. Llega un anciano que ordena a las coas reunirse en dos tantos y las amarra. Conduce al hombre a su lugar de residencia (del anciano). En otra variante, el hombre desciende sigilosamente del nido del águila y se oculta en el estribo de un árbol. Un perro lo descubre y lleva a sus dueños —quienes estaban labrando madera—, hasta el lugar donde se encuentra el hombre. Invitan a éste a su casa.

Otra versión menciona que un huérfano encuentra en el camino a un anciano y una anciana, quienes lo llevan adonde viven doce viejitos. En otro caso, Juan pasa cerca de un árbol, en el cual se había atorado la espada de un Trueno. Éste solicita y recibe ayuda, ofreciéndole trabajo en retribución y llevándolo al lugar donde reside.

Según otra versión (19), un vendedor de ollas que pasa cerca de un cerro es sorprendido por una tempestad, llenándose

de agua sus ollas. Aparece un hombre o un niño rubio, de ojos claros (20) que lo lleva a su casa, ubicada en el cielo. En otros casos, el hombre implora, en días lluviosos, que los Truenos —o san Migueles, como se les conoce en la parte serrana del Totonicapán— lo lleven consigo a trabajar (21, 22, 23); o reza cerca de un manantial, en días de lluvia, para salir de la miseria.

Dos variantes registradas en Morgadal (25, 26) mencionan que un ventarrón levanta a un niño que en ese momento jugaba con su papalote, y lo lleva al cielo.

El lugar donde es trasladado el hombre o niño, por diferentes medios, generalmente se identifica con la residencia de los Truenos; aunque algunas versiones hablan de los Cuatro Vigilantes de la Tierra (15) o de Dios; otras mencionan la existencia de una anciana —madre de los Truenos—, o de los Viejos (Dueños) del Monte, que conviven con los doce Truenos. Una de las variantes de Morgadal (16) habla de los Cuatro Reyes del Trueno.

Tercera secuencia

La tercera y la cuarta secuencias son difíciles de deslindar una respecto de la otra. Se refieren a las diferentes pruebas o tareas que desempeña Juan en el lugar de los Truenos. En este sentido, la cuarta secuencia forma parte de la tercera, aunque hemos decidido tratarla aparte por entrañar el episodio decisivo del relato y diferir en su desenlace de las restantes tareas. Un criterio importante que nos condujo a esta decisión es la existencia de relatos donde sólo aparece esta última prueba, estando ausentes las restantes. Es decir que únicamente la cuarta secuencia es imprescindible para el desarrollo del mito que nos ocupa. Revisemos el contenido de la tercera y cuarta secuencias.

El hombre o niño se queda con los Truenos o Vigilantes, ya sea por iniciativa propia o de éstos. Le encomiendan los quehaceres de la casa mientras ellos salen a trabajar; es decir, a producir la lluvia. Principalmente, le encargan preparar la comida y le explican el procedimiento, que consiste en poner a

hervir sólo unos cuantos granos (el número varía entre uno solo, cuatro o doce) de maíz o frijol; o tres plátanos. Sin embargo, aplicando su propia lógica, el hombre o niño pone a hervir un puño de semillas o un racimo de plátanos, pensando en que sean suficientes para todos. Las semillas o plátanos se multiplican durante el proceso de cocción y se derraman de la olla, llenándose la casa de granos o plátanos y cubriendo al hombre. Los Truenos, los Vigilantes o la madre de los Truenos, llegan y lo ponen a salvo, a la vez que lo reprenden.

Dado que en la casa de los Truenos o Vigilantes existen árboles frutales, aquéllos le aconsejan a Juan que, si durante el tiempo en que estén ausentes siente hambre, pida o señale una sola fruta (naranja, plátano, manzana), la cual caerá por sí misma. Incumpliendo nuevamente, el hombre pide varias frutas, éstas se multiplican y llenan la casa, cayéndole encima al hombre; o bien, éste no logra comer toda la fruta que pide. De nuevo es rescatado y reconvenido.

En la versión de Escolín, Papantla (6), los ancianos le encargan a Juan supervisar el trabajo de las coas y azadones, ponerles agua, reunirlos en dos fardos y guardarlos en su lugar. Al ver que están llenos de tierra, Juan los azota en el tronco de un árbol. Uno de los ancianos retorna y lo reprende.

En otra ocasión, llama su atención un trapiche; empuja una de las aspas y el trapiche gira con fuerza, arrastrando a Juan. Los doce ancianos regresan y uno de ellos ordena al trapiche detenerse. Juan es reprendido una vez más.

En la versión de El Remolino (12), Juan ve unas ranas haciendo tortillas; le parecen asquerosas y las mata. Los Truenos retornan e, indignados, le llaman la atención, pues se trata de sus molenderas.

Cuarta secuencia

Antes de irse a trabajar, los Truenos se acercan a unos baúles que suenan mucho, o bien entran a unos cuartos; sacan la ropa con la que producen la lluvia, que consiste en una capa o

traje y una espada, a las que algunas versiones añaden botas y un cantarito. En algunas, se menciona que uno de los baúles contiene viento, el otro nubes y uno más, agua. El traje o capa produce la lluvia; al ser descargada, la espada produce el rayo y el relámpago; las botas, el trueno al chocar. Cuando la variante incluye el cantarito, la lluvia se produce derramando el agua que contiene. Los trajes que normalmente llevan los Truenos para trabajar no son nuevos. El traje nuevo, que es el más brillante, sirve para producir el diluvio.

El hombre solía ver cómo se preparaban los Truenos. Éstos le habían prohibido abrir los baúles o entrar a los cuartos; sin embargo, su curiosidad y el sonido procedente del interior lo motivaron a abrir los baúles y revisar los trajes. Por su brillantez y colorido, llamó particularmente su atención el traje nuevo, lo vistió y se colocó la espada nueva. Al salir, produjo una intensa tempestad que no podía controlar.

Cuando los Truenos se dieron cuenta, regresaron para detener al desobediente, ya sea arrojándole nubes o tratando de atraparlo con cadenas o lazos; pero no pudieron porque éste tenía puesto el traje nuevo, que es el más poderoso.

Finalmente recurren a la Virgen de Guadalupe (o la Virgen María, o la Vigilante de la Tierra, o la Santísima Trinidad) quien les regala un cabello (o varios cabellos trenzados) para atarlo. Los Truenos persiguen al hombre y logran capturarlo con el cabello. En ese momento, éste se convierte en una serpiente y/o una cadena, con la que sujetan al hombre en la profundidad del mar. Algunas versiones (10, 12, 14) mencionan que lo colocan boca abajo. La versión de Mecatlán (17) indica que lo atan con el arco iris. En una de las versiones de Morgadal, Papantla (14), es la madre de los Truenos la que proporciona el cabello; en otras variantes es una muchacha rubia (3) o virgen (27).

Sólo en dos versiones los Truenos despojan del traje al hombre antes de encadenarlo en el mar. En una de ellas lo despojan del traje, mas no de la espada.

Desde el fondo del mar, cada año Juan pregunta la fecha de su cumpleaños, pues no sabe leer para consultar el calendario. Por ello, produce un sonido grave y pausado al acercarse el veinticuatro de junio; o bien se alborota, asoma la cabeza y/o grita, produciendo lluvia y norte. Pero los Truenos mienten por temor a que se desate para celebrar su cumpleaños y acabe con la humanidad.

En algunos casos, la puesta del traje se incluye como parte de las pruebas a que es sometido el hombre antes de provocar el diluvio. En tal caso, aquél viste uno de los trajes —diferente al nuevo— y es sorprendido oportunamente por los Truenos. En otro, intenta derribar un árbol produciendo un rayo con la espada; sin embargo, como ésta se atora en el árbol, los Truenos intervienen para capturarlo.

Un conjunto de variantes (7, 19, 20, 21, 22, 23, 24) finaliza no con la inmersión del hombre en el mar, sino con su retorno a la tierra, provisto de una dotación de maíz (y ocasionalmente de frijol) que le permitirá sobrevivir y con las recomendaciones necesarias para su multiplicación, las cuales no son atendidas por la esposa del hombre (20) propiciando que vuelvan a la miseria, o bien éste retorna a ese estado por infringir normas morales, como la fidelidad conyugal.

En otra variante (22, 23) el hombre difiere de los Truenos en los hábitos alimenticios, ya que éstos sólo se alimentan con el olor de los alimentos, mientras que el hombre los consume materialmente.

El siguiente cuadro presenta, de manera esquemática, la composición secuencial de las veintinueve variantes:

VARIANTES	SECUENCIAS			
	Primera	Segunda	Tercera	Cuarta
1	x	x	x	x
2	x	x	x	x
3	x	x	x	x
4	x	x	x	x

(Continuación)

5	x	x	x	x
6	x	x	x	x
7	x	x		x
8		x	x	x
9		x		x
10		x	x	x
11		x	x	x
12		x	x	x
13		x	x	x
14		x	x	x
15		x	x	x
16		x	x	x
17		x	x	x
18		x	x	x
19		x	x	x
20		x	x	x
21		x	x	x
22		x	x	x
23		x	x	x
24		x		x
25		x	x	x
26			x	x
27			x	x
28		x		x
29			x	x

3. Información etnográfica y análisis del mito en el nivel superficial

El conocimiento de algunos de los relatos que integran nuestro *corpus*, previo a la realización de la investigación de campo, permitió elaborar una guía más o menos precisa sobre los aspectos relevantes para la interpretación del mito: los personajes, los lugares y las acciones descritos en él. Particularmente, se indagó

las creencias y prácticas rituales vinculadas a los fenómenos meteorológicos: lluvia, trueno, rayo, viento, nubes, arco iris, etcétera. Esta información se complementó mediante la consulta de fuentes documentales de carácter histórico y etnográfico, incluyendo una revisión de la obra de los cronistas, particularmente la de Sahagún, Durán, Motolinía y Las Casas.

El acervo así obtenido se organizó en una especie de "enciclopedia", en la que se incluyó, clasificada por localidad e informante, toda la información registrada sobre un tema particular. Este procedimiento se inspira en la propuesta de Greimas (1974: 52) de constituir un "diccionario mitológico" que integre, para cada lexema —o mitema, en la terminología de Lévi-Strauss— una definición a partir de: *a)* el conjunto de las calificaciones que atribuyen a su referente, los partícipes de la cultura en la cual se inscribe el mito, es decir, todo lo que éstos saben sobre su naturaleza, y *b)* el conjunto de sus funciones, es decir, todo lo que es susceptible de hacer o de sufrir, conforme a los conocimientos o creencias vigentes en dicha cultura.

De esta manera, nuestro análisis secuencial va incorporando dicha información en el marco de cada secuencia y va haciendo evidentes las connotaciones culturales asociadas a cada elemento del relato, las cuales lo hacen inteligible en su conjunto. Así, por ejemplo, las creencias registradas en torno a los rayos ponen en evidencia la rivalidad existente entre los Truenos y los árboles, la cual permite comprender la secuencia donde la espada del Trueno se atora en un árbol sin que aquél pueda rescatarla a pesar de su poder, requiriendo, para ello, la ayuda de un niño o joven. En la concepción totonaca del mundo, los árboles son monstruos dormidos: grandes serpientes o felinos que amenazan a la humanidad. Los Truenos son los protectores del género humano y se encuentran en constante conflicto con los árboles; es decir, con los monstruos transfigurados en árboles. Por ello, cuando perciben que el monstruo está a punto de despertar, lo castigan con el rayo. El rayo es producido mediante la espada de los Truenos.

Así, vamos encontrando el sentido de cada fragmento del relato y preparando el terreno al análisis estructural.

Análisis estructural

Como mencionamos arriba, el sentido del mito tiene como soporte una estructura semántica simple, la cual, mediante desarrollos secundarios, da lugar al nivel superficial o discursivo del relato. Aunque esta característica es enfatizada por Greimas, quien de hecho retoma muchas de las propuestas de Lévi-Strauss, éste último menciona explícitamente la existencia de niveles que se articulan al interior del mito y aparecen como transformación de una estructura lógica subyacente y común a todos ellos (Lévi-Strauss, 1987: 142).

Estos "niveles" o "dominios", codificados por el mito, son la instancia que incorpora el contexto cultural a la estructura del relato y pueden referirse al orden geográfico, económico, sociológico, cosmológico u otros. Los "códigos", como los denomina Lévi-Strauss, constituyen un modelo taxinómico que expresa una característica fundamental del mito: "La mitología sólo se interesa por los cuadros clasificatorios, sólo opera con 'criterios de clasificación'". Estos criterios de clasificación sólo pueden identificarse mediante el análisis en rasgos semánticos o análisis sémico (Greimas, 1972: 53).

Según Lévi-Strauss, los códigos están constituidos por un léxico y por una gramática, entendida esta última como un conjunto de reglas combinatorias. Trasladando esto al nivel de los rasgos semánticos o semas, Greimas define al código como una estructura formal constituida por *a)* un pequeño número de categorías sémicas (como "arriba", "abajo"; "vida", "muerte"; las cuales admiten los valores + o -); *b)* que se combinan para formar unidades de contenido (que Greimas llama "sememas") susceptibles de ser expresadas por palabras, frases u oraciones ("lexemas" según la propuesta greimasiana); la unión de ambos elementos constituye el "mitema" de Lévi-

Strauss. Un ejemplo tomado de nuestro *corpus*, basado en la identificación de un "código hidrológico" en el mito que nos ocupa, es el siguiente: Nuestro "código hidrológico" incluye los rasgos "arriba" y "permanente", contextualizados por el rasgo semántico "agua", cuya combinatoria explica los mitemas "lluvia", "diluvio" y "mar":

	Lluvia	Diluvio	Mar
Arriba	+	+	-
Permanente	-	+	+

De acuerdo con nuestro análisis, la combinatoria (- arriba) (- permanente) no tiene lugar; es decir, está prohibido por la gramática de este código.

Ahora bien, dado que entre los códigos identificados existen diferencias de jerarquía, el análisis último nos lleva a determinar cuál de ellos es el básico. En este sentido, Greimas hace una observación muy interesante: una característica particular del mito, respecto de otro tipo de relatos (como el cuento maravilloso) es la trabazón que tiene lugar entre dos códigos que parecen igualmente importantes y entre los cuales debe deslindarse el fundamental del subordinado (Greimas: 70). En nuestro relato encontramos la misma dificultad para determinar, entre los códigos "hidrológico" y "alimentario", cuál debía ser considerado fundamental respecto del otro (cf. pp. 138 y 141).

Finalmente, queremos dejar asentado que nuestro estudio no pretende ser exhaustivo, en el sentido de dar cuenta de los múltiples detalles que comporta el análisis estructural del mito: intentamos construir y proponer un marco general que sirva como base a análisis minuciosos de versiones particulares del "Trueno Viejo" incluidas o no en nuestro *corpus*. En este sentido, estamos plenamente conscientes de que nuestros resultados

no agotan la identificación y descripción de los códigos presentes en el mito, aunque sí constituyen un avance importante; ni dan cuenta de los detalles discursivos y estilísticos del relato, cuya apreciación se ve fuertemente limitada por nuestro desconocimiento de la lengua totonaca, restricción que es preciso superar en futuros trabajos.

ANÁLISIS SECUENCIAL

Primera secuencia: Juan Aktzín en el nido de las águilas

El primer punto a tratar para aprehender el sentido de esta secuencia, es el papel que el águila desempeña en el contexto cultural totonaco, considerando que, como lo atestigua el rico acervo de materiales narrativos registrados a la fecha, cada animal se inscribe en un ámbito semántico específico (lagartija/sol; tecolote/muerte; mazacuate/arco iris, etcétera).

En principio, cabe mencionar que el águila no es un ave propia del medio natural totonaco, por lo que su presencia en el relato puede obedecer ya sea a una traducción imprecisa del término totonaco [picaàwa], es decir, a la denominación equivocada de un ave cuya identidad quedaría por definir; o bien a la denominación correcta de un animal conocido por los totonacos, pero ajeno a su ámbito geográfico.

En su trabajo sobre la religión de los totonacos de la Sierra, Ichon aplica el vocablo [picaàwa] al cojolite o faisán gritón, el cual, según se desprende de la siguiente cita, parece estrechamente vinculado a la secuencia que nos ocupa:

Ciertos animales y ciertas épocas del año están cargadas de un aire que los hace peligrosos. El FAISÁN GRITÓN O COJOLITE [PICAÀWA] [...] en la imaginación totonaca devino enorme pájaro que se compara al avestruz; viene por la noche a robarse el alma de los niños dormidos o de las personas que salen a satisfacer sus necesidades sin tomar la precaución de cubrirse la cabeza con una gran canasta (Ichon, 1973: 143).

La época del año en que los vientos son particularmente peligrosos (es) la canícula (*tsisni*), periodo que va del 20 de julio al 25 de agosto... Al oeste, los vientos son malos.

Se les llama "vientos de la noche". El COJOLITE, la CANÍCULA, son del OESTE (: 146).

Estos pasajes vinculan al picaàwa simultáneamente a dos ejes: el temporal (pues se asocia a determinadas épocas del año y etapas del día) y el espacial (puesto que se asocia al oeste). Revisemos estos dos ejes. Para ello recurriremos a la obra de Sahagún,²⁵ quien refiere ampliamente las connotaciones vinculadas al águila entre los nahuas, cultura que otorgaba un lugar preponderante a dicha ave.²⁶

En el calendario solar de los nahuas, que constaba de veinte signos, el signo decimonoveno se llamaba *ce quáuhtli* "uno águila" y se caracterizaba como peligroso, debido a que: "descendían a la tierra las diosas menores y empecían a los niños y niñas, y por esta causa sus madres y padres no los dejaban salir de casa, ni bañarse el tiempo que este signo reinaba" (1989: 249).

Si comparamos este fragmento con el siguiente, tomado de una de las variantes del relato totonaco que nos ocupa, encontraremos notable similitud:

²⁵ Recurrimos a fuentes históricas debido a que, con excepción del libro de A. Ichon, no contamos, para este caso particular, con información relativa a la cultura totonaca. Por otra parte, López Austin, con base en sus vastos estudios sobre la mitología de los pueblos mesoamericanos, ha llegado a la conclusión de que éstos comparten una base cosmológica y religiosa, pese a las grandes variaciones regionales (1994: 41): "La unidad histórico-cultural justifica, a juicio de muchos especialistas, el estudio global de estas sociedades. O, al menos, hace necesario tener siempre presente el contexto general mesoamericano al investigar cada uno de los pueblos que forman parte de la tradición en la época pre-colonial" (1994: 42).

²⁶ Los toltecas, grupo emparentado lingüísticamente con los nahuas que ejerció fuerte influencia en el Totonacapan, "se consagraban especialmente al culto del águila" (Stresser-Péan, "Los orígenes del volador y del comelagatoazte", en L. Ochoa, *Huastecos y totonacos*, México, Conacurt, 1990: 83-96).

Por eso los hombres y las mujeres cargaban las jaulas a donde quiera que salían, y a los niños no los dejaban salir de las casas porque hasta a las casas se acercaban esos animales hambrientos y a la gente que se descuidaba se la llevaban para devorarla (Pedro Francisco Antonio, Francisco Sarabia, Papantla)

Las diosas menores referidas por los informantes de Sahagún son las Cihuateteos o Cihuapipiltin, términos ambos que designan genéricamente a las mujeres muertas durante el parto (*mocihuaquetzque*) y a las mujeres muertas durante la guerra; las cuales:

Van a la casa del sol y residen en la parte OCCIDENTAL del cielo, y así aquella parte occidental los antiguos la llamaban CIHUATLAMPA, que es donde se pone el sol, porque allí es la habitación de las mujeres (: 381).

Al igual que las *mocihuaquetzque*, el águila del relato es hembra y madre de un número no determinado de aguilu-chos, además de que, según la información proporcionada por Ichon, procede del oeste.

Continuemos revisando la información de Sahagún:

Cuando el sol sale a la mañana vanle haciendo fiesta los hombres (guerreros muertos en combate o sacrificados por los adversarios) hasta llegarlo al MEDIODÍA, y luego las mujeres se aparejaban con sus armas y de allí comenzaban a guiarle, haciéndole fiesta y regocijo; todos aparejados de guerra, dejábanle los hombres en la compañía de las mujeres (quienes) descendiendo hasta el OCCIDENTE, llevábanle en unas andas hechas de quetzales o plumas ricas [...]; dejábanle donde se pone el sol, y de allí salían a recibirlo los del infierno, y llevábanle al infierno (: 381).²⁷

²⁷ En la cosmología nahua, el infierno es el lugar donde habitan los que fallecen de muerte natural.

Encontramos en esta referencia una situación liminal vinculada al mediodía, momento que representa el paso del sol del oriente al occidente, tránsito simbolizado por el cambio de séquito.

Desde esta perspectiva, examinemos ahora la información aportada por algunas variantes de nuestro relato. Una de ellas, recopilada en la Congregación de El Tajín, ubica los acontecimientos en el mes de junio, dato congruente con la fecha en que tiene lugar el desenlace del relato y que la mayoría de las versiones plantea explícitamente: el 24 de junio, día de san Juan. Además, la versión registrada en Santa Cruz, Espinal, menciona que Juan llega, siguiendo un atado de leña, a la casa de Miguel, "iluminada por estrellas, luceros y los Siete Cabrillos".

Con estas referencias analicemos ahora, apegándonos a información de carácter astronómico, los fenómenos que tienen lugar durante ese periodo.

El 22 de junio, fecha muy próxima a la indicada en el relato (24 de junio), es una fecha de tránsito estacional que indica la conclusión de la primavera y el inicio del verano. Este tránsito está determinado por el solsticio de verano, lapso en el que los rayos solares caen perpendicularmente sobre el Trópico de Cáncer y tiene lugar el día más largo del año en el hemisferio norte.

Pero el relato precisa aún más la ubicación cronológica de la acción al situar su inicio —es decir, el momento en que el águila rapta a Juan—, aproximadamente al mediodía. Si conjuntamos ambos datos, tendremos la convergencia del solsticio de verano, y del paso del sol por el cenit (punto más alto de la bóveda celeste), evento astronómico peculiar en el que el sol no proyecta sombras sobre la tierra.²⁸

²⁸ Al hablar de la orientación astronómica de los edificios mesoamericanos, Aveni (1977: 41) afirma: "Las posiciones del sol en el horizonte durante los solsticios y equinoccios, así como durante el tránsito cenital, eran evidentemente referencias importantes".

La alusión a las Pléyades ("Siete Cabrillos") ratifica nuestra interpretación, ya que dicha constelación:

Tenía salida heliaca el mismo día en que ocurría el primero de los dos tránsitos del sol por el cenit,²⁹ un día de gran importancia para demarcar las estaciones. La aparición de las Pléyades pudo haber servido para anunciar el comienzo de este importante suceso...³⁰ (Aveni, 1977: 25).

Así, el sol y las Pléyades son correlatos, diurno y nocturno, respectivamente, que remiten al mismo fenómeno liminal.

Adelantándonos un poco en la secuencia del relato y teniendo en consideración que tradicionalmente en Mesoamérica se asignaba por nombre al recién nacido, la fecha del calendario correspondiente al día de su nacimiento; el 29 de septiembre, día de san Miguel, y el 12 de diciembre, día de la Virgen de Guadalupe (personajes que desempeñan una función importante en la trama del relato), coinciden también, aproximadamente, con fenómenos astronómicos importantes: el equinoccio de otoño (23 de septiembre), que indica el fin del verano y el inicio del otoño, y el solsticio de invierno (22 de diciembre), que señala el fin del otoño y el inicio del invierno para el hemisferio norte.

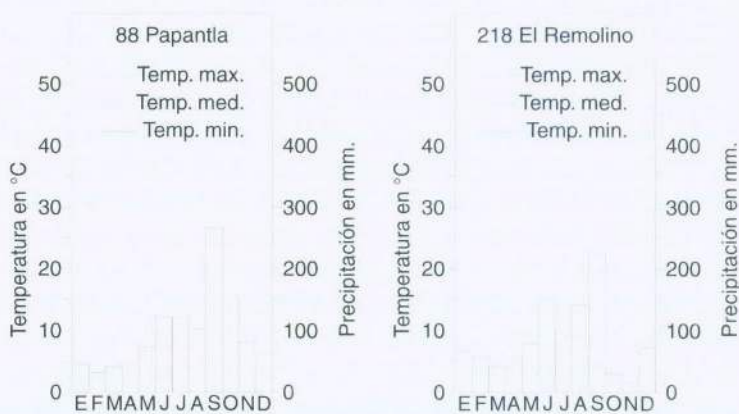
Teniendo a la vista esta información, podemos concluir provisionalmente que el picaàwa —asociado simultáneamente al solsticio de verano y al paso del sol por el cenit, que implica un desplazamiento espacial del oriente al occidente—, representa al sol en su máxima expresión, cabe decir, en su máxima

²⁹ Que tiene lugar durante el solsticio de verano, ya que el segundo ocurre el 22 de diciembre (solsticio de invierno).

³⁰ La cita concluye: "En vista de la coincidencia de acontecimientos astronómicos y de la importancia central de las Pléyades en el saber astronómico de Mesoamérica, éstas deben permanecer como candidato principal para la motivación astronómica presente en la orientación de Teotihuacan" (1997: 25).

intensidad; interpretación que se ve reforzada por el hecho de que la aparición del águila en el relato ocurre cerca del mediodía.

Si correlacionamos esta información con datos de carácter climatológico, encontraremos que entre el mes de mayo y parte de junio tiene lugar la época de sequía, caracterizada por la coincidencia de altas temperaturas en comparación con los meses anteriores, y bajas precipitaciones pluviales en comparación con los meses posteriores (cf. los gráficos siguientes³¹), lo que fortalece la asociación del águila con el sol y, más precisamente, del águila con la sequía.



³¹ Tomados de Margarita Soto y E. García, 1989.

Veamos si existen datos históricos que confirmen esta hipótesis. Independientemente de la negación del símbolo solar que evidencia la destrucción del águila en el inicio mismo del relato, es posible, trasladándonos ahora al plano espacial, establecer hipotéticamente esa relación a partir de la información aportada por los cronistas.

Refiere Sahagún que durante el mes llamado Atlcahualco o Quauitleoa (que transcurría entre el 2 y el 21 de febrero), periodo consagrado a los Tlaloques³² según algunos informantes, o a Chalchiuhtlicue,³³ según otros, sacrificaban los aztecas "muchos niños de teta para que DIESEN AGUA EN SU TIEMPO... (los) llevaban a matar a los montes altos... (uno de los cuales) se llama QUAUHTÉPETL: es una sierra eminente que está cerca de Tlaltelolco" (: 98-99).

En virtud de su estructura morfológica, la interpretación semántica del término *Quauhtépetl* resulta ambigua: Siméon, en su *Diccionario de la lengua náhuatl* (: 412), lo traduce como "Cerro de Árboles"; descomponiendo la palabra en /quáhuil/ "árbol" y /tépetl/ "cerro"; sin embargo, existe otra interpretación posible, confirmada por el lingüista Agustín Yopihua Palacios,³⁴ que consiste en realizar el análisis a partir de los morfemas /quáuhli/ "águila" y /tépetl/ "cerro": "Cerro del Águila".

Según esta nueva propuesta, los niños habrían sido sacrificados, a manera de rito propiciatorio de la lluvia, en el Cerro del Águila.

Ello no implica, necesariamente, que los totonacos hayan practicado este tipo de sacrificios: antes bien, se tiene noticias de que les eran aversivos;³⁵ pero bien pudieron tener referen-

³² Equivalente nahua de los Tajines o Truenos.

³³ Deidad femenina vinculada a los Tlaloques, dueña del agua marina.

³⁴ Comunicación personal.

³⁵ "Esta gente (los totones o totonacos)... no solían sacrificar hombres, sino animalejos, hasta que vinieron los mexicanos, que introdujeron poco a poco en todas aquellas provincias este sacrificio... De lo dicho parece cómo tenían por muy trabajoso y gravísimo sacrificar hombres, pues los

cia de ellos o, incluso, haber sido forzados por los aztecas a aportar víctimas para ese fin.

Como apoyo a esta consideración, una de las versiones registradas alude explícitamente a la obligación de entregar al águila tributo consistente en niños:

Hace mucho tiempo vivía un campesino sin hijos ni familia, que tenía su casa (en un lugar) donde de tiempo en tiempo bajaba un monstruo alado, un águila gigante que pedía como TRIBUTO a los pobladores del lugar, UN HIJO PARA ALIMENTARSE (Albarrán, R. I., recop., Escolín, Papantla).

Esta referencia a los sacrificios humanos, que tenían lugar en el Cerro de las Águilas para asegurar lluvias abundantes o para poner fin a sequías prolongadas, funcionaría en este contexto como eslabón entre el sol y la lluvia.

Recapitulando lo hasta aquí planteado, podemos decir que el picaàwa del relato actúa como un "operador lógico" —en la terminología de Lévi-Strauss—, o como una condensación de significados (connotativos) que remiten a una situación liminal resultante de la conjunción de varias situaciones liminales particulares:

Dimensión temporal
A) Tránsito estacional
 primavera-verano
 (solsticio de verano,
 posición de las Pléyades)

Dimensión espacial
B) Tránsito cardinal
 oriente-occidente
 masculino-femenino³⁶
 (mediodía, cenit)

que sacrificaban enviaban por mensajeros, principalmente al gran dios sol, para que les enviase su hijo que les librase de aquella tan penosa obligación..." (Las Casas, 1979: 101). Krickeberg (1933: 97) considera dudosa la ausencia de sacrificios humanos en el Totonacapan septentrional.
³⁶ Aplicando hipotéticamente esta oposición propia de la concepción cosmológica nahua.

Revisaremos ahora el motivo de la canasta o jaula³⁷ que, según el relato, debían colocarse los campesinos en la cabeza para protegerse de la caída del picaàwa. Según Sahagún:

Todo género de águila cría y hace nido en las sierras muy altas, en los riscos que no se pueden subir, y para cazarlas usan de este ensayo: toman un chicuite grande de cañas, o palmas, y méten-sele en la cabeza y comienza a subir el cazador por el risco arriba, con su chicuite metido en la cabeza, y de que llega cerca donde está el águila, el águila abátese al cazador y ase el chicuite con las uñas, y llévale asido por el aire, y pensando que lleva al hombre; súbese muy alta y déjale caer y descende sobre él golpeándole. Entre tanto, el cazador tómale los hijos y váse con ellos (: 640).

Encontramos en nuestro relato una inversión de la situación descrita por Sahagún en este fragmento, según el cual los cazadores (humanos) secuestran las crías de las águilas valiéndose del canasto colocado sobre la cabeza e incursionando en el territorio de aquéllas. En el relato, en cambio, es el águila [picaàwa] quien incursiona en territorio humano para capturar a los niños, por lo que éstos deben protegerse mediante el uso de la canasta. Pareciera que se teme una venganza del águila por haberla privado de sus crías.

Idéntica situación tiene lugar en las épocas en que descenden las *Cihuapipiltin*, según Sahagún, y el picaàwa totonaco referido por Ichon, sólo que en este caso la amenaza no consiste en llevarse consigo a las criaturas para devorarlas, sino en robar su alma o en ocasionarles peligrosas enfermedades.

Corresponde ahora considerar el procedimiento mediante el cual Juan destruye al águila y sus crías: son degolladas con el machete o cuchillo que porta el campesino. El acto de dego-

³⁷ Según las diferentes versiones se trata de una jaula de bejuco, de una puertita de caña de maíz, de un canasto de caña de maíz, de una jaula de madera o simplemente de un canasto. Sólo una de las versiones hace referencia a un guaje que porta Juan en la cabeza.

llar es, en el contexto cultural nahua referido por los cronistas, una práctica ritual dirigida a determinadas deidades, a las que se ofrecía como víctimas particularmente mujeres y niños.³⁸

En el caso específico de los totonacos, el sacrificio de aves aparece testimoniado en la obra de Fray Bartolomé de las Casas para venerar a una de sus principales deidades: "la gran diosa de los cielos", "la mujer del sol" (1966: 49), quien no quería "recebir sacrificios, de muertes de hombres, antes los aborrecía y prohibía, (le rendían) los sacrificios que ella amaba y de que se agradaba... que eran TÓRTOLAS Y PÁJAROS y conejos, los cuales le DEGOLLABAN delante" (: 50).

En este contexto, desde luego, el hecho de sacrificar un ave de mayores dimensiones puede entenderse como un acto de especial relevancia con el que se pretende, en todo caso, remediar una situación particularmente grave.

Corresponde ahora examinar el caso de cinco versiones que aparentemente difieren en el tratamiento de esta secuencia. La primera de ellas denomina "Siete Cabezas" al animal que secuestra a Juan, aunque más adelante el mismo informante lo identifica como "águila":

Había un huérfano que vivía con sus abuelos. Éstos lo mandaban a trabajar todos los días. Él prefería ir a jugar al pie de un árbol. Una vez [...] en lugar de trabajar hizo una jaula de bejuco del árbol y se metió en ella. Llegó el SIETE CABEZAS, trozó el bejuco y se llevó la jaula. Lo llevó a su nido al pie de la peña [...] El huérfano salió de la jaula y cortó las alas al ÁGUILA (Rogelio Hernández García, Cruz Blanca, Cazones).

La justificación posible de este reemplazo la encontramos nuevamente en la obra de los cronistas, esta vez en fray Diego Durán:

³⁸ Cf. Motolinía (1984: 35), quien describe el sacrificio de niños durante las sequías; así como Durán (1980, tomo 1: 135-140), quien describe el ritual consagrado a Chicomecóatl, el cual culmina con el degollamiento de una doncella.

La diosa de las mieses y de todo género de simientes y legumbres que esta nación tenía para su sustento, llamábanla la diosa Chicomecóatl, y, por otro nombre, Chalchihcúhuatl. El primer nombre que es CHICOMEcóATL, que quiere decir "CULEBRA DE SIETE CABEZAS", le era puesto por el mal que hacía los AÑOS ESTÉRILES, cuando, helándose los panes, había NECESIDAD Y HAMBRE: (135) [...] El segundo nombre ("piedra preciosa") [...] le aplicaban cuando daba el año abundante y fértil (: 136).

Dado que la acción del relato se desarrolla en la época más cálida del año, es lógico suponer que sea una temporada de sequía y escasez de alimento, por lo que Chicomecóatl sería el nombre adecuado para esa deidad —si aceptamos la interpretación etimológica de Durán—. ³⁹ Esta situación se plantea explícitamente en el relato cuando se califica de "hambrientos" al águila y los aguiluchos, siendo precisamente la falta de alimento la causa de que el águila atrape seres humanos para su sustento. Por otra parte, entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla, Ichon encontró referencias precisas a este personaje, el cual se vincula directamente a Juan Aktzín:

Los impresionantes conos volcánicos que se erigen en los alrededores de Chicontepec (y) son visibles en tiempo claro desde los poblados totonacas más orillados al Septentrión (han motivado) leyendas y mitos relativos a los "Cerros de Chicontepec", (dichos relatos) se desplazan hacia el sur de la zona totonaca...: Todos tenían gran miedo a la gran serpiente que cada semana bajaba del pico, y a quien se llamaba 7 CABEZAS (o 17 cabezas) (la cual descendía por uno de los pitones de Chicontepec). Se dirigieron a los Truenos y les pidieron que destruyeran el pitón. Pero los Truenos respondieron:

—¡Imposible! No tenemos fuerza suficiente. Pero Juan tiene más fuerza que nosotros (pues los Truenos no tenían 7 hachas, como Juan).

³⁹ Literalmente, *Chicomecóatl* significa "Siete-serpiente".

JUAN se encarreró desde muy lejos y volando como un pájaro, se lanzó contra el pitón; ¡y lo parte! [...] (Ichon: 127).⁴⁰

En ambos casos Juan aparece como el encargado de librar a la población del Siete Cabezas, constituyéndose en su antagonista.

La segunda excepción está representada por dos versiones en las cuales no aparece el motivo del canasto puesto sobre la cabeza. Según uno de los relatos, el recopilado por Crescencio García, Juan lleva un guaje sobre la cabeza, el cual atrae la atención del águila y es causa de que ésta lo lleve consigo.

Entre los totonacos, el hábito de cubrirse la cabeza con un guaje ("sacual") es una precaución que se toma durante las tempestades para evitar que el cabello atraiga al rayo (esta creencia se retomará posteriormente); sin embargo, no parece ser ésta la causa de que figure en el citado relato, por lo que más adelante consideraremos otra posible explicación.

La segunda versión refiere, de manera sintética, que:

Hace tiempo bajaba un águila gigante que pedía hijos a los pobladores del lugar. Correspondía el turno a un campesino sin hijos ni familia, por lo que el águila lo llevaría a él.

Los CAMOTES le aconsejan poner CHILE MOLIDO en una bolsita, afilar su machete y llevarlo consigo; no oponer resistencia a la captura del águila y arrojar el chile en la cara del animal cuando se alcanzara a ver su nido; luego, trepar por las plumas y cortar el cuello (Andrés Hernández, Escolín, Papantla).

La alusión a los camotes y al chile constituye, al parecer, una referencia cronológica más que, remitiendo al calendario

⁴⁰ El relato continúa: "pero las gentes se las compusieron para envolver en nubes el pitón y engañar a Juan. Juan se encarrera de nuevo y se precipita en las nubes; pero como no había ya nada que lo detuviera, siguió hasta caer bocabajo en medio del mar. Las gentes corrieron para impedirle que se levantara, y le clavaron manos y pies. Juan se queda así, sin poder hacer otra cosa que mover la cabeza y gritar" (: 127).

agrícola, ubica la acción del relato. En la zona costera, el chile se siembra durante el mes de febrero, por lo que, para el mes de junio, ya se ha cosechado y procesado (molido), según la costumbre de la región.

Por lo que respecta al camote, este tubérculo se siembra aproximadamente en junio, lo que explica que se dirija a Juan desde el interior de la tierra:

...Se aproximaba la fecha de la llegada del animal, y (el campesino) había ido a trabajar al campo [...] Lloraba sin descanso, cuando de pronto escuchó muchas voces que le preguntaban por qué motivo no cesaba de llorar [...] Miró hacia todos lados sin lograr distinguir a nadie. De pronto, volvió a escuchar las VOCES y se dio cuenta de que éstas SALÍAN DEL SUELO: que eran los camotes quienes le hablaban y preguntaban (Andrés Hernández, Escolín, Papantla).

Como característica particular de esta especie vegetal, la lluvia no es tan determinante para su desarrollo como lo es para los demás cultivos de la región (maíz, frijol y frutales, particularmente), por lo que bien puede sobrevivir a una larga sequía, como la que se deduce del relato. Por lo mismo, debe conocer los hábitos del águila y los medios para combatirla.

Otra de las versiones afirma que el águila muere a consecuencia de un balazo asestado por Juan:

Y así le hicieron. Fueron a trabajar otra vez y ya hicieron sus canastas. Cuando cae el águila y viene a agarrar la cabeza, nada más se lleva la canasta.

—Bueno —después dice Juan—; así como quiera estamos escapando; pero yo la voy a matar. ¿Quién tiene pistola? ¿Tiene fulano? ¡Pues que me la preste! [...] Entonces le dieron esa pistola con su parque y todo. Entonces amarró bien la canasta en el cuello para que lo llevara [...] Lo agarró y se lo llevó a un gran cerro donde comía la gente [...] lo soltó ahí y el águila se fue a sentar

en un palo grande. Entonces Juan se quitó su canasta, sacó la PISTOLA y MATÓ AL ÁGUILA (Gabriel Crisanto, Poza Larga, Papantla).

Esta sustitución sólo podrá explicarse en relación con secuencias posteriores, por lo que únicamente se mencionará que el ruido provocado por el balazo parece estar vinculado con el sonido grave del trueno, siendo su motivación de carácter onomatopéyico.

Por último, en la versión recopilada por Crescencio García, Juan decapita únicamente a los aguiluchos aprovechando una ausencia temporal del águila para escapar. Carezco de datos que me permitan hacer comentarios al respecto.

En relación con el lugar donde se ubica el nido del águila y donde es depositado Juan, cabe hacer algunas consideraciones hipotéticas que se irán retomando conforme avance el análisis del relato.

Las versiones coinciden en ubicar el nido en la cumbre de una elevada montaña o entre las ramas del árbol más elevado de la selva, descripción congruente con los hábitos normales de dicha ave. Sin embargo, la versión arriba citada especifica que: "Lo fue a dejar hasta un barranco desconocido. Por ahí HABÍA UNAS CASAS MUY GRANDES, allá fue a meterlo."

Como se ha venido discutiendo, esta primera secuencia del relato tiene por función situar la acción en un contexto espacio-temporal preciso. Es probable que la alusión a las casas participe de este simbolismo. Para fundamentar el planteamiento, volvamos a la obra de los cronistas.

Refiriéndose al calendario azteca, específicamente a su ciclo de 52 años, Sahagún explica:

Los de México o los de esta Nueva España [...] solían contar los años por cierta rueda con cuatro señales o figuras, conforme a las cuatro partes del mundo, de manera que cada año se contaba con la figura que era de cada una de dichas partes [...] Los nombres de las figuras dedicadas a las cuatro partes del mundo

son éstos: Tóchtli, que es conejo, y era dedicada a huitztlampa, que es el mediodía; ácatl, que es caña, era dedicada al oriente; técpatl, que es pedernal, dedicada al septentrión; calli, que es CASA, era dedicada al OCCIDENTE O PONIENTE (: 437).

Esta alusión a las casas podría confirmar la relación anteriormente sugerida entre el picaàwa y el occidente, ya que el signo "casa" corresponde precisamente a ese punto cardinal. Al parecer, los totonacos se apegaban a este calendario en su cómputo del tiempo:

Tenemos datos suficientes para afirmar que totonacos y huastecos tenían el sistema calendárico mesoamericano, es decir el tonalpohualli o período de 260 días [...] y el año de 365 días, según la fórmula 18 meses de 20 días más 5 días (Alfonso Caso, 1989: 51).

Desde esta misma perspectiva, examinemos ahora la posible motivación del nombre "Juan Aktzín".

A propósito del procedimiento aplicado por los totonacos para designar al recién nacido, Alfonso Caso afirma: "...tanto los habitantes de El Tajín como los totonacos llamaban a los individuos con nombres calendáricos, probablemente por EL DÍA EN QUE NACÍAN".

Si partimos del supuesto de que existía un paralelismo entre los procedimientos de designación y los símbolos calendáricos azteca y totonaco, será relevante considerar las siguientes apreciaciones de Durán:

...JUNTAMENTE CON EL NOMBRE DE CRISTIANO, SE PONE EL NOMBRE DEL SIGNO EN QUE NACIÓ ANTIGUO, y lo tienen por renombre. Ejemplo: Si nació en el signo de la "culebra" y en el bautizo se puso Pedro, llámase Pedro Cóatl, que es el nombre del signo en que nació, y si nació en el signo de la "lagartija", llámase Juan Cuetzpal, juntando el un nombre con el otro, y así de todos los demás (: 236).

De esta manera, habrá que determinar a qué signo refiere el "renombre" Aktzín. Habiendo interrogado a mis informantes acerca de su significado, manifestaron desconocer la etimología correspondiente, por lo que, dicho sea con las reservas del caso, es posible que proceda de una lengua extranjera. De ser así, habría que remitirse al signo fonéticamente más próximo del tonalpohualli, a saber: *átl* "agua". Hipotéticamente, la etimología de Aktzín sería: (*átl*) "agua" más el sufijo reverencial (*tzin*), lo que daría como resultado "Atzin". Cabe señalar que este término aparece, con idéntica forma, como apellido entre los actuales totonacos de la costa. Precisamente uno de mis informantes, originario de Poza Larga, municipio de Papantla, se llama Alejandro Atzin.

En apoyo a esta propuesta, Crescencio García Ramos, hablante y estudioso de la lengua totonaca, argumenta: "Aktín o Aktzín, parece derivar del vocablo nahua: *atl*, 'agua' y *tzin*, 'forma reverencial o diminutiva'; esta forma reverencial de *tzin* aparece frecuentemente en la palabra totonaca como *qolotzin*, 'el viejito', 'el ancianito'".

La segunda alternativa, propuesta por la antropóloga Áurea Vázquez,⁴¹ hablante de la lengua totonaca e investigadora de la Unidad Regional Norte de Culturas Populares, consiste en interpretar el término como "el que se sumerge en el agua", "el que puede bucear", "el buen nadador": [*lhan taqtsinan*] "puede nadar"; [*lhan taqtsinána*] "¿puedes nadar bajo el agua?".

La tercera posibilidad, planteada también por el lingüista Crescencio García Ramos es la siguiente: "Aktzín parece derivar del totonaca: *ak*, de 'alto', parte superior de la cabeza", y *tzin*, o *tzini*, 'sonido ronco o vibración', o sea, 'el de la cabeza que vibra, tiembla con voz ronca'..."⁴²

De acuerdo con la primera interpretación, encontramos en esta secuencia indicadores que bien pudieran configurar, en su

⁴¹ Comunicación personal.

⁴² Crescencio García Ramos, documento inédito, Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana, Colegio del Idioma Totonaco (CODELIT).

conjunto, una fecha calendárica determinada. Ellos son: "águila", "Juan" (= 24 de junio) "Aktín" (Atzin) y "casa".

Segunda secuencia: Juan es conducido al lugar de los Truenos

Examinemos de qué manera Juan abandona el nido del águila y cuál es su recorrido una vez que logra descender. En la mayoría de las versiones, el personaje desciende por sus propios medios, trepando entre las rocas o asiéndose de las raíces que crecen entre éstas, o de las ramas del árbol.

Únicamente en dos casos recurre a elementos complementarios que le facilitan la operación: utilizando las alas del águila, que una vez muerta le ha amputado; o con el auxilio de unos monos que se encuentran cerca del lugar.

Con respecto al primer caso, el único comentario que haré es que probablemente obedezca a una asimilación parcial, que comparten otros relatos en diferentes aspectos, entre los Truenos y los ángeles, particularmente entre aquéllos y san Miguel Arcángel.

Por la relevancia que ofrece para la interpretación del relato y su posible vinculación con el eje temporal definido a partir de la secuencia anterior, conviene detenerse en el segundo caso:

Que nomás lo fue a dejar allá, luego regresó aquel águila; entonces él pensó: "Entonces por dónde saldré. No puedo salir porque está muy profunda la barranca. Entonces por donde quiera se columpiaban los MONOS. Entonces, pues, este..." que lo sacan, de esa manera, éste salió a un lugar abierto y dijo: —ahora a dónde iré (García Ramos, Crescencio, recop., El Tajín, Papantla).

Este pasaje nos remite a un relato del que se han registrado numerosas variantes, que aborda el tema del diluvio y la consiguiente destrucción de la humanidad. La siguiente es una de dichas variantes:



EL DILUVIO

Informante: Reina Larios García

Recopilador: Rosa I. Albarrán Serrano⁴³

Lugar: Morgadal, Papantla

Fecha: Abril, 1981

San Alejo visitaba diariamente el templo de su Dios. Un día, éste le dijo que debía prepararse porque muy pronto tendría lugar la destrucción del mundo; que avisara a toda la gente y a los animales. Así lo hizo, pero nadie le creyó.

San Alejo regresó al templo y le informó a Dios todo lo que había sucedido. Éste se molestó mucho y le dijo que no se preocupara, que hiciera una lancha grande, como ataúd, y que para ello pidiera ayuda a una familia.

—Ahí meterás a todas las aves para que, una vez destruido el mundo, todos se reproduzcan y construyan un nuevo mundo.

San Alejo regresó al pueblo; pero ninguna familia lo quiso ayudar: decían que estaba loco, que no era cierto lo que contaba.

Conforme a lo acordado, san Alejo se encargó de arreglar todo; hizo la lancha como un ataúd y tan grande como una casa. Ahí metió muchos alimentos: maíz, carne y agua suficiente. Además, metió a todas las aves: la paloma, la gallina, el pichao, el águila, el zopilote, el gallo, el guajolote, la calandria, la coquita, el búho, el chupamirto...; bueno, a todas las aves que había.

Una vez concluida su misión, san Alejo cerró la puerta de la lancha. El loro iba encima de ésta, pues tenía por tarea avisar cuando la lancha llegara al cielo.

Se desataron temblores, tempestades; las casas se derrumbaban y la gente corría asustada. Pero el agua empezó a subir

⁴³ Investigadora de la Unidad Regional Norte en Veracruz de la DGCP.

y a subir y la gente trepaba a los árboles; pero de nada les sirvió, pues el agua subió hasta el cielo y todos perecieron.

Para esto, el loro, que iba sobre la lancha, se durmió y cuando ésta llegó al cielo, su cabeza se golpeó contra él y se lastimó. Entonces gritó de dolor y así fue como los demás se dieron cuenta de que habían llegado al cielo. Es por eso que ahora se ve la cabeza del loro de color rojo.

Cuando todo quedó en calma, el agua bajó y la lancha con forma de ataúd quedó sobre la tierra. Al salir de ella, san Alejo se encontró con que todo estaba destruido; con que la gente y los animales estaban muertos y con que las casas estaban deshechas. Todo había acabado menos las flores.

Entonces Dios le habló a san Alejo y le preguntó por qué se veía humo a lo lejos si todos debían estar muertos. El santo no supo qué contestar y Dios le contestó que enviara a un ave para que trajera la respuesta.

San Alejo dialogó con las aves y, después de mucho discutir, decidieron elegir a la paloma; pero le advirtieron que no debía comer ninguna flor porque, de hacerlo, le pesaría mucho el estómago y no podría seguir volando. La paloma inició su vuelo. Después de mucho, el hambre la venció y se detuvo a comer una flor. Cuando terminó, quiso volar y no pudo.

San Alejo y las aves esperaron algún tiempo; pero al ver que no regresaba la paloma, decidieron mandar a la calandria. Sin embargo, ésta también se detuvo a comer y, cuando quiso volar, no pudo.

Pasó el tiempo y, al ver que no regresaba la calandria, mandaron al chupamirto; pero éste vio una flor y se detuvo a chupar la miel: cuando quiso volar, ya no pudo.

Entonces volvieron a discutir y pensaron que el zopilote no buscaría ninguna flor para comer, y lo enviaron. Pero al ver tantos muertos, se quedó comiendo hasta hartarse, diciendo:

—*Muks, muks...* —es decir, huele sabroso.

Como Dios no escuchaba que san Alejo respondiera a su pregunta, lo llamó a su templo y le dijo:

—Alejo: ¿Quién ha hecho ese humo?

A lo que el santo respondió:

—No sabría decirte.

Al tiempo que platicaba que había mandado varias aves y que no habían regresado, por lo que había tocado su turno al zopilote, al cual estaban esperando.

Entonces Dios mandó a la paloma parda a buscar al zopilote. Ésta lo encontró bañándose para ir a avisar a los demás que había mucha carne que comer. Cuando Dios supo esto, se disgustó y le dijo:

—Zopilote, de hoy en adelante, la carne de muerto será tu comida.

Dios le dijo a san Alejo lo que había sucedido y éste decidió mandar a una coquita; pero lo hizo pensando que difícilmente ésta podría regresar, pues era muy pequeña.

La coquita inició su vuelo y, desde lo alto, veía las hermosas flores; pero aguantó el hambre y llegó hasta el lugar donde se veía el humo y regresó muy pronto a donde estaba san Alejo.

Al verla volver, el santo no pudo ocultar su alegría y, de inmediato, preguntó:

—Coquita, ¿de dónde sale ese humo?

A lo que ésta contestó:

—Lo produce el fuego que ha encendido una familia para preparar su comida.

De inmediato, san Alejo fue al templo de su Dios y le platicó lo que había pasado; entonces éste, que estaba muy molesto, le dijo a san Alejo:

—Voy a mandar a castigar a esa familia por no querer morir.

Y así fue. Dios los convirtió en changos, poniéndoles la cabeza en la cola y ésta en la cabeza. Todo lo hizo para que no pudieran hablar, pues son éstos los únicos que supieron cómo se había destruido el mundo.

Es así como los hombres que, desafiando la voluntad divina, sobreviven al diluvio, son convertidos en monos como castigo a su acción. Cotejando este relato con las versiones nahuas correspondientes, Ichon considera que:

El mito totonaca comparte la creencia náhuatl de la sucesión de los cuatro mundos o soles que serían destruidos por cataclismos. Leyenda según la cual hubo un primer sol o primera era llamado Nahui Océlotl (cuatro jaguar) que terminó devorado por los jaguares. En el segundo, Nahui Ehécatl (cuatro viento), Quetzalcóatl Ehécatl hizo que los hombres se transformaran en monos. El tercer sol o Nahui Quiáhuitl (cuatro lluvia) correspondió a la época en que gobernaba Tláloc, quien destruyó el mundo con una lluvia de fuego. El cuarto sol o Nahui Atl (cuatro agua) finalizó a causa de un diluvio que duró 52 años y en él se salvaron un hombre y una mujer que fueron convertidos en perros. El quinto sol o Nahui Ollin (cuatro movimiento) corresponde a la época en que vivimos y según la leyenda, terminará con terremotos (p. 131).

Al parecer, dentro de la cosmogonía totonaca se opera una inversión en el orden de los soles, o entre el sol y el destino que sufre la humanidad en la era respectiva. Es decir, el relato afirma que el o los sobrevivientes son convertidos en monos en la era del diluvio, que correspondería al cuarto sol azteca (Nahui Atl), en el que los sobrevivientes son convertidos en perros.

Esta inversión se confirma en la siguiente variante, que plantea la conversión de una perra en mujer al finalizar el diluvio, la cual, junto con el hombre sobreviviente (que no sufre transformación), engendra a la humanidad actual:

EL DILUVIO Y LA NANA

Informante: Manuel Gómez F.

Recopilador: Mateo Juárez Juárez⁴⁴

Lugar: Calalco, Coyutla, Veracruz

Fecha: 2 de julio de 1982

En tiempos pasados, había un señor que se dedicaba al trabajo del campo. Había invertido mucho esfuerzo en tumar; pero cada vez que llegaba a su rancho, encontraba los árboles nuevamente en pie, con vida. Entonces, el señor se dijo:

—¡Pero si ya llevo varios días trabajando y no veo que avance! Cada vez que vengo, encuentro los árboles levantados. Lo que voy a hacer ahora es cuidar para ver qué es lo que pasa.

El señor se quedó vigilando para saber cómo volvían a levantarse los árboles. De pronto, vio a un conejo levantando árboles y le dijo:

—¡Ah! Conque tú eres el que no me deja avanzar en mi trabajo. ¡Si no te retiras de aquí, te voy a matar!

El conejo contestó:

—Espera, señor. Yo no lo hago por mi gusto: Lo hago porque me lo ordenan. Me dijeron que viniera aquí para levantar estos árboles. Además, me dijeron que te avisara que en estos días se va a acabar el mundo.

El campesino, preocupado, preguntó qué debía hacer, a lo que el conejo respondió:

—Vas a hacer un arca para que te metas con todos tus animales, porque tendrá que llover mucho y se llenará de agua toda la tierra.

El señor empezó a construir el arca. Una vez que terminó, metió todos los animales que tenía.

⁴⁴ Promotor cultural de la Unidad Regional Norte de Veracruz de la DGCP.

Comenzó la lluvia y duró mucho tiempo. Conforme iba cal-mándose el agua, iba también secándose la tierra. El señor quiso saber si la tierra estaba seca y mandó a una torcaza para que viera el panorama y le dijera cómo se encontraba todo. La torcaza vio y dijo:

—¿De quién es este hueso? ¿De quién es este hueso?⁴⁵

La torcaza volvió al arca para avisar lo que había visto y dijo que estaba bajando el agua.

Sin demora, el señor mandó a los zopilotes para que fueran a la tierra y vieran cómo se encontraba; pero estos zopilotes, viendo que había mucha gente muerta, empezaron a comer carne de muerto hasta que se llenaron. Entonces se preguntaban entre ellos:

—¿Cómo le vamos a hacer? Nuestro pico está sucio; además, huele mucho a carne. Nos van a regañar allá arriba.

Uno de ellos dijo:

—No van a saber que comimos, nos vamos a lavar bien el pico.

Cuando volvieron, el señor les dijo:

—Ustedes fueron a comer todo lo que había allá abajo y no les dije que fueran a comer, sino que fueran a ver solamente. Pero si así les gusta, para siempre tendrán que estar allá abajo comiendo lo que no debían comer.

Es por eso que los zopilotes se quedaron en el mundo a comer carne podrida.

El señor bajó a la tierra y no encontró a nadie vivo. Bajó a sus animales y empezó a trabajar como antes; pero cada vez que llegaba a su casa a mediodía, ya estaban las tortillas. Siempre que llegaba sucedía lo mismo. Entonces se puso a pensar quién le haría las tortillas y decidió vigilar para saber quién trabajaba para él.

Se puso a espiar y encontró a una mujer haciéndole las tortillas. Esta mujer era una perra que cada vez que llegaba a la casa, se quitaba la piel y se volvía mujer para empezar a trabajar.

⁴⁵ *Tukuxlukut, tukuxlukut* = onomatopeya totonaca de la torcaza: *tuku* = ¿qué es?; *xlukut* = hueso.

El señor agarró la piel y la llenó de ceniza para que la perra ya no se la volviera a poner. Ésta le dijo:

—¿Por qué haces así mi piel? ¿No sabes que me va a picar cuando me la vuelva a poner?

—Sí lo sé. Ya no quiero que te la vuelvas a poner. Te vas a quedar como mujer para que me sigas atendiendo.

De esta manera la perra se convirtió en la nana de toda la humanidad.

Independientemente del interés que ofrece esta confrontación entre las perspectivas cosmogónicas nahua y totonaca, lo relevante para el análisis que nos ocupa es la relación que la tradición oral totonaca plantea entre el mono y el diluvio. A ella hay que agregar dos más que, aunque propuestas en la primera secuencia, parece pertinente abordar ahora: un relato registrado en Coxquihui establece una relación directa entre el diluvio, los monos y el guaje ("sacual") en los siguientes términos: aquellas personas que se negaban a morir al finalizar el mundo, se abrazaban a un árbol de sacual, quedando convertidas en monos (Ascención Vázquez, Coxquihui, Coxquihui).

Este pasaje quizá explique la presencia del sacual en lugar del canasto, en la primera secuencia.

Pasando a otro punto, en la mayoría de las versiones registradas del relato de Juan Aktzín, éste es caracterizado como un joven huérfano, en totonaco *talimaxqan*, "el hermano huérfano" (de: *t'a*, raíz de *t'ala*, "el semejante, el hermano", y *limaxqan*, "el huérfano"):⁴⁶ algunos de mis informantes aluden explícitamente a un tipo particular de horfandad: la que se refiere a ser el único sobreviviente de una generación pasada. De esta manera, aluden a Juan como "el que sobró". ¿Acaso del cuarto sol o, en otro contexto, de la época prehispánica? Carece-

⁴⁶ Crescencio García Ramos, *Una interpretación aproximada del mito totonaco "El Trueno Viejo"*, Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana, *Colegio del Idioma Totonaco (CODELIT)*.

mos ahora de elementos para confirmarlo, pero es oportuno plantearlo de manera hipotética.

La presencia de los monos aporta, según las observaciones anteriores, información relevante para ubicar la acción del relato en el plano temporal.

Siguiendo la acción del relato, el muchacho es conducido, mediante estímulos auditivos (el ruido que se produce al cortar leña, el canto del gallo y otros) hasta un sitio donde un hacha corta leña por propio impulso. La leña es atada por un lazo (mecate o bejuco); el hacha se inserta en el atado y se va rodando por una vereda hasta el lugar donde residen los Truenos.

Examinemos con detalle este fragmento, considerando las creencias totonacas asociadas:

Cuando uno se interna en el monte (= bosque), corre el riesgo de extraviarse aun conociendo con precisión las veredas, caminos o terrenos que conducen al sitio donde uno se dirige. Así, suele suceder que una persona se adentre en el monte y, luego de caminar largo rato, se percate de haber llegado justamente a su punto de partida.

Se cuenta, incluso, que un señor de El Espinal (municipio del mismo nombre) caminaba de regreso a su casa cuando vio un puente de madera tendido sobre el terreno. Quiso caminar sobre él y, de pronto, se vio trepado en lo alto de un árbol (Antonio Sarmiento, Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco).

La fórmula para reencontrar el camino correcto consiste en quitarse la camisa y ponérsela al revés, medida que se refuerza si se tiene el cuidado de dejar un puro o cigarrillo en la horqueta de una rama.

Esos efectos visuales son obra de Kihuíqolo: "el Viejo del Monte". Este personaje es conocido, aunque con diferente nombre, desde la Sierra de Papantla hasta la Sierra de Chiconquiaco (Landero y Coss; Yecuatla).

En la porción serrana de la región de Papantla, y entre la población totonaca de la Sierra de Chiconquiaco, donde se conoce, respectivamente, como "San Juan del Monte" y "Juan

del Monte", se tiene la creencia de que, para atraer a la gente y perderla, se vale de efectos auditivos: a la medianoche o al mediodía se oye que alguien está partiendo leña, incluso, que cae el árbol talado;⁴⁷ pero cuando uno se acerca al lugar de donde procede el ruido, no logra encontrar a nadie. No se deja ver. En ocasiones, "se escucha que viene acercándose, pero no se deja ver aunque lo nombres" (José Santiago, Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco).

La descripción física de este personaje varía según la región e, incluso, de informante a informante. Por citar algunos ejemplos, se le describe como: "un nahual pequeño" (El Tajín); "un duende chiquito" (Morgadal); "de baja estatura y sombrero de charro" (Morgadal); "anciano negro, gordo, con sombrero" (Morgadal); su cuerpo se ve "como si fuera árbol marchitado" (= cubierto de follaje marchito) (Zozocolco de Hidalgo); "le faltan los dedos de los pies y anda con un hacha" (Landro y Coss); "es un hombre barbón al que le cuelga la ropa como harapos" (Landro y Coss).

Algunos informantes lo identifican con san Juan Bautista:

Tuvo que refugiarse en el monte porque la gente lo apedreaba, no haciendo caso a sus enseñanzas. Después, los viejitos oían el eco en un monte, de que tumbaban un palo, y luego decía la gente: ése es san Juan del Monte (Alfonso Aquino, Tahuaxni Sur, Zozocolco).

Además, se dice que es el "dueño de los animales, de las colmenas y de los árboles" (*Ibidem*).

Así, pues, de acuerdo con la revisión emprendida, es posible concluir que es Kihuíqolo quien propicia la acción que tiene lugar en esta segunda secuencia, afirmación que se ve

⁴⁷ Una creencia similar es la que refiere Sahagún entre los nahuas, los cuales identifican al personaje que produce esos efectos con *Tezcatlipoca* (: 271).

confirmada por el siguiente fragmento, donde en lugar de ser el atado de leña quien conduce a Juan es un anciano acompañado por una anciana: el Viejo y la Vieja del Monte. En el mismo relato queda manifiesta la relación existente entre éstos y los Tajines, la proximidad de su hábitat:

Había una vez un huérfano que vivía con algunos de sus familiares. Algunos de ellos no lo querían ver. Una tarde, salió de casa de su tío cuando estaba lloviendo. Caía un fuerte aguacero. En el camino, el muchacho se encontró con UN VIEJITO y UNA VIEJITA que pasaban por ahí a pesar del aguacero. Le mostraron un camino muy bonito y bien arreglado. Entonces el niño se fue con ellos, y al llegar a lo alto de la montaña, encontraron una casa donde vivían doce viejitos. Cuando vieron al muchacho cerca de la casa, lo llamaron y lo invitaron a almorzar. Mientras tanto, los dos ancianos que trajeron al muchacho se fueron al lugar que habitaban: tenían UNA CUEVA MUY CERCA DE DONDE VIVÍAN LOS DOCE VIEJITOS. Esos ancianos son los dueños del monte (Andrés de Gaona Pérez, Ricardo Flores Magón, Mecatlán).

Acerca de la Vieja del Monte (Kihuichat), se dice que es una anciana "pequeña, chiquita, con los cabellos sueltos, hasta abajo" (Morgadal); "una anciana vestida de blanco, con el cabello largo" (Vicente Guerrero). "Cuando alguien va de cacería, debe hacer una especie de puro o cigarrillo con hoja de tabaco y colocarlo en el monte, en una horqueta, para poder encontrar varios animales" (San Antonio Ojital). "A veces se ve que está haciendo fuego" (Morgadal).

Más adelante se proporcionará información adicional sobre este personaje. Por el momento, baste esta breve alusión.

De esta manera, salvo en algunas versiones que se examinarán más adelante, parece que es Kihuíquolo, ya sea a través de sensaciones visuales y/o auditivas, o con la intervención de sus animales o de su propia persona, el medio de enlace entre Juan y los Tajines (Truenos).

Revisemos ahora uno de los casos excepcionales. Según la versión registrada en Escolín, Papantla:

Con trabajos (Juan) abandonó el nido ...y, por entre las rocas, logró bajar hasta donde se encontraba una gran enredadera que llegaba a los cielos [...] Empezó a trepar por la planta hasta llegar a las nubes, y cuando hubo dejado atrás éstas, se encontró en un lugar donde había tierra firme [...] El hombre se propuso recorrer aquellos campos en busca de un lugar donde vivir [...] Al poco rato se encontró con una gran extensión de tierra de labor preparada para la siembra; pero lo que más llamó su atención fue que en cada surco había una COA que se movía sin que ningún hombre la sostuviera ni la impulsara para cavar [...] De pronto se percató de que un anciano lo miraba y le hacía señas para que se acercara [...] (éste le propuso) que lo acompañara adonde vivía [...] A una orden del anciano, las coas se reunieron y se juntaron como si se tratara de un fardo de maderos; entonces el anciano hizo dos tantos y los amarró [...] Al poco rato, llegaron al lugar donde vivía el anciano. Vivían también ahí once ancianos más que ocupaban un cuarto cada uno (Andrés Hernández, recop., Escolín, Papantla).

En la mayoría de los relatos se menciona la existencia de doce Tajines: el anciano que encuentra Juan en el terreno de labor, junto con sus once compañeros, hacen precisamente un total de doce.

Carezco de elementos para determinar si la enredadera que menciona el relato tiene alguna relación con Kihuíqolo. Las coas que se mueven por impulso propio son elementos característicos del Tlalocan totonaco y, como veremos más adelante (cf. p. 163), se vinculan directamente al viento; en tanto que el anciano, junto con sus once compañeros, se identifican como Tajines. Esto es posible determinarlo con base en otros relatos en los que figuran elementos equivalentes, aunque en otra secuencia. Un episodio similar al de la coa es:

Al día siguiente lo llevaron a trabajar en un lugar donde estaban limpiando para cultivar. A (Juan) le ordenaron que fuera a traer agua y que se la echara a los AZADONES que estaban tendidos en los surcos (Antonio Peralta de Luna, Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco).

En ese lugar, el machete trabajaba solo, el hacha caminaba para ir a traer leña; las gallinas, es decir, las puras plumas, careaban (García, D., recopil., El Remolino, Papantla).

Tercera secuencia: Juan en el lugar de los Truenos

Examinemos ahora las características del lugar que habitan los Tajines. En la mayoría de las versiones se describe como una casa con varios cuartos, sin proporcionar mayores referencias en cuanto a su ubicación; algunas, en cambio, la ubican en "lo alto de una montaña" (Mecatlán) o "al pie de un cerro" (Poza Larga). Una de ellas describe el lugar como un palacio al interior de una cueva (El Tajín). Únicamente en dos de las versiones registradas en la Congregación de El Tajín (Papantla), se identifica con la pirámide de los nichos. Otras tantas versiones (Escolín y Morgadal) lo sitúan en el cielo.

Al respecto, los informantes entrevistados discrepan, considerando algunos que se encuentra en un cerro, y otros que se encuentra en el cielo. Por el momento, sólo haré la observación de que la mayoría de las versiones que ubican en el cielo la residencia de los Truenos, manifiestan una marcada influencia cristiana, como se discutirá más adelante.

Por otra parte, retomando la obra de los cronistas, encontramos referencias más precisas en cuanto a la ubicación cardinal del Tlalocan y a sus habitantes:

Sopla el viento de cuatro partes del mundo por mandamiento de (Quetzalcóatl) [...], de la una parte viene de hacia el ORIENTE, donde ellos dicen estar el paraíso terrenal al cual llaman TLALOCAN, (y) a este viento le llaman Tlalocáyotl... (Sahagún: 434).

La otra parte donde decían que se iban las ánimas de los difuntos es el paraíso terrenal, que se nombra Tlalocan, en el cual hay

muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna; nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos, y ají verde y jitomates, y frijoles verdes en vaina, y flores; y allí viven unos dioses que se llaman Tlaloque, los cuales se parecen a los ministros de los ídolos que traen cabellos largos. Y los que van allá son los que matan los rayos o se ahogan en el agua, y los leprosos, bubosos y sarnosos, gotosos e hidrópicos (: 207).

...aquéllos que son ahogados en el agua, con alguna violencia de algún animal del agua, como del ahuízotl o ateponaztli [...] También aquellos que son muertos de rayo [...] porque los dioses los aman los llevan para sí al paraíso terrenal para que vivan con el dios llamado Tlalocatecutli, que se sirve con ulli y con yauhtli, y es dios de las verduras [...] Siempre hay verduras, maizales verdes, y toda manera de yerbas y flores y frutas, jamás se secan en aquel lugar las yerbas y las flores, etcétera, y siempre es verano, siempre las yerbas están verdes y las flores frescas y olorosas (: 357).

Así, el este, donde se localiza el Tlalocan, se identifica con un lugar de bonanza perpetua y, sobre todo, de riqueza vegetal; creencia compartida por los totonacos, ya que su descripción de este lugar concuerda con la información que aportan los relatos sobre el lugar habitado por los Truenos.

Los alimentos vegetales consumidos en el Tlalocan totonaco pueden ser crudos (frutas) o cocidos (maíz), requiriéndose el empleo de leña para la preparación de éstos últimos. El atado de leña que conduce a Juan hasta el lugar de los Truenos se vincula directamente a la producción de fuego para la cocción de alimentos. Por otra parte, la olla en donde se preparan los alimentos semeja el agujero cavado en la tierra para sembrar los granos, como se deduce de la restricción, impuesta a Juan, de cocer únicamente tres o cuatro semillas de maíz o frijol, la cual rige también la siembra de dichas semillas. Así como los granos se multiplican durante el proceso de cocción, durante la cosecha se recoge una cantidad de granos considerablemente mayor al número de semillas sembradas.

La olla mágica mencionada en una de las variantes de El Tajín⁴⁸ participa plenamente de este simbolismo, al incrementar el tamaño de los granos que se colocan en su interior, y de Juan mismo.

Entre los totonacos de la Sierra de Puebla, el este, en el que se ubica el Tlalocan, se opone al oeste en los siguientes términos:

ESTE	OESTE
—Benéfico	—Maléfico
—Sol	—Luna
—Lo que brota, se levanta	—Lo que desaparece, se pone
—Creación	—Destrucción
—Nacimiento	—Muerte
—Vida	—Enfermedades
—Luz	—Tinieblas
—Dioses creadores	—Dioses de la muerte y del infierno
—Curanderos, adivinos, comadronas	—Brujos, maleficios

(Ichon: 49)⁴⁹

Revisemos algunas características y prácticas asociadas a los Truenos, que no figuran explícitamente en el relato pero que proporcionan la pauta para su comprensión. Es necesario tener presente que, además de los Truenos, los Tajines producen la lluvia, el relámpago y el rayo, ejerciendo control sobre las

⁴⁸ Juan Simbrón Méndez, 1980.

⁴⁹ Con respecto a la oposición masculino/femenino, planteada al examinar la primera secuencia, Ichon afirma: "Tendríamos la tentación de atribuir, además: al este el carácter macho; al oeste el carácter femenino, como era, a lo que parece, entre los nahuas. Pero veremos que las prácticas rituales no confirman esta hipótesis; éstas parecen indicar, más bien, que cada una de las mitades del mundo es a la vez macho y hembra" (: 49). Retomaremos esta discusión más adelante.

nubes y el viento. Además de realizar estas funciones, los Tajines aparecen, en la cultura totonaca, como protectores de la humanidad —junto con las estrellas fugaces—, al preservarla de monstruos que amenazan con devorarla:

- “Los árboles son monstruos dormidos. Cuando intentan despertar, les cae un RAYO o una ESTRELLA para impedirlo” (Fredy Méndez, El Tajín, Papantla).
- “Cuando los árboles quieren revivir —es decir, convertirse en dragones— les cae un rayo o una estrella y los quema” (Gonzalo Pérez, Morgadal, Papantla).
- “Los árboles, palmas y piedras pueden convertirse en culebras, por eso les caen estrellas” (Ascención Cruz, Cazuelas, Papantla).
- “Cuando truena, los palos vivos tienen que responder para darle fuerza a la nube; si alguno no lo hace, lo raja un rayo para que no se convierta en animal. Los árboles de mango pueden convertirse en tigres cimarrones porque cuando el mango madura, se pone pinto” (Alejandro Atzin, Morgadal, Papantla).

Pero ¿de qué manera deben responder los árboles al llamado de los Truenos para no ser destruidos?

- “Cuando se escucha un trueno, los árboles deben responder; es decir, agachar y elevar su follaje. Cuando no lo hacen, les cae el rayo por su desobediencia” (Miguel Santiago, Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco).
- “Cuando alguna palmera, cedro o carboncillo no se mece o agacha al moverse el aire, les cae el trueno o el rayo” (Asunción Vázquez, Coxquihui, Coxquihui).

De acuerdo con esta información, existen árboles especialmente propensos a recibir la descarga del rayo: el mango, el jobo, la palmera, el cedro y el carboncillo, a los que hay que

agregar el encino en la región de Chiconquiaco: "A los encinos se les llama "Truenos" y es el tipo de árbol al que más seguido le caen rayos" (Zacarías Rosado, Landero y Coss, Landero y Coss).⁵⁰

Las características compartidas por estos tipos de árboles que atraen particularmente al rayo, son, por un lado, sus dimensiones y su abundante follaje, y, por otro, el contener "brea" (Landero y Coss), una resina que semeja sangre (Morgadal). Quizá sea este último atributo (el poseer sangre) el que determina su capacidad para transformarse en animales.

Son muchas las anécdotas que enfatizan la fortaleza de estos árboles, fortaleza que llega a rivalizar con la de los Truenos, dándose casos en los que, al no ser partidos en su totalidad, retienen la espada de éstos, siendo incapaces los Truenos, una vez desarmados, de realizar sus funciones e, incluso, de recuperar su espada por mano propia. Para lograrlo, deben solicitar el auxilio de alguna persona que transite en ese momento por el lugar de los hechos.

Este motivo figura como secuencia inicial de la versión registrada en Remolino, Papantla, en la que reemplaza tanto a la secuencia del águila como a la del atado de leña. Como se verá, el Trueno entra en contacto directo con Juan sin requerir la intervención de algún ayudante:

Fue un niño que se llamaba Juan y fue un huérfano desobediente. En una ocasión salió de su casa a buscar trabajo, y en el campo le agarró una tempestad de lluvia y truenos. Llegó a una parte donde estaba un ÁRBOL DE HIGUERA al que le había caído un rayo, y al Trueno se le había atorado su espada. Llegó Juan, que llevaba su chusito⁵¹ y le pidieron [...] que les ayudara a sacar su espada. Una vez que les ayudó a sacar su espada, le preguntaron a Juan qué andaba haciendo en el camino y les contestó

⁵⁰ En Landero y Coss no se registró la creencia de que los árboles se transforman en animales.

⁵¹ Machete corto.

que andaba buscando trabajo, y lo llevaron hasta donde ellos vivían (García, D., recop., El Remolino, Papantla).

Retornando a la secuencia dos y vinculándola con esta creencia sobre los árboles, es posible que el hacha cortando leña tenga alguna relación con el rayo (espada) que parte al árbol.

Pero además de las razones expuestas, existe otra causa por la que los árboles, así como algunos animales y objetos, atraen la energía del rayo, y es el hecho de que: "Los árboles tienen electricidad" (Freddy Méndez, El Tajín, Papantla).

Además de los árboles, poseen electricidad los machetes, cuchillos, agujas, relojes, anillos, aretes, monedas, fierros viejos, la máquina de coser, el radio encendido y la acción de moler en el metate; así como el pelaje espeso de algunos animales (caballos, vacunos, perros), y el cabello humano. Por ello, es necesario tomar una serie de precauciones cuando se aproxima o desata una tempestad:

- "Guardar los machetes, dejar de juntar lumbre y de hacer tortillas" (Juan Simbrón, El Tajín, Papantla).
- "Apagar los radios" (Fernando García, Vicente Guerrero, Papantla).
- "Dejar de moler" (Miguel Santiago, Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco).
- "Cubrirse la cabeza con un pañuelo; a los niños pequeños se les cubre la cabeza con un sacual" (Alicia García, El Palmar, Papantla).
- "El cabello, sea corto o largo, debe cubrirse con un trapo, pues brilla y, por lo mismo, atrae al rayo" (Marcial Juárez, San Antonio Ojital, Papantla).

Esta última asociación entre objetos brillantes y rayo, bien pudiera explicar la característica más sobresaliente del atuendo de los Tajines, que es precisamente su brillo: a mayor brillo, mayor intensidad de la tormenta; de ahí que el traje más brillante sea el que desencadena el diluvio.

Ello también explica la necesidad de mantenerlos ocultos en los baúles, pues su exposición constante a la intemperie implicaría una tormenta permanente.

El cabello de la Virgen, que logra contener a Juan, también encuentra acomodo en este contexto, así como la cadena (metal) en que se convierte: ambos son elementos vinculados a la tercia trueno-lluvia-rayo, fenómenos solidarios en la cosmología totonaca.

Es necesario describir algunas creencias vinculadas a la mazacuate⁵² para explicar la secuencia inicial de algunas de las variantes registradas, particularmente de aquéllas que atribuyen la presencia de Juan en el lugar de los Truenos a un papalote impulsado por el viento:

Este era un niño que una vez andaba jugando con su papalote. En ese momento empezó a hacer mucho aire y llevó al niño junto con su papalote. Fue a dar hasta el cielo, donde lo agarraron los cuatro reyes del Trueno (Arturo Méndez, Morgadal, Papantla).

Dicen que a un chamaquito le gustan los papelotes [...] Hacía unos papelotes, jugaba con un papelote [...] Al otro día dice:

—¡No! ¡Más grande!

Mejor hizo uno de petate: ¡un grandote papelote! ¡Uu! Pues vino un nortazo, que se fue el papelote y al chamaquito ése lo levantaron hasta arriba, hasta en el cielo (Román Méndez, Morgadal, Papantla).

Son dos los elementos que quisiera destacar en esta secuencia: el viento y el petate, material del que está hecho el papalote.

En otro momento veremos cómo la mazacuate se asocia directamente al arco iris, en virtud de su colorido y su comportamiento. Corresponde aquí examinar su relación con el viento.

⁵² Del náhuatl [*máztatl*] "venado" y [*cóatl*] "culebra". Especie de boa existente en la región. En la p. 109 se plantea ampliamente la relación de la mazacuate con el arco iris.

Se dice que cuando la mazacuete envejece, le salen cuernos y alas, y cuando hay un viento fuerte, se va volando a la mar (Fernando García, Vicente Guerrero, Papantla). Según otros, cuando se nubla y la nube pasa bajita y bien cargada cerca de un cerro, atrae hacia sí a la mazacuete y la lleva al mar, donde la deposita (Alejandro Atzin, Morgadal). "Cuando alguien la mata, se dice que va a haber norte" (Fernando García, Vicente Guerrero).

Se cuenta que cerca del Anayal (municipio de Zozocolco) había una víbora con grandes cuernos:

Cuando ya sentía que iba a llover [...] empezaba a cantar, chiflar, a pasear gentes: sonaban los tacones de los zapatos [...] Y no engañaba: al poco rato ahí está el aguacero. Pero una vez, cuando ya quería volar, ya tuvo alas [...] entonces vino a caer una tempestad ¡pero fuerte! Se oscureció ahí, se bajó la nube bajito; pero cayó un aguacero con ventarrón. Entonces [...] quería ir a vivir en el espacio; pero como no es nacida allí, no la dejan: ¡que la avientan en el agua! (los ángeles) (Miguel Santiago, Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco).

En Olintla, Puebla, el fenómeno de producción del viento se atribuye también a una serpiente alada de gran tamaño: *Xtikatluwa*;⁵³ la cual: "Se ha visto en el arco iris, en los vientos que llaman Páhon":⁵⁴

Cuando en un río o arroyo se echa una jícara de siete colores o un petate [...] de los mismos colores, o cuando una criatura se pone a llorar sin consuelo cerca del agua, y además su traje es de varios colores (*xtikatluwa*), se transforma para engañar a la

⁵³ Domingo Francisco y Salvador Francisco, documento inédito de la Unidad Regional Norte de Veracruz de la DGCP.

⁵⁴ En Vicente Guerrero, Papantla, se designa con este nombre al viento que precede a la lluvia. Se cree que "los niños flojos, paliduchos, que comen tierra, al morir acarrean agua para la lluvia. Cuando se nubla, se escucha aire: son esos niños que van a acarrear el agua" (Fernando García).

humanidad y dominarla con la extraña fuerza sobrenatural que tiene (Domingo Francisco, Los Tigres, Papantla).

Esta referencia, en conjunción con la etimología del término totonaco que la designa: /*xtíkatl*/ "petate" /*luwa*/ "culebra", proporciona la clave para comprender la asociación viento-papalote-petate. La siguiente cita, aunque vaga, vincula directamente al petate con el arco iris:

En un lugar llamado Ojital, se tendía UN PETATE a mediodía —en aquel entonces los petates se adornaban con TRAZOS DE COLORES— capturaba a las personas que pasaban por ahí y se las llevaba (Asunción Vázquez, Coxquihui, Coxquihui).

De acuerdo con la información precedente, la mazacuate y *xtikatluwa* desempeñan la misma función. La diferencia parece radicar en su calidad terrestre o acuática, respectivamente,⁵⁵ ya que *xtikatluwa*, según algunos informantes, habita en un manantial ubicado en Chihuixcruz (Coxquihui), donde suele asustar a la gente que se sumerge a buscar acamayas.

Mis informantes de Zozocolco mencionan la existencia de una víbora gruesa y larga, similar a la mazacuate, que habita en manantiales, arroyos y pozos,⁵⁶ y amenaza con tragar a quienes se aproximan a capturar acamayas; sin embargo, desconocen su nombre.

⁵⁵ Aunque, según otro relato, *xtikatluwa* desciende "de allá arriba. Trueno cuatro veces; la primera es cuando se alista; la segunda, cuando ya viene; la tercera, cuando viene a medio camino, y la cuarta cuando llega. Descansa una hora, aproximadamente, y después empieza a comer niños" (Zeferino Gaona, recop., Adolfo Ruiz Cortines, Coxquihui).

⁵⁶ La vinculación del arco iris con el agua se registró también en la Sierra de Papantla, donde, a pesar de identificarse al arco iris con la mazacuate, que se considera animal terrestre, se reconoce que aquél procede de algún manantial o presa. Además, al ser depositada en el mar, la mazacuate adquiere carácter acuático.

Examinemos con más detalle las características atribuidas a cada una de estas serpientes para determinar en qué medida se identifican:

Cuentan los ancianos que la única manera de ahuyentar a la víbora (xtikatluwa) es haciendo una promesa para que venga uno de los bólidos y acabe con ella (Domingo Francisco, Los Tigres, Papantla).

Los bólidos o centellas son hombres muy pobres que comen brasas⁵⁷ por tareas de leña. Se llenan de brasas hasta que su vientre se expande y se ve transparente; entonces empiezan a echar chispas y se elevan; pueden ir al mar o a algún desierto⁵⁸ para destruir algo al hacer explosión (Vicente Juárez,⁵⁹ Papantla, Papantla).

Son vigilantes que se dirigen a algún lugar, ya sea el mar o una poza grande, donde quiere revivir un monstruo. En las montañas se dirigen a algún árbol que pueda revivir y convertirse en serpiente gigante, o a algún monstruo encerrado en el cerro. También hay serpientes acuáticas a las que pueden destruir (Vicente Juárez, Papantla, Papantla).

En Zozocolco, a estas personas se les llama *stantlawan* (o *stuntlawan* en la costa), y se les atribuye la destrucción del monstruo de la laguna Tecacán, que provocaba crecientes súbitas y arrastraba a la gente que intentaba atravesarlo.⁶⁰

⁵⁷ "O se meten a la hoguera, de la cual salen volando" (Miguel Santiago, Zozocolco).

⁵⁸ Según otros informantes, proceden de un pueblo ubicado en el estado de Puebla.

⁵⁹ Informante originario de Filomeno Mata, residente en la ciudad de Papantla.

⁶⁰ Un relato registrado en el municipio de Coyutla por la Unidad Regional Norte de Veracruz de la DGCP, contiene un episodio en el que se describe el enfrentamiento de los *stantlawan* con una enorme serpiente acuática, cuyo origen es un cabello de Aktzín, que se le desprendió y cayó a un pozo.

Cuando se trata de destruir una mazacuate, en cambio, es necesario hacerla salir en la madrugada, cuando aparece el lucero de la mañana: éste le caerá encima, acabándola. En los municipios de la Sierra de Papantla son numerosos los relatos que refieren este hecho.

Aunque ambas serpientes poseen elementos que las identifican (relación con el viento y el arco iris), detalles más sutiles parecen diferenciarlas.

Es probable que en algún momento haya existido una distinción terminológica entre ambas, en la medida en que las serpientes eran consideradas especies zoológicas con atributos diferentes; posteriormente, sin embargo, en algunos lugares de la Sierra hubo una fusión que desembocó en el desplazamiento de una por la otra y en la atribución de todas las características a una sola, aunque dejando reminiscencias de la anterior distinción.

En la región de Papantla, esta oposición entre mazacuate (serpiente terrestre) y xtikatluwa (serpiente acuática) se resuelve en favor de la primera, que toma ambas características.

En el caso de los totonacos de la Sierra Norte de Puebla, Ichon reporta, en los siguientes términos, la distinción entre el mawakite y el mazacuate:

El mawakite es personaje de numerosas leyendas; es "madre de todas las serpientes" y patrón de los animales domésticos [...] aquél que consigue domesticarlo [...] de seguro se volverá rico (: 139).⁶¹

Es difícil distinguir, en realidad, el mawakite del mazacuate...
De acuerdo con uno de mis informantes el mawakite sería la

⁶¹ La riqueza propiciada por la mazacuate no sólo se asocia a la riqueza monetaria, sino a mayores rendimientos en la producción agrícola, ya que, por ser un animal depredador de roedores, asegura una buena cosecha (comunicación personal del biólogo Fabián Oviedo M., ex jefe de la Unidad Regional Norte de Culturas Populares en el estado).

serpiente de los vientos. Otro nombre de esa serpiente es skanisluya, la serpiente de agua (¿el arco iris?) (: *idem*).

En conclusión, el papalote guarda relación con la mazacuate —en su advocación de “serpiente de los vientos”— en varios sentidos: metonímicamente, por la relación de contigüidad que existe entre ambas (el viento hace volar al papalote); metafóricamente, por la semejanza morfológica entre el papalote y la serpiente; etimológicamente, tomando como referencia el material del que está hecho el papalote (petate) y el nombre de la serpiente (xtíkatluwa: culebra-petate). A la vez, el viento anuncia (metafóricamente) la lluvia.

Después de esta revisión, es preciso continuar con las características atribuidas a los Truenos en algunos relatos que, en sentido estricto, no forman parte de nuestro *corpus* de trabajo.

Al confrontar la información que las distintas versiones aportan sobre la residencia de los Truenos, se menciona la existencia exclusiva de alimentos vegetales (frutas, legumbres, gramíneas o tubérculos). En cuanto a los animales que se mencionan, el águila, que se califica explícitamente como carnívora y, más aún, como antropófaga, es destruida desde el inicio mismo del relato.

Sin embargo, una de las versiones registradas en Morgadal hace aparecer a los Truenos como caníbales, devoradores de carne humana fresca:

(El huérfano le dijo a la nanita):

—Pues yo ando perdido. Quisiera comer; tengo hambre.

Y ya, le dice:

—Pues [...] ¡Cómo no! Te voy a dar de comer, pero con una condición: aquí te vas a estar con nosotros [...] *Mis hijos no tardan en llegar*; pero te voy a anticipar que mis hijos comen carne cruda: ellos no pueden ver ningún cristiano (Alejandro Atzin, Morgadal, Papantla).

Estos hábitos alimenticios que aquí se describen como propios de los Truenos caracterizan, en otros muchos relatos, a los Viejos del Monte. Así, por ejemplo, se habla de dos niños que se extraviaron en el monte y encontraron a una anciana (la Vieja del Monte) que los llevó a su casa, alimentándolos y prodigándoles cuidados. Pero

como a la medianoche, los Viejos del Monte se levantaron y empezaron a afilarse las uñas en un palo. Había colgada una máscara bendita de palo cerca de donde los niños dormían; ésta los despertó y les dijo que se fueran lejos de ahí porque los señores del monte no tardaban en llegar y se los iban a comer [...] Los niños se alejaron del lugar y, cuando los viejos se disponían a comerlos [...] se lanzaron sobre el lecho de los niños; pero lo único que consiguieron fue rasguñar las tablas y golpearse las costillas y la cara... (R. I. Albarrán, recop., Papantla).

Según otra versión: "La Vieja del Monte [...] los bañaba, (les daba) de comer [...] pero cuando ya quedaron medios fornidos, medios gorditos, se los comió" (Román Méndez, Morgadal, Papantla).

La cita de estos fragmentos nos parece relevante en la medida en que la descripción física de la "nanita" de esta variante se apega estrechamente a la proporcionada por los informantes en relación con la Vieja del Monte:

Entonces, al poco andar, al pie de un cerro, ahí es donde vivía una ancianita; pero esa abuelita era [...] pues, como tipo salvaje, pues éstos comían gente [...] Tenía unas trenzas largas (Alejandro Atzin, Morgadal, Papantla).

La Vieja del Monte es una viejita (Román Méndez, Morgadal); con el cabello largo (Fernando García, Vicente Guerrero, Papantla); es pequeña, chiquita (Alejandro Atzin, Morgadal, Papantla).

Además, entre los personajes míticos femeninos identificados en la tradición oral totonaca, la Vieja del Monte es el úni-

co ser que se caracteriza por su avanzada edad, ya que el resto se describe como mujeres jóvenes (la Dueña del Agua, la Vigilante del Mundo).

Si continuamos revisando los detalles que aporta esta versión con respecto a la residencia de los Truenos, encontraremos elementos de gran interés.

Para proteger al huérfano de sus hijos caníbales, la nanita lo enrolla en un petate:

Pues yo te voy a salvar, pero si es que te vas a estar aquí; no te vayas a ir. Por lo mientras te voy a ENREDAR EN UN PETATE, paradito ahí, mientras llegan ellos (Alejandro Atzin, Morgadal, Papantla).

Esta acción remite a los antiguos ritos funerarios, según los cuales se enrollaba a los difuntos en un petate antes de inhumarlos. El detalle nos remite a otros relatos directamente vinculados a los muertos: uno de los más difundidos en el Totonacapan se refiere al origen de la ceremonia de los "ochenta días", consistente en levantar un altar con una rica ofrenda de alimentos, a los ochenta días de fallecido un individuo. Expuesto de manera sintética, narra que: un individuo decide, en complicidad con sus amigos, poner a prueba la fidelidad de su esposa, para lo cual finge haber muerto en una cacería; es trasladado por sus cómplices hasta el lugar donde se encuentra su esposa, la cual, desquiciada por el suceso, se quita la vida. El marido, arrepentido, busca la manera de comunicarse con ella. Ayudado por el tecolote llega al lugar de los muertos (al infierno, según algunas versiones, donde se encuentra como castigo por haberse suicidado) y ofrece a su esposa ponerle un altar en su casa para que lo visite. Convertida en una mosca, llega a la hora indicada (cerca del mediodía); su esposo, al no reconocerla bajo su nueva apariencia, le propina una paliza. El hombre, aconsejado por el tecolote, regresa al lugar de los muertos, y su esposa, disgustada, le responde: "Nunca iré porque tú me golpeaste y además ya tengo con quién trabajar. Él se va a

trabajar todo el día y regresa cuando empieza a oscurecer". De pronto, vieron venir a aquél con el que ella trabajaba, por lo que le dijo a su esposo que se escondiera debajo de una olla, pues, de no hacerlo, aquél se lo comería. Cuando llegó, preguntó inmediatamente quién había llegado, pues olía a carne.

—Nadie —contestó la señora—, ¿quién crees que pueda llegar hasta aquí? Ninguno más que nosotros...

Cuando el otro se fue a dormir, la señora sacó de la olla a su marido, pues de día no podría salir (C. Márquez, recop., Las Cazuelas, Papantla).⁶²

La acción de esconder al marido bajo la olla, también podría relacionarse con algún rito funerario: Ichon (: 180) describe que, al llevar al difunto a enterrar, el cortejo debe pasar sobre unos jarros, destrozándolos; además, Sahagún describe un antiguo rito consistente en "colocar los huesos dentro de un jarro u olla" y enterrarlo "en una cámara de su casa" (: 207).

Un pasaje similar a los anteriores, donde un hombre debe ocultarse para evitar ser devorado, procede de un relato directamente vinculado con san Juan, cuya acción se desarrolla, presumiblemente, después de que Juan es conducido al fondo del mar, donde funda su "reino":

El hermano de un joven que había muerto ahogado en un arroyo, acude diariamente a ese lugar para llorar la muerte del muchacho. Una de tantas veces aparece un hombre que lo lleva al sitio donde se encuentra su hermano. Llegan a un pueblo muy grande y bonito, donde los recibe una anciana. Ésta desapruueba la presencia de aquel joven argumentando que el viejo san Juan se lo iba a comer. Entonces "trajo una paila grande y ocultó al joven debajo de ella (Z. Gaona, recop., Ruiz Cortines, Coxquihui).

Para la comprensión de este fragmento, es necesario establecer algunas precisiones:

⁶² Cf. Ichon: 212-213.

Cuando llueve mucho, si alguien se descuida, lo arrastra el río y se lo lleva el TRUENO VIEJO, siendo necesario invocarlo para que lo devuelva. Se le ruega que devuelva a los que se ha llevado, diciéndole: ¡Suéltalo, Trueno Viejo! ¡Suéltalo! El Trueno Viejo se encuentra debajo del mar, por eso emite Truenos “ahogados” (Sixto García, Landero y Coss, Landero y Coss).

Se escucha de junio en adelante... Es más débil y lejano que los truenos normales (Efrén Rivera, Landero y Coss, Landero y Coss).

Al joven (huérfano) lo precipitaron en el mar; en el fondo yace, ahí HA ENVEJECIDO; por el día de san Juan se [...] oyen sus voces roncadas, graves (R. Williams, recop., El Tajín, Papantla).

El Trueno Viejo es, pues, Juan Aktzín envejecido por el paso del tiempo. Ichon agrega la siguiente información:

Juan no se come a los ahogados; los utiliza como peones para rascar, cavar el lecho por donde va a pasar el arroyo, el río en crecida (Ichon: 130).

Su alma no se va al infierno; queda en el río, al acecho de nuevas víctimas (: 211).

De esta manera, san Juan puede comer a aquellos hombres que llegan a su habitáculo y que no son ahogados: igualmente, el diablo come a los que llegan al infierno sin ser muertos.

Esta aclaración, según la cual san Juan requiere peones para trabajar, explica el final de la variante registrada en El Remolino, que resulta excepcional en relación con las otras, al no referir la inquietud de Juan por conocer la fecha exacta de su cumpleaños:

Entonces él dijo que estaba de acuerdo en estar dentro del agua; pero cada año tenía que jalar sus trabajadores: 12 hombres y 12 mujeres.⁶³ Por esa razón es que cada año hay ahogados (D. García, recop., El Remolino, Papantla).

El motivo de la paila nos remite, igualmente, al mundo de los muertos y, más precisamente, al infierno (definido en términos de la religión católica): "La paila es del diablo porque resiste la lumbre"⁶⁴ (Alejandro Atzin, Morgadal, Papantla).

Según un relato registrado en Zozocolco:

El diablo encomendó a un niño la tarea de mover la paila donde se está cociendo la carne. "Un ángel lo encontró y le dio un guajito [...] que tenía agua: —Cuando te digan que te encargues de mover la paila —dice el ángel— cuando hierva y se quiera tirar la espuma que se levanta en la paila, se desparrama, pues échale esta agua. Y así lo hizo [...] que agarra su guajito y que le echa un poco de agua. (Entonces) Todo se alborotó, se convirtió en puras mariposas de muchos colores. Se acabó lo que tenía la paila, se fueron todos. Aquí siempre pasan por JUNIO O POR JULIO [...] (son) de muchos colores... Entonces tuvo miedo ese diablo [...] Lo correteó porque su carne toda se fue [...] No comió su carne. Fue el día 24 DE AGOSTO. El niño se llamaba BARTOLO (Miguel Santiago, Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco).

Una alusión más la encontramos en Ichon:

Es el Diablo quien castiga a los malévolos (es decir, esencialmente aquéllos que murieron endeudados), moliendo su alma en un trapiche, como cañas: el jugo de las almas malas se vuelca en las pailas y se le hace hervir para hacer melaza. De ese jugo viven los muertos... Parece que otro castigo a los malignos consiste no en molerlos sino en uncirlos para que muevan el molino (: 212).

Esta última punición introduce un nuevo elemento que nos conduce directamente al relato recopilado en Escolín, Papantla, que en el siguiente fragmento parecía excepcional:

⁶³ En total, 24.

⁶⁴ El mismo criterio es aplicable a la olla.

Transcurrió el tiempo y Juan siguió viviendo con los doce ancianos. Un día, cuando ya casi había olvidado su proceder en cuanto a los frijoles, salió al patio de la casa y vio un TRAPICHE. Le pareció fácil empujar una de sus ramas; pero cuál no sería su sorpresa al sentir que, al hacerlo, el aspa del trapiche giraba con más y más fuerza hasta hacerlo volar; y lo peor de todo era que no podía soltarse de él, pues estaba como pegado (Andrés Hernández, Escolín, Papantla).

La inserción de estos motivos en el relato de Juan Aktzín parece explicarse por una mayor influencia de creencias cristianas, y por una serie de prácticas propias de los negros que trabajaban en los cañaverales y que eran identificados con el diablo (Ichon: 214), lo cual, en casos extremos, conduce a la identificación de los Tajines con ángeles⁶⁵ y los ubica físicamente en el cielo; y de los Viejos del Monte y el propio san Juan con el diablo, en virtud de sus hábitos alimenticios, existiendo casos intermedios donde los Tajines, aun identificándose con los doce apóstoles, manifiestan hábitos caníbales.

Así, los Truenos, al ser identificados con ángeles, comparten con ellos sus hábitos alimenticios, comunes también a los espíritus de los muertos: "Los muertos se alimentan con el aroma de los alimentos" (Juan Simbrón, El Tajín, Papantla); "Regresan en forma de viento y se alimentan únicamente con el aroma de la ofrenda" (Rufino Méndez, Morgadal, Papantla).

Esta diferencia constituye la causa irremediable por la que el campesino que logra llegar al lugar de los Truenos es sorprendido y vuelto a la tierra, según la versión siguiente:

El señor de aquí, de la tierra, comía de veras, y sus compañeros, con los que trabajaba (los San Migueles) no comían, sino que nada más miraban la comida y se llenaban con el olor del alimento y tomaban puro vino. En las noches les daban tamales y

⁶⁵ Con ángeles *buenos*, pues también existen ángeles malos.

los demás nada más se dedicaban a tomar vino y él sí comía porque pertenecía aquí a la tierra. Terminando de cenar, le dijeron que fuera a tirar las hojas. El señor no las quiso tirar porque veía que todavía tenían tamal y carnes muy grandes (pero) su jefe (insistió)... y, en lugar de ir a tirarlos se fue donde nadie lo viera, se sentó a sacarles la carne y empezó a comer [...] cuando llegó, vieron que venía manchado de comida y le dijeron:

—...como no nos hiciste caso, ahora ni modo, te lo comiste y ya no trabajarás con nosotros; tendrás que ir para siempre allá abajo (Zeferino Gaona, Ruiz Cortines, Coxquihui).

En este contexto, el diablo desempeña un papel *sui generis*, ya que, aunque reina en el mundo de los muertos, se alimenta con carne humana. El siguiente esquema expresa esta oposición.



Por ello, el Viejo del Monte es identificado con el diablo en muchos lugares de la sierra totonaca. Pero no sólo Kihuíquolo ha recibido el impacto del cristianismo, sino también el propio san Juan. Prueba de ello son los innumerables relatos que enfrentan a san Miguel, emisario de Dios, y a san Juan; refiriendo

algunos de ellos el pasaje bíblico donde el ángel malo intenta ocupar el trono de Dios, y enfrentando, en esta lucha, a san Juan y san Miguel:

Cuando Dios creó todo el universo, todo cuanto existe, a san Juan del Mar le había dicho que no regañara a sus hermanos sobre la tierra; pero san Juan del Mar quiso apoderarse del mando de Dios, y se decía a sí mismo:

—Ya que me dan oportunidad de mandar aquí, mejor de una vez seré el rey del cielo: hasta a mi padre le voy a ordenar lo que yo quiera. Lo bajaré del cielo y yo subiré al poder.

San Juan tenía un rostro muy bonito, como el de una mujer. Al enterarse Dios de sus intenciones, ordenó a san Miguel y sus ángeles bajar a la tierra a san Juan [...] porque ya había hecho enojar a su padre Dios, con sus intenciones.

Cuando san Miguel dijo a san Juan que tendría que bajar a la tierra, los demás le descargaron los rayos con toda su furia, lo bajaron del cielo y le destrozaron las alas, quedando como murciélago; la cara le quedó muy fea, y los cabellos, parados. Quedó completamente desfigurado [...] Le llamaron "Satanás" [...] Es por eso que fue enviado a la tierra. Cuando lo bajaron a la tierra, se oían fuertes truenos, relámpagos, rayos: toda la tierra se estremeció por la gran sacudida que le estaban dando a Satanás. Fue así como lo bajaron y lo llevaron al mar (Miguel Olarte, Calalco, Coyutla).

Además, respaldan esta afirmación los diálogos de la Danza de los san Migueles, practicada en los municipios de Coxquihui y Zozocolco, que enfrenta directamente a san Miguel y al diablo,⁶⁶ de los cuales reproducimos sólo el primero:

Primer diálogo
(El diablo se dirige a san Miguel)

⁶⁶ Cf. Zeferino Gaona Vega, *La danza de los san Migueles*, Unidad Regional Norte de Veracruz, 1990.

—Miguel, te digo mi primera palabra.
 Ya todo estoy enterado, lo que has pensado de mí;
 quieres entrar en mi trono, me lo quieres quitar,
 tú quieres ser el dueño,
 tú quieres mandar a quienes yo mando,
 quieres que sean tus hijos,
 tú quieres que de ti dependan,
 ¿cómo crees tú que me lo vas a quitar? ¡No podrás!

(San Miguel responde)

—También te digo mi primera palabra:
 Tú, ¿qué vienes a hacer aquí?
 ¿qué vienes a hacer donde no mandas tú?
 Quieres mandar a los que no te corresponde,
 tú nada más has venido a molestar,
 solamente quieres armar pleito,
 no sabes si está bien o no donde quieres entrar,
 no sabes cómo saldrás.

En esta danza, los Truenos dejan de definirse como doce ancianos (descripción de la zona costera), para identificarse con ángeles o con otros santos cristianos. Su indumentaria reproduce exactamente la de san Miguel Arcángel y su lugar de residencia es el cielo.

A esta concepción de los Truenos, podemos oponer la registrada en Yecuatla, que, dentro de nuestro *corpus*, parece la más original:

Los abuelos decían que el Trueno es una persona que trae unos garrotos en la mano, que trae unos GARROTOS ARDIENTES: por eso hacían los relámpagos; y que la neblina la tenían almacenada en cajas grandes (Tiburcio Cristén, Yecuatla, Yecuatla).

La descripción registrada en la zona costera de Papantla constituye un término medio, al adoptar la indumentaria de

los ángeles (espada, capa, alas) y conservar su hábitat (cerro) y alimentación (vegetal) originales.

Otro elemento atribuible a la influencia cristiana es la primera secuencia de varias versiones,⁶⁷ donde a través de plegarias como el hombre (anónimo en dichas versiones) logra llegar al lugar de los Truenos:

Este era un señor pobre [...] Un día se le ocurrió implorar de rodillas junto a un manantial para ver si así salía de la miseria en que se encontraba. Desde entonces, cada vez que llovía iba a implorar en el manantial. Una de tantas veces, se le apareció un niño muy bonito, de ojos claros, sombrero chiquito y ropita muy finita. El niño iba a llenar su cantarito de agua. (Era) un ángel del cielo (que) le ofrecía trabajo y lo llevó a un lugar muy diferente al que conocía (A. Peralta, recop., Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco).

Aquí, la asimilación del niño al ángel es completa, conservándose, como único elemento aparentemente original, el cántaro o jarro con el que, según algunas variantes, los Truenos producen la lluvia.

Pasando ahora a otro punto, al hacer referencia a la relación que el sistema totonaco de creencias establece entre el rayo y los árboles, se mencionó, de paso, la existencia de "vigilantes" protectores de la humanidad. Los Truenos, a través del rayo, desempeñan ese papel. Las estrellas fugaces desempeñan un papel equivalente, en tanto que los *stuntlawan*, que preservan a la humanidad de monstruos acuáticos principalmente, participan también de esta categoría.

⁶⁷ Registradas por los promotores culturales Agustina Peralta, en Zozocolco; Alejandro Medina, en Chihuahua; Salvador Francisco, en Francisco Sarabia y Zeferino Gaona en Coahuila.

Esta recapitulación es importante en la medida en que contextualiza la alusión a los Cuatro Vigilantes de la Tierra, que tiene lugar en una de las versiones registradas en El Tajín:

Una vez, en el mes de junio, iba por el monte un huerfanito que se llamaba Juan; entonces se encontró una cueva y, al entrar, se quedó maravillado al ver que era como un palacio. Dentro había unas mujeres⁶⁸ y unos hombres... (Juan) les preguntó quiénes eran y ellos le explicaron que eran los cuatro vigilantes de la tierra (R. I. Albarrán, recop., El Tajín, Papantla).

Este fragmento requiere algunas consideraciones. En primer lugar, el nombre atribuido a la mujer vigilante: "Tepscóyot" se vincula, al parecer, con los "encargados de proteger al poblado contra las inundaciones"; es decir, "los cuatro dueños del fuego" (Taqsjóyut, Ichon: 207, y, particularmente, Tipsqóyat —: 115—).

Pero igualmente puede establecerse una relación estrecha entre los "cuatro vigilantes" del relato, y las cuatro estrellas flechadoras colocadas en los cuatro rincones del cielo para proteger a los hombres; "(las cuales) algunos asimilan a... la Virgen de Guadalupe, Corazón de Jesús, san Raymundo y san Antonio" (Ichon, 113).

Al parecer, "los cuatro vigilantes" combinan rasgos tanto de los dueños del fuego como de las estrellas flechadoras descritos por Ichon, con base en su común pertenencia a una categoría mayor que también incluye a los Truenos: la de los "protectores de la humanidad".

La permutación de los Tajines por los cuatro vigilantes se funda, además, en la creencia, identificable a partir de una de las variantes registradas en Morgadal, de que existen cuatro Truenos:

⁶⁸ Según se deduce de las secuencias posteriores del mismo relato, es una sola la mujer que se encuentra en la cueva, aunque en este fragmento se hable en plural.

(Juan) fue a dar hasta el cielo, donde lo agarraron los cuatro reyes del Trueno (S. Méndez, recop., El Tajín, Papantla).

Aun cuando esta creencia no parece muy difundida en la región de Papantla —atendiendo exclusivamente al *corpus* en que se basa este análisis—, predomina en la Sierra Norte de Puebla, donde, además de trece Truenos menores, que son asimilados a santos católicos, se reconoce la existencia de “cuatro Truenos mayores que son a la vez los cuatro soportes del mundo” (: 50) y se asocian a los cuatro puntos cardinales, rigiendo, cada uno de ellos, un cuadrante de la tierra.

Cuarta secuencia: Juan provoca el diluvio

En las páginas anteriores se han expuesto algunas hipótesis en relación con la identidad del personaje femenino que interviene en el relato y que, a final de cuentas, es quien logra detener a Juan y, con ello, la destrucción del mundo.

En uno de los relatos el personaje se identifica con Kihuíchat, “la Vieja del Monte”, en tanto que en una de las versiones de El Tajín se describe como uno de los vigilantes del mundo, los cuales se asocian a los dueños del fuego y a las estrellas flechadoras referidas por Ichon.

En el resto de los casos, sin embargo, parece corresponder, más bien, a una deidad acuática que ejerce dominio, particularmente, sobre el agua marina.

A esta reflexión induce el hecho de que haga su aparición justamente en la secuencia final del relato para resolver la situación y decidir el destino final de Juan: permanecer eternamente encadenado en el fondo del mar.

Una primera posibilidad para identificar a la deidad marina consiste en asociarla con la “dueña del agua” totonaca, de la cual se dice que habita los arroyos y ríos y es dueña de los peces, a cambio de los cuales pide a los pescadores que le entreguen un hijo como ofrenda. Se le describe como antropófaga:

(Un señor) Todos los días iba a pescar... Un día, cuando apenas se iba a meter al agua, se encontró a una señora, la dueña del agua, quien le preguntó:

—¿Por qué agarras tantos peces? Casi vienes todos los días.

El señor contestó:

—Es que mis hijos y mi esposa no tienen qué comer, y para que no sufran hambre, agarro pescados todos los días.

—Para que no andes sufriendo, mejor te voy a comer —dijo la señora—. Ahora, si no quieres que te coma, me vas a traer a uno de tus hijos... (S. Méndez, recop., Morgadal, Papantla).

Esta deidad ofrece similitudes con la diosa azteca del agua, Chalchiuhtlicue, mujer de Tláloc, la cual:

era hermana de los dioses de la lluvia que llaman Tlaloques; honrábanla porque decían que ella tenía poder sobre el agua de la mar y de los ríos, para ahogar a los que andaban en estas aguas y hacer tempestades y torbellinos en el agua y anegar los navíos y barcas y otros vasos que andan por el agua (Sahagún: 35).

Entre los totonacos, la dueña del agua ha sido asimilada a la Sirena (Ichon: 134) y no se reconoce en la actualidad como una deidad importante. El relato citado es, de hecho, la única referencia registrada en el amplio *corpus* de relatos del que disponemos.

Una segunda alternativa consiste en identificarla con la deidad femenina que fray Bartolomé de las Casas describe en su obra:

Había en la provincia de los totones o totonacas... una diosa muy principal, y ésta llamaban la gran diosa de los cielos, mujer del sol... La causa de tenella en gran estima y serle muy devotos y servidores, era porque no quería recibir sacrificios de muertes de hombres... los sacrificios que ella amaba... eran tórtolas y pájaros y conejos, los cuales le degollaban delante (: 50).

Sus sacerdotes eran estimados "por de buena y de honesta vida y ejemplo; no mozo(s), sino de sesenta o septenta años arriba, que hobiese(n) sido casado(s) y a la sazón fuese(n) viudo(s)... No comían carne" (: 50).

Estas características atribuidas a los sacerdotes coinciden con la descripción que hemos propuesto para los Tajines: ancianos sin esposa que consumen alimentos vegetales; la cual difiere de la que presenta Ichon para los totonacos de la Sierra Norte de Puebla, donde:

"Son unos hombrecitos vestidos de verde con ropa de mestizo... Su cinturón y los cordones de sus zapatos son serpientes. Llevan en la cadera una espada que al ser desenvainada produce el relámpago... Esos Truenos pequeños viven en las cuevas o en las colinas que dominan el poblado, CON SUS MUJERES: se le puede ver a veces, tendiendo su ropa a secar o en sus quehaceres domésticos" (: 138).

Sin embargo, prefiero no emitir un juicio sobre la identidad prehispánica de esta diosa, pues carezco de elementos suficientes para fundamentar alguna propuesta.

A reserva de que en futuros trabajos se aborde este punto, examinaremos aquí las características atribuidas al personaje femenino del relato, así como las situaciones en que interviene y los fenómenos naturales con los que se asocia.

Dado que en algunas versiones el cabello de la Virgen se convierte en serpiente antes de transformarse en cadena, quisiera detenerme en la posible motivación semántica de esta asociación:

La relación cabello-serpiente no se encuentra suficientemente atestiguada en las fuentes documentales ni en los datos aportados por mis informantes.⁶⁹ Por lo tanto, me limitaré a

⁶⁹ Sólo un relato registrado en Calaco (municipio de Coyutla), según el cual un cabello de San Juan cae a un pozo y se convierte en serpiente acuática,

reproducir la siguiente cita de Melgarejo Vivanco, y dar por supuesta esa relación:

Tuvieron (los totonacos) un viejo rito en el cual cortaban el cabello a las muchachas, ofrendándolo a las aguas corrientes, pero decían que un cabello de la cabeza se volvía culebra, mientras para los totonacos de Misantla, tomar un cabello de la virgen daba fecundidad (: 23).⁷⁰

Con respecto a la transformación serpiente-cadena, dispongo de información más precisa, particularmente si identificamos esa serpiente con la mazacuata.

Existe la creencia de que quien logra domesticar una mazacuata llegará a ser rico. Algunos relatos la identifican con la hija del Viejo del Monte, la cual tiene la capacidad de convertirse en mujer⁷¹ y de colmar de riqueza al hombre que conviva con ella. Particularmente, en la Sierra de Papantla se le asocia, en virtud de la coloración de su piel, con el arco iris:

EL ARCO IRIS ES UNA MAZACUATE. El macho tiene manchitas de colores y la hembra es acrisolada, de color azulado (Antonio Sarmiento, Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco).

Su piel cambia de color según su actitud o estado de ánimo: de su color gris habitual puede pasar al blanco, al azul o a otros colores (Miguel García, Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco).

La identificación entre la mazacuata y el arco iris trasciende la mera similitud de la piel, pues existen también semejanzas en el comportamiento. Así:

establece directamente esa relación ("El cuento de San Juan del Mar", narrado por Miguel Olarte, Unidad Regional Norte de la DGCP).

⁷⁰ "...Se considera como último remedio (para lograr el embarazo), una romería al santuario de la Virgen de Tlacolula (distrito de Jalapa), con el objeto de comprar y comer un cabello de la Virgen, con lo cual entonces, tiene que tener verificativo el suceso dichoso" (Krickeberg, 1933: 67).

⁷¹ "Se convierte en ser humano: una mazacuata se convertía en una muchacha rubia" (Antonio Sarmiento, Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco).

El arco iris es peligroso, pues se empieza a mover y corretea a la gente, pudiendo tragarse a la persona, pues es como una serpiente (Alejandro Atzin, Morgadal, Papantla).

El arco iris a veces es hombre y a veces mujer; si es hombre corretea a las mujeres (y viceversa); en tal caso se debe uno esconder para que lo pierda de vista (Freddy Méndez, El Tajín), pues de otra manera ocasiona graves enfermedades e, incluso, la muerte (Josefa García, Tahuaxni Sur, Zozocolco).

Con respecto a la mazacuete, la afirmación es idéntica: El macho persigue a las mujeres y la hembra a los hombres (Antonio Sarmiento, Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco).

En los extremos del arco iris ("donde se clava el arco iris") se cree que existe dinero, oro o metales, por lo que, además de la relación directa que existe entre la mazacuete y el dinero, existe otra indirecta, entre el arco iris y el dinero (oro) y el arco iris y la mazacuete. Situación que explica tanto la transformación de la serpiente en cadena —sobre todo si consideramos que algunos relatos la definen como una cadena de oro— como la permutación de la serpiente más la cadena, por el arco iris (cf. versión registrada en El Tajín por R. Williams).⁷²

Una segunda posibilidad, que explicaría la transformación directa del cabello en cadena, tendría una motivación morfológica, según la cual el cabello trenzado se convertiría en cadena, particularmente en los casos en que se menciona que la Virgen dona varios cabellos para detener a Juan. La siguiente versión confirma esta hipótesis:

⁷² Además de estas asociaciones, un relato sobre la vida de Jesucristo, registrado en Morgadal, describe la transformación de las *monedas* entregadas a Judas, en *cadena*: "Los judíos fueron rápidamente y ahí los apresaron (a Jesús y sus compañeros); pero no sabían quién era Jesús porque todos iban vestidos igual. Entonces pensaron ofrecerle dinero a uno para que lo traicionara... Pilatos (= Judas) aceptó... En el momento en que (Jesús) murió, el dinero que le habían dado a Pilatos se convirtió en cadena, y Pilatos se dio cuenta de la falta que había cometido y fue corriendo a ahorcarse..." (R.I. Albarrán, recop., Morgadal, Papantla).

La Virgen María se arrancó un cabello para detenerlo, y así fue como lo pudieron agarrar. Al detenerlo, lo mostraron con el padre Dios y él le preguntó por qué se había puesto el traje sin orden, y sin conocer el traje que se había puesto. Él contestó que también le gustaba trabajar, entonces la Virgen María arrancó DOCE CABELLOS y los trenzaron para amarrarlo [...] entonces lo llevaron hasta el fondo del mar y ahí lo dejaron amarrado (D. García, recop., El Remolino, Papantla).

En tanto factores vinculados a la producción de la lluvia y sus fenómenos asociados, ha quedado aclarada la relación entre los elementos:



Además, las vírgenes de la religión católica son asociadas por los totonacos a la producción de lluvia, jugando, por ello, un papel importante en su calendario agrícola, al igual que san Juan y san Miguel.⁷³

Finalmente, para concluir esta revisión de información bibliográfica y de campo, vinculada a los diferentes personajes y situaciones considerados en el relato, es preciso examinar el último fragmento, donde, luego de ser encadenado en el fon-

⁷³ Pero no sólo el cabello de la Virgen posee poderes especiales: en la sierra de Chiconquiaco existe la creencia de que, para poseer una larga y abundante cabellera, las mujeres deben cortarse el pelo el *día de san Juan*, y que, de preferencia, debe ser una *niña* (es decir, una mujer *virgen*) llamada *Juana*, quien realice la operación. En San Antonio Ojital, el relato de Juan Aktzín alude no a una virgen en tanto deidad cristiana, sino simplemente a una mujer virgen, por lo que probablemente el cabello de las mujeres vírgenes tenga mayor capacidad de atraer el rayo y la lluvia.

do del mar, Juan insiste en saber la fecha de su cumpleaños para celebrarla. Para ello, se requiere conocer el significado de "celebrar el cumpleaños" conforme a la tradición autóctona.

En principio, cabe recordar que "los totonacas llamaban a los individuos con nombres calendáricos, probablemente por el día en que nacían" (Ochoa, 1990: 59), siendo ésta una tradición que, bajo la influencia española, se combinó con la costumbre de designar a la persona conforme al santo del calendario cristiano que conviniera a la fecha de su nacimiento. En este caso, dado que el personaje se llama "Juan", se deduce —y varios relatos lo afirman explícitamente— que la fecha de su nacimiento es el 24 de junio, día de san Juan Bautista.

Teniendo en consideración este hecho, conviene remitirnos nuevamente a la obra de Durán, quien refiere que, para celebrar el día de su cumpleaños:

Colgábanse estos naturales... no de la suerte que nosotros nos colgamos, que es echar un rosario al cuello, o una tobaja, o una cadena de oro, etcétera... sino que tomaban al que querían obligar a que les festejase, por respecto de su día y nacimiento, y, cuál de pies cuál de cabeza, DABAN CON ÉL EN EL AGUA Y ZAMBULLIANLO allí. El cual, salido de allí, QUEDABA LIGADO Y ATADO A CUMPLIR SU FIESTA... llamaban a esta fiesta "apantlazalitzli", que quiere decir "pasar por el agua". Y hoy en día lo usan y lo he visto en algunas partes, que llegado el día del santo cuyo nombre tienen, los echan en el agua, como antiguamente solían hacer (: 234).

Identificamos aquí varios elementos relevantes para la interpretación de la última secuencia. En primer lugar, se deduce de la cita anterior que acostumbraban zambullir al que cumplía años para comprometerlo a celebrar el día de su nacimiento. Según mis informantes, lo característico de ese tipo de celebraciones es el lanzamiento de cohetes, cuyo sonido semeja el de los Truenos. Esta práctica, desde luego, no es una tradición prehispánica: antes bien, es una práctica introducida

por los españoles que arraigó profundamente en la población indígena y mestiza del país.

Probablemente, la costumbre antigua consistía en acompañar con música la celebración, acompañamiento en el que seguramente participaban instrumentos de percusión. Esta hipótesis nos remite a algunos relatos en los que el Trueno se produce al tocar Aktzín su tambor:

(Un) joven (cuya barca se volcó en altamar) fue trasladado hasta donde se encuentra Aktsiní. Al llegar allá, éste le dijo: "Te traje aquí para que me ayudes a tocar *ki xuwa*.⁷⁴ Yo ya no puedo, me canso mucho porque soy viejo" (Z. Gaona, recop., Coxquihui). Cuando ya va a venir la fiesta de San Juan, en junio... ¿Has oído el Trueno?... Así que cuando llega la fiesta empieza a tocar, a estar tocando su tambor (Miguel Santiago, Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco).

Se ve relampaguear y (se escucha) un ruido que proviene del mar: como Trueno, pero no es Trueno: toca música... (Antonio Sarmiento, Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco).

Por otra parte, la tradición europea de zambullirse precisamente el día de san Juan, de la cual quedan reminiscencias en la sierra de Chiconquiaco,⁷⁵ pudo haber reforzado la costumbre prehispánica en esa fecha particular; si bien en este caso es más bien Juan Aktzín el que zambulliría a la humanidad si logra desencadenarse. Recuérdese, además, que San Juan Bautista es el encargado de bautizar a los creyentes.

⁷⁴ "Mi tambor de cuero".

⁷⁵ Antiguamente, a la salida de Landero y Coss confluían dos arroyos. Tres o cuatro días antes del 24 de junio se cubrían los agujeros de una muralla cercana al punto de confluencia, y se formaba una presa a la que llamaban "La Poza". El día de san Juan se organizaba una procesión que portaba la imagen del santo hasta ese lugar. En medio de "La Poza" se levantaba un poste de seis a ocho metros de alto. En la parte superior había una canas-

Por otra parte, la costumbre de "colgar con una cadena de oro", como refiere literalmente Durán, pudiera manifestarse en el relato como acción concomitante a la zambullida, y que refuerza el compromiso de Juan de celebrar su cumpleaños.

Finalmente, si nos remitimos a la creencia de que todos los ahogados son trabajadores al servicio de san Juan, concluiremos que, si éste logra romper sus ataduras, habrá sometido a la humanidad entera.

tilla a la que subían cuatro hombres. El primero escalaba el poste y arrojaba una soga desde arriba para que subieran sus compañeros. Entretanto, el cura celebraba misa y bendecía un plato que contenía unas monedas cubiertas con pétalos de flores. A continuación, lanzaba al agua el plato con su contenido: los pétalos flotaban, en tanto que las monedas y el plato se hundían. Los cuatro hombres se lanzaban de lo alto en busca de las monedas. Las personas que se encontraban en torno a "La Poza", se arrojaban también. Mientras tanto, había música y cohetes (Moisés Flores y Sixto García, Landero y Coss, Landero y Coss, 1990).

ANÁLISIS ESTRUCTURAL

Los códigos

1. Código perceptivo

1. Este código comprende el conjunto de estímulos auditivos y visuales descritos en las distintas versiones y secuencias del mito o implicados por las acciones narradas en ellas.

Los siguientes fragmentos ilustran las características de los sonidos descritos y permiten extraer propiedades comunes que se discutirán a continuación.

- Juan mató al águila de un BALAZO (Gabriel Crisanto, Poza Larga, Papantla).
- Juan escuchó el RUIDO DE UN HACHA CORTANDO LEÑA (Enrique Juárez Santes, El Tajín, Papantla).
- El atado de leña RODÓ POR VEREDAS (Roberto Williams, recop., El Tajín, Papantla).
- Cuando el frijol empezó a cocerse, se llenó la olla y SE QUEBRÓ, llenándose de frijoles la casa (Alberto Pérez, Las Cazuelas, Papantla).
- Cuando las coas y los azadones concluyeron su trabajo, estaban llenos de tierra, por lo que Juan empezó a AZOTARLOS EN EL TRONCO DE UN ÁRBOL (Andrés Hernández, Escolín, Papantla).
- Al poco rato de estar barriendo, un trapiche llamó su atención. Empujó una de las aspas, y el trapiche giraba cada vez con más fuerza. Uno de los ancianos dijo a los demás que se

estaba MOLRIENDO MUCHA CAÑA (Andrés Hernández, Escolín, Papantla).

- Juan veía que las ranas ECHABAN TORTILLAS⁷⁶ (Domingo García, recop., El Remolino, Papantla).
- Había varios baúles que SONABAN mucho (Francisco Morales, El Tajín, Papantla).
- Los trajes *sonaban* y se movían (Gabriel Crisanto, Poza Larga, Papantla).
- Quiso DERRIBAR UN ENCINO, pero quedó atrapado junto con la espada (Catalina Pérez, recop., Puebla).
- Al sacar la espada salió disparado. GRITABA Y GRITABA (Gabriel Crisanto, Poza Larga, Papantla).
- El huracán aumentaba en fuerza con relámpagos y TRUENOS (Enrique Juárez Santes, El Tajín, Papantla).
- Quiere saber la fecha de su santo. Por eso se revuelve y se oyen VOCES RONCAS (Roberto Williams, recop., El Tajín, Papantla).
- La anciana dijo que si Juan se quedaba ahí, iba a DESTRUIR LOS CERROS AL GRITAR (Alejandro Atzin, Morgadal, Papantla).
- Le encargaron cuidar a las ranas. Como CROABAN por la noche, mató a algunas (Catalina Pérez, recop., Puebla).
- El hombre escuchó LADRIDOS (Pedro Francisco Antonio, Francisco Sarabia, Papantla).
- Juan escuchó CANTOS DE GALLO (Rogelio Hernández, Cruz Blanca, Cazonés).

Con excepción del canto del gallo y del croar de las ranas, que guardan una relación metonímica con la lluvia y el agua, respectivamente, el resto guarda una relación metafórica con el trueno, al originarse por el choque de dos objetos, que produce un registro grave.

En las diferentes versiones recabadas, la producción misma del trueno se apega a este criterio:

⁷⁶ "Echar tortillas" significa moler masa en el metate y palmear una porción de masa.

- CHOCANDO LAS BOTAS producen los truenos (Roberto Williams, recop., El Tajín, Papantla).
- AL GOLPEAR UNA ESPADA CON OTRA producen el trueno (Andrés de Gaona Pérez, Ricardo Flores Magón, Mecatlán).
- AL SACUDIR LA CAPA producen el trueno (José Antonio Hernández, Chihuixcruz, Coxquihui).

2. Tomando como referencia el sistema totonaco de creencias sobre fenómenos naturales, encontramos datos de particular relevancia para la comprensión de este aspecto del relato. Así, las siguientes referencias oponen mecanismos rituales que involucran aspectos visuales y auditivos para contrarrestar la intensidad de algunos fenómenos.

Cuando hay eclipse:⁷⁷

- Se acostumbra ECHAR COHETES o TOCAR LATAS (Marciano Juárez, San Antonio Ojital, Papantla).
- Cuando era chiquito vi TOCAR CUERNOS, CAMPANAS, APLAUSOS para ayudar al sol⁷⁸ (Román Méndez, Morgadal, Papantla).
- Se TOCAN LAS CAMPANAS (Moisés Rosado, Yecuatla, Yecuatla).

Cuando hay norte:

- Se coloca un MACHETE parado con el filo hacia el lugar de donde viene el aire (Freddy Méndez, El Tajín, Papantla).

⁷⁷ Además de los recursos que a continuación se enumeran, las mujeres embarazadas acostumbran portar tijeras o algo de color rojo para proteger al producto; en tanto que los campesinos colocan un listón rojo a las plantas para que éstas no se vean afectadas en su producción (comunicación personal del biólogo Fabián Oviedo, ex jefe de la Unidad Regional Norte de Culturas Populares).

⁷⁸ Pues se piensa que cuando hay eclipse están "peleando los astros" (Arcadio Ortiz, Landero y Coss, municipio de Landero y Coss).

- Se pone una cruz de palma o una COA mirando al lugar de donde viene el norte (Marciano Juárez, San Antonio Ojital, Papantla).

Cuando hay una tormenta con rayos y truenos —como vimos en el apartado anterior—, se cubren los objetos brillantes y se apagan los aparatos eléctricos para evitar que atraigan la energía del rayo.

Pero un aspecto que se había pasado por alto es la clara tendencia a evitar la producción de sonidos: dejar de moler en metate o molcajete, dejar de echar tortillas, apagar el radio, y decir: “Señor, no estamos haciendo nada” y callar inmediatamente (Freddy Méndez, El Tajín, Papantla).

A estos procedimientos subyace la “norma” de evitar combatir aquellos fenómenos que pueden perjudicar a la humanidad, mediante recursos que impliquen similitud con las características de producción de dichos fenómenos.

Así, el rayo se evita cubriendo los objetos brillantes; el trueno, suprimiendo la producción de ruido.⁷⁹ Observación que se comprueba en el caso del norte, que se conjura con la ayuda de un machete o coa, procedimiento inaplicable cuando el fenómeno en cuestión es el rayo.

Asimismo, el eclipse, fenómeno visual que no implica la producción de sonido alguno, se conjura precisamente mediante la generación de ruido.

Volviendo al relato que nos ocupa, esta revisión permite explicar, en parte, los recursos puestos en juego por los Tajines en algunas versiones para tratar de detener a Juan, consistentes en la utilización de objetos blandos:

⁷⁹ Con excepción de Landero y Coss, donde cualquier fenómeno natural (temblor, eclipse, tempestad) intenta conjurarse tocando las campanas de la iglesia a ritmo de rogación.

Sólo pudieron detenerlo echándole doce capas (de nubes). Con Juan bajo las NUBES fueron a ver a la Virgen para pedirle un CABELLO⁸⁰ (Enrique Juárez Santes, El Tajín, Papantla).

(La Virgen dijo a los Truenos) que convencieran a Juan de romper la peña más alta ubicada en la orilla del mar. Como era de pura NUBE, Juan cayó en el mar (Rogelio Hernández García, Cruz Blanca, Cazes).

En esta misma versión se recurre a la peña de nube una vez que ha fracasado el intento de detenerlo con peñas sólidas, lo que implicaría un choque: "(Los Truenos) levantaron seis peñas altas para detenerlo. Juan las destruyó totalmente".

Previendo este mismo resultado, la madre de los Truenos aconseja, en una de las versiones, que Juan sea trasladado lejos de los cerros, pues: "Si se quedara aquí, destruiría los cerros al gritar" (Alejandro Atzin, Morgadal, Papantla).

Y resuelve la situación ordenando la inmersión de Juan en el mar, elemento blando, al igual que la nube, que amortigua los gritos de aquél, medida a la que se añade la posición en que es colocado:

- Pusieron a Juan BOCA ABAJO, atado a una roca (Andrés Hernández, Escolín, Papantla).
- Lo amarraron BOCA ABAJO en lo más profundo del mar... Si gritara más fuerte, voltearía la mar, pero está boca abajo (Alejandro Atzin, Morgadal, Papantla).
- Lo habían puesto sentado, pero se oía feo cuando chillaba, por eso lo pusieron TRABUCADO (Román Méndez, Morgadal, Papantla).

⁸⁰ Y de ahí también, probablemente, que el cabello se convierta en cadena hasta el momento en que Juan ha sido sumergido en el agua, elemento blando que amortigua el choque entre Juan (trueno) y la cadena (objeto sólido).

3. El conjunto de objetos brillantes descritos en el mito: machete, hacha, traje, espada, cabello, y su relación con el rayo, se examinó ampliamente en el apartado anterior. Aquí sólo se formularán algunas consideraciones adicionales.

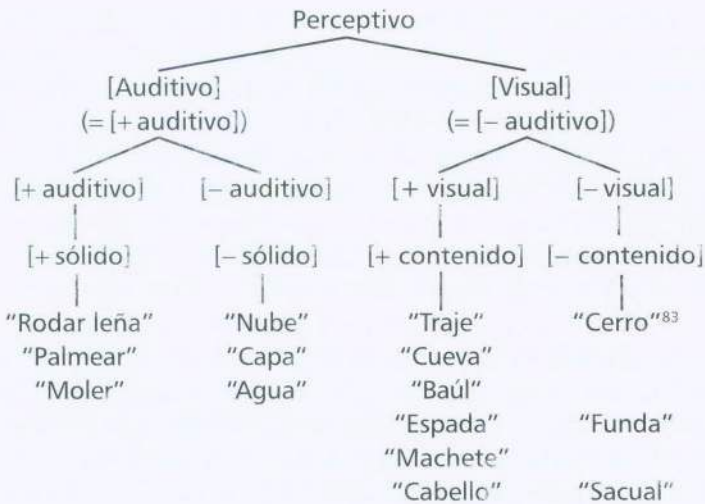
Al mencionar la serie de objetos que se vincula al rayo en virtud de su apariencia luminosa, se hizo alusión al machete. Es éste precisamente el elemento que identifica morfológicamente a Juan (campesino) con los Tajines en la mayoría de las versiones.⁸¹

Por otra parte, el carácter oculto que deben mantener los objetos brillantes para evitar atraer la tormenta está presente en cada secuencia del relato: la espada es protegida por una funda y/o un baúl, el cual protege también a los trajes. Además, estos objetos se encuentran protegidos por la casa, cueva o cerro que habitan los Tajines y que constituye un segundo elemento de seguridad.

4. Hecha esta revisión, conviene ahora plantear, en términos sucintos y esquemáticos, la manera en que los estímulos auditivos y visuales, descritos en términos de sememas,⁸² son articulados al interior de un mismo código:

⁸¹ Con excepción de la versión registrada en Puebla (Catalina Rodríguez), en la cual el elemento que identifica al hombre con los truenos son las ollas que vende, y que se llenan con el agua de la lluvia, algunas versiones describen la producción de lluvia a partir, precisamente, del agua contenida en un jarro o jícara, que los Tajines derraman mesuradamente sobre la tierra.

⁸² Como se mencionó en el apartado "consideraciones teórico-metodológicas" llamamos "semema" a la unidad de contenido constituida por un haz de rasgos semánticos, conforme a un conjunto de reglas combinatorias. Dicha unidad de contenido se expresa lingüísticamente a través del lexema —en la terminología de Greimas—. A nuestro entender, el mitema de Lévi-Strauss incluye la unidad de contenido (semema) y la correspondiente unidad de expresión (lexema).



En un nivel más superficial es posible "traducir" este esquema en los siguientes términos:



⁸³ Aparecen entre comillas los lexemas (es decir, palabras o frases) que contienen los rasgos semánticos o semas del código perceptivo.

Las correspondencias sonido/sólido, silencio/blando están determinadas por la definición del sonido en términos de sus características productivas: CHOQUE de dos objetos sólidos; en tanto que el contacto de objetos blandos no implica choque ni, por lo tanto, sonido. El contacto de un objeto sólido con uno blando amortigua, si no evita por completo, la producción de sonido.

II. Código hidrológico

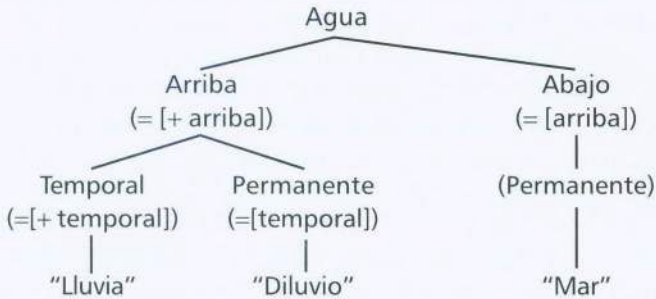
La producción de lluvia que, junto con la del rayo y el Trueno, es función característica de los Tajines, aparece vinculada a dos ejes: el espacial, que opone los semas arriba/abajo (es decir, [+ arriba]/[- arriba]); y el cronológico, que opone los semas temporal/permanente (es decir, [+ temporal]/[- temporal]) asociándolos, de manera redundante, a los semas moderado/intenso (es decir, [+ moderado]/[- moderado]), respectivamente.

La conjunción de ambos produce una serie de combinaciones sémicas que, según sus características distributivas, constituyen los sememas "lluvia", "diluvio" y "mar".

Así, el agua puede proceder de arriba o de abajo. El agua producida arriba puede ser temporal (y moderada): "lluvia" o permanente (e intensa): "diluvio".

El agua ubicada abajo (mar) no participa en el eje cronológico, ya que es permanente por excelencia, carácter que resulta tributario de su ubicación espacial.

Es decir:



El "agua celeste" (arriba) para ser benéfica a la humanidad ha de ser temporal, pues en su carácter permanente es destructiva. El agua marina o "terrestre" (abajo) caracterizada por su permanencia, no se presenta como intrínsecamente benéfica o perjudicial: es benéfica en tanto que neutraliza la acción devastadora del diluvio.

A este respecto, las alternativas lógicas que conducirían al control del diluvio son:

1. Temporalizar la producción de agua "celeste" quitando el traje a Juan.
2. Ocultarlo junto con el traje en un medio opaco: en el interior de *a)* la tierra o *b)* del mar.

Las alternativas 1 y 2b se adoptan en diferentes versiones del relato. La opción 2a, aunque se menciona como probable en una de ellas (Alejandro Atzin, Morgadal, Papantla), se considera inefectiva por las razones consideradas anteriormente: el Trueno destruye los cuerpos sólidos que encuentra a su paso, haciéndose necesario contrarrestar su efecto —pues de hecho no se anula— con la ayuda de un medio blando (nubes, agua).

Así, en las versiones en que los Tajines no logran despojar del traje a Juan, éste es trasladado al fondo del mar, medio

que ofrece, además, la ventaja de su carácter acuático permanente, en el que la producción de agua, en caso de continuar, resulta inofensiva.

En los casos en que consiguen quitarle el traje, lo conducen de vuelta a la tierra, donde ya no puede hacer daño. La única excepción es una de las versiones registradas en Morgadal (Sara Méndez, recop.), en la cual, luego de ser devuelto a la tierra, el hombre es sumergido en un río, aplicándose esta medida ante la actitud desafiante de Juan, quien se dirige con el hacha al hombro a cortar leña, en el momento en que cae un aguacero.

Retornando ahora a la situación inicial del relato, examinada en el apartado anterior, cabe reconsiderarla en relación con el código que nos ocupa. El cotejo de las secuencias inicial y final del relato indica que en el ámbito de la naturaleza⁸⁴ las situaciones extremas resultan destructivas: la sequía, definida como ausencia permanente de lluvia, y el diluvio, definido como exceso en la producción de lluvia, conducen a la destrucción del mundo natural y humano. Por ello, la sequía comparte con el diluvio simultáneamente su carácter permanente y la necesidad de temporalización.

Esta consideración obliga a reformular, en los siguientes términos, el esquema arbóreo presentado arriba:



⁸⁴ Y en el de la producción de alimentos vegetales, como veremos más adelante.

Corresponde ahora examinar los recursos que pone en juego el relato para "temporalizar" la producción de agua celeste.

Así como el trueno, el rayo y la lluvia son fenómenos solidarios en la cosmovisión totonaca; los códigos perceptivo (sonoro, visual) e hidrológico se articulan estrechamente en cada secuencia del relato. En la secuencia del atado, el hacha ([+visual]) simboliza al rayo, la leña ([+sonoro]) al trueno, y el lazo a la lluvia (código hidrológico) por intermediación (metonímica) del arco iris.⁸⁵

La relación entre el arco iris y la lluvia queda manifiesta en las siguientes citas, en las cuales, además, se hace patente la ubicación del arco iris en el eje cronológico, en congruencia con los planteamientos expuestos en el primer apartado:

- Anuncia que se va a quitar la tempestad (Arcadio Ortiz, Landero y Coss, Landero y Coss).
- Anuncia el fin del ciclón y el advenimiento del buen tiempo (Sixto García, Landero y Coss, Landero y Coss).
- Se forma en JUNIO y julio (Zacarías Rosado, Landero y Coss, Landero y Coss).

La relación arco iris-lluvia forma parte de una oposición de más amplio alcance que incluye los estados de "libertad" y "sujeción". La madera suelta (libre) cortada por el hacha, es atada (sujetada) por un lazo; las coas, que trabajan libremente y por propio impulso en el terreno de cultivos del Tlalocan, se reúnen a una orden del anciano, quien las ata con un mecate. Paralelamente, del estado de incontabilidad en que se encuentra Juan al vestir el traje del diluvio, pasa a un estado de inmovilidad al quedar sujeto por el cabello, la serpiente y la cadena, sucesivamente, o por el arco iris. Al finalizar el relato,

⁸⁵ Así como el lazo y el cabello sujetan a la leña y a Juan, respectivamente, el arco iris "sujeta" o retiene la lluvia, representando su final.

Juan queda colocado en situación análoga a la del atado de leña en la segunda secuencia:

Leña ==>	Juan ==>	Trueno	
Lazo ==>	Cadena ==>	Arco iris ==>	Lluvia
	(Serpiente, Cabello)		
Hacha ==>	Espada ==>	Rayo	

De esta manera, la necesidad de "temporalizar" o, mejor dicho, hacer temporal el diluvio, implica la acción de "sujetar" a su agente productor, es decir, privarlo de su libertad, situación que algunas versiones plantean explícitamente: "Así fue como castigaron a Juan: lo volvieron ETERNO;⁸⁶ pero nunca sería LIBRE..." (Juan Simbrón Méndez, El Tajín, Papantla).

Esta misma necesidad de control se extiende a los restantes elementos meteorológicos que participan en la producción de lluvia: agua, nube y viento, los cuales deben permanecer CONTENIDOS en un recipiente (opaco): jarro, baúl o caja, además de estar protegidos por la casa, cerro, pirámide o cueva donde residen los Tajines.

Un caso particular que se rige por esta misma lógica es el que opone la cabeza de Juan, contenida por un canasto en la secuencia inicial, a la cabeza en libertad, de las restantes secuencias de algunas versiones, que es la única parte del cuerpo de Juan que no queda sujeta por la cadena:

Llegó enfrente de un árbol y pensó que lo iba a tumar. Lo azotó con mucha fuerza con su espada, y el árbol se rajó a lo largo en

⁸⁶ "Eterno" equivale a "permanente", característica compartida por el mar, donde Juan es sumergido. Así, la temporalización que se alcanza en el relato mediante la sujeción de Juan no es absoluta, sino que se aplica a la producción de agua arriba, ya que, al no despojarlo del traje, continúa generando agua en el fondo del mar, según se deduce de esta cita.

dos partes; pero se tragó casi todo el cuerpo del hombre, menos la cabeza (Salvador Francisco, recop., Francisco Sarabia, Papantla).

(Dijo Juan) "Voy a comer naranja: ¡Que haya cuatro!

Cayó mucho, cayó el montón; se tapó. Ya nada más la cabe-cita así está... (Gabriel Crisanto, Poza Larga, Papantla).

San Juan siempre asoma la cabeza cuando quiere saber el día de su santo. Por eso a veces el 24 de junio hace mucho aire y llueve (Arturo Méndez, Morgadal, Papantla).

Así la cabeza de Juan, que como ya vimos es causa de chubascos y ventarrones, aparece aquí como elemento más bien benéfico para los cultivos, una vez que se ha eliminado el riesgo del diluvio.

En este sentido, la cabeza contenida en la secuencia inicial es congruente con la situación de sequía planteada en la misma secuencia.

III. Los números

Examinemos la motivación simbólica de los números especificados en las diferentes secuencias y versiones del relato:

12 (12 Tajines, 12 capas de nube, 12 granos de frijol);

4 (4 vigilantes, 4 reyes del Trueno, 4 libros, 4 trajes);

3 (3 granos de maíz, 3 plátanos);

2 (dos mazorcas, dos leñas);

6 (6 peñas);

1 (1 frijol, 1 grano de maíz);

24 (24 de junio, 24 ayudantes de san Juan);

7 (7 cabezas, 7 cabrillos);

5 (5 baúles, 5 granos de maíz).

Retomando la información de Ichon, 7 junto con el número 17 se considera nefasto y:

Se emplean indiferentemente, y a menudo en concurrencia, para todo lo que concierne a los maleficios, la magia negra y la contramagia. Son los números de la luna: se considera que presiden todas las operaciones de la brujería, y del viento, portador de enfermedades (: 39).

Esta información es, sin duda, congruente con las características atribuidas al picaàwa en el apartado anterior, particularmente en lo que se refiere a su asociación con el viento y las enfermedades, vinculadas al Occidente.

Por lo que respecta a la asociación del número 7 a las Pléyades (Siete Cabrillas), parece obedecer más bien al término castellano que se emplea para designar dicha constelación, pues el término totonaco que la designa no expresa relación alguna con dicho número: "Crescencio García, totonaca del Tajín, ahora lingüista, dice que a las Cabrillas nombran *Tanchipx*, traducible por 'sentadas juntas'" (Melgarejo Vivanco, 1943: 205).

Pasando ahora al número cinco, los informantes de Ichon afirman que:

El número esotérico del maíz es cinco-serpiente (*kitsisluwa*) y no siete-serpiente (*chicomecóat*) como entre los aztecas. Es, se dice, porque hay cinco clases de maíz. Es también, sin duda, porque no se ha querido utilizar, para designar al elemento por excelencia, al dios maíz, un número nefasto (7) (Ichon: 39).

Uno de los dos relatos que mencionan el número cinco, hace alusión, efectivamente, al procedimiento aplicado durante la siembra del MAÍZ:

Cuando vayas a sembrar, recuerda: tan solo tienes que enterrar un grano en cada una de las cuatro esquinas del terreno; además, debes enterrar otro en el centro (Antonio Peralta de Luna, Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco).

En este caso, sin embargo, más que corresponder a las cinco clases de maíz referidas por Ichon, el número cinco coincide con la suma de los cuatro puntos cardinales más el centro.

En la zona costera del Totonacapan, el tres se asocia más estrechamente al maíz en dos aspectos: primero, porque se reconocen tres clases de maíz: blanco, amarillo y negro; de ahí que, de las deidades cristianas introducidas por los españoles, sean los Reyes Magos (un rey blanco, otro amarillo y uno más, negro) quienes se vinculan directamente al ritual del maíz. Así, el día seis de enero se deposita en la milpa una ofrenda con alimentos preparados a base de maíz (atole, púlacles⁸⁷ y tamales), la cual se coloca en el centro del terreno.

En segundo lugar, al sembrar el maíz se colocan únicamente TRES o cuatro semillas en cada agujero, pues si se ponen más, cada tallo: "nace muy delgadito y se perjudica uno a otro" (Emilio Méndez, El Tajín, Papantla).

La misma prescripción rige la siembra del frijol.

En este mismo orden de ideas se sitúa la alusión al número dos, que figura en la versión de Zozocolco de Hidalgo:

También le dices a tu señora que cuando prepare el nixcón no desgrane muchas mazorcas, tan solo tiene que pizcar DOS mazorcas y desgranarlas... (Antonio Peralta de Luna, Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco).

Dos mazorcas es el producto de una sola planta de maíz en un ciclo, así como el número de ciclos de este cultivo en un año. Así, pues, los números 3, 5 y 2 remiten al ciclo productivo del maíz, exceptuándose únicamente una de las versiones, que alude al número cinco⁸⁸ y que se refiere al número de elementos naturales que intervienen en la producción de lluvia: agua, rayo, trueno, viento y nubes.

⁸⁷ Tamales con pipián y frijol, envueltos en hoja de maíz o de plátano.

⁸⁸ Gabriel Valencia, Poza Larga, Papantla.

El número cuatro es, a decir de Ichon, la cifra simbólica del cosmos, correspondiendo al número de puntos cardinales: "al parecer, los totonacas conceden una importancia relativamente menor al centro y en consecuencia utilizan más la cifra 4" (: 38).

Por lo que respecta al número doce, la situación es más compleja, como veremos a continuación.

Los números 12 y 13 son sin duda los más cargados de significación. Expresan, para el totonaca, la dualidad sexual, macho (13) y hembra (12) cuya conjunción representa la plenitud, la perfección... (: 40).

Carezco de información que me permita confirmar esta asociación en la región de Papantla; sin embargo, parece existir una contradicción entre el carácter masculino atribuido hasta aquí al este, donde se ubica supuestamente el Tlalocan, y el supuesto carácter femenino de 12. A ello hay que agregar que uno de los informantes de Ichon califica al agua como femenina, en oposición al fuego:

En el curso de una ceremonia [...] los muñecos [...] han sido colocados en la mesa de las ofrendas en dos paquetes de 63 y 62. El oficiante me da la explicación siguiente: es el total lo que importa (125). Se descompone así:

Para el fuego, macho, 13;

para el agua, hembra, 12;

para la tierra, macho y hembra, 50 (dos veces 25);

para el maíz, macho y hembra, 50 (dos veces 25) (: 4142).

Esta afirmación refuerza el carácter contradictorio de la relación femenino/masculino; este/oeste hasta aquí sostenida, pues asocia la producción de lluvia (elemento supuestamente femenino) al este (espacio supuestamente masculino). Retomaremos esta discusión a propósito del código sexual.

Por último, la información etnográfica disponible resulta insuficiente para justificar la presencia de los números 1, 6 y 24, sólo en términos de su relación con el número 12, del cual son submúltiplos o múltiplos.

IV. Código sexual

La contradicción identificada al examinar la relación de los números 12 y 13 con la oposición femenino/masculino subyacente, se refuerza si consideramos las funciones asignadas a Juan por los Tajines, las cuales se refieren al cuidado y aseo de la casa, así como a la preparación de alimentos, que normalmente corresponden a las mujeres.

En este sentido, la ausencia aparente de elementos femeninos en el relato, con excepción del águila y la Virgen de Guadalupe, que aparecen, respectivamente, en las secuencias inicial y final, encuentra su contrapartida en el "debilitamiento" del carácter masculino de los Tajines, descritos como ancianos privados de esposa.⁸⁹

A este respecto, al hablar del personaje femenino del relato (cf. p. 149), se hizo alusión a las características que debían reunir los sacerdotes de la diosa totonaca del cielo: ser de avanzada edad, viudos y observar una alimentación vegetariana, las cuales concuerdan con la descripción de los Tajines en la mayoría de las versiones. De ser acertada esta asimilación, la casa de los Tajines sería una especie de santuario o templo destinado al culto de esta diosa: "Tenían su templo en la cumbre de una sierra muy alta, cercado de muchas arboledas y fructales de rosas y flores" (Las Casas, 1966: 49).

⁸⁹ En el área costera del Totonacapan, los Tajines aparecen disociados de toda presencia femenina. En la sierra de Papantla, los Tajines, identificados con ángeles, comparten esta situación. En cambio, en la Sierra Norte de Puebla se les puede ver, según los informantes de Ichon (: 138), con sus mujeres en las cuevas o colinas.

En este contexto, la presencia de Juan perturba el orden establecido, al caracterizarse como joven y en una etapa premarital,⁹⁰ contrariamente a los Tajines, ancianos que han concluido su vida conyugal.

El arribo de Juan al Tlalocan trastoca el orden establecido también en otro aspecto: su incorporación a las actividades de producción de lluvia lo convertiría en el Tajín número 13, siendo éste, como se supone, un símbolo masculino.

La acción de la Virgen de Guadalupe, elemento femenino, impide que tenga lugar esta situación, haciendo prevalecer el número 12, de carácter femenino.

En este sentido, el número de Tajines aceptado por los totonacos de la región de Papantla, difiere del atribuido por los totonacos de la Sierra Norte de Puebla, donde totalizan 13 y están al servicio de los cuatro grandes Truenos.⁹¹

El relato atestigua la tensión existente entre el carácter masculino o femenino atribuible al Tlalocan, situación que en la Sierra Norte de Puebla encuentra solución en la asignación de ambos sexos a los Tajines, e incrementando, consecuentemente, su número a 25 (resultado de la suma de 12 —femenino— y 13 —masculino—).

De esta manera, el número 24 constituye, probablemente, una reafirmación del carácter femenino, al duplicar el número 12, lo que representa un intento de conjurar el peligro mediante el restablecimiento del orden preexistente.

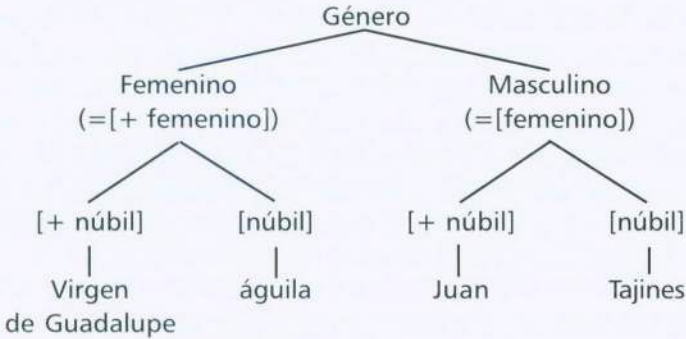
El carácter femenino atribuido a la lluvia se verifica en la cosmovisión totonaca, la cual vincula las fechas del calendario agrícola a la celebración de deidades femeninas y, más precisa-

⁹⁰ Cabe señalar que en las pocas versiones en las que el hombre aparece como casado, en este caso anónimo, participando su esposa en la secuencia final del relato, éste concluye con el retorno del hombre a la tierra provisto de una dotación de maíz, y no con su encadenamiento en el fondo del mar.

⁹¹ Según algunos informantes de Ichon, los Tajines suman 25, atribuyéndoseles, simultáneamente, el carácter masculino y el femenino (:137).

mente, vírgenes; rasgo éste que parece ser determinante en la producción de lluvia y del diluvio mismo, al caracterizar al propio Juan, aunque, en este último caso, la virginidad se vincula al carácter masculino y no al femenino.

Ese mismo rasgo permite oponer a Juan y los Tajines al interior de la categoría "masculino", y a la Virgen de Guadalupe y el águila que comparten la categoría "femenino":



El atributo "joven" que caracteriza a Juan y la Virgen de Guadalupe, por oposición a los Tajines, parece redundante con respecto a la nubilidad, a la cual refuerza.

V. Código alimentario

Este código articula sus unidades en torno a dos ejes: tipo de consumo (alimento vegetal o animal) y modo de consumo (oral/nasal).

El primer eje opone al águila, en tanto carnívora —y, más precisamente, antropófaga— lo que refuerza su carácter carnívoro al resto de los personajes. Juan, en su calidad de campesino, aparece como productor y consumidor de alimento vegetal, característica compartida por los Tajines, con excepción de una de las versiones registradas en Morgadal (Alejandro Atzin).

La negación de Juan como objeto de consumo del águila en la primera secuencia, es la circunstancia que posibilita el desarrollo de la acción. A la vez, el águila es destruida en el inicio mismo del relato, indicando con ello la negación del término "carnívoro" y la afirmación del término opuesto "vegetariano"; es decir, el relato se refiere a la producción y consumo de alimentos VEGETALES. En este contexto, Juan se caracteriza como ineficiente en la producción y preparación de alimentos, hecho que lo convierte en consumidor ineficaz, pues no logra agotar el volumen de alimento producido. Así, el relato encierra una norma de carácter moral: sólo debe prepararse la cantidad de alimentos que sea posible consumir, evitando su desperdicio. Esta misma lógica aparece explícitamente en las versiones en las que los Tajines proveen al hombre con algunos granos de maíz, proporcionándole las indicaciones necesarias para su conservación:

...Le dices a tu señora que cuando prepare el nixción no desgrane muchas mazorcas, tan solo tiene que pizcar dos mazorcas y desgranarlas; además, cuando eche el maíz a la olla, no lo debe vaciar de golpe porque se va a desparramar y no les va a rendir (Agustina Peralta, recop., Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco).

La falta de observancia de esta norma conduce a soluciones extremas que desembocan en la anulación del hombre en su carácter de consumidor, ya sea porque los alimentos se agoten y, por lo tanto, no exista objeto de consumo (solución que tiene lugar en la tierra), o porque se inviertan los términos de la oposición, quedando el hombre como objeto de consumo. Esta última solución tiene lugar en el Tlalocan, donde la producción de alimentos es permanente y, por lo mismo, éstos resultan inagotables:

La señora no tomó en cuenta ninguno de los consejos de su marido [...] Cuando pizcaba las mazorcas, en lugar de dos toma-

ba muchas [...] Cuando desgranaba lo hacía sin cuidado y dejaba tirados maicitos por todos lados; al poner el nixcón, vaciaba el maíz de golpe en la olla y entonces se desparramaba y se desperdiciaba el maíz; [...] Pero pronto LAS MAZORCAS QUE TENÍAN SE LES FUERON ACABANDO (Agustina Peralta, recop., Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco).

Antes de partir (a su trabajo), (los dioses) le dijeron: —Pon el nixcón y échale un grano de maíz [...] Echó un puño de maíz y los granos empezaron a engordar hasta que *lo taparon* (José Xochihua, recop., El Tajín, Papantla).

En este caso, el código alimenticio articula la oposición continente/contenido subordinándola a la oposición consumidor/consumido.

Esa lógica de economía que rige la producción de alimentos, se expresa en términos precisos al imponerse a éstas, restricciones numéricas: preparar UN SOLO grano de maíz o frijol; pedir UNA SOLA fruta; pizcar DOS mazorcas; sembrar UN grano en cada esquina.

Este mismo código articula algunos números en términos de la oposición vegetal/carne, asociando los números 3, 5 y 2, como ya vimos, a la producción de alimento vegetal, y 7 al carácter carnívoro asociado al águila (Siete Cabezas).

El segundo eje (o modo de consumo) que estructura los elementos de este código ha sido abordado anteriormente. Opone a quienes consumen alimentos por vía oral y a quienes aspiran el aroma de los alimentos, sean éstos de origen vegetal o animal. En algunas versiones de la Sierra de Papantla en las que el hombre cumple satisfactoriamente su papel en la producción de lluvia, son sus hábitos alimenticios, en términos de esta oposición, los que ocasionan su expulsión del lugar de los Truenos y su retorno a la tierra.

ESTRUCTURA ELEMENTAL

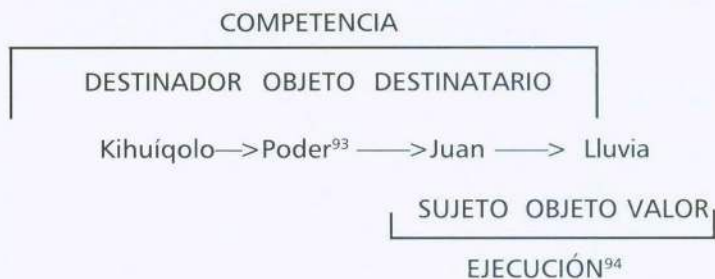
1. El examen de la situación inicial —cuyo proceso de transformación constituye la trama del relato— y su comparación con la situación final —resultado de dicho proceso— conduce a la identificación de un principio general subyacente, según el cual las condiciones extremas: ausencia y exceso, aplicadas a la naturaleza y especialmente a la producción de lluvia, desembocan en la destrucción (muerte).

	Vida/No Vida		Muerte/No Muerte	
LLUVIA	+	-	-	+
DILUVIO	-	+	+	-
SEQUÍA	-	+	+	-
MAR ⁹²	-	+	-	+

⁹² En congruencia con lo expuesto sobre el "agua marina" en la p. 103, donde se afirma que no aparece como intrínsecamente benéfica o perjudicial, sino que es benéfica en tanto que neutraliza la acción devastadora del diluvio; proponemos aquí caracterizarla como [+ no-vida; + no-muerte]. La inclusión de estas dos categorías sémicas implica indicar los valores correspondientes para los restantes sememas: lluvia, diluvio y sequía.

En la medida en que la producción de lluvia determina la producción de alimento vegetal, rige también su lógica; de ahí la alternancia que tiene lugar, al interior del relato, entre secuencias que privilegian el tema de la producción de lluvia y secuencias que enfatizan la producción de alimentos. Esta situación explica que sólo en la medida que las oposiciones del código hidrológico se debilitan, toman su puesto las oposiciones alimentarias, que aparecían como subordinadas.

2. La lluvia, en tanto elemento vital definido como producción temporal de agua es, aplicando el modelo de Greimas, el objeto valor que pretende alcanzarse a lo largo del relato y que pondría fin a la carencia inicial planteada. Kihuíqolo (el Viejo del Monte), en tanto protector de las plantas silvestres y encarnación del reino vegetal, es quien convoca la intervención de un sujeto que realice la conjunción de la lluvia y el mundo vegetal, y lo coloca en condición de acceder a los medios necesarios, convirtiéndolo en sujeto competente:



⁹³ En este caso, el poder consiste en la posibilidad de acción en que Kihuíqolo coloca a Juan al conducirlo hasta el Tlalocan, valiéndose, en la mayoría de los casos, del atado de leña que, como ya vimos, guarda una relación simbólica (metafórica) con los elementos que intervienen en la producción de lluvia.

⁹⁴ Empleamos el término "ejecución" en lugar de "performancia", utilizado por algunos traductores de los textos de Greimas, por parecernos más propio de nuestro idioma.

A partir de este esquema básico es posible explicar, en la mayoría de las versiones que constituyen el *corpus*, la serie concreta de acciones que conforman el relato, y cuya descripción detallada no emprendemos aquí, dado el nivel de generalidad del presente trabajo.

RELACIONES DE IMPLICACIÓN

Corresponde ahora examinar las relaciones de implicación que es posible establecer entre algunas unidades narrativas del relato, y cuya modificación produce una "reacción en cadena".

La ausencia de lluvia, que aparece como factor desencadenante de las acciones del relato, sentida como una necesidad general, encuentra su contraparte en aquellas versiones donde es el deseo (experimentado por el hombre o los Tajines) o la necesidad personal el móvil que conduce a la incorporación del ser humano a las actividades de producción de lluvia.

Cuando el deseo justifica la incorporación del hombre al Tlalocan, se plantean dos posibilidades: *a)* que desempeñe satisfactoriamente su función o *b)* que fracase en su intento.

En el segundo caso, el hombre es vuelto a la tierra tras conjurarse su falta, con una provisión de maíz, previa revelación de los cuidados necesarios para su reproducción y preparación.

En este caso, el hombre se caracteriza como casado, y su mujer interviene en la secuencia final del relato, siendo el único personaje femenino, ante la significativa ausencia de la Virgen de Guadalupe. Es san Miguel Arcángel, la Santísima Trinidad⁹⁵ o el jefe (anónimo) de los Truenos, quien resuelve la situación.

Cabe señalar que la mujer del campesino o vendedor de ollas se encuentra, con respecto a éste, en la misma relación

⁹⁵ Que evoca la trilogía Rayo-Trueno-Lluvia.

que el hombre y los Tajines, en cuanto al desacato a las indicaciones recibidas.

El hombre carece de apelativo y aparece disociado del nombre "Juan" a tal grado que en una de las versiones figura como antagonista de san Juan:

Un día (el hombre) se apartó del lugar donde trabajaba. Llegó al lugar donde vivía el Dueño del Agua, que era alto, gordo, y de nombre Juan. Éste trató de detenerlo sacando su machete; pero el hombre, que había adquirido poderes, lo enfrentó (Antonio Peralta de Luna, Zozocolco de Hidalgo, Zozocolco).

En los casos en que el hombre cumple satisfactoriamente su función como productor de lluvia, es vuelto a la tierra, esta vez por no adecuarse a los hábitos alimenticios de los Tajines (el hombre come "realmente", en tanto que los Tajines sólo aspiran el aroma de los alimentos).⁹⁶

Si tomamos como referencia la estructura elemental propuesta en las páginas anteriores, el conjunto de versiones que reúnen las características arriba enunciadas ilustra el resultado extremo de un proceso de debilitamiento de las oposiciones identificadas, en el cual el código hidrológico, propuesto como eje de la narración, cede su puesto al código alimentario, que se había identificado como paralelo a aquél y regido por una lógica similar.

⁹⁶ Cf. Alejandro Medina (recop.), Chihuixcruz, Coxquihui.

COMENTARIOS FINALES

Durante el desarrollo de nuestra investigación, hemos intentado estudiar el mito desde una perspectiva integradora en varios sentidos: metodológicamente, el enfoque adoptado supone que un procedimiento adecuado de interpretación debe incluir, por una parte, el conocimiento del contexto cultural incorporado como sustancia al relato mítico y en el cual a la vez se inscribe éste; y, por otra, la estructura interna del relato, que implica el reconocimiento de niveles de significación.

Además, se ha partido de la consideración del mito como elemento de un sistema simbólico global, estructuralmente unitario y susceptible de manifestarse en diferentes sustancias además de la lengua; esta concepción ha permitido identificar esquemas simbólicos comunes en el ritual, la danza y el sistema de creencias, dejando abierta la posibilidad de ampliar la definición y caracterización de este marco estructural de referencia, mediante la indagación en otros ámbitos culturales —a través de fuentes arqueológicas y etnográficas— y la profundización en los ya considerados —tradición oral, ritual, etcétera.

Creemos que este procedimiento ha resultado adecuado en la medida en que ha permitido, a través del análisis minucioso del mito, acceder al conocimiento de elementos generales de la cultura totonaca y, quizá, de elementos compartidos por el pensamiento mesoamericano en su conjunto. Por otra parte, hemos asumido personalmente tanto el análisis del relato mítico —conforme a una determinada perspectiva teórica—, como el registro

de información etnográfica pertinente para la realización del análisis, frente a trabajos interpretativos que se basan exclusivamente en información recopilada por otros investigadores, respondiendo a otros intereses y criterios. Difícilmente, con la información etnográfica e histórica disponible sobre los totonacos, habríamos alcanzado la finura que el análisis estructural implica. Ello no quiere decir que hayamos logrado exhaustividad en nuestro estudio, pues existen aún lagunas que es necesario llenar (como el simbolismo de los números entre los totonacos de la costa). Sin embargo, la identificación de dichas lagunas también constituye, a nuestro juicio, una aportación interesante.

En este sentido, el estudio realizado ha abierto a la discusión un conjunto de hipótesis y perspectivas de análisis que, consideradas en términos propositivos, orientan la realización de investigaciones futuras. Así, a lo largo del presente trabajo, se han propuesto interpretaciones de episodios planteados en el mito, basadas en información procedente de fuentes históricas y etnográficas de la cultura nahua, o de los totonacos de la Sierra Norte de Puebla, que es preciso corroborar en nuestro ámbito geográfico de estudio.

Asimismo, queda abierta la posibilidad de incorporar al análisis que aquí se ofrece, versiones registradas en otros puntos geográficos del Totonacapan, así como emprender un análisis similar que incorpore el universo narrativo totonaco en su conjunto, considerando los mitos identificados y registrados en la región. Por otra parte, dada la amplia difusión de este mito en otros grupos étnicos mesoamericanos, particularmente los asentados en la costa, conviene realizar un estudio comparativo transcultural que, previa ubicación en el contexto cultural inmediato, permita captar su sentido en un área más extensa.

El análisis de la distribución geográfica de las variantes que integran nuestro *corpus*, aunque posible a partir de la información presentada, rebasa por el momento nuestro objetivo. Cabe plantear, sin embargo, con base en un examen superficial de los datos, dos factores que conviene tener presentes:

- a) La mayor penetración e influencia del cristianismo en la zona serrana de la región de Papantla, que pudo haber implicado un cambio en la fisonomía y la intención misma del relato, repercutiendo en sus características estructurales.
- b) Una mayor exposición de la población costeña, a los efectos de los fenómenos asociados al elemento "agua".

Resulta importante considerar esta última circunstancia en la medida en que parece explicar la actitud diferenciada que los habitantes de la costa y de la sierra experimentan en relación con el contenido del mito: en la costa, la cercanía de Juan Aktzín, encadenado en el fondo del mar frente a las playas de Tecolutla, se palpa cotidianamente; mientras que en la sierra, su inmersión en la profundidad se narra como un acontecimiento remoto que ha quedado impreso en la memoria colectiva, indicando el inicio de una nueva era en la que Juan funda y consolida su "reino" actual. A este respecto, es ilustrativo el hecho de que sólo en comunidades serranas existan relatos que describen las acciones y el contexto físico en el que se desenvuelve Juan después de su encadenamiento.⁹⁷

Finalmente, queremos manifestar que un buen conocimiento de la lengua totonaca habría permitido un mayor acercamiento a nuestros informantes y un acceso más ágil a la información requerida, así como la apreciación de la riqueza estilística del relato. En este sentido, aunque finalmente asumo esta limitante como una circunstancia personal, es importante insistir en la necesidad de recuperar el interés por las lenguas indígenas, que caracterizó la formación del antropólogo en décadas pasadas.

⁹⁷ Cf. Agustina Peralta (recop.), *Un ahogado en el reino de San Juan*, DGCP, Unidad Regional Norte de Veracruz, 1982; y *Chaqaaná*, DGCP, Unidad Regional Norte de Veracruz (inérito).

BIBLIOGRAFÍA

- ACEVEDO CRUZ, Refugio *et al.*, *Mitos de la meseta tarasca. Un análisis estructural*, México, UNAM, 1982.
- APARICIO ALEGRÍA, Berta, *Percepción botánica: la visión del mundo natural por los totonacas de Zozocolco de Hidalgo, Veracruz*, tesis de licenciatura en Biología, México, UNAM, 1995.
- AVENI, Anthony (comp.), *Astronomía en la América antigua*, México, Siglo XXI, 1977.
- BARJAU, Luis, *La gente del mito*, México, INAH (Colección Divulgación), 1988.
- BARTHES, Roland *et al.*, *Análisis estructural del relato*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1988.
- Mitologías*, México, Siglo XXI.
- CEBALLOS, Carmen, *El horizonte mítico en los relatos tepehuas*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 1991.
- CASO, Alfonso, "Los calendarios", en Ochoa, L. (comp.), *Huastecos y totonacos. Una antología histórico-cultural*, México, CNCA, 1989.
- CASTRO, Carlo Antonio, *Enero y febrero: ¡Ahijadero!*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1980.
- DE SAUSSURE, Ferdinand, *Curso de lingüística general*, México, Origen/Planeta, 1985.
- DIRECCIÓN GENERAL DE CULTURAS POPULARES, *Bibliografía del área cultural totonaca*, Cuadernos de trabajo Norte de Veracruz, núm. 10, México, SEP, 1988.
-

- DUCROT, O. y T. Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, México, Siglo XXI, 1980.
- DUNDES, Alan (ed.), *The flood myth*, Berkeley y Los Ángeles, California, University of California Press, 1988.
- DURÁN, fray Diego, *Historia de los indios de la Nueva España*, Porrúa, 1980.
- ECO, Umberto, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Barcelona, Lumen, 1978.
- , *Tratado de semiótica general*, Barcelona, Lumen, 1988.
- FERNÁNDEZ LEBORANS, M.J., *Campo semántico y connotación*, Madrid, Cupsa Editores, 1977.
- FRANCISCO, Domingo y Salvador Francisco, *Latamat (Vida)*, Cuadernos de trabajo Norte de Veracruz, núm. 9, México, DGCP, 1985.
- GAONA VEGA, Zeferino, *La danza de los San Migueles*, México, DGCP, 1990.
- GARCÍA, Crescencio, y Roberto Williams, *Tradición oral en Tajín*, Jalapa, SEP-Universidad Veracruzana, 1980.
- , *Una interpretación aproximada del mito totonaco "El Trueno Viejo"*, México, Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana, Colegio del Idioma Totonaco (inédito).
- GARCÍA, Domingo et al., *Diagnóstico regional de Papantla*, México, INI, 1986.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- GREEN, Judith, *Psicolingüística. Chomsky y la psicología*, México, Trillas, 1980.
- GREIMAS, J.A., "Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico", en R. Barthes, *Análisis estructural del relato*, Buenos Aires Tiempo Contemporáneo.
- , *Semántica estructural*. Madrid, Gredos, 1976.
- , *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1981.
- GUADARRAMA O., Mercedes, "Ritos y Fiestas", en Margarita Urías (coord.), *Coxquihui, Chumatlán y Zozocolco de Hidalgo: tres municipios totona-*
-

-
- cos del estado de Veracruz (historia y realidad actual: 1821-1827)*, Xalapa, INI-Coordinadora Estatal, 1987.
- GUIRAUD, Pierre, *La semiología*, México, Siglo XXI, 1977.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M., "Lógica social en la mitología maya-yucateca: la leyenda del enano de Uxmal", en *Mito y ritual en América*, Madrid, Alhambra, 1988.
- , *Mito y ritual en América*, Madrid, Alhambra, 1988.
- HORCASITAS, Fernando, "An analysis of the deluge myth in Mesoamerica", en A. Dundes (ed.) *The flood myth*, Los Ángeles, University of California Press, 1988.
- ICHON, Alain, *La religión de los totonacas de la Sierra*, México, INI, 1973.
- JÁUREGUI, Jesús e Yves-Marie Gourio (ed.), *Palabras devueltas*, México, INAH/IFAL/CEMCA, 1986.
- KELLY, Isabel y Ángel Palerm, *The Tājīn totonac. History, subsistence, shelter and technology*, Washington, Smithsonian Institution, 1950.
- KRICKEBERG, Walter, *Los totonaca. Contribución a la etnografía histórica de la América Central*, México, SEP.
- LEPSCHY, Giulio, *La lingüística estructural*, Barcelona, Anagrama, 1971.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*, México, FCE, 1982.
- , "El mito y el cuento", en Jesús Jáuregui e Yves-Marie Gourio (ed.), *Palabras devueltas*, México, INAH/IFAL/CEMCA, 1986.
- , *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1984.
- , *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1984.
- , *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, FCE, 1986.
- , *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo XXI, 1987.
- , *Mirando a lo lejos*, Madrid, MC Editores, 1987.
- LEACH, Edmund, *Cultura y comunicación. La lógica de la interpretación de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1981.
-

- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Literaturas de Mesoamérica*, México, SEP, 1984.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, México, CNCA/INI, 1994.
- MARTÍNEZ ALARCÓN, Juana, "La familia", en Margarita Urías (coord.), *Coxquihui, Chumatlán y Zozocolco de Hidalgo: tres municipios totonacos del estado de Veracruz (historia y realidad actual: 1821-1827)*, Xalapa, INI-Coordinadora Estatal, 1987.
- MÁRQUEZ RODRÍGUEZ, Ma. G. y Raúl García, *Totonacapan*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 1993.
- MICHAUS P., Octavio, "Religión", en Margarita Urías (coord.), *Coxquihui, Chumatlán y Zozocolco de Hidalgo: tres municipios totonacos del estado de Veracruz (historia y realidad actual: 1821-1827)*, Xalapa, INI-Coordinadora Estatal, 1987.
- MOTOLINÍA, fray Toribio, *Historia de los indios de la Nueva España (Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado)*, México, Porrúa, 1984.
- MOUNIN, Georges, "Lévi-Strauss y la lingüística", en Giulio Lepschy, *Lingüística estructural*, Barcelona, Anagrama, 1971.
- OCHOA, Lorenzo (comp.), *Huastecos y totonacas. Una antología histórico-cultural*, México, CNCA, 1990.
- OLAVARRÍA, María Eugenia, *Análisis estructural de la mitología yaqui*, México, INAH-Universidad Autónoma Metropolitana, 1986.
- OROPEZA CASTRO, Manuel, "El diluvio totonaca", en *Tlalocan*, vol II, núm. 3, pp. 269-275, México.
- OROPEZA ESCOBAR, Minerva (comp.), *Índice sobre narrativa totonaca*, México, DGCP/Unidad Regional Norte de Veracruz, 1992.
- OROPEZA ESCOBAR, Minerva, "Aproximación interpretativa al mito totonaco 'Juan Aktzín y el diluvio'", tesis de maestría en antropología social, México, CIESAS, 1994.
- PABELLO OLMOS, Valentina, *El discurso mítico*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1982.
-

-
- PARDO, F. y R. Sánchez, *Geografía física y humana*, México, Progreso, 1971.
- PERALTA GUZMÁN, A., *El señor pobre en el mundo de los dioses*, México, DGCP, 1982.
- PIERCE, Charles S., *Collected Papers II, Elements of Logic*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- POTTIER, Bernard, *El lenguaje (Diccionario de Lingüística)*, Bilbao, Mensajero.
- PRADA, OROPEZA, Renato, "El nivel del contenido del discurso narrativo-literario. Un modelo semiótico de análisis", en *Semiosis*, Xalapa, Universidad Veracruzana, Instituto de Investigaciones Lingüístico- Literarias, núm. 20, enero-junio, 1988.
- RIOUERO (ed.), *Literatura 1. Diccionario*, Madrid, 1977.
- ROSSI, Ino, *The unconscious in culture: the structuralism of Claude Lévi-Strauss in perspective*, Nueva York, Dutton & Co., 1974.
- , "Intellectual antecedents of Lévi-Strauss' Notion of unconscious", en *The unconscious in culture. The structuralism of Claude Lévi-Strauss in perspective*, Nueva York, Dutton & Co., 1974.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1989.
- SHEFFLER, Lilian, *La literatura oral tradicional de los indios de México*, México, Premiá, 1980.
- , *Cuentos y leyendas de México y tradición oral de grupos indígenas y mestizos*, México, 1982.
- , *Índice bibliográfico sobre tradición oral*, México, SEP, 1988.
- SIMÉON, Remi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1977.
- SOTO, Margarita, *Atlas climático del estado de Veracruz*, Xalapa, Instituto de Ecología, 1989.
- SPERBER, Dan, *Rethinking symbolism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- , *El simbolismo en general*, Barcelona, Promoción Cultural, 1978.
- , *On anthropological knowledge. Three essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
-

- SUÁREZ, Jorge A., *Las lenguas indígenas mesoamericanas*, México, INI/CIESAS, 1995.
- TURNER, Víctor, *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
- UNIVERSIDAD VERACRUZANA, *La palabra y el hombre*, núm. 87, julio-septiembre, Xalapa, 1993.
- UNIVERSIDAD VERACRUZANA, *Semiosis*, Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias, núm. 20, enero-julio, 1988
- URIAS, Margarita, *Coxquihui, Chumatlán y Zozocolco de Hidalgo: tres municipios totonacos del estado de Veracruz*, México, INI, 1987.
- WEITLANER, Roberto, *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, México, Panorama, 1982.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto, "Diversos nombres de la deidad Tajín", en *La Palabra y el Hombre*, Universidad Veracruzana, núm. 87, julio-septiembre.
- , "Trueno Viejo=Huracán=Chac Mool", en *Tlatoani*, núm. 89, noviembre, México, 1954.

Juan Aktzín y el diluvio se terminó de imprimir
en septiembre de 1999, en los talleres
de Impresión Comunicación Gráfica S.A. de C.V.
El tiraje consta de 4 500 ejemplares.

Con *Juan Aktzín y el diluvio* el Instituto Nacional Indigenista retoma su colección **Antropología Social**, fundada en 1954 con la publicación de *La política indigenista en México. Métodos y resultados* de Alfonso Caso, Gonzalo Aguirre Beltrán y Silvio Zavala, entre otros, todos pioneros de esta Institución. Desde entonces esta colección ha comprendido títulos de lingüística, etnología, antropología y estudios de caso, que han resultado fundamentales para el desarrollo de esta ciencia en nuestro país. En este volumen la autora parte de la recopilación de 29 versiones del mito totonaco del diluvio y El Trueno Viejo, organizadas en cuatro secuencias, para elaborar un análisis estructural impecablemente fundamentado.



Minerva Oropeza nació en Xalapa, Veracruz, en febrero de 1962 y egresó de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, con la especialidad en lingüística, en 1984. Realizó la maestría en Antropología Social en el CIESAS de 1988 a 1990, en donde labora actualmente. Asimismo ha colaborado en la revista *Lingüística Mexicana* y en las *Memorias del Seminario Anual del Proyecto Dinámicas Regionales y Pequeños Agricultores*.