

Escritura y tradición oral en una comunidad mixe

Ana SAGI-VELA
Università di Milano Bicocca

Resumen

La producción de textos escritos por hablantes de lenguas amerindias plantea cuestiones sobre la relación entre oralidad y escritura en un contexto en el que la lengua indígena se contrapone a la lengua impuesta y donde la narración ocupa un lugar central en la reproducción y recreación de un universo cultural transmitido de forma oral. A partir de esta premisa, este trabajo reflexiona sobre el concepto de margen a través del análisis de dos textos, uno oral y otro escrito, con el fin de evidenciar la paradójica centralidad que ocupa la escritura en una cultura de tradición oral.

Palabras clave: oralidad, escritura, lenguas amerindias, tradición oral mixe, México.

Abstract

The production of written texts by speakers of Amerindian languages raises questions about the relationship between orality and writing in a context in which the indigenous language is opposed to the imposed language, and where narration occupies a central place in the reproduction and recreation of a cultural universe transmitted orally. From this premise, this paper reflects on the concept of margin through the analysis of two texts, one oral and the other written, in order to highlight the paradoxical centrality of writing in a culture of oral tradition.

Keywords: Orality, Writing, Amerindian Languages, Mixe Oral Tradition, Mexico.

0. INTRODUCCIÓN. ORALIDAD Y ESCRITURA EN LA NARRACIÓN DE LA MEMORIA

La producción de textos escritos por hablantes de lenguas amerindias plantea cuestiones sobre la relación entre la oralidad y la escritura en un contexto en el que la lengua indígena se contrapone a la lengua impuesta, y donde la narración ocupa un lugar central en la reproducción y recreación de un universo cultural transmitido por generaciones únicamente de forma oral. Desde esta premisa, en este trabajo reflexiono sobre el concepto de margen a través del análisis de dos textos, uno oral y otro escrito, con el propósito de evidenciar, por un lado, la indefinición de los contornos que separan la oralidad de la escritura y, por otro, la paradójica centralidad que ha llegado a ocupar la escritura en una cultura de tradición oral. De modo que, el examen de ambos textos pretende mostrar no tanto las particularidades de cada uno de estos registros como su permeabilidad, así como las implicaciones que esto ha de tener en la composición de textos escritos por hablantes de lenguas indígenas y en su traducción a otras lenguas.

Los dos textos que presento fueron producidos en español por la misma persona, el señor Julián Castellanos Isabel, natural de San Juan Guichicovi, una comunidad mixe del estado de Oaxaca, en el sur de México¹. El primero es la transcripción de un relato sobre la historia de la llegada de los primeros pobladores al territorio que habitan; el segundo, un texto manuscrito sobre una costumbre vigente hoy en día. Su confrontación me permitirá también, por lo tanto, identificar algunos mecanismos lingüísticos que marcan la diferencia radical, más allá del registro empleado o el género textual, entre la narración de la memoria de hechos pasados referidos por medio de la palabra (en el caso del relato histórico) y de los hechos vividos (en la descripción de una práctica cultural).

El relato de fundación de Guichicovi me lo contó el señor Julián Castellanos hace veintisiete años, cuando él tenía ochenta y un años. Lo hizo en español, aunque su lengua materna es el mixe o *aynuuk*, el nombre en mixe de esta lengua. Se trata, entonces, de una traducción lingüística, pues esta historia a él le fue referida en lengua mixe y la traduce para que la comprenda yo, que no soy mixe, soy una *akats*, el término *aynuuk* para nombrar a los que no son mixes sobre el que volveré más adelante. La razón por la que un hombre de la edad del señor Castellanos hable, e incluso escriba, la lengua impuesta con la colonización —lo que es bastante insólito— se debe, por un lado, a que pudo ir a la escuela (“cuatro años nomás estudié”, reconoce), pero sobre todo a su oficio: es rezador.

1. ESCRITURA Y LENGUAS VERNÁCULAS

La centralidad de la oralidad en las culturas amerindias coloca las prácticas letradas en los márgenes de la vida social, pues se manifiestan en los contextos confinantes con la sociedad mayor que las engloba, de tradición escrita; sociedad esta cuya hegemonía política, económica, cultural y lingüística, paradójicamente, ha empujado a los hablantes de lenguas indígenas a adoptar la escritura para revitalizar sus lenguas. Partiendo de la base de que en México las lenguas vernáculos se encuentran confinadas en los márgenes y el español ocupa el centro —en la interacción entre los propios ciudadanos y en su relación con el Estado, y entre estos, ciudadanos y Estado, con el mundo hispánico fuera de las fronteras nacionales— y que estas lenguas perviven en la oralidad en un ámbito local, las políticas de planificación lingüística abren interrogantes sobre cuáles son los retos, los devenires y las representaciones de la escritura en lenguas indígenas. De forma que, la reflexión sobre los confines difusos entre la oralidad y la escritura me lleva a fijar la atención en escrituras que están en los márgenes, por la lengua en la que se expresan y por el contexto donde se inscriben. Para dibujar estos márgenes perfilaré, en primer lugar, muy brevemente, la situación que confina la lengua mixe al margen y que ha llevado a sus hablantes a escribirla.

¹ El material que presento lo recopilé a final de los años noventa durante diversas estancias de trabajo de campo en comunidades mixes, como parte de mi investigación doctoral sobre las transformaciones de la sociedad producidas por la alfabetización en lengua mixe.

La lengua mixe la hablan alrededor de ciento cuarenta mil personas y se ha mantenido oralmente por siglos, como el universo cultural que nombra. Sin embargo, la vitalidad de una lengua en contextos multilingües no solo se relaciona con el número de personas que la mantienen viva, sino también con su utilidad como instrumento de comunicación respecto a otro idioma mayoritario con el que coexiste (León-Portilla, 1999: 13). Como la totalidad de las lenguas nativas americanas (las lenguas dominadas frente a las lenguas de dominación), el mixe convive con el español en una situación de diglosia, es decir, en un contexto social en el que una comunidad de habla utiliza dos lenguas distintas en ámbitos y con funciones sociales diferentes. En esta situación, el español, lengua mayoritaria y, de facto, lengua oficial del Estado mexicano (frente a las sesenta y ocho lenguas amerindias reconocidas también como lenguas nacionales), es la variedad de prestigio, estandarizada y con una herencia literaria, que se usa en todos los espacios de intersección entre la comunidad y la sociedad nacional: en la instrucción formal y en los servicios de salud pública, en el ejercicio del derecho, en los intercambios económicos que involucran a personas no mixes o que ya no hablan la lengua, en la religión institucionalizada. Por su parte, el mixe queda relegado al ámbito comunitario, mediando las relaciones sociales entre paisanos y la relación de estos con las entidades sobrenaturales. Si a esto le añadimos la prevalencia de hablantes adultos y la tendencia a abandonar la transmisión de la lengua a las generaciones más jóvenes, la supervivencia del mixe, al igual que la de la mayoría de las lenguas mexicanas, está amenazada.

Como respuesta a esta amenaza, desde finales de la década de los setenta del siglo pasado, la necesidad de escribir las lenguas indígenas, que hasta entonces se había originado en un contexto ajeno al mundo indígena, es asumida como propia por algunos hablantes. De ahí que la consecución de este objetivo se convierta en punta de lanza de las reivindicaciones lingüísticas del movimiento indígena que en esos momentos se está gestando. El resultado más visible de las políticas lingüísticas promovidas en esta coyuntura ha sido la producción de textos en lenguas indígenas; textos escritos por hablantes bilingües (hablan la propia lengua nativa y el español) y que, en su mayoría, al margen de la temática, parecen amoldarse a patrones discursivos propios de la tradición escrita occidental, cuestión que retomaré después de examinar los dos textos propuestos.

2. ESCRITURA Y RELIGIÓN: UN TEXTO MANUSCRITO SOBRE LA MAYORDOMÍA

En el ámbito religioso es donde el español y la escritura cobran importancia, si bien el mixe siempre está presente: como lengua predominante en las interacciones sociales en el ámbito familiar y en el comunitario reproduce los usos y costumbres y es la única lengua que habla la mayoría de los especialistas rituales, como los *ajixy teetsy*, que median entre los humanos y las entidades no humanas al solicitar su ayuda, tanto en los acontecimientos vinculados con el ciclo de la vida como para determinadas actividades ordinarias o extraordinarias (desde iniciar la siembra a emprender un viaje). Así lo explica el señor Julián Castellanos: “No rezamos en dialecto, sino en castellano como viene acá [mostrando su libro de oraciones]. Todavía, cuando nosotros vamos a pedir

muchacha, entonces sí ya, platicamos en dialecto, en dialecto todo también... puro dialecto también”².

Entre las prácticas letradas presentes en los espacios fronterizos entre la comunidad y la sociedad hegemónica, destaca el uso de los textos sagrados en los diversos cultos cristianos. Aquí los fieles se relacionan con la palabra escrita; en español hasta la introducción de las Iglesias evangélicas en la región, a partir de entonces también en mixe. En particular, ciertas personas vinculadas con los ritos católicos están bien familiarizadas con el código escrito y a menudo poseen una considerable competencia en su uso. Es el caso de los rezadores³, especialistas religiosos diestros en pronunciar rezos y cantos en los oficios litúrgicos. El señor Julián Castellanos ejerció de rezador en San Juan Guichicovi hasta su conversión al evangelismo en sus últimos años de vida, tras una caída en la que se fracturó la cadera. Se comunicaba normalmente en mixe en su vida cotidiana (por ejemplo, con su mujer, quien solo hablaba esta lengua), mientras el español lo reservaba para sus prestaciones en los servicios religiosos. Del mismo modo, es el español el idioma que elige para dejar por escrito en unas notas manuscritas⁴, redactadas en 1992, sus conocimientos sobre la mayordomía⁵. Su destreza en la producción escrita en su segunda lengua no es común en personas ancianas, las cuales, por lo general, ni fueron a la escuela ni aprendieron a leer y a escribir⁶. Lo que sigue es la transcripción de su texto. Mantiene los rasgos ortográficos, morfológicos y sintácticos del texto original, a costa de comprometer la inteligibilidad, con el fin de proporcionar una muestra de lengua escrita lo más exacta posible.

1 Relación

1/2 Relaciones O Costumbre del pueblo –de– / San Juan Guichicovi Oaxaca la mayordomía / de san Juan Bautista, atodos los santo de / Gollado es el 29 de agosto, El Cristo entierra / es el mes de abril Semana santa, Y el Rosario / es el mes de Octubre como por el siete 7 dicha / fiesta Yo.

² Comunicación personal, San Juan Guichicovi, 15 de agosto de 1997.

³ En mixe, *kaapxta'atpaty*, que puede traducirse como “el que estudia, el que lee”.

⁴ El soporte del texto son dos hojas sueltas de papel rayado, la primera de las cuales está escrita por ambas caras, de ahí las anotaciones en el anverso del primer folio “1/2”, en el margen izquierdo, y “a la Vuelta” en la parte inferior derecha. Las tres páginas están numeradas en la parte superior central, tal como aparece en la transcripción.

⁵ El sistema de cargos, conocido también como jerarquía cívico religiosa, es una institución primordial en la vida social, política y religiosa de las comunidades que se rigen por el sistema de “usos y costumbres”. En Guichicovi, la introducción de los partidos políticos ha producido una desmembración de esta estructura, con la desaparición del escalafón civil y el mantenimiento del religioso, la mayordomía. Los mayordomos financian las fiestas religiosas del pueblo con sus propios recursos, además de encargarse de todas las tareas vinculadas con el culto al santo al que ofrecen su servicio. Para una aproximación a su origen y funcionamiento en Mesoamérica, véase Chance y Taylor (1985); sobre la sedimentación y transformación del conjunto de instituciones y prácticas englobadas en lo que se denomina “usos y costumbres” en Oaxaca y, en particular, en algunas comunidades mixes, véase Recondo (2007).

⁶ La tasa de analfabetismo en San Juan Guichicovi es del 29.6 %, del cual un 66 %, mujeres, acentuándose en los rangos de mayor edad (a partir de los 60 años, en los hombres, y de los 40 años entre las mujeres) (INEGI, 2020).

Julián castellanos Ysabel, naciél / mes de diciembre como [tachón] El día 24 de diciembre / 1916, Y tenía Yo Hocho año cuando aprendí / de Resar, Y despues llegue en la iglesia / Y despues, Vi que la iglesia, tenía su— / presidente de catolica Y su Secretario / tesorero Y cinco topiles es como ausiliares / El presidente catolica el nombraba la persona / quien Va ser mayordomo de san Juan Bautista / cuando la persona acepta Y después Ya se pone / de acuerda que día lo Va entregar la cera / a la mayordomo Entrante, Envita a sus / familiares Y Vecino para Recibir la cera / Y el mayordomo saliente cuando Va / Entregar al mayordomo, con [tachón] musico / Entre Varios— Y despues ledán su cafuesita / con tamales; En la tarde misma Va a la casa/

a la Vuelta //

2—R.

con todos sus mayordomo pasado a enceñarle / como Va asomar el santo. Y Regresa como a la / cinco 5 de la tarde Y lleguen en la casa del / mayordomo nuevo. Y a tomar su cafuesita Y / lla seban cada quien a su casa. Y tambien el /mayordomo, el día siguiente, como a las 3 de / la mañana prepara su brasa y somerio / Ya empiesa a somar la Vela en su casa en su / idioma que ya Va ir abrir la iglesia, llegando / alla a la iglesia Y tambien [tachón] ya seprepara / la brasa y su somerio, para Empesar asomar / al santo,— que Yo tenía anima o gusto de entrar / mayordomo para que yo hago su fiesta Santo mio / Ruegale a Dios padre que se anima los ciudadano / el día de su fiesta, que coopera que ayuda, / a la 6 de la mañana lla sierra la iglesia ya / Vienen a desayunar, y como a las 4 cuatro de / la tarde Ya se bá otrabez abrir Y Regresan / como a las seis de la tarde; Y asi todos los / Semana hasta que se aproxsima la fiesta / ante de dos meses despues ya abisan / al presidente catolica, Y con todo sus / mayordomo pasado, para Empesar la Rogación //

3 —R

para cortar leña y labrar la Vela para la / fiesta; tres noches hacen Rogación primero / Resan los Resadores terminando, Ya Empiesan / la Rogasion, terminando—. Ya sebán a la / puerta de la iglesia todos los mayordomo pasado / cada quien con su cuartito de aguardente / para Regar un copito cada cuarto, Y lla - / Empieza a tomar a fumar.— terminando Ya / Seban en la casa del mayordomo a tomar / su cafue.— Ya seba cada quién a su casa— / tres noches lo hacen esa Rogación cuando / Selabrán la Vela para la fiesta, Y despues / Ya seponen de acuerda para ir buscar / capitana o capitan de caballería, A si lo / hasen la fiesta de nuestro Santo Patrón / San Juan Bautista de Gollado Cristo / Y Rosario

Guichicovi Oaxaca Enero 9 de 1992

El que hize esta Rutino [ilegible]

[firma] Julián Castellanos

[rúbrica]

En su relación, como él mismo la define en el encabezado de cada página, describe —de forma secuencial y detallada— la estructura de este sistema de cargos (presidente, secretario, tesorero, topiles) y el modo como se desarrollan las ceremonias y rituales que integran el culto a los santos, las cuales se suceden cada año como preparación de las principales fiestas religiosas. La rogación o pedimento, por ejemplo, que se hace durante tres noches consecutivas, tiene lugar la víspera de cada festividad y de los días que se realizan las dos actividades que necesariamente se llevan a cabo antes de cada fiesta, cortar leña y labrar la vela. Asimismo, el señor Castellanos describe cuáles son las funciones de los mayordomos y cómo cumplirlas, como la tarea de sahumar todos los

días del año las candelas que se ocuparán en la fiesta, las cuales deben guardar en su casa los mayordomos: “prepara su brasa y somerio. Ya empiesa a somar la Vela en su casa, en su idioma, que ya Va ir abrir la iglesia”. Hace especial hincapié en el componente esencial de cualquier ofrenda ritual: el mezcal, que se verterá en la tierra (“cada quien con su cuartito de auguardiente para Regar un copito cada cuarto”) antes de que los participantes lo compartan (“Y lla Empieza a tomar a fumar”). Como también menciona hasta tres veces el café, elemento que, junto al tabaco, los mayordomos distribuyen de forma igualitaria al recibir en su casa a los que ya sirvieron (los *pasado martumpë* o mayordomos pasados): “Y despues ledán su cafuesita con tamales”; “Y a tomar su cafuesita”; “Ya Seban en la casa del mayordomo a tomar su cafue”.

Algunas particularidades del lenguaje, relevantes por constatar los límites difusos de lo oral y lo escrito, se corresponden con rasgos característicos de la variedad del español empleado por hablantes mixes. Así, se advierten construcciones agramaticales, algunas comunes también en el discurso oral, como la ausencia de concordancia (Cristo entierra; la mayordomo; todos los santo; familiares Y Vecino) o la elisión de la preposición ‘a’ en las perífrasis de infinitivo (Va ser mayordomo; Va Entregar la cera). Se observan otras, en cambio, propias del registro escrito, en relación con la ortografía, la puntuación arbitraria o el uso peculiar de las mayúsculas (que en cierta forma recuerda la escritura en documentos coloniales); pero también se aprecia un rasgo paradigmático de la continuidad de la oralidad en la escritura, esto es, la unión de palabras que se pronuncian en un mismo grupo acentual, en especial, la adhesión de los pronombres clíticos a las formas verbales (sepone; ledán; seprepara; selabran)⁷. Esta manifestación, patente en documentos que atestiguan la evolución del castellano escrito y que, en definitiva, plasma un fenómeno del habla en un texto escrito, parece restablecer, en cierta manera, la ruptura entre el flujo oral y su representación gráfica.

3. “CUANDO EL AZTECO LLEGARON ACÁ”: UN RELATO HISTÓRICO DESDE LOS MÁRGENES DE LA ORALIDAD

A parte de las raras muestras de prácticas letradas en el ámbito comunitario, en el imaginario de la mayoría de los hablantes mixes que no han recibido una instrucción formal, la escritura no se siente como un elemento cultural propio, es algo impuesto desde fuera. En la narración sobre la historia de fundación de San Juan Guichicoví, el señor Julián Castellanos menciona a los invasores como portadores de la escritura, y no solo, sino que la convierte en la razón por la que los indios habrían de aceptar su sumisión. Lo hace en medio de este relato, que a continuación transcribo, motivado por

⁷ Esta es una de las nueve estructuras que Quilis identifica como un sirrema, “unidad sintáctica intermedia entre la palabra y la frase”, la cual describe como la agrupación de dos o más palabras que constituyen una única unidad tonal, gramatical y de sentido (1999: 372), rasgo común de la escritura en documentos novohispanos del siglo XVI (Rodríguez Cortez, 2020).

mi pregunta sobre la causa de que a la iglesia del pueblo de San Juan Bautista le falte parte de la cubierta⁸.

...se fueron por el lado norte, sí, norte... norte, sur, sur, oriente, poniente, anduvieron, verdad, entre cinco, entre seis, dice. Entonces dijeron también, todo ese alrededor de este pueblo hay nazadera, le dicen nazadera, *nēkop*, *nēkop* le dicen, adonde sale el agua [...]. Entonces dijeron también, dice, mira, mira, aquí sí vamos a hacer pueblo [...], aquí vamos a vivir. Por eso es que le gustaron acá, y ¡de veras!, [...]. Pues casi todo alrededor de ese pueblo hay nazadera, por eso es nuestro abuelo le gustaron aquí también [...]. Entonces cuando... empezaron a platicar, entonces agarraron su machete, empezaron a machetear, a machetear [...]. Entonces, cuando se secó, prendieron, quemaron ese desmonte que habían macheteado [...]. ...vamos a hacer una casa [...]. ...y así es que empezaron a vivir [...]. Y ahí aguardaron el santo también. Vivieron unos dos, tres años, después ya... construyeron casa. Así empezaron a vivir acá, San Juan Bautista. Y cuando ya... vieron también que se hizo grande el pueblo, entonces ya hicieron casa [...], allá aguardaron San Juan. Entonces cuando ya aguardaron San Juan, entonces nombraron San Juan Bautista, Degollado, el Cristo Entierro, el Rosario, Santiago... Así empezaron aquí. [...] No estaba la iglesia. Entonces, como dijo, aztecos... pero esa gente también no hablaban castellano, ni conocen también ni... no tenían ni arma ni hacha ni machete, apenas había un machete o dos. Entonces, cuando el azteco llegaron acá, vieron que hay terreno suficiente. Los aztecos que llegaron acá también y vio esa gente, andaban desnudo esos que vinieron a habitar acá, aquí nomás se escondían también [...]. Entonces cuando el azteco llegó ahí también, y esto como es, eso no... es puro montaña alta, lo agarraron, y ese pobre gente tenía miedo que... que viniera un gringo, esos gringo, le dice azteca, que va venir también. Entonces muchos se corrieron, salieron de acá, y los que quedaron y los que agarraron también, los española le dijeron, no, los aztecos decía, no, no tengan miedo, no tengan miedo, como fuera tal vez lo entendió, no, no te voy a matar, no... mejor te voy a enseñar a escribir, a leer, para que así vamos a vivir juntos acá, los aztecos que vinieron acá, a vivir también. [...]. Entonces cuando ya... y luego le dijeron a española, no, este... este azteco le dijo a la gente, dile a tu paisano que no tenga miedo, vayan a... que vengan, que vengan. Y ya todos los que ya había entrado en el monte, escondiendo también, y después llegaron otra vez aquí. Bueno, ahí empezaron a platicar, ya empezaron a... a aprender el castellano, y luego ese azteca tal vez se puso de acuerdo con el gringo, no sé por qué el gringo, entonces [ininteligible], pero ya está grande el pueblo, ya era pueblo también. Entonces, empezaron a construir este... este iglesia, gringo es que construyeron eso. Entonces, cuando... como la gente volvió, un solo lugar había antes, no había comunidades, no había Ocotil, no había Encinal [...]. Entonces, ese gringo empezó a construir esa iglesia. Pues muchos dicen que murieron ahí también adonde está el belvedere, una piedrota grande, y como lo alzaban también, entonces a la vista mueren todos también por el trabajo, mueren ahí también por falta de alimento, por... no comen bien también. Entonces gringo dijo, no, pero mejor [ininteligible], descansen también, mucho tiempo, uno, dos, tres meses, el día catorce, el día quince ya empezamos a trabajar otra vez. Y como había llegado ya aquí también tal vez esa vez Hidalgo, Allende, Aldama, Abasolo, entonces, como ese Hidalgo tenía amigos en otros lugares también, Matías Romero, Juchitán, Santo Domingo, Petapa... se pusieron de acuerdo también. Igualmente lo está castigando gringo a la gente también, ahí es que empezó la guerra... de Hidalgo [...]. Y como Hidalgo pues no sabía de esas gentes, [...] ya como ya vieron también que esos sus paisanos morían allí en el trabajo, donde están haciendo construcción,

⁸ El relato lo grabé en casa del señor Julián Castellanos, en San Juan Guichicovi, el 12 de septiembre de 1997. En la habitación estaba presente su esposa, quien en el transcurso de la narración recibe la visita de una mujer con la que entabla una conversación en mixe, y un nieto, de unos tres años, que provoca en alguna ocasión la interrupción del relato y que de vez en cuando repite palabras que menciona el abuelo; en consecuencia, el ruido de fondo dificultó la comprensión de alguna palabra durante la transcripción.

entonces dice, ya que de todos modos vamos a morir, pues mejor vamos a matar a esos gringo, de sorpresa. Pues así empezó la guerra, y por eso no lo terminó ninguno. Eso es que me decía el señor Graciano David... Sí...

De esta forma, el señor Julián Castellanos, para explicar el motivo por el que la construcción de la iglesia del pueblo quedó inconclusa, sintetiza en poco más de siete minutos la historia de los habitantes de San Juan Guichicovi, desde antes de la Conquista hasta la Independencia de México.

4. MEMORIA Y NARRACIÓN

La relación entre memoria y narración, entendida esta última como una traducción de la primera⁹, nos lleva a identificar otros márgenes, o límites, que atañen al qué, al cómo y al por qué contar. La intención del narrador de contar algo y de un determinado modo implica tener en la mente quiénes son los destinatarios de esa memoria. Al narrar, sea de forma oral o escrita, lo hacemos para alguien, pues la motivación primera es comunicar.

El motivo por el que el señor Julián decidiera escribir sus notas sobre una costumbre puede estar relacionado con el hecho de que fuese en ese mismo año, 1992, cuando se reestablecieron las mayordomías en la iglesia de San Juan Bautista vinculadas con el culto a los santos cuyas imágenes allí se custodian, tras un periodo en el cual estuvieron prohibidas. Según me contó el padre Herminio¹⁰, fue el primer párroco de San Juan Guichicovi, en 1967, quien las suprimió al considerar poco ortodoxas la interpretación y realización de esta religiosidad popular. Esto llevó a los feligreses a desplazar y concentrar la ritualidad asociada a la mayordomía en la capilla en honor a San Martín Caballero, que había sido construida a las afueras del pueblo a principios de siglo. De forma que los apuntes de Castellanos podrían tener el propósito de recordar y fijar de forma permanente el funcionamiento de una práctica que articula parte de la estructura social y la vida religiosa de la comunidad. Parece poco probable que escribiera estas notas para que las leyera sus paisanos, puesto que los directamente interesados, los pasados y futuros mayordomos (por lo general, hombres y mujeres de edad avanzada), difícilmente las comprenderían, por estar en español y por ser escritas. Así que, más bien, podría tratarse de un recordatorio para él mismo, para poder transmitir de otro modo, de palabra, su memoria¹¹.

En cuanto a la explicación sobre la causa de la inconclusión del templo, no es extraño que el señor Julián se remonte a los orígenes, siendo este tipo de relatos sobre el origen o la fundación de la propia comunidad uno de los más difundidos y compartidos. Pude escuchar diversas versiones de la fundación de Guichicovi por

⁹ Estableciendo una analogía con la observación de Bandia sobre el acto de hablar como traducción del pensamiento en palabras audibles (2015: 125).

¹⁰ Comunicación personal, San Juan Guichicovi, 2 de octubre de 1997.

¹¹ Aun cuando la firma y las múltiples autorreferencias sugieran otro posible destinatario.

diferentes personas en variadas ocasiones, incluso del propio Julián Castellanos¹². Lo interesante de esta versión es que condensa quinientos años de historia para justificar un hecho fehaciente (la iglesia está inacabada), y lo hace remontándose a un pasado mítico —en cuanto situado fuera del tiempo histórico¹³— que se prolonga durante el periodo colonial, atravesado por actores imprecisos, hasta un pasado reciente poblado por personajes históricos concretos.

La confrontación del texto oral sobre los primeros pobladores de Guichicovi y el escrito sobre la mayordomía es muy significativa; la claridad expositiva de sus notas, con secuencia narrativa ordenada y lineal, contrasta con el aparente caos que invade su relato histórico, donde españoles, gringos, aztecas e insurgentes se entremezclan y confunden. Ese contraste refleja la brecha entre el contar lo que otros contaron y contar lo que uno vivió, entre la traducción de la memoria colectiva transmitida oralmente y la traducción de la memoria individual de hechos experimentados. Ambos relatos hacen referencia a la fuente, pero, mientras el relato histórico se basa en lo que otros “dicen” o, más concretamente, en “Eso es que me decía el señor Graciano David”; en la relación sobre la mayordomía, ya desde el principio deja clara su autoría, así como su autoridad en la materia que va a tratar: “Yo Julián castellanos Ysabel [...] Y tenía Yo Hocho año cuando aprendí de Resar”. El texto lo firma y lo rubrica y, al concluir, asevera: “Así lo hasen la fiesta de nuestro Santo Patrón”. Es su propia experiencia la que garantiza que lo dicho es cierto, como evidencia el uso continuo de la primera persona: “Y después llegué en la iglesia. Y después Vi que la iglesia tenía su presidente”¹⁴. De igual modo, la explicación sobre sus motivaciones para servir de mayordomo justifica su conocimiento e interés en lo que está contando: “Yo tenía anima o gusto de entrar mayordomo para que yo hago su fiesta Santo mio”. Por otra parte, este inciso, a mitad de la segunda página, suspende el discurso de manera análoga a las digresiones que se producen en su relato oral.

Aun así, si bien a lo largo del texto oral hay elementos que denotan duda (como la locución “tal vez” o las frecuentes rectificaciones¹⁵), incluye muchas otras señales que,

¹² Pedro Jacinto recoge en su página web sobre la historia mixe la versión más conocida sobre la fundación del pueblo —también mencionada en Millán (2010: 143)— bajo el título “Leyenda de San Juan Guichicovi”, cuyo incipit, “Cuentan los ancianos que hace mucho tiempo...”, responde a una fórmula narrativa de inicio más propia de la cultura escrita que de la tradición oral mixe.

¹³ A pesar de no utilizar una referencia temporal, el tiempo-espacio mítico queda establecido al inicio del relato con la enumeración de los cuatro puntos cardinales, que marcan en las mitologías mesoamericanas las esquinas del universo (Roys, 1933: 98).

¹⁴ Y no solo, pues son testigos los sanjuaneros varias veces al año. Así, en el curso del año se suceden los rituales, las ceremonias y las fiestas, en correspondencia con los cuatro santos venerados en la iglesia de San Juan Bautista, cada cual con sus propios mayordomos y su fiesta: san Juan Bautista, el santo patrón, celebrado el 24 de junio, san Juan Degollado (29 de agosto), la Virgen del Rosario (7 de octubre) y el Cristo Entierro (Viernes Santo). A estos se añade san Martín Caballero (11 de noviembre), imagen que alberga la capilla del mismo nombre.

¹⁵ La negación y rectificación en el discurso oral se corresponden con el tachón en la escritura, presente tres veces en sus notas sobre la mayordomía.

por el contrario, imprimen certeza al relato, como los marcadores asertivos (“sí”, “verdad”, “de veras”), o las referencias a datos que corroboran que lo narrado es verídico: algunas de las elipsis en la transcripción se corresponden con digresiones en las que el señor Julián interrumpe el hilo de la historia para explicar dónde se encuentra exactamente aquello que menciona. Por ejemplo, al inicio del relato, con relación a los diversos manantiales que rodean el pueblo y convencieron a los primeros pobladores de que era el lugar idóneo para establecerse; o, más adelante, cuando detalla los materiales empleados en la construcción de las casas; o, en la parte final, al mencionar el lugar, indicado por “una piedrota grande”, en el que tantos murieron. De esta forma, el relato adquiere la veracidad que un relato histórico requiere, y se aleja de la verosimilitud propia de la ficción, del mito, de la leyenda¹⁶. Del mismo modo, el narrador justifica aquellos pasajes que podrían despertar cierta incredulidad en su interlocutor, como el hecho de que los mixes, sin conocer la lengua, pudieran entender a “los azteco” cuando los tranquilizan para que no huyan al monte, por lo que el señor Castellanos se apresura a apuntar en un inciso: “como fuera tal vez lo entendió”. El mismo uso del estilo directo es un recurso que actualiza y vivifica ese pasado, que imprime realismo.

Pese a todo, el relato resulta confuso e incoherente, de acuerdo a nuestros cánones narrativos. No se sabe exactamente en qué tiempo viven los personajes que pueblan la historia ni está clara su identidad. Solamente por medio de la deixis logramos orientarnos. Son los propios protagonistas los que, con sus acciones (y las referencias a elementos del contexto por medio de estas unidades gramaticales) nos indican dónde y cuándo están ocurriendo los hechos. Los adverbios de lugar, que fluctúan entre el “aquí/acá” y el “ahí” y “allí/allá” (estos últimos, en aparente contradicción, más abundantes al referirse al pasado más reciente), indican donde suceden los hechos. De la misma manera, el adverbio demostrativo “entonces” (en ese tiempo), así como el adverbio “ya” (en el sentido de “en tiempo pasado”), junto con “cuando” y “después”, sitúan y ordenan las acciones en el tiempo: “Entonces cuando empezaron a platicar, entonces agarraron su machete”, “después ya construyeron casa”, “Y cuando ya vieron [...] entonces ya hicieron”. De modo significativo, en la parte final del relato, ese tiempo indefinido se concretiza, gradualmente, al indicar la duración del descanso que el gringo considera necesario para que no muera “ese pobre gente” a causa del trabajo forzado y por inanición: “Entonces gringo dijo, no, mejor descansen también, mucho tiempo, uno, dos, tres meses, el día catorce, el día quince ya empezamos a trabajar otra vez”; un dato preciso que transmite seguridad en la memoria de lo acontecido. Por último, las enumeraciones de nombres propios existentes, desafío y al mismo tiempo anclaje de la memoria, añaden veracidad al relato: los nombres de los santos (mencionados también

¹⁶ En las sociedades de tradición escrita, las actitudes hacia la oralidad y la escritura se reflejan en la oposición ‘mito versus historia’, que encierra el supuesto de la veracidad de lo escrito frente a la verosimilitud y falsedad de lo dicho.

en el texto escrito), de las comunidades y de los protagonistas de la guerra de Independencia¹⁷.

En cuanto a los elementos característicos de la oralidad mixe, vemos cómo se trasladan a su versión del relato en español los difrasismos y otros paralelismos, las reiteraciones y las fórmulas que dan ritmo al discurso y ayudan a la memoria, algunos de los cuales he suprimido para acortar el texto: “le dicen nazadera, *nēkop*, *nēkop* le dicen”, “aquí sí vamos a hacer pueblo, aquí vamos a vivir”, “allá guardaron San Juan, cuando ya guardaron San Juan”, “muchos se corrieron, salieron de acá”. Mecanismos estos que, al contrario de lo que cabría esperar en un texto de su género, no desaparecen por completo en el discurso escrito: “Ya empiesa a somar la Vela en su casa en su idioma que ya Va ir abrir la iglesia”, “que coopera que ayuda”, “primero Resan los Resadores terminando, ya Empiesan la Rogasion, terminando, Ya sebán a la puerta de la iglesia [...] terminando Ya Seban en la casa del mayordomo”.

La historia oral se construye colectivamente en el curso del tiempo, se reelabora en cada relato. Las fuentes, diversas (como también lo son las de la historia escrita), no ofrecen una única versión de los hechos, inamovible, pues cada vez que se consultan se modifican. Al confrontar este texto con la narración que del mismo relato me había hecho el señor Julián un mes antes, según lo relatado también por el señor Graciano, descubro otra fuente de la que bebe su propio relato, esta sí escrita. Afirma el señor Julián: “Ellos dicen que construyeron esa iglesia”; “¿Los aztecos? ¿No fueron los españoles?”, pregunto; a lo que contesta, “Pues los españoles, pues tal vez españoles, aztecos tal vez. Así es que es [...] ¿Sabes por qué? Porque este... lo leí yo también en el libro que se llama *La patria mexicana*. Ahí viene su retrato de los indios, ahí viene el retrato de los gringos también”¹⁸.

Esa imprecisión e indiferencia por la identificación del sujeto, que a nosotros nos parece esencial, no parece serlo para el señor Julián, como probablemente tampoco para los paisanos que escuchan su historia, pues lo sustancial y distintivo en este relato es que el otro, sea azteca, español o gringo, no importa la palabra con la cual nombrarlo, no es mixe, es un *akats* (de boca pinta). Este término, usado para referirse al mestizo, al fuereño o a la persona que no es mixe, se opone a la autodenominación *aynuuk ja'ay* (gente *aynuuk*)¹⁹. Las categorías mixes para nombrarse y nombrar a los otros seres humanos

¹⁷ Curiosamente, no menciona a Morelos, cuyas tropas ocuparon la provincia de Oaxaca. Escalona Lüttig (2013) analiza las estrategias que tres pueblos mixes pusieron en funcionamiento, entre 1812 y 1814, para obtener ventajas tanto de los mandos insurgentes como de los realistas, con el fin de favorecer sus intereses.

¹⁸ Comunicación personal, San Juan Guichicoví, 15 de agosto de 1997.

¹⁹ Según el Diccionario mixe de Coatlán, *agatz* significa “persona indígena que habla otro idioma que no es español (zapoteco, huave, etc.)” (Hoogshagen y Halloran 1993); sin embargo, también se referían a mí como hispanohablante con este término. Otros términos empleados en Guichicoví para nombrar y clasificar a ‘los otros’ son *mèruux* (gringo) y *amèxan* (español), este último se refiere también a la lengua española. El maestro Albino Pedro Jacinto traduce el término *agatz* como “de boca pinta” y *amèruux*, “que sale de la boca o que habla lengua no mixe” (comunicación personal, San Juan Guichicoví, 14 de

toman la lengua como principal criterio clasificatorio, por lo que el hecho de que no hablen mixe puede ser razón suficiente para hacer confluir en una misma identidad esos diversos sujetos históricos.

5. RETOS Y DEVENIRES DE LA ESCRITURA EN LENGUAS INDÍGENAS

El relato sobre los primeros pobladores de San Juan Guichicovi, en apariencia delirante, muestra la complejidad y las contradicciones del discurso oral y, por ende, de la vida social, lo que induce a pensar cómo esa oralidad queda al margen, si es que no se pierde del todo, al traducir la memoria en escritura. Al leer los textos que se están escribiendo hoy en mixe, o las traducciones al español de esa tradición oral, la inmensa mayoría relativos a ese mundo que se crea y se recrea en la oralidad y se transmite de generación en generación, como Graciano David contó al señor Julián y este a mí, no reconozco lo que vi, lo que escuché, lo que me contaron que otros habían contado (porque en el relato siempre está ahí ese otro que transmite). Sin embargo, tengo la impresión de que esa forma de contar (de traducir el mundo, de traducir la memoria) resulta imprescindible para comprender o siquiera para acercarnos al pensamiento y las formas de entender el mundo y la vida social, no solo de las culturas amerindias, sino de cualquier ‘otro’.

A este propósito, Robert Bringhurst, poeta y estudioso de las culturas nativas de la costa del Pacífico en Norteamérica, en especial de la poesía oral haida, señala el desacierto, bastante común, en la edición y revisión de transcripciones de poemas orales por “quienes no tienen experiencia de primera mano de una tradición oral lograda”, al creer que “la poesía oral ha de ser revisada, terminada y pulida por hombres y mujeres que saben leer y escribir con el objeto de alcanzar la mayor excelencia propia de la escritura”, lo que refuta categóricamente, puesto que la tecnología (la escritura) no necesariamente determina la calidad y, de un modo opuesto, “Los mejores poetas y novelistas de las tradiciones dominadas por la escritura son precisamente aquellos que permanecen más apegados a la tradición oral, no aquellos que se olvidan de ella. La gran literatura se mide y revisa conforme a estándares orales, más que al contrario”. En definitiva, la cuestión primordial es tratar los textos, sean orales o escritos, como archivos de la memoria de un hecho cultural que debe ser interpretada de acuerdo a su propia ‘gramática’.

Acerca de los retos que supone la pérdida paulatina de la diversidad lingüística en México, escribía Miguel León-Portilla: “Lo que verdaderamente importa, en lo que concierne al destino de las lenguas indígenas, en el tercer milenio, es encontrar los medios que propicien no solo su perduración sino su enriquecimiento y cultivo literario”, pues toda lengua, continúa, “más allá de su primordial valor en las esferas del pensamiento y de la comunicación, alcanza en la creación poética atisbos insospechados, incluso revelación de misterios” (1999: 13-16). Intuyo que revelar esos misterios puede

noviembre de 1999). El diccionario citado recoge el término *mëxambüüṣ pa’am*, traducido por ‘viruela’ (*pa’am* significa “enfermedad”).

estar relacionado precisamente con esa forma de contar, la misma que con frecuencia queda encorsetada en rígidos moldes de una tradición escrita extraña, desvinculándose de lo propio.

BIBLIOGRAFÍA

- BANDIA, Paul F. (2015): "Introduction: Orality and translation", *Translation Studies*, 8, 2, pp. 125-127.
- BRINGHURST, Robert (2011): "Las literaturas orales nativas de América y la unidad de las humanidades", *Minerva*, 16, <https://cbamadrid.es/revistaminerva/articulo.php?id=457>.
- CHANCE, John K.; TAYLOR, William B. (1985): "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy", *American Ethnologist*, 12, pp. 1-26.
- ESCALONA LÜTTIG, Huemac (2013): "Manipulación política y conflicto interno. La presencia insurgente en la zona Mixe Baja de Oaxaca, México, 1812-1818", *Anuario de Estudios Americanos*, 70, 1, pp. 157-194.
- HOOGSHAGEN, Searle; HALLORAN, Hilda (1993): *Diccionario Mixe de Coatlán, Oaxaca*, Serie de Vocabularios y Diccionarios Indígenas "Mariano Silva y Aceves", 32, México: ILV.
- INEGI. Censo de Población y Vivienda 2020. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (1999): "Las lenguas indígenas en el tercer milenio", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 30, pp. 13-16.
- MILLÁN, Saúl (coord.) (2010): "La costumbre amenazada. Procesos de transformación religiosa en el Istmo de Tehuantepec", en Ella F. Quintal; Aída Castilleja; Elio Masferrer (coords.): *Los dioses, el Evangelio y el Costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, t. III, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 104-191.
- PEDRO JUAN, Albino (2006): San Juan Guichicovi en la historia mixe, <https://albinopedrojuan.github.io/san-juan-guichicovi-en-la-historia-mixe/>.
- QUILIS, Antonio (1999): *Tratado de fonología y fonética españolas*, Madrid: Gredos.
- RECONDO, David (2007): *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*, México: CIESAS/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- RODRÍGUEZ CORTEZ, Josafat Jonathan (2020): "Unión de palabras en documentos novohispanos del siglo XVI: ¿influencias orales o tradiciones escriturales?", *Estudios Humanísticos. Filología*, 42, pp. 107-130.
- ROYS, Ralph L. (1933): *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Washington D.C.: Carnegie Institution.