

CLAUDIA DARY

INDICE

**ESTUDIO ANTROPOLOGICO DE LA
LITERATURA ORAL EN PROSA DEL
ORIENTE DE GUATEMALA**

Cuentos, casos y chistes de Chiquimula

1. Introducción	11
2. Descripción del territorio	14
2.1. Ubicación geográfica, clima y relieve	14
2.2. Aspectos económicos	16
2.3. Aspectos demográficos y sociológicos	16
2.4. Aspectos sobre el municipio de Chiquimula	17
3. Capítulo III: "Los que hablan" (Los narradores)	
3.1. Tipos de narradores y sus funciones sociales	20
3.2. El medio de transmisión del género y la población	27
3.3. Características de los narradores y su importancia	28
3.4. Descripción de los narradores más representativos	31

EDITORIAL UNIVERSITARIA
Colección Archivo de Folklore Literario
Vol. No. 4



© Universidad de San Carlos
de Guatemala

INDICE

	Página
Introducción	11
Capítulo I: Consideraciones teóricas acerca de la tradición oral	
1. En torno a la antropología y el estudio de la literatura oral en prosa	17
1.1 Metodología y conceptos	
Capítulo II: Ambito histórico-geográfico de la investigación	
2. El departamento de Chiquimula	44
2.1 División político administrativa y aspectos geográfico-ecológicos	44
2.2 Aproximación etnohistórica	50
2.3 Aproximación histórica-antropológica	55
2.4 Apuntes sobre el municipio de Jocotán	76
Capítulo III: "los que saben" (los narradores)	
3. Tipos de narrador y su función social	93
4. El medio, el momento, el gesto y la palabra	97
5. La historia de la vida del narrador y su importancia	100
5.1 Biografías de los narradores más representativos	103
5.2 ¿Se cuenta aún hoy?	134

	Página
Capítulo IV: El relato	
6. Formas de transmisión de los Relatos	139
7. Formas populares de clasificar y denominar los Relatos	141
8. Literatura oral en prosa de Chiquimula	143
8.1 Cuentos	143
8.1.1 Fórmulas de entrada y de salida	143
8.1.2 Tipos, motivos y personajes	147
8.2 Casos	166
8.2.1 Motivos y personajes	166
8.3 Chistes	174
8.3.1 Motivos y personajes	174

Capítulo V: Análisis del Relato

9. Observaciones metodológicas sobre el análisis de los cuentos	177
9.1 Historia de los ganadores de maíz	179
9.2 El atarrayero o Caso del pescador	189
9.3 Los niños perdidos	196
9.4 Caso de los niños perdidos	201
9.5 El cuento del burro	215
9.6 Blancaflor	232
9.7 La princesa	237
9.8 El hombre y el duende	243
9.9 El rey más rico del mundo	251
9.10 Chankanené	263

	Página
10. Observaciones metodológicas sobre el análisis de los casos	274
10.1 Caso del cadejo	275
10.2 Caso de la Remigia Coyota	277
Conclusiones	281
Apéndices	289
I Cuentos	289
II Casos	291
III Chistes	291
IV Historia oral e información oral ordinaria	292
V Informantes	292
Glosario	453
Bibliografía	459

Yo no sé muchas cosas, es verdad

Digo tan sólo lo que he visto.

Y he visto:

que la cuna del hombre la mecen con cuentos,

que los gritos de angustia del hombre los ahogan con cuentos,

que el llanto del hombre lo taponan con cuentos,

que los huesos del hombre los entierran con cuentos,

y que el miedo del hombre

ha inventado todos los cuentos.

Yo sé muy pocas cosas, es verdad,

pero me han dormido con todos los cuentos . . .

y sé todos los cuentos.

Sé todos los cuentos

León Felipe

EDITORIAL
UNIVERSITARIA
OLIVETTI

Introducción

En el mundo entero y en sociedades diversas, la tradición oral, como un mecanismo de comunicación humana y de transmisión de los conocimientos, ha cumplido un papel de primordial importancia para la integración de la cultura; principalmente entre aquellos grupos humanos ágrafos o en los cuales el índice de analfabetismo es elevado. Los conocimientos acerca de la naturaleza, la agricultura, la religión, la etnomedicina, las fiestas populares, las artes, y entre éstas, el baile, la etnomúsica y la literatura, son transmitidos a través de la palabra hablada, la cual es por sí misma, un hecho universal. La oralidad es, por lo tanto, un tema de investigación interesante, valioso y sustancial dentro del campo de la antropología social, puesto que permite percibir y comprender diferentes aspectos de la cultura.

Estimo que una de las manifestaciones más valiosas y reveladoras de la palabra, se encuentra precisamente en la literatura oral, en sus más diversas expresiones, tanto en prosa como en verso. La literatura oral refleja además, un proceso cultural de gran dinamismo, en donde interactúan estrechamente el emisor del saber popular (el narrador), el mensaje (el relato o historia relatada) y el conjunto de receptores u oyentes (el auditorio), de ahí que es conveniente estudiar dicho proceso dinámico.

Cabe mencionar que los estudios sobre literatura oral, como tema de interés y de discusión dentro del campo antropológico son bastante escasos en nuestro país; principalmente en lo que al cuento popular se refiere; de forma general puede afirmarse que los esfuerzos van, más bien, dirigidos a la recopilación de textos, que a su análisis e interpretación. Por otro lado, en la mayoría de los casos, los científicos sociales y humanistas han relegado el tema a un segundo o tercer plano.

Para fines del presente libro, mi atención se ha centrado tanto en la recopilación, transcripción, así como en el análisis del relato de tradición oral, a fin de dar a conocer, al mismo tiempo que rescatar un patrimonio cultural que implica también una serie de conocimientos y de representaciones mentales colectivas propias de un grupo humano y que se encuentran escondidas tras lo ameno y atractivo del contenido de la narración.

El área sociogeográfica investigada comprende parte del departamento de Chiquimula. Debo dejar claro que, por las limitaciones de este trabajo, me fue imposible visitar todos los municipios del departamento. Los datos fueron recabados concretamente, de las cabeceras municipales de Jocotán, Camotán, San Jacinto, Concepción Las Minas y Esquipulas; y de las aldeas Apantes (Concepción Las Minas) y Tesoro Abajo (Jocotán). La población entrevistada comprendió básicamente al grupo sociocultural ladino. Una parte de dicho grupo se considera a sí mismo como descendiente de "lenguajero" o "natural" (indígenas chortís), mientras que otra reconoce serlo de los descendientes de los españoles que poblaron el área oriental del país. Cabe recordar, al respecto, que los mestizos del oriente de la república tampoco han merecido la atención acuciosa de los antropólogos guatemaltecos, ya que, generalmente, se les ha concebido como un macrogrupo social homogéneo, sin mayores riquezas culturales y representantes de la ideología dominante. Nada más alejado de la realidad. Sólo el trabajo de campo y la observación participante logran derribar estas falsas aseveraciones.

Mi primer acercamiento etnográfico al área mencionada, lo realicé en septiembre de 1982. Posteriormente, fue en junio y julio de 1983, así como en enero y febrero de 1984, cuando establecí mejores contactos y relaciones sociales con los informantes, al mismo tiempo que recopilaba la mayor parte de los textos: 63 cuentos, 10 casos y 10 chistes; además de relatos de vida (biografías y autobiografías) e información oral ordinaria, registrados en 16 cassettes de 60 minutos cada uno. La información me fue proporcionada por 24 personas de ambos sexos y comprendidos entre los 13 y los 90 años de edad.

En Chiquimula existen otros géneros literarios tanto en verso como en prosa, además de los cuentos, los casos y los chistes. Sin embargo, para los efectos de la presente obra, he optado por circunscribirme únicamente a éstas tres clases de relato, poniendo especial énfasis en el cuento, como será evidente.

Así pues, he pretendido realizar una aproximación a la literatura oral a través de un acercamiento directo al grupo sociocultural en cuestión, mediante el trabajo de campo; al mismo tiempo que he intentado manejar determinados lineamientos teórico-metodológicos, con el fin de abordar de la mejor manera posible, un tema científico de gran interés para la antropología sociocultural.

Se hace necesario mencionar que no existe, dentro de los estudios de antropología de Guatemala, un amplio *corpus* de investigaciones sobre la literatura oral que puedan servir como base de este trabajo, y por eso me he visto enfrentada a la tarea de abarcar diversos temas que están intrínsecamente relacionados. Fue preciso llevar a cabo una breve revisión de las corrientes teóricas más destacadas en el estudio de la literatura oral en prosa, con el fin de prevalerse de los aportes más valiosos, y evidenciar, al mismo tiempo, la importancia que la antropología, el folklore, y otras ciencias afines han otorgado a dicho tema. También ha sido oportuno definir conceptos y categorías teóricas de utilidad para el estudio de la literatura oral en prosa; además de estudiar desde el punto de vista histórico y antropológico el contexto sociogeográfico específico de donde se obtuvieron los relatos, para poder encontrar luego, los condicionantes histórico-culturales que explican y determinan el tipo de literatura oral presente en la región. Asimismo fue pertinente analizar las diferentes formas que asume la transmisión de la literatura oral, así como también, observar la influencia que sobre ésta han ejercido los medios de comunicación masiva.

Por otra parte, creí importante estudiar la vigencia e importancia de la literatura oral en prosa, para el grupo social entrevistado. Es decir que, en este trabajo se pretende —entre otras cosas— descubrir la frecuencia con que se narran los relatos, y a qué motivación específica responde dicha situación. Podrá observarse también que un estudio de esta naturaleza debe tomar en cuenta cuáles son los **tipos**, los **motivos** y los **personajes** que aparecen en los cuentos, los casos y los chistes recopilados, al mismo tiempo debe describir la manera en que el narrador concibe el relato que cuenta, lo cual es de por sí una labor más difícil y compleja.

Determinar la importancia y la función que tiene el narrador como sujeto recreador y renovador del proceso social de transmisión de la literatura popular, a la vez que descubrir el papel social que desempeña

dentro de su comunidad es otro de los problemas que no se obviaron en el presente trabajo. Tampoco pudo abandonarse el análisis de la estructura narrativa y del contenido de un número seleccionado de relatos: específicamente cuentos y casos, ello con el fin de tratar de enriquecer el estudio y tratamiento científico del relato oral.

En el estudio que presento a continuación sostengo que, contar o narrar —cuentos, casos o chistes— responde a un momento social y a una o varias funciones específicas. Cuando tales momentos y funciones se ven afectados por cambios socioculturales y económicos internos o impuestos desde el exterior, entonces la literatura oral refleja esta circunstancia y declina en importancia para el grupo sociocultural en cuestión; en algunos casos los efectos se hacen sentir en las alteraciones producidas tanto en la estructura y el contenido del relato, como en el momento escogido para contar.

Considero además, que el estudio antropológico de la literatura oral en general, y el análisis e interpretación particular del relato tradicional que toma como punto de partida y se apoya en un contexto etnocultural específico, permite descubrir y comprender otros elementos culturales de la población ladina de Chiquimula, tales como: una concepción religiosa general, un sistema de conocimientos, un sistema ético, un sistema simbólico y otros.

Supongo que la narrativa oral es uno de los componentes de la cultura popular tradicional menos tangibles, y sin embargo, más arraigados y característicos de la población ladina del oriente de la república. La literatura oral forma parte de la cultura de la población ladina de Chiquimula, y constituye, dentro de ciertos límites, una fuente etnohistórica para el conocimiento de dicho grupo sociocultural.

A lo largo de mis estudios y observaciones sobre el tema que ahora me ocupa llegué a la conclusión de que, desde el punto de vista metodológico, la corriente clásica histórico-geográfica y las escuelas genético-comparativistas no agotan ni abarcan todas las diversas perspectivas y aspectos integrales en los cuales se escinde el estudio de las tradiciones orales. Con el concurso del estructuralismo y la semiología logran abrirse nuevos caminos para la interpretación y la comprensión de la tradición oral.

Este trabajo está dividido en cinco capítulos. En el primero presento una descripción comentada de algunas de las corrientes teórico-metodológicas más importantes, que han ofrecido diferentes opciones y alternativas para el estudio y la interpretación de la literatura oral en prosa. Al mismo tiempo, defino algunos conceptos y categorías teóricas de importancia.

En el segundo capítulo se aborda el contexto sociogeográfico de donde obtuve los relatos orales; se toma en consideración —entre otros aspectos— factores históricos y etnohistóricos del departamento de Chiquimula, poniendo especial atención en la formación de los pueblos de ladinos del oriente del país. Se enfatiza también en el municipio de Jocotán, ya que fue éste el más frecuentado y del cual se obtuvo el mayor número de textos.

En el capítulo tercero se analiza la importancia del narrador y su función social. Este apartado responde a la necesidad de considerar no sólo al relato en sí mismo, su forma y su contenido, sino también al narrador. Es decir que se pretende, situar el texto dentro de su contexto social, unir sujeto y objeto del relato oral, ya que metodológicamente es difícil separar el relato del narrador, de su medio y de su auditorio; estos tres factores dan sentido al proceso social de transmisión oral y además constituyen una condición indispensable para estudiar el contenido del relato.

Es decir que, en este capítulo se hace hincapié en el *raport* que se establece entre el investigador y el narrador, ya que, en algunas ocasiones, los comentarios y observaciones que él haga acerca de los relatos, contribuyen a orientar —con ciertas limitantes— la interpretación de los mismos.

En el cuarto capítulo se presenta una breve revisión de los mecanismos de transmisión de la literatura oral y la relación que ésta mantiene con la literatura escrita, a la vez que se estudian diversos aspectos del *corpus* de relatos recopilado: la manera en que los informantes los denominan y clasifican, los tipos, los motivos y los personajes centrales de la narración; es decir que se expone concretamente cuál es la literatura oral que se ha encontrado en Chiquimula.

El capítulo quinto y final ofrece un acercamiento al análisis estructural y de contenido de diez cuentos y de dos casos, seleccionados del conjunto general de los relatos.

Este trabajo pretende ser, en su conjunto, un acercamiento a un aspecto importante de la cultura popular tradicional, como lo es la literatura oral. Para el efecto, los textos que aquí se ofrecen, se han transcrito del lenguaje hablado al escrito, lo más fielmente posible, respetando el vocabulario y las expresiones propias del narrador. Sin embargo, debido a que, dichos relatos han sido concebidos originalmente para ser escuchados y no para ser leídos, entonces al trasladarlos al papel se presentan ciertas dificultades. Uno de estos problemas lo constituyen las repeticiones y las muletillas propias del habla particular del informante, las que trasladadas al lenguaje escrito afectan la comprensión de lectura, de tal manera que, lejos de ayudar a apreciar la autenticidad de la narración, la estorban. Por ello, he optado por suprimir dichas repeticiones, sin que por ello la forma y el contenido del relato original se vean afectados.

El apéndice que se encuentra al final del trabajo contiene las transcripciones totales de la mayoría de los relatos recogidos en el campo. Dicho apéndice constituye el material sobre el que se respalda gran parte de lo expuesto a lo largo de este trabajo; por otro lado, representa el fruto del trabajo sobre el terreno y, a la vez, un sincero esfuerzo por traducir al lenguaje escrito un extenso patrimonio cultural chiquimulteco bastante olvidado y conocido únicamente por la vía de la oralidad.

Que sirvan pues, estas pocas líneas como preámbulo para futuras y mejores realizaciones en el campo de la tradición oral.

C. D. F.

Capítulo I: Consideraciones teóricas acerca de la tradición oral

1. En torno a la antropología y el estudio de la literatura oral en prosa.

Los estudios sobre la literatura oral han sido bastante numerosos en los últimos años. Los análisis entraron en un proceso de sistematización progresivo a partir del siglo XIX, y en la actualidad han alcanzado un alto grado de especialización. En un inicio la atención de los estudiosos se limitaba a la recopilación de textos, formando así extensas colecciones de relatos de diversa índole: mitos, cuentos, leyendas, epopeyas y otros más; que hoy son de un inestimable valor histórico.

Más tarde se procedió a indagar, desde diversas perspectivas, lo que dichos textos significaban para el desarrollo cultural de cada país. Algunos pusieron todo su empeño en la búsqueda de la procedencia histórica-geográfica de los relatos, esforzándose por descubrir también, el mecanismo de la difusión de los mismos por todo el mundo; otros examinaron las posibles reminiscencias de un pasado remoto al cual el texto podría hacer referencia. Cuestiones tales como, qué fue primero, si el mito, el cuento o la leyenda, fueron ampliamente discutidas a lo largo del siglo XIX. Retomar aquí este tipo de problemas no conduce prácticamente a nada concreto, tampoco es mi objetivo.

En la actualidad, los estudios sobre la literatura oral han adquirido otro carácter. Ya no interesa tanto la génesis ni la dispersión del relato. Ahora la atención se dirige —y esto en parte, gracias a los rápidos progresos de la etnografía, la etnología y el folklore en el campo científico— a la interpretación. Pero esta interpretación se realiza en varias direcciones, de allí que tales estudios puedan reagruparse en función de su objeto de estudio, es decir, de sus intereses específicos. Se

trata entonces de estudios sobre: la estructura del relato, su contenido y significado simbólico; análisis sobre las particularidades lingüísticas, contenidos psicológicos a nivel individual o colectivo, estilos y estructuras narrativos, interpretaciones al interior de la propia cultura, sobre el contenido socioeconómico implícito en la narración, etc.

El interés por la literatura oral no es sin embargo, un hecho reciente. Desde la antigüedad, los árabes, los hindúes, los chinos y los griegos —entre otros—, se dedicaron a la recolección de las tradiciones orales. Más tarde, durante la Edad Media —en la cultura occidental—, se integraban los temas populares al relato de literatura erudita. En el siglo XVIII los libres pensadores comienzan a poner su atención sobre los diversos aspectos de la vida social y religiosa del "buen salvaje", en el cual descubrían la imagen del pasado del hombre civilizado.¹ Asimismo, en este siglo se inscribe la Mitología (estudio de los mitos), dentro de una de las "ciencias generales del hombre". Para explicar la filosofía del hombre moderno, se hacía necesario conocer la forma de pensar del "salvaje", y una de estas formas se reflejaba en la literatura oral, específicamente en el mito, del cual el cuento no era sino su forma debilitada. El mito es, entonces, la prehistoria de la filosofía occidental.² Es en este sentido filosófico, y además literario en el cual cobran importancia los diversos géneros de literatura oral.

Debe quedar claro, sin embargo, que el estudio sistemático de la literatura oral, y la formación de las correspondientes corrientes teóricas para su interpretación, no empiezan a gestarse sino hasta el siglo XIX.

Así pues, desde la segunda mitad del siglo pasado, se comienza a manifestar en España, un creciente interés por la literatura oral, era este un interés más entregado a la recopilación y al afán de coleccionar relatos, que al análisis interpretativo. Así por ejemplo, dentro de una etapa que podría denominarse **folklórico-costumbrista**, nos encontramos con Fernán Caballero quien puso su atención, fundamentalmente en el cuento andaluz. Sus primeras obras, **Cuentos, oraciones, adivinanzas y refranes populares infantiles** y **Cuentos y poesías populares**

1 Michele Duchet. *Antropología e historia en el siglo de las luces*. (México: Siglo XXI editores, S. A., 1975), p. 13.

2 Georges Gusdorf. *Mito y Metafísica*. (Buenos Aires: Editorial Nova, 1960), p. 13.

andaluces, aparecieron editadas en Leipzig en 1878,³ en Sevilla (1859) y Madrid (1907). La finalidad primordial de Caballero era la de rescatar y conservar el texto oral, y descubrir algunas costumbres y características del habla andaluza que estaban en desuso, pero que sin embargo se presentaban en la literatura popular.⁴ Su afán por recopilar cuentos fue una actividad determinada, en parte, por el ejemplo de la labor realizada en Alemania por los hermanos Grimm.

En España el período **folklórico-positivista**, tiene como principal exponente a Antonio Machado y Alvarez, autor de **Cuentos, leyendas y costumbres populares** (1872), y quien estuvo al frente de la "Biblioteca de las tradiciones populares españolas" (1883-1886). Bajo la dirección de Machado y Alvarez se comenzaron a recopilar cuentos de las diversas regiones de España. Su aporte con respecto a la literatura oral se limitó a realizar comparaciones entre los cuentos españoles con otros cuentos de diversos países de Europa, así como al análisis de las analogías y semejanzas entre los cuentos de las diferentes provincias españolas⁵ señalando que éstos debían ser estudiados como materia científica y no como mera rareza o curiosidad.⁶ Tiene el mérito de haber iniciado los estudios sobre literatura popular hispana. Según Rodríguez Almódovar "la posición ideológica de Machado corresponde a dos momentos diferentes de su concepción de la literatura popular: la Kraustista (ideológica, interpretativa) y la positivista (de matiz darwinista, más dada a la objetividad)".⁷

En Alemania, a principios del siglo XIX, los hermanos Guillermo y Jacobo Grimm figuran entre los fundadores de los estudios de la tradición oral en ese país. Vieron en los cuentos populares un excelente material para los estudios sobre la lingüística y la filología.

3 Antonio Rodríguez Almódovar. *Los cuentos maravillosos españoles*. (Barcelona: Editorial Critica, Grupo Editorial Grijalbo, 1982), págs. 21 y 234.

4 Fernán Caballero. *Cuentos y poesías populares andaluces*. (Madrid: Antonio Romero Editor, 1907), p. 13.

5 *El folklore andaluz*. Órgano de la sociedad de este nombre. Dirigida por Antonio Machado y Alvarez. "Demófilo". Estudio preliminar de José Blas Vega y Eugenio Cobo. (Madrid: Editorial "Tres-catorce, diecisiete", 1981), p. XLI.

6 *Ibid.*, p. 4.

7 Rodríguez Almódovar, A. *op. cit.*, p. 22.

Jacobo Grimm, de formación filólogo y escritor, aplicó el método histórico y comparativo a la investigación lingüística, además aplicó los resultados de la filología comparada a la etnología y a la historia cultural de la antigua Germania. Escribió —entre otras obras— **Mitología germánica**, **Leyendas alemanas** y **Silva de romances viejos**; pero se le conoce principalmente por la famosa recolección de cuentos que presentó junto a su hermano Guillermo, **Cuentos para niños y para el hogar** —*Kinder und Hausmärchen*— editada por primera vez en 1812-14.

Los hermanos Grimm se inscriben dentro de la corriente literaria del romanticismo alemán del siglo XVIII, el cual manifestaba un acentuado interés por el pueblo y sus tradiciones, y tomaba de las fuentes nacionales y populares el móvil para la creación literaria. La atención por lo nacional y por lo popular dentro del movimiento romántico alemán pretendía encontrar las raíces de la identidad cultural germana y demostrar la pureza étnica de los germanos.⁸ Es en esta línea de pensamiento bajo la cual se centra el interés de los hermanos Grimm por los cuentos populares, los cuales suponían, eran producto directo de la conciencia nacional⁹ y herencia de la familia lingüística indoeuropea.

La teoría formulada por los hermanos Grimm explica que todos los cuentos maravillosos que conforman el *substratum* del folklore europeo son de origen ario, y deben ser considerados como reminiscencias, más o menos vivas, de mitos conocidos desde tiempos inmemoriales por el pueblo. Los pueblos arios se desplazaron llevando consigo residuos de su mitología, la cual con unas variantes y deformaciones debidas a la adaptación a los nuevos medios geográficos y a otras formas de vida, se encuentra implícita en todos los cuentos de los pueblos que participan de una misma raza. Suponen que la significación de los elementos míticos se han perdido, pero que sin embargo dichos elementos siguen presentes en el cuento, y son ellos los que le dan su valor. Es decir que, los hermanos Grimm y los seguidores de su **escuela filológica** creen poder explicar los cuentos a través de los mitos de donde ellos —los cuentos— derivan: un cuento presenta entonces, elementos míticos fragmentarios (teoría de los mitos destruidos). Marthe Robert indica que, para los

8 Van Tieghem, Paul. *El romanticismo en la literatura europea*. (México: UTEHA, 1958), p. 244.

9 *Ibid.*, p. 271.

hermanos Grimm los cuentos y los mitos son la representación del gram drama cósmico o meteorológico que el hombre, desde el origen de su historia, no ha dejado de imaginar. Asimismo cada personaje mítico viene a ser la personificación de algún fenómeno natural (teoría naturalística): los astros, la luz, el viento, la tormenta, las estaciones.¹⁰ Esta hipótesis deriva directamente del naturalismo propio del movimiento literario romántico del siglo XVIII. Por su parte, Guillermo Grimm dio un paso más allá, al considerar que cuentos similares o idénticos surgieron en países diferentes e independientes.

Puede notarse en la teoría de los hermanos Grimm, un evolucionismo cultural incipiente, tampoco están lejos de algunos antropólogos de este siglo que ven en el cuento, la simplificación del mito. Por otro lado los hermanos Grimm trabajaron con textos que ellos mismos recogieron de boca del campesinado, lo cual es un punto a su favor.

Cabe destacar que los hermanos Grimm se vieron muy influenciados por el idealismo de J. G. Herder y de F. W. J. von Schelling, dos filósofos alemanes contemporáneos suyos. Herder, quien fue un personaje importante para el desarrollo cultural de su país, condujo a que entre 1815 y 1825 se publicaran colecciones de poesías, de canciones y de relatos populares alemanes, así como de otros países, escribió **Voces de los pueblos según sus cantos**, en donde consideraba que literariamente no había algo superior a la literatura popular.¹¹ Herder también mostró interés por los viejos romances, en los que veía excelentes ejemplos de aquella primitiva poesía, lírica y popular, anónima y que suponía realizada espontáneamente y de la cual estaba recogiendo textos en todos los países.¹² Schelling, por su parte, fue uno de los primeros estudiosos del mito, escribió **Filosofía de la mitología y de la revelación** (1793), en donde opina que el mito aparentemente es incoherente, pero que tiene una coherencia interna y es deber del investigador descubrir su racionalidad. Considera además que el núcleo del mito contiene la verdad bajo forma histórica.

10 Grimm. *Contes*. Choix, traduction et préface de Marthe Robert. (Gallimard, 1979), pp. 8-9.

11 Van Tieghem, P. *op. cit.*, p. 246.

12 *Ibid.*, p. 251.

Otra escuela que tuvo su auge, a fines del siglo pasado y principios del presente fue la concerniente a la **mitología comparada**, (escuela mitológica) cuyos representantes más conocidos son Max Müller, Angelo de Gubernatis, John Fiske y George Cox. Esta escuela considera que los cuentos derivan de los mitos que tratan sobre los fenómenos concernientes al día y a la noche. Los personajes de los cuentos se explican por el movimiento de los astros y por los fenómenos físicos. Es decir que el cuento mismo es considerado como una fase evolutiva del mito, cuyo aborigen sería el del mito celeste.¹³ Generalmente se trata de interpretaciones bastante subjetivas.¹⁴

La **escuela orientalista**, contemporánea y muy relacionada con la anterior, supone que el origen de los cuentos folklóricos europeos se encuentra probablemente en la India. Dentro de esta teoría se realizan estudios comparativos entre los cuentos sánscritos y los cuentos europeos. Sus expresiones fueron generalmente filólogos alemanes como por ejemplo, Teodoro Benfey,¹⁵ quien respaldaba su teoría en el estudio de las colecciones de cuentos de la India como el **Panchatantra** (s.V.a.C.), obra que él hizo editar en 1859. En esta corriente puede notarse la estrecha relación con el **difusionismo alemán**.

Gaston Paris estudió después de Benfey, la migración de los cuentos orientales en la literatura medieval, y Cosquin, el inglés Clouston y el alemán Landeau, establecieron paralelos entre las novelas de Boccaccio y sus fuentes orientales. Estos autores indagaron la ruta de difusión de cada cuento, creando así lo que Bayard¹⁶ denomina teoría de los temas errantes o teoría de las migraciones, que no es más que **difusionismo puro**.

Joseph Bédier autor de **Les Fabliaux** y de **Les légendes épiques** mostró sus reservas frente al método de Benfey, no obstante el principal

13 Wilhelm Wundt. **Elementos de Psicología de los pueblos**. Bosquejo de una historia de la evolución psicológica de la humanidad. Traducción de S. Rubiano. (Madrid: Daniel Jorro, Editor, 1926), p. 318.

14 Stith Thompson. **El cuento folklórico**. (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1972), pp. 478-479.

15 *Ibid.*, p. 480.

16 Jean-Pierre Bayard. **Historia de las leyendas**. (Barcelona: Vergara Editorial, 1957), p. 22.

opponente de la escuela orientalista fue Andrew Lang, quien en ocasiones optó por la teoría de la poligénesis de los cuentos, es decir que si los cuentos presentaban similitudes entre sí, ello era debido a la invención independiente en varios lugares del mundo, siempre y cuando se participara del mismo nivel cultural. Lang no estaba de acuerdo con la escuela de la mitología comparada, ni creía en el origen ario de los cuentos. A partir de sus estudios sobre los cuentos de Africa, Samoa, Nueva Guinea, América del Norte y del Centro, y Finlandia, se percató de que en ellos existían muchas ideas primitivas: "aparecen muchos incidentes bárbaros, como el canibalismo, la magia y los animales que hablan." Lang observó también que los cuentos variaban de cultura a cultura, de allí que supone que los "cuentos han sido transmitidos con un refinamiento gradual, de épocas del salvajismo a épocas de civilización." Siguiendo ésta línea de pensamiento, Lang concluye que los cuentos datan de una "época de fantasía salvaje."¹⁷ En Lang es notoria la influencia del **evolucionismo** de E. B. Taylor, perteneciente a la escuela inglesa de Antropología, pero sobre todo es evidente que el esquema que presenta fue tomado del **evolucionismo norteamericano**, específicamente del Morgan, quien influyó notablemente en la antropología del siglo XIX.

Para Lang, así como para Taylor, Manhardt y Gaidoz, cada pueblo —según su evolución histórica— manifiesta determinada forma de pensar, la cual se refleja en los cuentos y las leyendas. Es decir que el cuento y la leyenda serían un buen material para estudiar las "supervivencias" religiosas elementales basadas en el animismo que se encontraban implícitas en los diversos elementos del relato.¹⁸ Recordemos que **animismo** y **supervivencia** son términos introducidos a la teoría antropológica, en su etapa evolucionista, por Taylor.

En determinados momentos, el pensamiento de Lang es bastante afin al del antropólogo y folklorista británico J. George Frazer, discípulo de Taylor y autor de la obra **La rama dorada**, aparecida por primera vez en 1922. Frazer estima que los cuentos populares provienen desde épocas primitivas en las cuales se creía fielmente en su contenido: "los cuentos populares son un fidedigno reflejo del mundo tal como apareció ante la mente primitiva y podemos estar seguros de que una idea que se

17 Thompson, Stith, *op. cit.*, p. 487.

18 Bayard, J. P. *op. cit.*, p. 28.

encuentre corrientemente en ellos, por absurda que nos parezca, debió ser alguna vez artículo de fe corriente. Esta convicción, en lo que se refiere al supuesto poder de separar el alma del cuerpo por un tiempo más o menos largo, se corrobora ampliamente por una comparación de los cuentos populares en cuestión con las creencias y prácticas actuales de los salvajes.¹⁹ Es decir que según, la teoría de Frazer, en los cuentos aparecen motivos que representan sobrevivencias de la forma de vida y de las experiencias de los pueblos primitivos.

Arnold van Gennep fue uno de los precursores de los estudios sobre las leyendas, en su importante obra **La formación de las leyendas**, esboza también su teoría sobre la formación de los cuentos: explica que los cuentos tienen amplia relación con los ritos totémicos, principalmente los cuentos de animales en donde se hace notar la importancia de los animales totémicos y de los ritos relacionados con el totem. Por otro lado, van Gennep considera que el mito es un cuento que tiene relación directa con un rito.²⁰

El citado autor reconoce que los cuentos y las leyendas tienen un valor utilitario, ya que la razón de su existencia no se debe sólo al azar, sino que obedece a determinada función: para distraer las fatigas cotidianas, para intensificar o para preparar una acción, por ejemplo la caza, la siembra, una batalla, etc. Concretamente explica que "la llamada producción literaria popular es una actividad útil, necesaria a la conservación y al funcionamiento de la organización social, como consecuencia de su enlace con otras actividades materiales. Sobre todo en su comienzo es un elemento orgánico, y no, como se creía, una actividad estética superflua, un lujo."²¹

Van Gennep supone que, en la actualidad, el cuento se caracteriza además, por ser una narración que interesa y atrae a todo ser humano, ya que una de sus funciones es la de "distraer", su valor es "exactamente humano". Considera que las narraciones deben clasificarse según su **contenido**, es decir, según los **temas**, las **creencias** y la **calidad de los**

19 James George Frazer. **La rama dorada**. Magia y religión. 2a. ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), p. 750.

20 Thompson, Stith, *op. cit.*, p. 493.

21 A. van Gennep. **La formación de las leyendas**. Traducción de Guillermo Escobar. (Buenos Aires: Editorial Futuro, 1943), pp. 24-25.

personajes.²² Define por leyenda a la narración localizada, individualizada, objeto de fe, y por mito, la leyenda relacionada con el mundo sobrenatural y que se traduce en acto por medio de ritos.²³ Aclara este autor, que dichas definiciones no deben tomarse como fórmulas rígidas y estrechas. Así pues, un relato podría ser mito, leyenda o cuento, eso depende del estado de evolución cultural de la "tribu" estudiada, según la manera y el momento en que se narre, de acuerdo con el grado de credibilidad que los individuos atribuyan al relato, y a otros factores.

Van Gennep, cuya obra apareció hacia 1927, realiza un análisis de las corrientes que sobre la literatura oral se generaron hasta dicha época; sugiere —y es éste un aporte importante— que en la actualidad el investigador de dicho tema debe plantearse cuestiones tales como ¿dónde, cuándo y a quién se relata una historia determinada?, así como también aconseja indagar acerca de la función, o sea, la significación social del relato.²⁴

En su obra **Psicología de los pueblos**, W. Wundt analiza la evolución psíquica de la humanidad, partiendo de aspectos tales como la religión, los mitos, las leyendas, los cuentos, las sagas, los sueños, las formas de culto, etc. Puede decirse que en general, estudió solamente algunos elementos del cuento, considerando —entre otras cosas— que éste es amoral y maravilloso. Admite, por otra parte, que no puede existir una definición cerrada del cuento, por lo que distingue —por ejemplo— categorías intermedias, como la de **Märchenmythus** que viene a significar mito-cuento o cuento-mito.²⁵

Es necesario mencionar que Wundt propuso un sistema de clasificación de los cuentos: 1. cuentos-fábulas mitológicos. 2. cuentos maravillosos puros. 3. cuentos y fábulas biológicos. 4. fábulas puras de animales. 5. cuentos "sobre el origen". 6. cuentos y fábulas humorísticos. 7. fábulas morales.²⁶ Esta es una división bastante limitada para poder encasillar

22 *Ibid.*, p. 27.

23 *Ibid.*, pp. 33-34.

24 *Ibid.*, p. 37.

25 *Ibid.*, pp. 220-221.

26 Vladimir Propp. **Morfología del cuento**. 3a. ed. (Madrid: Editorial Fundamentos, 1977), p. 19.

en ella el amplio *corpus* de cuentos que existe; incluye además de la fábula, la cual no forma parte de la literatura oral. Las más completas clasificaciones de cuentos se crearon pocos años después, con la **escuela finesa**. Dichas clasificaciones fueron ampliadas, más tarde por Stith Thompson.

En efecto, uno de los estudiosos más especializados y acuciosos sobre el cuento popular fue el norteamericano Stith Thompson, quien se inscribe dentro de la corriente **histórico-geográfica o genético-comparativista**, también llamada **escuela finesa**, la cual se inició en Finlandia con Julius Krohn.²⁷ Los representantes de esta escuela recogen y comparan cuentos de todo el mundo y los reagrupan según sus temas.

En 1946, se publica **El cuento folklórico**, de Thompson, la cual es una ampliación de la obra escrita en 1928 titulada **Los tipos del cuento folklórico**. Thompson escribió un **Índice** de tipos y motivos de cuentos de tradición oral, obra que le ocupó durante toda su vida. Amplió también, entre 1932 y 1937, el catálogo de cuentos-tipo elaborado inicialmente por Antti-Aarne; estudió además los cuentos de los indios norteamericanos y los motivos europeos implícitos en ellos. En su **Índice**, Thompson propone una clasificación universal de los cuentos, siendo la más amplia y completa que se haya ofrecido hasta entonces. Pese a que ha recibido algunas críticas —debido a su **carácter difusionista**, y por aislar los motivos de los cuentos—, no se ha propuesto otra clasificación que le supere, y por lo tanto, se emplea con bastante frecuencia.²⁸

La clasificación de cuentos de Thompson se divide en dos grandes partes: un índice de "tipos" y un índice de "motivos". Se colocan letras y números a cada categoría con el fin de dar un ordenamiento lógico al

27 Thompson, Stith, *op. cit.*, p. 8.

28 En las siguientes obras se aplica directamente la clasificación de Aarne Thompson: Yolando Pino Saavedra. **Cuentos folklóricos de Chile**. 3 tomos. (Santiago de Chile: Instituto de Investigaciones Folklóricas "Ramón A. Laval", 1960). Stanley L. Robe. **Mexican Tales and Legends from Los Altos**. (University of California Press, 1970). (Folklore Studies: 20). Stanley L. Robe. **Index of Mexican Folktales**. (University of California Press, 1973). (Folklore Studies: 26). Johannes Wilbert y Karin Simoneau. **Folk Literature of the Toba Indians**. (UCLA Latin American Center Publications, University of California, 1982). Johannes Wilbert y Karin Simoneau. **Folk Literature of the Mataco Indians**. (UCLA Latin American Center Publications, University of California Press, 1982).

sistema. Los términos "tipo" y "motivo" han sido explicados de una mejor manera por Veselovsky y Propp. Por ahora sólo apuntaré que un tipo se refiere a una determinada clase de cuento, con existencia independiente (considerado éste del inicio al fin), el cual comporta una serie de secuencias que comprenden personajes y acciones determinadas. A cada secuencia se le denomina motivo según el tema que trata, por ejemplo: a) motivos mitológicos; b) animales; c) tabú; d) magia; e) la muerte; f) maravillas; g) ogros; h) pruebas; i) el sabio y el tonto; j) engaños, etc. Cada una de estas secciones se subdividen, empleando para ello números. Como ya se apuntó, este sistema tiene una finalidad estrictamente ordenatoria. En ocasiones este esquema ha sido tomado con reservas debido a que no pueden estudiarse, según este sistema, las clasificaciones particulares que cada pueblo hace de su propia literatura oral.

Para Thompson, el cuento oral es el más universal de las formas literarias. Estima que es materia de estudio para la literatura, la antropología, la psicología y las artes en general; y considera que es una forma narrativa propia de los pueblos primitivos y de los analfabetos.²⁹ Supone también que existe una gran similitud en el contenido de los relatos entre los más distintos pueblos: "los mismos tipos de cuentos y motivos de la narración se encuentran extendidos en todo el mundo en las más confusas formas."³⁰ Esta afirmación condujo a considerar que hay una relación histórica entre todas las narraciones tradicionales, desde la India hasta Irlanda. Si algún cuento aparece fuera de Europa y del Asia occidental, ello va a significar, según esta teoría, que ha existido un **préstamo cultural**.

Según la escuela o corriente **histórico-geográfica** hay un paralelismo entre los cuentos europeos y los hindúes. Sin embargo, Thompson no afirma que estrictamente todos los cuentos folklóricos europeos provengan directamente de la India, ya que existen diferencias fundamentales, así por ejemplo, mientras que el cuento maravilloso es tenido como pura ficción en Europa, en la India se considera como real. Por otra parte hay distinciones en cuanto a la estructura del cuento en ambas regiones.³¹

29 Thompson, Stith, *op. cit.*, p. 21.

30 *Ibid.*, p. 29.

31 *Ibid.*, p. 40.

Según Thompson, el término que mejor corresponde a la definición del cuento folklórico es el alemán "Märchen", el cual indica que el cuento es un relato bastante largo y que contiene una sucesión de motivos y episodios. Lo transporta a uno a un mundo irreal sin localización o caracteres definidos, y está lleno de lo maravilloso.³² Por otra parte el mito viene a ser, según esta corriente, un cuento inmerso "en un mundo que supuestamente procedió al presente orden." Para Thompson el mito hace referencia a seres sagrados y a héroes semidivinos y al origen de todas las cosas.³³

En 1928, cuando Thompson publicaba **Los tipos del cuento folklórico**, el norteamericano Aurelio M. Espinosa acababa de recorrer el suelo español en busca de cuentos, y el soviético Vladimir Propp editaba en Rusia su **Morfología del cuento**, obra conocida por el resto de Europa y Norteamérica hasta el año de 1958, fecha en que se tradujo al inglés.³⁴ Curiosamente ninguno de estos tres autores conocieron sus obras con profundidad. Sin embargo Thompson sí tuvo acceso a la obra de Espinosa, **Cuentos populares españoles** comprendida en 3 volúmenes (1923-26), y Propp conoció el **Índice** de motivos de Aarne-Thompson.

Hasta acá, se ha podido observar que, una gran mayoría de autores y sus respectivas corrientes teóricas, pusieron su interés — hasta inicios del presente siglo — en la problemática concerniente al origen, la dispersión y el simbolismo implícito en mitos, cuentos y leyendas. Es decir que, de una u otra forma, todos participan de una gran corriente que es la **genético-comparativa**.

Por el contrario, Vladimir Propp, perteneciente a la escuela del **formalismo ruso** (1915-1930), y quien estudió con especial énfasis los cuentos, estima que no se puede hablar del origen del cuento, sin antes describirlo, "porque hablar de génesis sin consagrar una atención particular al problema de la descripción, como se hace habitualmente, es absolutamente vano. Antes de elucidar la cuestión del **origen del**

32 *Ibid.*, p. 31.

33 *Ibid.*, p. 33.

34 Rodríguez Almódovar, A. *op. cit.*, pp. 24-25.

cuento, es evidente que hay que saber **qué es el cuento**.³⁵ Para tal efecto Propp estudia el cuento popular desde las perspectivas básicas: la **forma** (morfología del cuento), y posteriormente, el **fondo histórico** (las raíces históricas del cuento): "el estudio estructural de todos los aspectos del cuento es la condición necesaria para su estudio histórico. El estudio de las legalidades formales predetermina el estudio de las legalidades históricas."³⁶ Es decir que, según Propp, si no se sabe descomponer y estudiar el cuento según sus partes constitutivas, es imposible entonces analizar situaciones más complejas tales como la relación entre el cuento y el mito, entre el cuento y la religión; imposible establecer afirmaciones sobre el origen y la dispersión de los cuentos en determinada región y mucho menos en el mundo entero.

Para lograr su propósito, Propp procede a analizar 100 cuentos exclusivamente maravillosos, tomados, por lo general, de la valiosa colección de cuentos populares rusos de A. N. Afanásiev.³⁷ (Nos. 50-151). Inicialmente describe los cuentos aislando sus partes constitutivas, luego compara estas partes entre sí y con el conjunto. Propp estima que el método de investigación más adecuado, es el estudio de las partes más pequeñas que constituyen el cuento, siempre y cuando se las relacione con el todo, ya que "ningún motivo de cuento maravilloso puede ser estudiado prescindiendo de sus relaciones con el conjunto." Es en este sentido, donde Propp entra en contradicción con la escuela finesa, la cual realizó sus índices clasificatorios a partir de motivos aislados.

Ahora bien, las partes constitutivas **fundamentales** del relato son las **funciones** de los personajes, no importando quienes sean éstos.³⁸ Es decir que, los personajes del cuento pueden variar, pero a menudo realizan las mismas acciones; por lo común las funciones son poco numerosas, y los personajes son muchos. Propp llega a la conclusión de que hay sólo una estructura única y universal para todos los cuentos maravillosos, constituida por la sucesión rigurosamente idéntica y

35 Propp, Vladimir. *op. cit.*, p. 17.

36 *Ibid.*, p. 27.

37 A. N. Afanásiev. **Cuentos populares rusos I**. Introducción de Vladimir Propp. (Madrid: Ediciones Generales Anaya, S. A., 1983), pp. 9-335.

38 Propp, Vladimir. *op. cit.*, p. 33.

limitada de 31 funciones,³⁹ por ejemplo: "alejamiento", "prohibición", "transgresión", "interrogatorio", "información", etc. Además este esquema presenta siempre siete personajes, quienes son los que realizan (sustentan) las funciones: el agresor o adversario, el donante del objeto mágico, el auxiliar del héroe, el héroe, la heroína (princesa) o la víctima, el mandatario (padre de la princesa), el usurpador o falso héroe.

39 Estas 31 funciones son las siguientes:

- I. Uno de los miembros de la familia se aleja de la casa: alejamiento.
- II. Recae sobre el protagonista una prohibición: prohibición.
- III. Se transgrede la prohibición: transgresión.
- IV. El agresor intenta obtener noticias: interrogatorio.
- V. El agresor recibe informaciones sobre su víctima: información.
- VI. El agresor intenta engañar a su víctima para apoderarse de ella o de sus bienes: engaño.
- VII. La víctima se deja engañar y ayuda a su enemigo a su pesar: complicidad.
- VIII. El agresor daña a uno de los miembros de la familia o le causa perjuicios: fechoría.
- VIII-a. Algo le falta a uno de los miembros de la familia: uno de los miembros de la familia tiene ganas de poseer algo: carencia.
- IX. Se divulga la noticia de la fechoría o de la carencia, se dirigen al héroe con una pregunta o una orden, se le llama o se le hace partir: mediación, momento de transición.
- X. El héroe-buscador acepta o decide actuar: principio de la acción contraria.
- XI. El héroe se va de su casa: partida.
- XII. El héroe sufre una prueba. Un cuestionario, un ataque, etc., que le preparan para la recepción de un objeto o de un auxiliar mágico: primera función del donante.
- XIII. El héroe reacciona ante las acciones del futuro donante: reacción del héroe.
- XIV. El objeto mágico pasa a disposición del héroe: recepción del objeto mágico.
- XV. El héroe es transportado, conducido o llevado cerca del lugar donde se halla el objeto de su búsqueda: desplazamiento.
- XVI. El héroe y su agresor se enfrentan en un combate: combate.
- XVII. El héroe recibe una marca: marca.
- XVIII. El agresor es vencido: victoria.
- XIX. La fechoría inicial es reparada o la carencia colmada: reparación.
- XX. El héroe regresa: la vuelta.
- XXI. El héroe es perseguido: persecución.
- XXII. El héroe es auxiliado.
- XXIII. El héroe llega de incógnito a su casa o a otra comarca: llegada de incógnito.
- XXIV. Un falso héroe reivindica para sí pretensiones engañosas: pretensiones engañosas.

El cuento maravilloso se define pues, como aquel relato cuya estructura respeta el esquema de estas 31 funciones. Dichas funciones son constantes y son las que organizan la narración. De allí que, todos los cuentos maravillosos pertenecen al mismo tipo en lo que concierne a su estructura.⁴⁰

No obstante esto, Propp aclara que "no todos los cuentos presentan todas las funciones, pero la ausencia de alguna de ellas no influye sobre el orden de sucesión de los demás. Su conjunto constituye un sistema, una composición. Es un sistema que revela ser extremadamente estable y difundido."⁴¹

Por otra parte, en su obra *Las raíces históricas del cuento*, Propp intenta encontrar la base histórica que hizo surgir el cuento maravilloso. Es decir que, se pretende saber a qué fenómenos del pasado histórico corresponde el cuento maravilloso ruso. El cuento no refleja la realidad del modo de producción del presente (capitalista o socialista), sino de otro "más antiguo incluso que el feudalismo."⁴² Propp sugiere confrontar el relato con las instituciones sociales, las formas de producción, las formas de sucesión del poder del pasado, etc., para poder encontrar sus raíces; se parte entonces de la premisa de que "el relato maravilloso ha conservado las huellas de la vida social actualmente desaparecidas."⁴³ En síntesis, para Propp, el cuento maravilloso, a través de sus diferentes motivos, refleja ritos y costumbres que ya han desaparecido; o sea que, se

XXV. Se pone al héroe una tarea difícil: tarea difícil.

XXVI. La tarea es realizada: tarea cumplida.

XXVII. El héroe es reconocido: reconocimiento.

XXVIII. El falso héroe o el agresor, el malvado, queda desenmascarado: descubrimiento.

XXIX. El héroe recibe una nueva apariencia: transfiguración.

XXX. El falso héroe o el agresor es castigado: castigo.

XXXI. El héroe se casa y asciende al trono: matrimonio.

Ver Propp, Vladimir. *op. cit.*, pp. 37-74.

40 *Ibid.*, p. 35.

41 Vladimir Propp. *Las transformaciones del cuento maravilloso*. (México: Ediciones Letra Cierta, S. A., 1979), pp. 15-16.

42 Vladimir Propp. *Las raíces históricas del cuento*. (Madrid: Editorial Fundamentos, 1974), p. 20.

43 *Ibid.*, p. 23.

relatan sucesos y acontecimientos que en una época histórica fueron reales.⁴⁴ De modo que el cuento maravilloso puede ser una fuente para el estudio del rito. Sin embargo, se aclara que el cuento maravilloso no refleja el rito antiguo como lo haría un espejo o una crónica, pueden presentarse transposiciones de sentido e inversiones del rito en el relato maravilloso.

Por otro lado, Propp considera que puede concebirse al mito como una posible fuente del relato maravilloso. El mito es, según su teoría, "un relato sobre la divinidad o seres divinos en cuya realidad cree el pueblo."⁴⁵ Una distinción importante entre el mito y el cuento maravilloso está dada no tanto por la forma, sino por la **función** social que desempeñan. De allí que un relato sea, para un pueblo un mito, y para otro, un cuento.

Claude Lévi-Strauss, uno de los máximos representantes de la **escuela antropológica estructuralista**, reconoce que los análisis sobre literatura oral, realizados por los formalistas rusos no deben dejarse a un lado, ya que constituyen valiosos aportes. Explica que su artículo **La estructura y la forma**, en donde comenta detalladamente la obra de Propp, "pretendía ser un homenaje a los grandes descubrimientos de Propp que se adelantaron un cuarto de siglo a los intentos que otros, y yo mismo, hicimos en igual sentido."⁴⁶ Lévi-Strauss presenta entonces, "algunas objeciones" que "en nada disminuirán el inmenso mérito de Propp ni discutirán a sus descubrimientos su derecho de prioridad." Es decir que, más que una crítica, el estructuralista francés realiza un aporte al modelo morfológico de Propp.

Ambos autores sostienen algunas ideas afines. Así por ejemplo con respecto a la relación de los mitos con los cuentos, Lévi-Strauss propone denominar a los cuentos maravillosos —así llamados por Propp— "cuentos míticos";⁴⁷ o sea que, Lévi-Strauss apoya la tesis de Propp,

44 *Ibid.*, p. 25.

45 *Ibid.*, p. 30.

46 Claude Lévi-Strauss. **Antropología estructural II**. (México: Siglo XXI editores, 1979), p. 141.

47 *Ibid.*, p. 122.

cuando afirma que "no hay ningún motivo serio para aislar los cuentos de los mitos."⁴⁸

No obstante, Lévi-Strauss estima que los cuentos son de naturaleza **profana**, en tanto que los mitos son, generalmente, **sagrados**. Asimismo explica —como anteriormente lo hicieron independientemente Wundt, van Gennep y Propp— que, un relato puede tener el carácter de cuento en una sociedad, y de mito, en otra.

Un cuento es, para Lévi-Strauss, "una trasposición debilitada de temas, cuya realización ampliada es lo propio del mito."⁴⁹ Según su punto de vista, el mito tiene prioridad histórica sobre el cuento, lo cual es indudable, ya que generalmente, el cuento no localiza los acontecimientos, ni temporalmente ni especialmente. En el cuento hay historia, pero ésta es "prácticamente inaccesible", o sea, muy difícil de distinguir con respecto al contenido global del cuento.

Lévi-Strauss estima que, es erróneo suponer que el cuento deriva del mito o que constituye una supervivencia de éste, por cuanto en el presente nos encontramos frente a mitos y cuentos que subsisten "lado a lado", es decir que, coexisten en una misma época y lugar. Cuentos y mitos tratan los mismos temas, pero cada uno a su manera, de allí que lo importante no es saber qué fue primero, si el cuento o el mito, puesto que ambos están en una misma relación de complementariedad. "Los cuentos son mitos en miniatura, donde las mismas oposiciones están propuestas a escala reducida, y es esto, ante todo lo que los hace difíciles de estudiar."⁵⁰ Ahora bien, afirmar que un cuento es un mito en miniatura, no es lo mismo que suponer que se trata de un mito residual.

Una de las principales objeciones que Lévi-Strauss hace a las explicaciones históricas de Propp sobre los cuentos, es el hecho de no haberse basado en un **contexto etnográfico** específico, es decir, no respaldar sus interpretaciones históricas en una realidad social concreta: "en materia de tradición oral la morfología es estéril a menos de que la

48 *Ibid.*, p. 124.

49 *Ibid.*, p. 125.

50 *Ibid.*, p. 127.

observación etnográfica, directa o indirecta, acuda a fecundarla.⁵¹ Para el estructuralismo, forma y contenido no están divorciados, sino que forman parte de una misma naturaleza; en tanto que para el formalismo, la forma es suficiente para realizar un análisis, el cual se convierte así, en una mera abstracción. De allí que, para Lévi-Strauss, constituye una abstracción, la afirmación de Propp, de que existe un solo cuento, lo cual, —según el citado autor— nada nos explica a cerca de la existencia de muchos cuentos maravillosos particulares.

Lévi-Strauss propone que el cuento puede ser analizable según categorías en oposición: "se definirá así progresivamente un 'universo del cuento' analizable en pares de oposiciones diversamente combinadas en el seno de cada personaje."⁵² El mito y el cuento son estructuras que contienen elementos diferenciales y, es la forma en que éstos se combinan lo que le da sentido al relato. La metodología que aplica para el estudio de los mitos es aproximadamente la que propone para el del cuento.

No obstante, así como Propp reconoce una estructura común a todos los cuentos maravillosos, Lévi-Strauss, partiendo de la universalidad del pensamiento humano, sugiere que existe una misma estructura mítica implícita en todos los mitos e interpretada según parejas de oposiciones (día-noche, cielo-tierra, crudo-cocido, vida-muerte, etc.) Mitos y cuentos conforman un "metalenguaje", es decir, un sistema lingüístico, más complejo que el lenguaje ordinario.⁵³ Así, es como Lévi-Strauss desarrolla su teoría alrededor de los **mitemas**, los cuales son series de oposiciones binarias y ternarias, comparables a los fonemas, pero más complejos y cargados de significación en el plano del lenguaje, que éstos. Por otra parte, un mito puede analizarse según varios niveles de interpretación: geográfico, económico, sociológico y cosmológico; como se lleva a cabo, por ejemplo en **la Gesta de Asdiwal**.⁵⁴

Mircea Eliade hace una observación importante con respecto a la teoría de Propp, según la cual los cuentos populares manifiestan las

51 *Ibid.*, p. 137.

52 *Ibid.*, p. 132.

53 *Ibid.*, p. 138.

54 *Ibid.*, pp. 142-189.

huellas de ritos de iniciación totémicos. Eliade estima que la estructura iniciática de los cuentos es evidente, pero que el problema esencial consiste en saber si el cuento describe un sistema de ritos dependientes de un estadio preciso de cultura, o si ese escenario iniciático es "imaginario", en el sentido de que no está ligado a un contexto histórico cultural específico.⁵⁵ Dicho de otra manera, en los cuentos jamás se encuentra el recuerdo exacto de un determinado estadio de cultura. La observación de Eliade es fundamental porque induce al investigador a reflexionar que un cuento sí puede contener elementos que recuerdan ritos antiguos, pero que, cuando se analizan cuentos dentro de un contexto sociocultural específico, hay que establecer la relación entre el contenido del cuento con esa realidad para no forzar la interpretación. Es decir, que indirectamente sugiere investigar qué interpretación ofrece una cultura de sus propios relatos.

Por otra parte, para Eliade —al contrario de lo que Lévi-Strauss supone— no es totalmente cierto que el cuento muestre una "desacralización" del mundo mítico. Debe hablarse, más exactamente, de un "camuflaje" de motivos y de personajes míticos (Ver cuento No. 1), y, en lugar de "desacralización", es preferible decir "degradación de lo sagrado."⁵⁶ Es decir, que el cuento no presenta temas forzosamente profanos, sino que puede, dentro de ciertos límites, hacer alusión al mundo de lo sagrado.

El modelo morfológico propuesto por Propp para el estudio del cuento popular (maravilloso), ha sido aplicado por diferentes autores, a conjuntos de cuentos procedentes de diferentes marcos socioculturales y geográficos. A. Dundes escribió **The Morphology of North American Indian Folktales**,⁵⁷ en donde analiza el cuento popular de los pieles rojas, pero basando sus interpretaciones en la etnología. Antonio Rodríguez Almódovar, por su parte, ha publicado un reciente estudio sobre **los cuentos maravillosos españoles**, en donde aplica la teoría del formalista ruso, tomando como base la colección de cuentos populares recolectada por Aurelio M. Espinosa. Rodríguez A. explica que su finalidad es ver cómo se adaptan los "cuentos de encantamiento"

55 Mircea Eliade, "Les Mythes et les contes de fées". En: **Aspects du mythe**. (Gallimard, 1963), p. 235.

56 *Ibid.*, p. 241.

57 Claude Bremond, **Logique du récit**. (Paris: Editions du Seuil, 1973), p. 59.

recogidos por Espinosa y por otros autores al modelo estructural descubierto por Propp y enriquecido por otros estudiosos (Cl. Lévi-Strauss, A. J. Greimas, Cl. Bremond, A. Dundes).⁵⁸ Denise Paulme en su obra *La mere dévorante* realiza un análisis morfológico de los cuentos populares africanos pero considerando que, el conjunto de la teoría de Propp no puede mantenerse o aplicarse tal cual es, sino tornando más flexible el método y realizando algunas distinciones, así por ejemplo sugiere que el orden de las funciones y de las secuencias señalado por Propp, no es necesariamente inmutable, es decir que, no forzosamente deben presentarse todas las funciones, ni tampoco en el mismo orden.⁵⁹ Esta observación es importante y se toma en cuenta en el presente trabajo.

Es necesario, indicar también que, en las últimas décadas, los estudios de *semiótica narrativa* (estudio de la significación dentro del texto), han ofrecido novedosos e interesantes aportes con respecto al análisis de la literatura oral. No obstante, por las limitaciones de este trabajo y por el elevado nivel de especialización que semejantes estudios supone, no se puede dedicar un espacio específico para enumerarlas y menos aún para esbozarlas con detenimiento. Sin embargo, cabe mencionar a algunos exponentes de los principales modelos semióticos: Andrés Jolles, Tzvetan Todorov —introdutor de los textos de los formalistas rusos en Europa occidental y ferviente admirador de Propp—, Roland Barthes y Algirdas Julien Greimas.⁶⁰ Cabe destacar también a Claude Bremond, quien realiza un estudio crítico de la obra de Propp, de Bédier y de Dundes “con el objeto de incorporar los aportes que le parecen más aceptables”. Este autor, opina —en el mismo sentido que lo hace Paulme—, que el orden de las secuencias que propone Propp, no debe ser tan rígido, y es por ello que rearticula el esquema de Propp alrededor de unidades más pequeñas que la serie, pero más grandes que

58 Rodríguez A., A. op. cit., p. 32.

59 Denise Paulme. *La mere dévorante*. Essai sur la morphologie des contes africains. (Paris: Editions Gallimard, 1976), pp. 22-23.

60 Ver: André Jolles. *Formes simples*. (Paris: Editions du Seuil, 1972). A. J. Greimas. *En torno al sentido*. Ensayos semióticos. (Madrid: Editorial Fragua, 1973). A. J. Greimas. *Semiótica y Ciencias Sociales*. (Madrid: Editorial Fragua, 1980). Roland Barthes. “Introduction à l'analyse structurale des récits.” En: *Communications* No. 8 (Paris: Editions du Seuil, 1981).

la función.⁶¹ Es decir que todo su estudio gira alrededor del estudio de las secuencias narrativas.

Finalmente, debe mencionarse a la escuela psicoanalista, cuyo aporte a la interpretación de los textos orales no debe olvidarse. Cabe destacar especialmente a dos autores, quienes han aplicado el psicoanálisis al cuento, son ellos Erich Fromm y Bruno Bettelheim.

E. Fromm explica que para comprender el sentido de los mitos, de los “cuentos de hadas”, y de los sueños; debe incluirse dentro de una forma de lenguaje más amplia que posee su gramática y su propia sintaxis: el lenguaje simbólico, el que está sujeto a una lógica diferente de la convencional, la cual rige el lenguaje cotidiano. El lenguaje simbólico —dentro del cual debe concebirse al cuento— obedece a una lógica en la cual las categorías fundamentales no son el Espacio ni el Tiempo, sino la intensidad y la asociación. Es éste —según Fromm— el único lenguaje universal que la raza humana ha elaborado idéntico para todas las civilizaciones y a través de la historia.⁶²

Para B. Bettelheim el cuento tiene una utilidad más bien práctica, que es la de estimular la imaginación, a la vez de ayudar a desarrollar el intelecto y clarificar las emociones, especialmente en el niño de edad preescolar. Es decir que, los cuentos se convierten en un instrumento valioso para la educación del niño y para la formación de su personalidad, ya que le enseña a afrontar las serias dificultades de la vida —dado el contenido bastante realista del cuento—: el cuento no oculta al niño estos problemas existenciales, sino que le enfrentan debidamente con los conflictos humanos básicos.

En forma resumida, puede decirse que el propósito de Bettelheim es el de demostrar que los cuentos “de hadas” tienen un gran significado para los niños, ya que les ayudan a luchar con los problemas psicológicos provocados por el crecimiento y a integrar su personalidad.⁶³

61 Bremond, Claude. op. cit., y Renato Prada Oropeza. *El lenguaje narrativo*. Prolegómenos para una semiótica narrativa. (Costa Rica: EDUCA, 1979), pp. 158-159.

62 Erich Fromm. *La langage oublié*. Introduction à la compréhension des rêves, des contes et des mythes. (Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1975), págs. 10-11 y 188.

63 Bruno Bettelheim. *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*. 3a. ed. (Barcelona: Editorial Crítica, Grupo editorial Grijalbo, 1979), p. 24.

Puede verse pues que, la corriente psicoanalista utiliza también al cuento popular con fines pedagógicos, pero sin tomar en cuenta el contexto histórico y sociocultural del cual el cuento ha salido ni al cual dicha teoría podría ser aplicable. Se analiza entonces, el significado subyacente en el cuento, y la manera en que éste puede relacionarse con los problemas infantiles del crecimiento.

Se ha visto, a lo largo del presente capítulo, la trayectoria de algunas corrientes y escuelas que han trabajado en torno a la literatura oral (fundamentalmente el mito y el cuento), con el fin —entre otros— de poner en relieve que ésta no puede comprenderse, si no es con referencia al desarrollo científico de otras ciencias de la cultura, más amplias, como lo son particularmente, la Antropología —en sus diferentes etapas teóricas— y dentro de ella, la Folklorología, la Filología, la Historia, la Literatura, la Psicología y la Pedagogía han otorgado aportes igualmente importantes.

Por último, cabe destacar que, la Antropología ha puesto en relieve la importancia de estudiar el relato oral con referencia al contexto sociocultural del cual éste ha surgido, con el fin de no analizar los textos aisladamente, lo cual es un factor muy importante a considerar en éste trabajo.

1.2 Metodología y conceptos

De acuerdo a lo expuesto arriba debe quedar claro que **literatura oral en prosa** es un término que hace referencia a un conjunto de géneros literarios precisos (el cuento, el mito, la leyenda, el caso, el chiste, la anécdota) de naturaleza anónima, que son transmitidos oralmente a través de generaciones a lo largo del tiempo y dentro de un grupo étnico o sociocultural determinado. El término **literatura oral** queda englobado dentro de uno más amplio que es el de **tradición oral**, el cual abarca además, otras manifestaciones de la palabra hablada tales como el testimonio verbal y ocular, la historia oral y la información oral ordinaria. De acuerdo con J. Vansina, la tradición oral hace referencia a "todos los testimonios orales concernientes al pasado que se han ido transmitiendo de boca en boca. Las tradiciones o transmisiones orales son fuentes históricas cuyo carácter propio está determinado por la forma que revisten: son orales o 'no escritas' y tienen la particularidad

de que se cimientan de generación en generación en la memoria de los hombres."⁶⁴

Como podrá observarse más adelante, en el presente trabajo se estudian, fundamentalmente, tres tipos de relato popular: el cuento, el caso, y en menor medida, el chiste. Es necesario y oportuno definir entonces, dichos términos.

Considero que **cuento popular** o **cuento de tradición oral**, es un relato relativamente corto en extensión, de estructura más o menos fija, que presenta una sucesión o serie de acontecimientos, los cuales, por lo general, no se sitúan ni en el tiempo ni en el espacio, y cuya función y credibilidad depende del grupo social portador de la literatura oral. Asimismo, el cuento es de naturaleza anónima y colectiva.

Estimo que la calificación o la caracterización que suele darse al cuento de "irreal", "imaginario" o "ficticio" es subjetiva y arbitraria, puesto que no se toma en consideración la forma en que una determinada comunidad cultural concibe y explica los relatos que narra.

Por otra parte, y como ya se ha explicado anteriormente, el cuento se clasifica y analiza con la ayuda de dos categorías importantes que son las de **tipo** y **motivo**. Recordemos que un **tipo** se refiere al conjunto global de personajes y funciones de un cuento; por ejemplo, el cuento "Los animales agradecidos". Es decir que un **tipo** significa un cuento con existencia independiente de otros relatos. Cada **tipo** contiene dentro de sí mismo un **tema** o fondo, compuesto de episodios o secuencias, denominados también, por algunos autores, como **motivos**. El relato presenta un argumento o asunto específico compuesto de varios **motivos**. Un ejemplo del **motivo** sería el siguiente: "la anciana obsequia un anillo y una varita mágica a los niños" o este otro, "Los enamorados huyen dejando tras sí objetos mágicos."

En el estudio de los cuentos intervienen también otros dos términos importantes, los cuales son **versión** y **variante**. Para poder definirlos me apoyaré en la teoría de R. Pinon para quien, dicho sea de paso, un **tipo** es una abstracción teórica. De ahí que una **versión** es la forma bajo la cual

64 Jan Vansina. *La tradición oral*. (Barcelona: Ed. Labor, S. A., 1966), p. 13.

se presenta un tipo determinado. Una **variante** se refiere a las diferencias existentes entre las versiones.⁶⁵

Por otra parte, entiendo por **caso**, un relato generalmente breve, que es supuesto como "verdadero" por los informantes, y que narra sucesos de carácter sobrenatural que han sido vividos y/o experimentados por el narrador o por alguna persona que es pariente o conocida suya, dentro de un contexto geográfico y temporal definidos. Ello quiere decir que, el narrador puede indicar, con aproximación, el lugar y la fecha en que acaeció el hecho relatado. Un ejemplo de caso lo constituye, para esta obra, el "Caso de la siguanaba".

Defino como **chiste** a una narración muy breve, en donde se describe un suceso o pasaje gracioso, de carácter ingenuo o picaresco, en donde se manifiesta la agudeza y el ingenio del pueblo a través de la palabra expresada por el narrador. Su función primordial es la de divertir al auditorio. Ejemplos de chiste en el presente trabajo son: "Don Chebo en el tren" y "Zapatos por telégrafo".

Debo hacer la aclaración, muy importante, de que estas definiciones son puramente formales, es decir que, son utilizadas con fines prácticos y clasificatorios, pero independientemente de ello, podrá observarse posteriormente, que la población chiquimulteca adopta otras formas populares para denominar y para clasificar sus relatos.

En lo referente a la metodología, estimo que no existe un procedimiento lo suficientemente amplio e integral que conduzca al estudio y a la comprensión del relato oral en todas sus dimensiones y en sus diferentes aspectos (estructurales, sociales, funcionales, etc.) A partir de que el método se desprende de la teoría, puede afirmarse que se han elaborado metodologías independientes que estudian sólo un aspecto del tema a tratar (la literatura oral) sin que por ello, sus resultados desmerezcan en lo absoluto. Así por ejemplo, el análisis lingüístico encuentra en la literatura oral un material útil para la descripción de una lengua o un dialecto con el fin de establecer una tipología de los mensajes lingüísticos. Los estudios de etnosociología intentan descubrir las condiciones por las cuales se producen las manifestaciones de la literatura oral, es decir, se buscan las reglas y las condiciones de utilidad

65 Roger Pinon. *El cuento folklórico*. (Como tema de estudio). (Buenos Aires: EUDEBA, 1965), p. 24.

de los hechos de literatura oral.⁶⁶ La psicología, por su lado, pone toda su atención en las incidencias de los cuentos en la forma de simbolizar de los individuos, y en general, en el comportamiento humano, pero sin tomar en consideración un grupo sociocultural específico. En otro sentido, el estudio estructural de la literatura oral, se introduce de lleno en el análisis interno del texto, sin hacer referencia precisa del narrador, quien recrea y mantiene viva la tradición oral. Y así, cada metodología, ofrece su propio camino, su propia solución al problema del estudio e interpretación de la literatura oral.

Es por ello que, para fines del presente estudio, no ha sido sencillo pronunciarse por una corriente teórico-metodológica precisa. Debo aclarar, sin embargo, que el análisis de los textos se ha llevado a cabo según una perspectiva estructural-funcionalista. Esto quiere decir que los relatos se estudian estructuralmente, segmentándolos en secuencias e intentando descubrir en cada una de ellas las funciones narrativas de los personajes. Para lograr esto, se tomaron en cuenta los lineamientos teóricos establecidos por el soviético V. Propp (método morfológico y método histórico); pero de una forma flexible, es decir, teniendo en consideración los aportes y las observaciones de otros autores, tales como Cl. Lévi-Strauss (método estructuralista) y A. J. Greimas (semiótica). Debe quedar claro que no se puede seguir de manera rigurosa el método de Propp, pues éste comprende casi exclusivamente el estudio de los cuentos maravillosos de tipos bien determinados. En resumen, no me he sujetado a un modelo teórico-metodológico concreto, sino que únicamente retomo algunos elementos importantes, ya que estimo que deben aprovecharse los aportes de diversas corrientes teóricas.

Se trata también de dar una explicación aproximada del texto oral, según diversas perspectivas. Así por ejemplo, como la literatura también es producto de un proceso histórico-cultural, también es oportuno llevar a cabo comparaciones entre los cuentos recopilados en Chiquimula con cuentos y casos de otras regiones de Guatemala y de otros países, ejercicio para el que el estudio de S. Thompson es básico.

Siempre me ha parecido conveniente y óptimo escuchar la opinión que el narrador externa en torno al relato que cuenta: cómo concibe los personajes del cuento (descripción), cuál es la función que se le adjudica

66 Frank Alvarez-Pereyre. "L'étude des Littératures orales: de quelques tendances et problèmes." En: *Cahiers de Littérature Orale*. (Paris: Publications Langues'O, 1980), pp. 173-179.

al relato; indagar la manera en que él se identifica con el contenido de la narración. De preferencia, el estudio del contenido de los relatos (cuentos y casos) debe llevarse a cabo según la interpretación que el narrador dio a sus propios relatos —cuando ello sea posible—, y según el punto de vista del investigador, apoyado sobre el de otros estudiosos de la literatura oral, o bien, tomando en cuenta sus aportes.

Capítulo II: Ambito histórico-geográfico de la investigación

Se entiende como "contexto", el área geográfica específica sobre la cual se trabajó, en este caso algunos municipios de Chiquimula. No obstante, se anotan datos referentes a regiones aledañas (Honduras, El Salvador, y los departamentos guatemaltecos de Izabal, Zacapa, Jutiapa, Jalapa, El Progreso, Santa Rosa, Escuintla y Baja Verapaz) debido a los diversos contactos socioeconómicos sostenidos entre los diferentes grupos socioculturales a lo largo de la historia, ya que se considera que en materia de cultura, los límites políticos-administrativos se desvanecen. Asimismo, históricamente el departamento de Chiquimula —como se explicará más adelante— ha sufrido diversos cambios en su constitución y en su delimitación, sucediendo que durante la Colonia abarcaba casi toda la región del oriente de Guatemala.

Estimo de suma importancia establecer, en primer término, el origen del asentamiento de los grupos socioculturales en una región determinada, así como también el intercambio social y económico entre los mismos, para luego poder comprender de mejor forma, la razón por la cual se encuentra cierto tipo de literatura popular en el área, tratando de distinguir aproximadamente a qué cultura son inherentes los motivos y los elementos literarios que se enuncian en los relatos.

Por otra parte, no se debe estudiar un relato en sí mismo, sino unido estrechamente a la comunidad que le da vida propia, y por la cual existe; ya que el relato es importante en la medida en que tiene significancia para el grupo social portador. Es por esa razón que en este apartado se retoman, de forma breve, algunos aspectos relevantes que conciernen a la población del departamento de Chiquimula.

2. El departamento de Chiquimula

2.1 División político-administrativa y aspectos geográfico-ecológicos

Antes de pasar a explicar con más amplitud, el móvil que empujó a los españoles a asentarse en la región oriental de Guatemala, es necesario detenerse en lo que fue el antiguo Corregimiento de Chiquimula de la Sierra. En efecto, por medio de una Real Cédula del 8 de noviembre de 1550, el rey ordena el establecimiento de corregidores y alcaldes mayores para todo el Reino de Guatemala.¹ No fue sino hasta el año siguiente cuando éstos se comenzaron a crear formalmente. Fuentes y Guzmán escribe que "se vieron establecidos estos Corregimientos en su mejor gobierno, hasta el año 1551, que como segundo Presidente de esta audiencia gobernaba el Reyno el Licenciado Alonso López Cerrato."²

Durante la Colonia, los corregimientos y las alcaldías mayores constituían las divisiones político-administrativas menores. El corregimiento, como unidad administrativa, tenía como finalidad abarcar una región amplia en la cual se reuniesen varios poblados indígenas encomendados a los que se cobraba tributos.³ En este sentido el corregidor era el funcionario que servía de enlace entre la Corona y los indígenas; era el encargado de establecer el orden en la región que le había sido asignada y debía recoger los tributos. Obviamente este cargo se prestó a innumerables abusos y vejámenes contra los indios.

De ahí que, el Reino de Guatemala fue dividido en corregimientos, debido a una necesidad económica de la Corona, como era la de recoger tributos en las comunidades indígenas. Pero hacia la primera mitad del siglo XVII era muy difícil para la monarquía, seguir manteniendo algunos corregimientos cuando era escaso el número de indígenas. Por esta razón se reforma constantemente la división política-admini-

1 Flavio J. Quezada S. *Estructuración y desarrollo de la administración territorial de Guatemala en la Colonia y en la época intendente*. (Guatemala: Centro de Estudios Urbanos y Regionales —CEUR— 1980), p. 106.

2 Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán. *Recordación Florida*. (Guatemala: Tipografía Nacional, 1933), Tomo II. Libro cuarto. p. 178.

3 Quezada S., Flavio J. *op. cit.*, pp. 99-109.

nistrativa del Reino, de donde se abolieron corregimientos integrando sus territorios a otras instancias administrativas.⁴

En la primera mitad del siglo XVII, dicha división del Reino de Guatemala comprendía 11 corregimientos, que eran los siguientes: Atitán, el valle de Guatemala, Totonicapán, Tecpán-Atitlán o Sololá, Quezaltenango, Acasaguastlán, Escuintepeque, Guazacapán (El Salvador), Chiquimula y, El Realejo y Matagalpa (hoy Nicaragua).

Hacia el siglo XVIII, durante el reinado de Carlos III (1759-1788) —Casa de los Borbones— las alcaldías mayores de Amatique y Minas de Zaragoza decaen en su importancia económica para la Corona y se anexan, la primera al corregimiento de Chiquimula y la segunda a la jurisdicción de Comayagua.⁵ De la misma forma, en 1760 el corregimiento de Acasaguastlán —que comprendía a su vez dos partidos, Zacapa y Acasaguastlán (El Progreso)— se adhiere al de Chiquimula de la Sierra,⁶ perteneciendo a éste hasta 1871. Por lo tanto cada vez que se menciona, para los siglos XVIII y XIX al corregimiento de Chiquimula, se hace alusión a la totalidad de los que hoy son los departamentos de Zacapa y Chiquimula, así como la mayor parte de El Progreso, Izabal, Jalapa y Jutiapa.⁷

En el siglo XVIII, el corregimiento de Chiquimula tenía bajo su jurisdicción 3 valles y 30 pueblos esparcidos dentro de su territorio de la forma siguiente: la Santísima Trinidad de Chiquimula de la Sierra, cabecera; San José; Santa Elena, San Esteban, Santiago de Jocotán, San Juan Camotán, Santiago Esquipulas, San Juan Ermita, San Francisco Quezaltepeque, San Jacinto, San Luis Jilotepeque, San Idelfonso Ipala, Santa María Jalapa, San Pedro Pinula, Santo Domingo Amatitlán (sic), la Asunción Mita, San Cristóbal Jutiapa, Atescatempa, San Juan Yupiltepeque, Santiago Mataquescuintla, Santa Lucía, San Pedro Zacapa, San Pablo Zacapa, San Miguel Gualán, San Cristóbal Acasaguastlán,

4 *Ibid.*, pp. 130-131.

5 *Ibid.*, pp. 138-139.

6 *Diccionario Geográfico de Guatemala*. (Guatemala: Dirección General de Cartografía. Tipografía Nacional, 1962), Tomo II, p. 402.

7 Ricardo Toledo Palomo. "La ruina de la cabecera del Corregimiento de Chiquimula." En: *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*. (Guatemala: Tipografía Nacional) 38(1-4): 101-102. 1965.

San Sebastián Chimalapa (Cabañas), San Juan Osumatlán, San Agustín Acasaguastlán, y Santa María Magdalena, y los valles de gente ladina de Guastatoya, Toco y Sanarate. En el censo o padrón verificado en el año de 1778 se da una población de 52,423 habitantes para todo el corregimiento.⁸

A partir de 1785, luego de la aplicación del régimen de Intendencias, hasta antes de la Independencia, la división política administrativa del Reino de Guatemala era la siguiente: cuatro intendencias: San Salvador, Ciudad Real, Nicaragua y Honduras; una Gobernación que era Costa Rica; ocho alcaldías mayores, a saber, Suchitepéquez, Sololá, Escuintla, Sonsonate, Verapaz, Totonicapán, Chimaltenango y Sacatepéquez; y 2 corregimientos: Chiquimula y Quezaltenango.⁹

Al proclamarse, luego de la Independencia, la primera Constitución del Estado de Guatemala, en 1825, Chiquimula pasa a formar parte de los 7 departamentos que se crearon en ese momento.¹⁰ El departamento de Chiquimula estaba formado por los actuales departamentos de Izabal, Chiquimula, Zacapa, Jalapa, Jutiapa, El Progreso, e inclusive Santa Rosa.

En 1838, al proclamarse el Estado de Los Altos, el departamento se divide para crear el departamento de Mita.¹¹ Chiquimula comprendía solamente lo que ahora es Izabal, Zacapa, parte de El Progreso y Chiquimula; mientras que el departamento de Mita estaba formado por Jalapa, Jutiapa y Santa Rosa.

El 10 de noviembre de 1871, por Decreto No. 30 el Ejecutivo quitó otra extensión de territorio al departamento de Chiquimula para formar el de Zacapa.

Al iniciarse la administración liberal de 1871, el departamento de Chiquimula comprendía los municipios de Chiquimula, cabecera del

8 *Ibid.*, p. 102.

9 Quezada S., Flavio J. *op. cit.*, p. 161.

10 *Ibid.*, p. 178.

11 *Ibid.*, p. 200.

departamento: San Juan Ermita, Jocotán, Camotán, Olopa, Esquipulas, Concepción, Quezaltepeque, San Jacinto e Ipala.

Actualmente sus municipios son: Chiquimula, la cabecera del departamento; y en orden alfabético son los siguientes: Camotán, Concepción Las Minas, Esquipulas, Ipala, Jocotán, Olopa, Quezaltepeque, San Jacinto, San José La Arada y San Juan Ermita.¹²

El actual departamento de Chiquimula tiene una superficie de 2,376 Kms² y colinda al Norte con el de Zacapa; al Este con la República de Honduras; al Sur con la República de El Salvador y el departamento de Jutiapa; al Oeste, con los de Jalapa y Zacapa.

Las principales rutas que atraviesan el municipio de Chiquimula (cabecera) son las Nacionales 18, que procede de la capital, conduce a Esquipulas y la 20, que del departamento de Zacapa va a Concepción Las Minas. La vía férrea, en su ramal que de Zacapa conduce a El Salvador, también atraviesa el departamento de Chiquimula.¹³

Chiquimula es un departamento de clima generalmente cálido, puede alcanzar hasta los 35°C en el verano. Sin embargo, los municipios de Olopa (1,350 m SNM), Esquipulas (950 m SNM), Ipala (822 m SNM), Concepción Las Minas (750 m SNM) y Quezaltepeque (649 m SNM) son más templados durante los últimos y los primeros meses del año. Fuentes y Guzmán escribía en el siglo XVII, con respecto al clima de Chiquimula que:

*(Hay) dos opuestos climas, con claro y alegre cielo, en la dilatada porción de serranías, se toca el temple frío y opuesto en gran calor, en lo caído y bajo de sus valles.*¹⁴

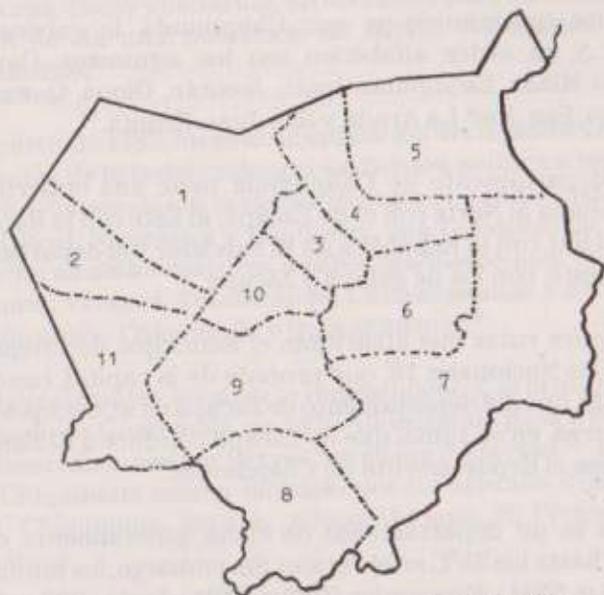
El departamento es bastante montañoso, a través de la frontera con Jalapa penetra en él un brazo de la Cordillera de los Andes. De Sur a Norte le atravieza la Sierra o Montaña del Merendón, la cual recibe distintos nombres según los lugares por donde se eleva.

12 Mateo Morales Urrutia, *La división política y administrativa de la República de Guatemala*. (Guatemala: Editorial Iberia-Gutenberg, 1961), Tomo I pp. 210-212.

13 Diccionario Geográfico de Guatemala. *op. cit.*, Tomo I, p. 160.

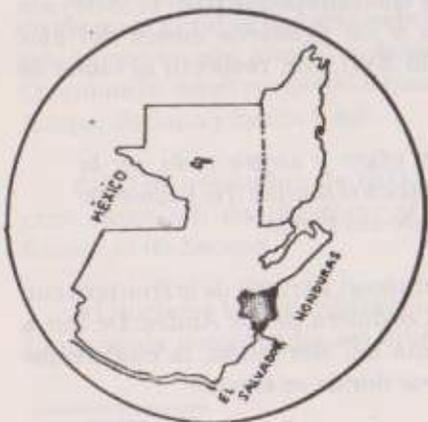
14 Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de. *op. cit.*, Tomo II, p. 184.

MAPA DEL DEPARTAMENTO DE CHIQUIMULA (1871-1984)



Municipios:

1. Chiquimula
2. San José La Arada
3. San Juan Armita
4. Jocotán
5. Camotán
6. Olopa
7. Esquipulas
8. Concepción Las Minas
9. Quezaltepeque
10. San Jacinto
11. Ipala



GRAFICA No. 1

REFERENCIA: Guía Sociográfica de Guatemala (1956)

Toda el área del departamento de Chiquimula estuvo bajo bosque antiguamente. Gran parte ha sido desmontada con los años para la producción de maíz y otras cosechas y luego abandonada. Por esta razón, la vegetación actual está formada principalmente por malezas y matorrales. Existe aún una buena cantidad de maderas de valor económico en las regiones aisladas. La especie principal es el pino, aunque los árboles decíduos, tales como los encinos, son comunes, encontrándose liquidámbar en los lugares más protegidos.¹⁵

Chiquimula cuenta para su abastecimiento de agua con varias ramas fluviales, entre las principales se encuentran el río San José, el río San Juan, el río las Minas, el Olopa y el río Grande o Copán (llamado también Jocotán). En Chiquimula se origina el río Lempa, el cual está formado por la confluencia de los ríos Olopa y Sacramento o Rodeo, los que a su vez nacen en las montañas de Nochán y Ticanor.

Por otro lado, el departamento es rico en minerales. Antiguamente existían minas de plata, plomo, hierro, cobre, antimonio, cuarzo, hulla y algunos lavaderos de oro.¹⁶ Tres cuartas partes del área que comprende Chiquimula la constituyen suelos sobre materiales volcánicos.¹⁷ En lo referente a los ríos y a los minerales, Fuentes y Guzmán refiere lo siguiente:

Así, ni más ni menos los ríos de Jocotán y Camotán, que en sus corrientes llevan arenas de oro, participan de la desgracia, que los propios minerales, pudiendo ser provechosos de tan noble y generoso metal.¹⁸

En Chiquimula, como en todo el país, el medio de subsistencia e intercambio comercial primordial lo constituye la agricultura. La mayoría de la producción se destina al consumo local. El cultivo más importante es el maíz, sobre todo para las fincas pequeñas. Otros

15 Charles S. Simmons, José Manuel Tárano T. y José Humberto Pinto Z. *Clasificación de reconocimiento de los suelos de la República de Guatemala*. Edición en español por Pedro Tirado-Sulsona. (Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública "José de Pineda Ibarra", 1959), p. 375.

16 Diccionario Geográfico de Guatemala. *op. cit.*, Tomo I. p. 161.

17 Simmons, Charles S. *et. al.*, *op. cit.*, p. 379.

18 Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de. *op. cit.*, Tomo II. p. 185.

cultivos con bastante trascendencia económica lo son la yuca, el algodón y el tabaco. Cultivado en grandes cantidades, el tabaco constituye una agroindustria, comúnmente es comprado por la Tabacalera Nacional. Además se cultiva maicillo, café, caña de azúcar y bastante fruta: chicozapote, mango, guineo, cítricos, melón y sandía. El maguey y la palma crecen espontáneamente o bien, son cultivados de forma irregular para luego confeccionar productos de jarca y cestería, artesanías que se producen en grandes cantidades, muchas de ellas abarcan mercados regionales de El Salvador y de Honduras, otras surten a los mercados de los departamentos vecinos e incluso llegan hasta el mercado de la Terminal en Guatemala.

En 1950 Chiquimula ocupaba el octavo puesto de importancia dentro de la ganadería del país. Alrededor de una tercera parte de todas las fincas informaron un total de 45,843 cabezas. Aunque una tercera parte es retenida para la crianza, la mayoría de las de uno o dos años de edad son vendidas a las haciendas del Litoral del Pacífico para engorde.¹⁹

Según el censo de 1981, el departamento de Chiquimula tiene 168,868 habitantes; 128,442 pertenecen al área rural y 40,421 a la urbana. Se registra además una minoría de población indígena de 59,877 habitantes —lo que no implica que todos hablen chortí—, y una mayoría de 108,864 ladinos. Asimismo, según este censo hay para todo el departamento 68,053 analfabetos y 59,185 alfabetos.²⁰

2.2 Aproximación etnohistórica

Los habitantes autóctonos de Chiquimula son los chortís, quienes dentro de la familia mayence pertenecen a la rama lingüística chol.²¹ Cultural y lingüísticamente los chortís están emparentados con los

19 Simmons, Charles S. *et. al.*, *op. cit.*, p. 378.

20 Datos preliminares del IV Censo Nacional de Habitación y IX de Población, (marzo de 1981). Dirección General de Estadística. Departamento de Estadísticas Sociales y Demográficas.

21 Terrence Kaufman. *Idiomas de Mesoamérica*. (Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación "José de Pineda Ibarra", 1974), p. 85. (Seminario de Integración Social, No. 33).

chontales de Tabasco²² y con los choles de Chiapas (México). Los choles y los chortís ya se habían separado antes de la conquista española, los primeros se dirigieron hacia el noroeste y los segundos permanecieron en la que probablemente fue su región original. Gates afirma que el chol y el chortí son lenguas casi equivalentes, y que ambas están mucho más estrechamente emparentadas con el yucateco que con las lenguas pokom-quiché.²³ Hacia el siglo XVI la región poblada por los chortís llegaba, al norte, hasta Izabal en donde confinaba con el grupo chol; el cual abarcaba el actual Estado de Chiapas, las selvas de Alta Verapaz, los márgenes del lago de Izabal hasta alcanzar las costas de la bahía de Honduras.²⁴ Hacia el sur los chortís abarcaban parte de El Salvador, específicamente los pueblos de Citalá y Tejutla.²⁵

El contacto de los chortís con los pipiles fue bastante continuo. Los pipiles se asentaron en la región sur de Guatemala, sobre todo en la región de la Bocacosta —hoy fincas El Baúl, Pantaleón, Aguna y los Tarros— y en la cabecera municipal de Santa Lucía Cotzumalguapa (Escuintla); suroriente (parte de Jutiapa), oriente (San Agustín Acasaguastlán, El Progreso); y Salamá (Baja Verapaz). Abarcaron también Sonsonate, San Salvador y San Miguel (El Salvador). Llegaron a Centro América a través de dos grandes migraciones náhuas procedentes de México²⁶ durante los siglos VII y VIII d.C.²⁷ En la actualidad el idioma pipil se ha extinguido casi por completo. Cuando Otto Stoll visitó Guatemala en 1888 observó que en el valle superior del Motagua, en Guastatoya, en Chimalapa (hoy Cabañas, Zacapa), Mita (Jutiapa) y

22 Raúl del Moral. "El chontal de Tabasco y el chortí de Guatemala". En: *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas*. Homenaje a Frans Blom. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983), pp. 247-253.

23 Charles Wisdom. *Los chortís de Guatemala*. (Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación "José de Pineda Ibarra", 1961), pp. 22-23. (Seminario de Integración Social, No. 10).

24 Anónimo. *Isagoge histórica apologética de las Indias Occidentales y especial de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*. (Guatemala: Tipografía Nacional, 1933).

25 Rafael Girard. *Los chortís ante el problema maya*. (México: Editorial CVLTVRA, 1949), Tomo I, pp. 6-7.

26 Jorge A. Vivo Escoto. *El poblamiento Náhuatl en El Salvador y otros países de Centro América*. (San Salvador: Ministerio de Educación. Dirección de Cultura. Dirección de Publicaciones, 1972), p. 8. (Colección Antropológica No. 2). Franz Termer. *Etnología y Etnografía de Guatemala*. (Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública "José de Pineda Ibarra", 1957), (Seminario de Integración Social Guatemalteca, No. 5).

27 Miguel Armas Molina. *La cultura pipil de Centro América*. (San Salvador: Ministerio de Educación, Dirección de Cultura. Dirección de publicaciones, 1974), p. 13.

Santa Lucía Cotzumalguapa (Escuintla), el pipil se había extinguido y en su lugar se hablaba pokomam y cakchiquel por grupos de nuevos pobladores.²⁸

Por el lado oriental los chortís habitaron Copán, Ocotepeque (antiguo asentamiento pipil)²⁹ hasta la ciudad de Gracias (Lempira, Honduras).³⁰

Los chortís tuvieron también relaciones culturales y comerciales con el grupo pokomam oriental (San Luis Jilotepeque, Jalapa), con el reducido grupo alagüilac (San Agustín Acasaguastlán, El Progreso) y un tanto con el xinca (Santa Rosa y parte de Jutiapa por el lado guatemalteco).

Algunos de los pueblos actuales del departamento de Chiquimula se erigieron, durante la época colonial, sobre asentamientos pre-hispánicos, tal es el caso de Camotán, que fue fundado por indígenas chortís emigrados de Tachaluya, cerca de Tejutla (Chalatenango).³¹ Otros pueblos se originaron a partir del siglo XVI. Rafael Girard explica que "a raíz de las guerras coloniales se operó un desplazamiento de la población chortí, extinguiéndose algunos pueblos y formándose otros nuevos. Juarros nos indica que la fundación de Jocotán y de San Juan Ermita no se remonta más allá de los primeros años de la Colonia."³²

Con el correr de los años el área chortí se fue reduciendo paulatinamente. Francisco de Solano indica que hacia el siglo XVIII la región ocupada por los chortís no sobrepasaba la Sierra de las Minas, sino en su meridión, y por el sur el río San Sebastián servía de frontera

28 Otto Stoll. *Etnografía de Guatemala*. (Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública "José de Pineda Ibarra", 1958), p. 3, (Seminario de Integración Social Guatemalteca, No. 8).

29 Girard, Rafael. *op. cit.*, p. 53.

30 Francisco de Solano. *Los mayas del siglo XVIII*. Pervivencia y transformación de la sociedad guatemalteca durante la administración borbónica. (Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1974), p. 230.

31 Juan Galindo. "Informe de la comisión científica formada para el reconocimiento de las antigüedades de Copán el 19 de junio de 1834". En: *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*. (Guatemala: Tipografía Nacional 20(3): 1945.

32 Girard, Rafael. *op. cit.*, p. 54.

con los grupos étnicos pokomam y xinca. "En el siglo XVIII el país chortí está más globalmente unido a Honduras y al Norte de El Salvador. En Guatemala aparece en bloque en su parte sureste, en torno a los curatos de Zacapa, Jocotán, Chiquimula y Esquipulas."³³

La disminución progresiva de la población chortí comenzó, de igual forma que para otros grupos étnicos del país, en el siglo XVI con el inicio de la colonización, ya que el sistema español de repartimientos y encomiendas afectó seriamente a las poblaciones indígenas. Los malos tratos y los vejámenes cometidos contra los indios por parte de los encomenderos y corregidores, más las enfermedades adquiridas durante los trabajos del añil y las epidemias de viruela y sarampión, provocaron considerables estragos en las comunidades indígenas.

El viajero Tomás Gage (1600?-1656) escribió hacia 1648 detalles importantes sobre el exterminio del indígena en la región oriental del país:

*Los españoles han perdido un tesoro más rico que el cobre y el hierro por haber maltratado a los pobres indios que se encuentran en el camino de Acarabastlán (sic) a Guatemala, particularmente en los alrededores de un sitio llamado Agua Caliente, donde hay un río del cual sacaban los indios en ciertos lugares una cantidad de oro tal, que los españoles habían impuesto un tributo por año pagadero en oro. Pero a los españoles les sucedió lo mismo que a Valdivia en Chile, demasiado hambrientos de oro hicieron morir a los indios por no haberles querido enseñar el lugar de donde lo extraían, perdiendo de esta manera los indios y tesoro a un mismo tiempo.*³⁴

No es sino hasta un siglo más tarde, cuando se empieza a manifestar una recuperación de la población indígena en algunas regiones del Reino de Guatemala.³⁵ El arzobispo Pedro Cortez y Larraz (1712-1786), quien

33 De Solano, Francisco. *op. cit.*, p. 231.

34 Tomás Gage. *Nueva relación que contiene los viajes de Tomás Gage en la Nueva España*. (Guatemala: Tipografía Nacional, 1946), p. 187.

35 Julio Pinto S. *Estructura agraria y asentamiento rural en la Capitanía General de Guatemala*. (Guatemala: Universidad de San Carlos, Centro de Estudios Urbanos y Regionales, 1980), p. 7.

visitó Guatemala entre los años 1768 y 1770, observó que habían 3,198 indios en el pueblo de Jocotán; 1,346 en el de Camotán; 617 en el de San Juan Ermita y, 3,554 en Quezaltepeque. Probablemente el número de indígenas en esta región fue más elevado, los datos aportados por Cortez y Larraz son valiosos pero sólo aproximados.³⁶

En el siglo XIX la población chortí se ve aumentada. El censo de 1893 arrojó como resultado la cantidad de 50,000 indígenas para el departamento de Chiquimula. Años más tarde y según el censo de 1940 habían 123,777 indígenas en los departamentos de Chiquimula y Zacapa, siendo Jocotán el municipio con mayor concentración. No obstante, no todos estos indígenas hablaban el chortí, solamente dos quintas partes.³⁷

Actualmente, la población chortí se distribuye en el oriente del país, a través del departamento de Chiquimula, en los municipios de San Jacinto, Quezaltepeque, Olopa, San Juan Ermita, Camotán y Jocotán, siendo éste el que ostenta el mayor número de ellos. Existe otro núcleo de chortís en el departamento de Copán (Honduras). En los demás municipios de Chiquimula, Esquipulas, San José La Arada, Concepción Las Minas, Ipala, así como en La Unión, Zacapa, predomina la población ladina. Se registra población indígena, pero ésta ya no habla el idioma chortí.

Se podría afirmar que todos los chortís hablan español, excepto algunas mujeres ancianas. En el mercado, el español es el medio de comunicación con los ladinos y con los pokomames de San Luis Jilotepeque (Jalapa) con los cuales tienen mucho contacto comercial. El chortí, por lo tanto, se ha convertido en una lengua esencialmente doméstica que se habla casi únicamente en el seno del hogar, sobre todo en las aldeas más distantes de las cabeceras municipales. Esta situación deriva de un proceso continuo de ladinización, asentado cada vez más a partir de hace más de cincuenta años, época en que Charles Wisdom, visitó la región, entre 1931-1933.³⁸ En este sentido, Girard observó,

36 Pedro Cortez y Larraz. *Descripción geográfica-moral de la Diócesis de Goathemala*. (Guatemala: Tipografía Nacional, 1958), Tomo I. pp. 263 y 268.

37 Girard, Rafael. *op. cit.*, p. 38.

38 Wisdom, Charles. *op. cit.*, p. 22.

hacia 1948 que el chortí dejaba de hablarse paulatinamente, pero agregó que "sin embargo los chortís, pueden identificarse por algunas expresiones antiguas que persisten en su manera de hablar y más específicamente en las religiosas tradicionalmente observadas por los sacerdotes chortís en lengua esotérica."³⁹ Los municipios de Jocotán y Camotán son los que manifiestan el idioma chortí en su expresión más pura y genuina, aunque ya han adoptado un gran vocabulario en español.

2.3 Aproximación histórico-antropológica

La conquista de la provincia de Chiquimula de la Sierra fue delegada por Pedro de Alvarado —lugarteniente de Hernán Cortés— a los capitanes Juan Pérez Dardón, Sancho de Barahona y Bartolomé Bezerra, quienes la llevaron a cabo en el año de 1524. Pero cinco años después, en 1529, hubo una revuelta indígena en Esquipulas y Mitlán, por lo que Diego de Orduña, que se encontraba en Guatemala como juez visitador, envió a los capitanes Hernando de Cháves y Pedro Amalín a someter dichas poblaciones, logrando esta empresa el 15 de abril de 1530.⁴⁰

Fuentes y Guzmán explica que en la conquista de Zacapa, Jilotepeque y Pinula, los indígenas pusieron menor resistencia que en Mitlán y en Esquipulas, en donde la batalla fue una tarea ardua, dado que los indios estaban "ceñidos y resguardados de fortísimas trincheras, y de centinelas muy vigilantes (propia naturaleza de estas gentes)..." Agrega el citado cronista que, los conquistadores se enfrentaron a 6,000 indios guerreros armados "con saetas, lanzas, herrados de punta de cobre bien reforzadas y de rodela crudas, de pieles de dantas, y varas tostadas, con que desde luego acometieron con ciega temeridad a nuestros españoles."⁴¹

39 Girard, Rafael. *op. cit.*, p. 40.

40 Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán. *op. cit.*, p. 178. Mateo Morales Urrutia. *op. cit.*, Tomo I. p. 209. Rosa M. Flores. *Chiquimula en la historia*. 2a. ed. (Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación "José de Pineda Ibarra", 1973), pp. 34-35. Domingo Juarros. *Compendio de la historia del Reino de Guatemala 1500-1800*. Guatemala: Editorial Piedra Santa, 1981), p. 26.

41 Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de. *op. cit.*, pp. 180-182.

Después de haber conquistado Mitlán y Esquipulas, Hernando de Cháves, Pedro Amalín, Andrés Ulloa y Gaspar de Polanco se dirigieron a Copán, en donde la conquista fue aún más difícil que la anterior, ya que la región estaba reforzada con indios de "Zacapa, Sensenti, Guijar y Ostua", por lo que se contaba con un número aproximado de 30,000 hombres "bien prevenidos de macanas, flechas y hondas, y víveres abundantes para muchos días", a los cuales se sumaron después mil flecheros "mitecos", o sea pipiles. Por su parte, los españoles contaban con "60 infantes, 40 caballos y 800 hascaltecos (sic), mexicanos y cholultecos." Fuentes y Guzmán se refiere a los indios de Copán como "los copanes" (chortís) y explica que estaban dirigidos por el cacique Copán Calel, el cual se había asentado con su gente sobre la antigua ciudad maya de Copán. Al verse derrotado, el mencionado cacique se trasladó a Citalá e invitó a los pueblos de "Ysquipulas, Jupilingo y otros a volverse contra los españoles" y no aceptando éstos, Copán Calel se dio por vencido definitivamente hacia los últimos meses del año 1530.⁴²

Fue a partir de la fecha arriba mencionada, cuando se inició la colonización del valle del Motagua (El Progreso y Zacapa) y de Chiquimula.⁴³ Existe una serie de motivos por los cuales la población hispana se concentró en mayor número en el oriente del país, uno de ellos radica en que se trataba de una zona de fácil comunicación con los puertos del Atlántico y con la capital del Reino de Guatemala.

Inmediatamente después, del sometimiento de los pueblos indígenas, los conquistadores comenzaron a reclamar un reconocimiento por el logro de sus empresas. Resultado de ello fueron los repartimientos y encomiendas. El conjunto de colonizadores de la región oriental del país no constituyó un grupo homogéneo, ostentaban diversa extracción social, instrucción, grado militar y cultura. Sabemos que los descendientes de españoles conservaron una unidad de costumbres y de adscripción al grupo sociocultural. Estos tuvieron como antepasados a extremeños, andaluces y algunos castellanos, entre los cuales se encontraba un grupo de oficiales del ejército español, aventureros buscando oro, un buen número de comerciantes, algunos prisioneros de guerra y una mayoría de soldados.⁴⁴ A este respecto Carlos Samayoa Chinchilla

42 *Ibid.*, p. 204.

43 Ricardo Terga. "El valle bañado por el río de plata". Un estudio etnohistórico de los pueblos del valle medio del Motagua". En: *Guatemala indígena* 15(1-2): 1980. pp. 3-6.

44 *Ibid.*, p. 13.

explica que "basta examinar las listas mayores de las expediciones para comprobar que los hombres reclutados era de índole heterogénea, de profesiones diversas y que carecían de toda idea de lo que debe ser la uniformidad de armas y vestuario."⁴⁵

De acuerdo a la jerarquía social, el grado militar y la participación en la empresa armada, así la Corona efectuaba la distribución de las tierras. Las categorías sociales se definieron desde el momento de la Conquista: a los capitanes y a los caballeros se les entregaban "caballerías" de tierra y solares lo más cercanos a la plaza mayor; en tanto que a los soldados se les otorgaban "peonías" de tierra y solares más alejados del centro.⁴⁶ Esta aclaración es importante, ya que algunas aldeas de Zacapa y Chiquimula fueron creadas a partir de las peonías. Cierta número de familias españolas fundaron durante la Colonia, haciendas que con el paso del tiempo y con el crecimiento demográfico se convirtieron en aldeas o incluso en municipios enteros, y en la actualidad sus habitantes manifiestan la posesión de una cultura de carácter hispano muy marcada, casi sin ningún mestizaje.

Cortez y Larraz observó hacia el siglo XVIII, que Zacapa tenía tres pueblos anexos: Santa Lucía, San Pablo y Gualán, además de 24 haciendas entre las cuales se encontraban Estanzuela, Río Hondo y Chispán. En la actualidad los dos primeros son municipios del departamento de Zacapa y el tercero es aldea de Estanzuela.⁴⁷ De ahí que no forzosamente los ladinos son los que viven en las cabeceras municipales, sino que en la actualidad hay aldeas lejanas cuya población es casi estrictamente ladina.

En 1548 habían 84 encomenderos que se repartían la población activa de Guatemala. Nos interesa mencionar a aquéllos que tenían sus encomiendas en la región oriental de Guatemala, se podrá observar entre ellos al conquistador de Chiquimula, Hernando de Cháves:

- Hernando de la Barrera, quinientos (indígenas) en Chiquimula
- Gabriel de Cabrera, mil en Jalapa

45 Carlos Samayoa Chinchilla. "Armas, fuego, cotas de algodón, espadas y caballos". En: *Antropología e Historia de Guatemala* 18(2): 1966. p. 66.

46 De Solano, Francisco. *op. cit.*, p. 31.

47 Cortez y Larraz, Pedro. *op. cit.*, pp. 278-279.

- Juan de Celada, doscientos en Aguacatán y Chiquimula
- Hernando de Cháves, ciento ochenta en Chiquimula y Cinacantlán
- Juan de Cháves, quinientos ochenta en Jilotepeque y Zacapa
- Juan Durán, ciento cincuenta y cinco tributarios en Mita
- Lorenzo Godoy, ciento diez en Chiquimula
- Alvaro Larios, veinticuatro en Quezaltepeque
- Cristóbal Lobo, seiscientos en Amatitlán, Jilotepeque y Quezaltepeque
- Bartolomé Molina, trescientos treinta en Teocoaco, Zacapa y Apaneca
- Antonio de Morales, trescientos sesenta en Jocotenango y Acasaguastlán, además de los, sin especificar, de Socunitlán
- Antonio de Salazar, ochocientos veinte en Pasaco, Tutepeque, Jutiapa y Yupatepeque.⁴⁸

Durante los primeros años de la conquista era manifiesta la ausencia de mujeres españolas en América en general, y en Guatemala, en particular; pero años más tarde, con el fin de mermar los abusos cometidos por los españoles contra las indígenas, y para evitar el amancebamiento, la Corona ordenó a través de las Leyes de Indias que todos los varones que se trasladaran a las Colonias de España en América, lo hiciesen con sus respectivas esposas. La Real Provisión del 8 de noviembre de 1539 decía como sigue:

*Declaramos por personas prohibidas para embarcarse y pasar a las Indias a todos los casados y desposados en estos reinos, si no llevaren consigo a sus mujeres, aunque sean virreyes, oidores, gobernadores, o nos fueren a servir en algún cargo y oficio de guerra, justicia y hacienda, porque es nuestra voluntad que todos los susodichos lleven a sus mujeres y asimismo concorra la calidad de llevar licencia nuestra para sus personas, mujeres y criados.*⁴⁹

No obstante el número de mujeres españolas que llegó a Guatemala era limitado, lo cual favoreció al proceso de mestizaje entre españoles e indígenas. Samayoa Guevara indica que "muchos de los mestizos fueron a veces el resultado del rapto, del estupro y de la esclavitud de mujeres

48 De Solano, Francisco. *op. cit.*, pp. 32-34.

49 José Mata Gavidia. *La influencia de España en la formación de la nacionalidad centroamericana*. 2a. ed. (Guatemala: Editorial "José de Pineda Ibarra", 1981), p. 41.

indígenas —singularmente en los momentos iniciales de la Conquista—, pero con posterioridad a este momento, fueron con más frecuencia el fruto de uniones voluntarias, realizadas tanto al margen como dentro de la iglesia.⁵⁰ Por lo general, las mujeres venidas de España eran andaluzas —en particular arribaron algunas procedentes de Sanlúcar de Barrameda (Cádiz)— y otras castellanas.

Posteriormente los mestizos fueron reproduciéndose entre sí y extendiéndose territorialmente a lo largo y ancho del país, formando un grupo numeroso. Por lo general su situación económica era muy precaria y carecían de instrucción. Las primeras generaciones de mestizos se dedicaban a labores artesanales, y las siguientes a diversas actividades, principalmente a la agricultura en las haciendas de los españoles y criollos. Un gran número eran pobres colonos sin oficio específico que vivían en las rancherías de las haciendas. La legislación indiana privaba a los mestizos de algunos derechos por ser "gente de color quebrado."⁵¹

El problema que los mestizos representaban para la Corona española eran de índole cuantitativa, pues su número aumentaba considerablemente y cualitativa, ya que tenían diferente extracción social. La política de la monarquía estableció que los mestizos debían vivir alejados de los pueblos de indios, además a éstos no se les proporcionaron facilidades para fundar sus propios pueblos y se vieron obligados a trabajar en las haciendas y a crear sus propias villas.

Fue entonces, a partir del siglo XVI, en que se inició el proceso de mestizaje intensificándose durante el XVII y siguientes. Los mestizos, quienes conformaron un grupo social nuevo, a través de la fusión de la hispana con la indígena, no eran bien vistos por las autoridades españolas, quienes muchas veces les dejaron al margen de las leyes, de forma tal que aquéllos confinados en rancherías y lejanas aldeas, comenzaron a significar un problema social y económico, dado su elevado número y la falta de control sobre ellos.

50 Héctor Humberto Samayoa Guevara. "El mestizo en Guatemala en el siglo XVI, a través de la legislación indiana". En: *Antropología e Historia de Guatemala*. (Guatemala: Instituto de Antropología e Historia, 18(1): 1966. pp. 65-66.

51 Severo Martínez Peláez. *La patria del criollo*. 3a. Ed. (Costa Rica: EDUCA, 1975), p. 269.

Un factor determinante en la formación de pueblos y haciendas de españoles en el oriente de Guatemala, especialmente Zacapa y Chiquimula, fue la apertura del Puerto Santo Tomás de Castilla sobre la bahía de Amatique (Izabal). Antes del establecimiento de este puerto, en el siglo XVII, Guatemala tenía salida al mar Caribe solamente a través de los puertos hondureños. Los primeros puertos de Centro América fueron los de La Caldera en la Punta de Castilla (Trujillo), y Puerto Caballos (hoy Puerto Cortés), este último erigido en 1536. Estos puertos recibían los barcos que llegaban a Centro América procedentes de Sevilla una vez al año, a lo sumo dos. Los productos de Guatemala y El Salvador, eran el añil, el cacao, la sal, el algodón, los cuales tenían acceso al mar únicamente a través de dichos puertos, utilizando para ello dos caminos que conducían a Puerto Caballos y que fueron tendidos hacia 1549 por órdenes del Presidente de la Audiencia, Licenciado Alonso López de Cerrato: a) a través del río Motagua, el cual desemboca en la bahía de Omoa (Honduras) situada sobre el mar Caribe. El Motagua era navegable en barcos pequeños desde Omoa hasta Gualán (Zacapa), en donde existió quizás, el primer puerto fluvial de Guatemala. De manera tal que, la mercadería era transportada por tierra, utilizando para ello, recuas de mulas, desde Santiago de Guatemala hasta Gualán, y de ahí seguía su rumbo sobre el río Motagua hasta llegar a Omoa, y de aquí se dirigía a Puerto Caballos o bien, a Puerto Trujillo; b) realizando un trayecto casi exclusivamente terrestre: se partía de la capital, se tomaba el camino Real que iba hacia la Nueva España, haciendo una desviación hacia Chiquimula, se pasaba por Jocotán y Camotán, Esquipulas y se atravesaba el valle de Copán hasta llegar a Puerto Caballos.

Estas rutas hacia Puerto Caballos obstaculizaban el comercio de Guatemala y El Salvador, ya que los caminos eran poco transitables y las regiones por donde era obligado pasar eran malsanas y despobladas. El terreno entre Comayagua y Puerto Caballos era muy accidentado, las mulas debían atravesar ríos y pantanos peligrosos, era además difícil encontrarles forrajes. Asimismo Puerto Caballos y Puerto Trujillo eran constantemente saqueados por piratas y bucaneros desde el siglo XVI. Honduras entonces, no representaba para Guatemala ni para El Salvador una salida ventajosa hacia el Caribe.

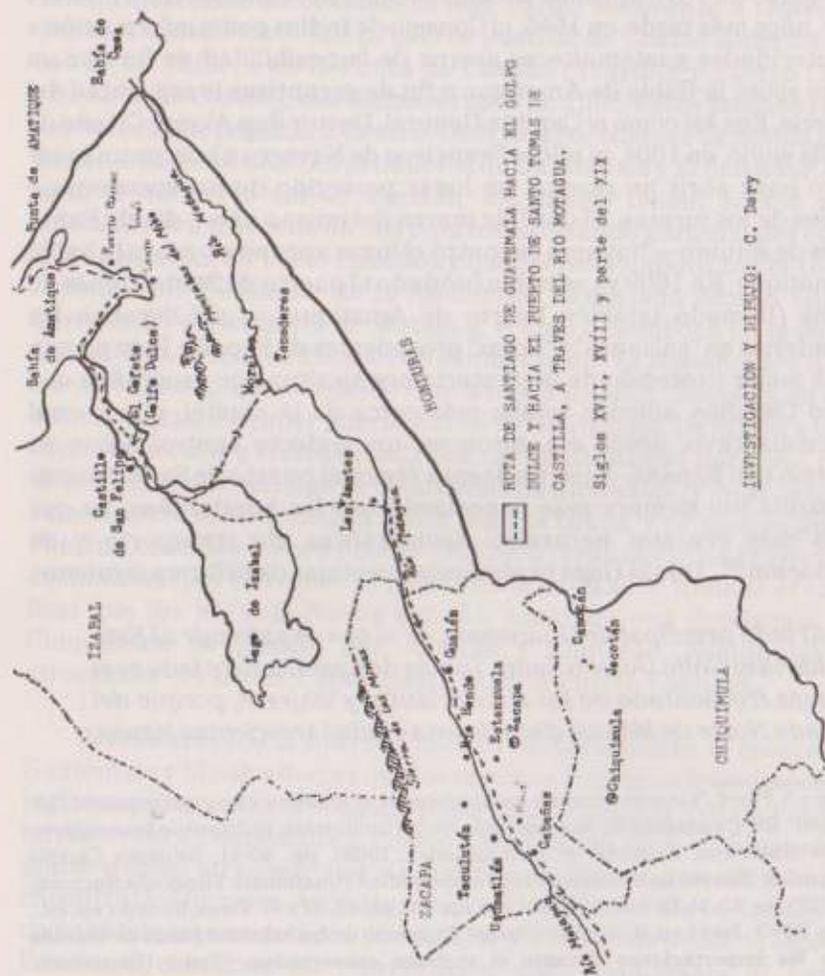
Para evitar esta serie de inconvenientes, se estableció, durante la primera mitad del siglo XVI, en el Golfo Dulce (El Golfete)* un almacén o

* Algunos cronistas tienden a confundir El Golfete con la Bahía de Amatique, también llamada por algunos historiadores, Bahía de Puerto Barrios.

lonja, denominado San Antonio de las Bodegas del Golfo —comúnmente llamado Bodegas del Golfo, o simplemente Bodegas—, a donde eran llevadas vía marítima, las mercancías arribadas a Puerto Caballos. Bodegas era entonces un lugar de carga y descarga. Una Real Cédula del 21 de mayo de 1576 aprueba la construcción del camino hacia el Golfo Dulce, años más tarde, en 1595, el Consejo de Indias pedía información a las autoridades guatemaltecas acerca de la posibilidad de fundar un puerto sobre la Bahía de Amatique a fin de garantizar la seguridad del comercio. Fue así como el Capitán General, Doctor don Alonso Criado de Castilla envió, en 1604, al piloto Francisco de Navarro a buscar un lugar seguro para abrir un puerto, un lugar protegido de las invasiones y saqueos de los piratas. El día 7 de marzo del mismo año —día de Santo Tomás de Aquino— Navarro encontró el lugar apropiado sobre la bahía de Amatique. En 1609 ya se había fundado el puerto de Santo Tomás de Castilla (llamado también Puerto de Amatique), y allí llegaban las mercaderías en "galeones" y "flotas" procedentes de España. Este puerto estaba mejor protegido de la piratería por su situación geográfica que Puerto Caballos, además estaba más cerca de la capital, por lo cual Guatemala tuvo, desde ese entonces, un perfecto control sobre su comercio con España. A partir de esta época el puerto de Santo Tomás de Castilla fue siempre más importante que los hondureños, ya que poseía más ventajas naturales, demográficas, de transporte y de localización.⁵² Tomás Gage explica estas ventajas de la forma siguiente:

El lado principal de Guatemala, es el que se extiende al Este hacia el Golfo Dulce o Santo Tomás de Castilla. Este lado es el más frecuentado de los comerciantes y viajeros, porque del lado Norte de México dista de esta ciudad trescientas leguas,

⁵² Troy S. Floyd. "Los comerciantes guatemaltecos, el gobierno y los provincianos 1750-1800". En: *Cuadernos de Antropología* No. 8 (Guatemala: Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Humanidades, 1969), pp. 40-41. Salomón Carrillo Ramírez. *Tierras de Oriente*. Ensayo monográfico. (Guatemala: Tipografía Nacional, 1927), pp. 43-44. De Solano, Francisco. *op. cit.*, pp. 42, 43 y 47. Terga, Ricardo, *op. cit.*, pp. 62-63. José Luis Muñoz Navichoque. *El puerto de Izabal como punto de entrada de las importaciones durante el régimen conservador*. (Tesis) (Guatemala: Universidad de San Carlos, 1982), pp. 22-23. "Relación del presidente de Guatemala don Alonso Criado de Castilla sobre el descubrimiento del puerto de Amatique o de Santo Tomás". En: *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*. Guatemala: Tipografía Nacional, 31 (1-4): 1958. pp. 63-66. Manuel Rubio Sánchez. "Comercio terrestre de la Audiencia de Guatemala con el Virreinato de la Nueva España". En: *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*. Guatemala: Tipografía Nacional, 42 (1-4): 1969. pp. 546-568, y 44 (1-4): 1971. pp. 297-331.



GRAFICA No. 2

*habiendo además en el camino parajes peligrosos, mientras que por el Golfo no hay más que sesenta leguas y sin riesgo alguno: además el gran comercio que se hace con la España sirviéndose de este golfo, hace que este camino sea el más frecuentado que todos los demás.*⁵³

A partir del momento de la fundación del puerto de Santo Tomás de Castilla, la ruta hacia el Atlántico se hace más sencilla: los mercaderes y viajeros partían de la ciudad de Santiago de Guatemala con sus recuas de mulas a través del Camino Real, y llegaban hasta el puerto fluvial de Gualán —situado a 127 metros de altura sobre el nivel del mar y a 7 sobre el río— en donde, por cierto, se había establecido un pequeño pueblo de gente española que contaba con una mayoría de tributarios chortís y de mano de obra de negros y mulatos. En Gualán las mercancías y los pasajeros se trasladaban a barcos de pequeño calado, piraguas, lanchas o canoas; y a través del río Motagua llegaban hasta la aldea Tenedores (Morales, Izabal) o a Los Amates (Izabal), allí descargaban y, atravesando a pie o sobre mulas, las montañas del Mico llegaban al lago de Izabal, y por medio de barcos pequeños navegaban todo el río Dulce hasta llegar a la Bahía de Amatique y finalmente al puerto. De la misma forma era el trayecto a la inversa, es decir, del puerto hasta Gualán y de aquí a la capital. De esta manera, las provincias que se dedicaban sobre todo al cultivo del añil encontraron una salida más fácil y rápida para su producto.⁵⁴ Tomás Gage describe el camino del Golfo Dulce en los términos siguientes:

⁵³ Gage, Tomás. *op. cit.*, p. 185.

⁵⁴ José Archila Lemus. *Monografía del departamento de Zacapa*. (Guatemala: Tipografía Nacional, 1928), p. 82. Floyd, Troy S. *op. cit.*, p. 41. Terga, Ricardo. *op. cit.*, p. 63. Hacia el siglo XIX el trayecto de Izabal a Gualán no había sufrido cambios infraestructurales trascendentes, podríamos afirmar que se efectuaba prácticamente de la misma manera. El viajero holandés Jacobo Haefkens (1789-1858), quien estuvo en Guatemala entre los años 1826 y 1828, describió dicho trayecto de la manera siguiente: "Las mercancías llegadas allá (a Omoa) pueden ser despachadas de dos maneras a Gualán, de donde tienen que ser transportadas por mulas. La primera es por el río Motagua, que a unas cinco millas de Omoa desemboca en el mar. Por estar obstruida la entrada de este río por una barra y tener el mismo en su cause muchos bajíos, es solamente navegable con embarcaciones que calen de uno a dos pies. El viaje de Omoa a Gualán por este río puede tardar dieciocho a veintiún días, y a veces aun más. La segunda ruta es por Izabal, situado en el Golfo Dulce, asimismo una población malsana. Barcos de todo tamaño podrían aproximarse mucho más a Izabal si no existiera la entrada al río Dulce, desagüe del Golfo Dulce y que descarga

*El camino que hay del Golfo a Guatemala no es tan malo como se piensa, y particularmente desde el día de San Miguel hasta el mes de mayo, época en que el invierno y las lluvias han empezado ya, y los vientos empiezan a secar los caminos: pues en los peores tiempos las mulas que cargan por lo menos cuatrocientos de peso, pasan fácilmente los pasos más difíciles y peligrosos de los montes que circundan el Golfo y aunque los caminos estén en mal estado son tan anchos, abiertos y trillados por las mulas, que es muy fácil evitar los malos trechos para tomar el buen camino, y aún este mal camino no tiene más que quince leguas, donde se encuentran en el tránsito posadas para descansar, ganado y mulas entre los bosques y montañas que sirven de consuelo al viajero.*⁵⁵

Con esta nueva ruta hacia el Atlántico, Guatemala contaba hacia 1620 —según Antonio Vásquez de Espinoza— con tres grandes caminos, que eran los siguientes:

1. El que conducía al noroeste, hacia Chiapas, Oaxaca y México.
2. El que iba en dirección noreste, pasando por Petapa, se dirigía al Golfo Dulce, el Obispado de Honduras, Sonsonate, San Salvador, San Miguel, el Obispado de Nicaragua, Costa Rica y hasta Panamá.
3. Por el sureste, el que iba hacia Escuintla y toda la costa sur.

Durante la colonia las tres áreas de influencia de Guatemala fueron entonces: Guatemala, Quezaltenango y Chiquimula.⁵⁶

No obstante su situación estratégica, el puerto de Santo Tomás de Castilla aún estaba sujeto a los ataques de los piratas ingleses. A este motivo obedece la fundación del castillo de San Felipe del Golfo, en el año de 1655. El castillo era un medio para controlar a todo el Golfo Dulce. Es muy importante mencionar que era parte de la población de Chiquimula y Zacapa —incluso de El Progreso— la que debía guarnecer

en el mar otra barra, que impide el ingreso de barcos con más de seis a ocho pies de calado. Este recorrido suele durar de dos a tres días, de Izabal a Gualán hay en efecto solamente dos a tres jornadas, aunque las mulas cargadas de mercancías suelen tardar ocho o nueve días y aún más." Jacobo Haefkens. *Viaje a Guatemala y Centroamérica*. (Guatemala: Editorial Universitaria, 1969), p. 99.

55 Gage, Tomás. *op. cit.*, p. 186.

56 De Solano, Francisco. *op. cit.*, p. 44.

el fuerte. Se trataba en este caso de compañías militares compuestas tanto de indios como de soldados españoles y criollos los que con órdenes de los corregidores debían marchar en la defensa, no sólo de las Bodegas del Golfo y del puerto de Santo Tomás, sino también de Puerto Caballos. Fue alrededor de 1618 en que se formaron las primeras milicias que debían luchar contra los piratas y contrarrestar cualquier amenaza militar en el área mencionada.⁵⁷ Fuentes y Guzmán refiere datos muy interesantes al respecto:

(Chiquimula) comunica de socorros á los pueblos del Norte, en especial su más contiguo de el Golfo Dulce, que de él recibe las reclutas de gente española, en frecuentes exploraciones de los piratas . . .

. . . aquestos súbditos ladinos que apuntamos (de Chiquimula de la Sierra), gozando los esquilmos de sus haciendas de ganado mayor, y otras de ingenios (bien que pocos) de tinta añir (sic), forman de milicianos, tres buenas y útiles compañías de infantes, que sufridores de trabajos, y la indemencia, con espíritu, y valor más que ordinario, son repetidamente los que socorren así a la fortaleza del Golfo, como á, otros puertos del Norte, y los que, siendo necesario, tripulan los navíos de Honduras, como de orden General de la Artillería Don Fernando Francisco de Escobedo, por el año de 1677, el ayudante General Cristóbal Fernández de Rivera, capitular de esta Ciudad, que á la sazón gobernaba este Partido, le proveyó de esta gente, á el navío el Capitán Matheo Pérez de Garayo, que por entonces, con tal socorro, quedó defendido de tres abordos que le dio el enemigo . . .

. . . la misma gente de Chiquimula y Zacapa, hizo guarnición á el sitio en que se edificaba el castillo del Golfo . . .

(Los vecinos de Chiquimula y Zacapa) los que socorren á la fortaleza del Golfo Dulce, en las frecuentes exploraciones de los enemigos piratas . . . y algunas veces sirven como hemos

57 Francisco Ferrus Roig. "Relación Cronológica de los Castellanos Gobernadores del Castillo de San Felipe del Golfo (años 1650-1820), con síntesis de los hechos más descolantes de su historia". En: *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*. Guatemala: Tipografía Nacional 38 (1-4): 1965. pp. 150-199. Carmelo Sáenz de Santa María. "El castillo de San Felipe, a la entrada del Golfo Dulce". En: *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*. Guatemala: Tipografía Nacional, 39 (1-4): 1956. p. 27. Terga, Ricardo. *op. cit.*, pp. 64-65.

*dicho de tripular á los navíos de registro, que vienen para Honduras, y para estas más prontas expediciones . . .*⁵⁸

Por su parte, Ferrus Roig informa que, hacia 1703, se necesitaban alrededor de 104 hombres para vigilar el Castillo de San Felipe hasta la boca del mar, pero que bastaba con 80, y se recomendaba —según don Miguel Rodríguez Camilo— que éstos se reclutaran en “Acasaguastlán o Chiquimula, gente más connaturizada con el clima y no de la capital que pronto enferman y estorban más que ayudan.” Se puede decir que los españoles convirtieron Zacapa en una “plaza de armas”, en donde las milicias descansaban, se alimentaban y se reorganizaban.⁵⁹

Esta situación peculiar hizo que la presencia española en Zacapa y Chiquimula fuera numerosa y constante, de ahí que éstos se asentaron en la región en forma definitiva fundando algunas grandes haciendas de ganado. Se trataba de capitanes y soldados adiestrados en el uso de las armas, pero también de criollos venidos a menos, y de mestizos que se refugiaron en las montañas y valles fundando aldeas, en donde hasta la fecha se pueden observar marcados rasgos de cultura hispana.

Sin embargo, para la población indígena, las compañías militares establecidas en el Golfo Dulce significaban una gran erogación económica, ya que debían abastecerles de víveres y de mujeres para trabajar en el castillo. Cortez y Larraz, al describir los pueblos de Jocotán, Camotán y San Juan Ermita informa lo siguiente:

*Que de los tres pueblos se han quejado del demasiado rigor de su Corregidor, tequiándolos en sus personas y caballerías para enviar víveres al Golfo, sin pagarles lo que se les debe y que dos años ha les quitaron con violencia sus maíces, frijoles y gallinas, por lo que experimentaron dos años de hambre calamitosa, en que muchos murieron y muchos desampararon sus pueblos y que padecen mucho en el violento reparto de algodón que les hace, de suerte que las indias trabajan todo el año para el Corregidor, sin poder hacer cosa alguna para sus maridos y que semejantes violencias les hace sufrir un teniente que tiene Jocotán.*⁶⁰

58 Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de. *op. cit.*, pp. 195, 202, 203 y 241.

59 Ferrus Roig, Francisco. *op. cit.*, p. 169. Terga, Ricardo. *op. cit.*, p. 39.

60 Cortez y Larraz, Pedro. *op. cit.*, p. 270.

Asimismo Ferrus Roig explica la situación de las mujeres que llegaban al castillo de San Felipe del Golfo, procedentes de Zacapa:

*. . . ya que viniendo las molenderas de Zacapa, a mas de los abusos que se cometían con ellas por los caminos y en el mismo castillo, el mucho trabajo que les originaba muchos abortos y muertes.*⁶¹

Como ya se ha mencionado, los indígenas tenían que tributar y trabajar en las haciendas de los españoles más ricos, los cuales crearon numerosas estancias de ganado por las riberas del río Motagua y en lo que hoy es Chiquimula, Jalapa, Jutiapa y El Progreso. En dichas estancias se criaba, fundamentalmente, ganado vacuno, caballar y mular, en menor grado el ganado lanar y porcino. El clima y los excelentes pastos eran muy favorables para este tipo de actividad agropecuaria. Tuvieron fama los criaderos de ganado de Monjas, Pinula y Mita.⁶² Por su lado, la ciudad de Chiquimula fue residencia de renombrados ganaderos que realizaban importantes transacciones económicas con los ganaderos de Honduras y Chalatenango (El Salvador).⁶³ Gage menciona con respecto a San Cristóbal Acasaguastlán que “se encuentran varias haciendas, donde se cría gran número de bueyes y mulas.”⁶⁴ Asimismo, Fuentes y Guzmán al referirse al Corregimiento de Acasaguastlán señalaba que:

*Por la abundancia, y ferocidad de los pastos de este excelente territorio, y gran comodidad de sus aguajes, se tuvo desde el principio de nuestras fundaciones todo el país (Acasaguastlán) por muy dispuesto, y adecuado á las crianzas de ganado mayor, y así vio poblado en breve tiempo de una abundancia maravillosa de este género . . .*⁶⁵

Agrega el mencionado cronista que el número de rodeos de las haciendas ascendía hasta el número de 9,000 reses. Pero, al parecer,

61 Ferrus Roig, Francisco. *op. cit.*, p. 175.

62 Flores, Rosa M. *op. cit.*, p. 79.

63 *Ibid.*, p. 80.

64 Gage, Tomás. *op. cit.*, p. 187.

65 Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de. *op. cit.*, p. 287.

hacia mediados del siglo XVII hubo un considerable decaimiento de la crianza de ganado, para algunas regiones de oriente, quedando un gran conglomerado ladino, en deplorables condiciones económicas:

*Más de la parte de los ladinos, la mayor parte de la gente, tan pobre, y miserable, que solo vive de los salarios de las pocas vaquerías que han quedado en esta jurisdicción (San Cristóbal Acasaguastlán), en que de ordinario se ejercitan; habiendo sido antiguamente numerosísima de ganado mayor, en muchas excelentes haciendas de campo, de grandísimo aparato de cacerías, y numerosidad de esclavos.*⁶⁶

Muchas familias españolas y criollas eran comerciantes y se establecieron en el oriente del país dedicándose también al negocio del transporte de pasajeros y mercancías a través de recuas de mulas, que criaban en sus propias haciendas, y que luego arrendaban a los arrieros.

El principal producto agrícola que se transportaba hacia el Golfo Dulce bajo el sistema de recuas de mulas era el añil o xiquilite (Indigófera Sufructicosa o xiquilite), el cual se cultivaba profusamente en los actuales departamentos de Escuintla, Santa Rosa, Chiquimula, Zacapa, Jutiapa, Jalapa y El Petén. Este tipo de cultivo se inició formalmente en Guatemala hacia 1625 y decayó hacia los primeros años del siglo XIX. En este caso el oriente del país reúne dos condiciones esenciales: en él se cultiva el producto que es el principal renglón económico de Guatemala, y es también el oriente la ruta principal hacia el Atlántico, de donde se facilita la exportación del producto.⁶⁷

A su regreso del Golfo Dulce las mulas venían cargadas con botijas de vino, aceite, vestidos, armas y otros productos venidos de Europa. Con respecto a las estancias de este tipo de ganado —yeguas y mulas—, Fuentes y Guzmán relata que:

Buenas, y numerosas estancias de ganado mayor, y crianza de yeguas, como en su comarca otras de este género, que perteneciendo á vecinos españoles de este partido (Acasa-

66 *Ibid.*, p. 242.

67 Manuel Rubio Sánchez. *Historia del añil o xiquilite en Centro América*. San Salvador: Ministerio de Educación, Dirección de Publicaciones, 1976). Tomo I, pp. 21-23 y Tomo II, p. 17.

*guastlán), sirven á mantenerlos, y granjear, ayudados de buenas y considerables recuas, que sirven al trajín de las mercaderías, que vienen al Golfo Dulce.*⁶⁸

Domingo Juarros refirió también que, en la provincia de Chiquimula:

*Hay excelentes pastos y crianza de ganado vacuno, y de cerda, de mulas y caballos, de que se proveen los arrieros, que abundan en este país, para conducir cargas á bordo, y del Golfo á Guatemala . . .*⁶⁹

Además de la ganadería, los españoles y sus descendientes aprovecharon el cultivo de diversos productos, tales como el añil, el algodón, el cacao, el azúcar, el tabaco y el achiote. El maíz y el frijol lo obtenían de las comunidades indígenas. Todos éstos eran vegetales para cuya siembra y cosecha, requerían de mano de obra mestiza e indígena. Existía una abundante producción de cacao en Chiquimula, en San José La Arada, en Santiago Jocotán, en San Juan Camotán y en Santa Catalina Quezaltepeque, así como en determinados lugares de Zacapa.⁷⁰ La caña de azúcar era muy abundante en Esquipulas, el tabaco y el maíz en Jocotán, e incluso se producía, según el relato de los cronistas, trigo en Quezaltepeque y Chiquimula.⁷¹ A ello se sumaba la numerosa cantidad de frutos que abundan en la región: los mangos, los chicozapotes y los melones, los cuales —según Gage—, eran bastante apreciados en el mercado por los comerciantes.⁷²

La grana o cochinilla que tuvo su apogeo durante el siglo XIX, concretamente entre los años 1842 a 1868 se cultivó poco en el oriente del país, se producía alrededor de la ciudad capital —en Amatitlán principalmente—, y se transportaba por medio de mulas o mozos, generalmente hacia los puertos del Pacífico, en donde era embarcada

68 Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de. *op. cit.*, p. 243.

69 Juarros, Domingo. *op. cit.*, p. 26.

70 Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de. *op. cit.*, p. 48.

71 Cortez y Larraz, Pedro. *op. cit.*, pp. 283-288.

72 Gage, Tomás. *op. cit.*, p. 187.

para Europa. Cuando el café comenzó a tener importancia económica para Guatemala como rubro de exportación hacia 1871, el ferrocarril pasa a convertirse en el medio de transporte básico —dado el peso del grano—. La línea San José-Guatemala se concluyó en 1884 y se firmó otro contrato para la línea Retalhuleu-Puerto de Champerico en el Pacífico, a fin de proveer una salida al café en esa zona.⁷³ Es decir que, la región oriental cede su importancia como ruta comercial, al sur del país, cuando aparecen la grana y posteriormente el café, como principales productos de la exportación guatemalteca.

En síntesis, fueron varias las razones por las cuales el oriente del país, y en este caso Chiquimula, presentan una gran concentración de población española y, posteriormente mestiza:

a) la posición estratégica del Corregimiento con respecto al puerto de Santo Tomás de Castilla, que requería de una presencia constante de refuerzos militares;

b) consecuentemente, el afán por controlar la ruta comercial más importante para Guatemala y El Salvador durante la Colonia y parte de la época independiente: el camino hacia el Golfo Dulce;

c) los españoles preferían climas templados. Las costas del Atlántico y del Pacífico por ser calurosas en demasía y además, por ser sumamente lluviosas, se mostraban endémicas; y el altiplano, a pesar de su clima fresco, no ofrecía una situación geográfica favorable para tener acceso al Atlántico;

d) se deseaba además, amplias llanuras y bajas montañas, condición indispensable para la crianza del ganado;

e) era una zona de gran importancia para el cultivo del añil.

En la actualidad, los municipios de Zacapa y Chiquimula que ostentan mayores grupos de descendientes de españoles son Estandue-la, Gualán, Río Hondo y Huité (Zacapa), Esquipulas, Concepción Las Minas, Chiquimula, San José La Arada e Ipala (Chiquimula). Como se ha mencionado arriba, los antepasados de las actuales generaciones de "ladinos-viejos" fueron, probablemente, extremeños, andaluces y caste-

73 Thomas R. Herrick. *Desarrollo Económico y Político de Guatemala (1871-1895)*. Guatemala: Editorial Universitaria Centroamericana —Educa—, 1974), pp. 26 y 152.

llanos. Los vascos, gallegos y catalanes se lanzaron hacia América a la llegada de la dinastía Borbónica en el siglo XVIII. Estos españoles radicaron en Guatemala y Quezaltenango, debido a que eran esencialmente comerciantes.⁷⁴ Un estudio minucioso y sistemático de los apellidos que se encuentran en la región oriental del país daría más luces al respecto.⁷⁵

Un aspecto, mucho más tardío que pudo haber contribuido —aunque en menor medida— a la concentración de la población ladina en el oriente del país fue la inauguración del ferrocarril: en 1896 llega a Zacapa la primera locomotora del Norte, en esa misma fecha se construyeron 5 tramos, de El Rancho a Puerto Barrios, puestos al servicio en 1897. Hacia 1908 se ha concluido toda la vía férrea, de Guatemala a Puerto Barrios.⁷⁶

No obstante esto, se considera en este trabajo que, la formación de los pueblos del oriente del país y su respectiva caracterización cultural, sentaron sus bases durante la Colonia. Dicho proceso de conformación se consolidó a mediados del siglo XIX, a lo largo del régimen conservador.

En el período colonial, los pueblos de ladinos del oriente fueron adquiriendo un característico matiz cultural, que aún hoy se puede observar. En algunos lugares, por ejemplo, se siguen practicando determinadas costumbres de arraigo puramente hispano: para las fiestas populares son muy comunes los jaripeos, los palenques de gallos, los bailes acompañados de contrabajo, guitarra, guitarrilla y acordeón,

74 Terga, Ricardo. *op. cit.*, p. 22.

75 "Entre los apellidos de los pobladores de la cabecera (de Chiquimula) hacia 1740, existían los de: Henríquez, Sagastume, Alarcón, Galdaméz, Sosa, Avila, Pinto de Amberes, González, Martínez Garrido, Montes de Oca, Escobar, de Serón, Díez, de la Mata, de Cañas, Solís, de Lemus, de la Garza, de Thobar, del Castillo, de Orrego, de Saavedra, de Paz, Duarte, de Arias, Solórzano de Figueroa, de Pimentel, de Fuentes, Sanabria, Jordán (apellido de origen irlandés), de Vides, Xirón, de Espina, Salazar, Medinilla, Lucero, Martínez, Villafuerte, Alberto, Alfaro, de Luna, Moscoso, Ardón, de Aguilar, de Mirta, del Carpio, Chamorro, Ramírez, Díaz y Nava, Monzón, Interiano, Alvarado, del Aguila, Cayetano, Luis, Ovando, Ramos, Pascual, Lázaro, Ruiz, Valeriano, Cifuentes, Rodríguez, Osorio, de Texada, de Herrera, Bargas, Seledón, Sarmientos, Castellón, Monroy, Chiguela, Hernández, Romero, Bailón, de Miranda, Manzanque, de los Reyes, Grijalba y Garnica." Ricardo Toledo Palomo. *op. cit.*, pp. 104-105.

76 Archila Lemus, José. *op. cit.*, p. 84.

las corridas de toros, las carreras de cintas y de encostalados, las zarabandas y la jalada de patos. Con respecto a las artesanías, los ladinos de oriente se dedican a la elaboración de sombreros de palma o "hilama", canastos, bordados, puros y algunas comidas tales como pan blanco, marquesote, panela, quesos, quesadillas y una gran variedad de dulces. Es notoria además, la gran habilidad de estas personas para narrar diversos géneros de literatura oral, a los cuales haremos alusión más tarde. No obstante es necesario señalar aquí que la poesía folklórica —los romances, romancillos, corridos, coplas y décimas— son expresiones típicas del oriente. Celso A. Lara F. estima que "la poesía folklórica de Guatemala, si bien presente en toda la república, tiene por razones histórico-concretas su mayor y mejor expresión en la región del oriente del país, en donde se conservan formas muy arcaicas de literatura de origen hispano. En la región occidental, de alto porcentaje de población indígena, si bien la poesía está vigente, no alcanza el grado de difusión que ofrece el oriente del país."⁷⁷

Existen también agrupaciones religiosas tales como las hermandades. En 1776 habían en la cabecera departamental de Chiquimula, 14 cofradías —entre indígenas y ladinas— en la actualidad sólo queda una.

Como ya se ha mencionado, durante la Colonia, el mestizaje fue aumentado progresivamente, proceso que continúa hasta la actualidad. También se hace tangible el proceso de ladinización, en el sentido cultural, por el cual pasan los indígenas, a pesar de que el grupo étnico chortí, ha conservado sus límites y mantenido su identidad cultural, entendida ésta —en el sentido que la define Fredrik Barth—,⁷⁸ es decir, como una categoría de adscripción e identificación con el grupo.

En Chiquimula, los dos grupos socioculturales, ladinos e indígenas interactúan en las diversas esferas de la vida, sin embargo, a pesar de la aculturación y de los cambios sociales, las diferencias culturales entre ambos se mantienen.

Existe además en esta región —como en otras del país— un conflicto indio-ladino en el plano sociocultural, como también lo hay

⁷⁷ Celso A. Lara F. "Los trovadores del pueblo. Poesía popular de Guatemala". En: *La Tradición Popular* No. 20. (Guatemala: Centro de Estudios Folklóricos de la Universidad de San Carlos, 1978), p. 8.

⁷⁸ Fredrik Barth. "Los grupos étnicos y sus fronteras". F. C. E. México, 1976. p. 10.

entre clase dominante y clase dominada en el plano de lo socio-económico.

En mi opinión, el término ladino, al cual se ha venido haciendo constante alusión a lo largo de este trabajo, arroja la idea de contraste con respecto al indígena. "Ladino" es un término que hace referencia al ámbito cultural y designa una realidad heterogénea que abarca tanto a mestizos, a mulatos como a negros; es decir a todo aquél que cae fuera de los grupos étnicos indígenas. En tanto que mestizo, es un término con connotación más biológica que cultural: mestizo es aquel individuo nacido de un indígena y un blanco.

El término mestizo —calificado gramaticalmente como un adjetivo— —viene del latín *mixtus*— que significa mixto y se aplica a la persona nacida de padre y madre de raza diferente, y con especialidad al hijo de hombre blanco e india, o de indio y mujer blanca. Mestizar significa "adulterar las castas", de donde un individuo amestizado es el que presenta características raciales mixtas. "Ladino" en cambio es un término que desde su origen se empleó para designar a aquel individuo que habla con facilidad una o varias lenguas, además de la propia, en este caso el castellano. Durante los siglos XVI y XVII se empleaba a menudo el término ladino para designar a los indígenas que habían aprendido el español. En sentido figurado, astuto y sagaz han sido considerados como sinónimos de "ladino", de ahí que la mentalidad criolla considere a un indígena como más listo y educado porque ha aprendido el español.⁷⁹

El término ladino alude entonces, como se apuntó arriba, a una compleja realidad sociocultural, en donde la lengua ocupa un lugar muy importante, en tanto que el término mestizo adquiere sentido a otro nivel, refiriéndose al individuo que proviene de la unión biológica de dos personas con diferentes rasgos y distintivos físicos. De donde "ladino" es un término más amplio que el de "mestizo". La categoría mestizo cabe, como ya se ha mencionado, en la de ladino, por lo que se puede decir que

⁷⁹ *Diccionario de la Lengua Castellana por la Real Academia Española*. 14a. ed. (Madrid: Imprenta de los sucesores de Hernando, 1914), p. 674. *Diccionario Enciclopédico UTEHA*. Tomo VII. (México: Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1952), p. 471. Emrys Jones. *Geografía Humana*. (Barcelona: Editorial Labor, S. A. 1969), p. 54. Arturo Taracena Arriola. "Contribución al estudio del vocablo 'ladino' en Guatemala (s. XVI-XIX)". En: *Historia y Antropología*. (Guatemala: Sección de Publicaciones, Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala, 1982), p. 90.

un individuo es ambas cosas a la vez dependiendo del contexto, es decir, del tema específico que se trate.

Por otra parte, considero que, para el área estudiada, mientras que los chortís forman un grupo étnico, el cual se determina —en el sentido que emplea este término Cabarrús—⁸⁰ por una unidad de raza, entendida ésta como “nuestra gente”, lengua e historia, es decir una “plataforma connatural”; de donde se identifican a sí mismos y son identificados por los demás; los ladinos carecen de dicha plataforma de manera clara y completamente establecida, y por lo tanto deben concebirse como un grupo sociocultural. Asimismo, debe decirse que este grupo sociocultural no es homogéneo, es complejo, y sin embargo, en determinadas ocasiones, los ladinos manifiestan determinada conducta de adscripción al grupo, con exclusión de los indígenas.

El ser una persona ladina, no implica —ni ayer ni hoy— que ésta viva forzosamente, como se ha supuesto, en la cabecera municipal de un pueblo con los indígenas alrededor, y mucho menos que esta situación le convierta en miembro de la clase alta y además, instruida. En el oriente del país y en Chiquimula existen aldeas de ladinos en deplorables condiciones económicas. Francisco de Solano indica que esta circunstancia tiene sus raíces históricas desde la colonia:

*Pero también existe —en el siglo XVIII— una población ladina que no se radica en las cabeceras de distrito, ni en los cruces de caminos... A este apartado deben corresponder bastantes individuos, porque las quejas de los doctrineros por esta población son constantes, ya que rehuyen la asistencia a la iglesia, los sacramentos y los diezmos. La distribución de la población ladina, pues, está preferentemente radicada en el Valle de Guatemala (alcaldías mayores de Amatitlán y Chimaltenango), en las zonas orientales (Chiquimula) y en la costa, en Guazacapán y Suchitepéquez. Es decir, en el Centro, el Sur, y el Oriente de Guatemala.*⁸¹

Este tipo de población ladina es la que, hasta la actualidad, se repliega sobre sí misma, manifiesta determinada manera de expresarse

80 Carlos Rafael Cabarrús, “De la conquista de la independencia a la conquista del poder: un acercamiento teórico al problema étnico de Guatemala”. En: *XL Congreso Internacional de Americanistas*. (México, 1974).

81 De Solano, Francisco. *op. cit.*, p. 160.

empleando un vocabulario con muchos términos del español antiguo, ciertas costumbres y usos. Esta población rehúsa muchas veces a mezclarse biológicamente con el grupo indígena a tal grado que existen aldeas casi endogamas. El padre Ricardo Terga cuyo conocimiento del valle medio del Motagua es bastante amplio explica que:

En su afán de preservar su étnia (sic), sus terrenos ancestrales heredados durante la Colonia, estos clanes hispánicos se han mezclado y han optado la solución de casarse entre sus propios familiares como última medida de conservación. Este es un fenómeno que se presencia por todo el Motagua pero está muy acentuado en lugares como el municipio de Río Hondo, Zacapa. Todavía se oye estos apellidos: Castañeda-Castañeda, Morales-Orellana, Orellana-Morales, Vargas y Vargas, etc., que evoca un roce muy íntimo entre familiares, una costumbre que tiene su origen en la Colonia.

Richard Adams menciona también que “dentro del grupo ladino se hacen claras distinciones y, en general, se practica la endogamia diferencial.”⁸²

Por lo tanto, es necesario apuntar que, después de haber descrito en breve el proceso histórico de la conformación de los grupos socioculturales del oriente del país, en general y, en particular de Chiquimula, se designa en este trabajo como “ladino viejo” —a partir de la noción engendrada por Richard Adams— a la persona que se considera a sí misma como descendiente de español, racial y culturalmente, y la cual es reconocida así por sus vecinos. Y se designa como “ladino nuevo” a “las personas que han derivado recientemente, quizás dentro del lapso de una o dos generaciones, del grupo sociocultural indígena, y que carecen de la pretensión de tener ascendientes ladinos.”⁸³

Estimo finalmente, que las principales manifestaciones de cultura popular tradicional del ladino viejo de Chiquimula se encuentran más a nivel de la tradición oral: en su manera de expresarse (giros

82 Terga, Ricardo. *op. cit.*, p. 9. Richard N. Adams, *Encuesta sobre la cultura de los ladinos*. (Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública “José de Pineda Ibarra”, 1956), p. 21. (Seminario de Integración Social No. 2).

83 Adams, Richard N. *op. cit.*, p. 139.

lingüísticos), de pensar, en su literatura oral en verso y en prosa, y en su música. Las manifestaciones de cultura material son más escasas, menos tangibles, en comparación con las del grupo indígena que son abundantes, aunque no por ello inexistentes.

2.4 Apuntes sobre el municipio de Jocotán

El municipio de Jocotán se localiza a 202 Kms. de la ciudad capital y a 31 de la cabecera municipal de Chiquimula. Como se apuntó arriba, Jocotán es un asentamiento rural de origen colonial. En el siglo XVIII era bastante extenso, contaba con dos pueblos anexos, Camotán y San Juan Ermita; y con dos valles, el de Copán y el de Xancó. Tenía también un ingenio de hierro denominado Guaraquiche.⁸⁴

Actualmente Jocotán colinda al norte con Zacapa, (Zacapa), La Unión (Zacapa) y Camotán (Chiquimula); al este con Esquipulas y Camotán (Chiquimula); al sur con Olopa y San Juan Ermita (Chiquimula). La cabecera está cerca del cerro La Mina, en la margen izquierda del río Grande o Jocotán. El municipio cuenta con numerosas quebradas, algunas de ellas han dado origen a leyendas, por ejemplo, la quebrada Torjá y la quebrada Guaraquiche.

Según los datos del IX Censo de Población (marzo de 1981) Jocotán tiene un total de 21,506 habitantes, de los cuales 19,000 pertenecen al área rural. Según este censo 19,542 personas son indígenas y 1,964 son ladinas.

El municipio de Jocotán posee 35 aldeas,⁸⁵ se llega a la mayoría de ellas caminado a pie a través de veredas y caminos estrechos entre las montañas. Únicamente tres aldeas cuentan con servicio de agua potable y luz eléctrica. Las aldeas más próximas a la cabecera municipal son Los Vados, Pacrén, Tesoro Abajo y Tesoro

⁸⁴ Cortez y Larraz, Pedro. *op. cit.*, p. 268.

El ingenio Guaraquiche fue una mina de hierro, la cual se comenzó a explotar hacia 1776. En la actualidad circulan algunas leyendas al respecto.

⁸⁵ En el año de 1982, la municipalidad registra también las siguientes aldeas: Irayol, Quebrada Seca, El Tular, Guior, Plan de Guapinol, Pericón, Cruz de Charmá, El Morral, Chispá, La Quebrada, Los Cardona, Cumbre de Talquezal, La Palmilla, Mal Paso, Mojón y Trapichito. (Datos obtenidos en la municipalidad de Jocotán, Chiquimula).

Arriba. La mayor parte de las aldeas están constituidas por población chortí. En el caso de las aldeas Los Vados, Tesoro Arriba y Tesoro Abajo se encuentra una población de ladinos nuevos.

Los apellidos más comunes dentro de la población aldeana son los siguientes: Abalos, Alballero, Almazán, Alonso, Antonio, Amador, Cárdenas, Chasmaray, Clímaco, De Rosa, Díaz, Esquivel, Felipe, García, González, Hualés, Interiano, Jerónimo, López, Lorenzo, Manchamé, Mantar, Martínez, Murcia, Onofre, Pérez, Quisar, Ramírez, Ramos, Roque, Senté, Sharshenté, Súchite, Vásquez y Zacarías. Entre los apellidos propios de los ladinos viejos se encuentran los de Carranza, Casasola, Cruz, Díaz, Dubón, Galbán, Guerra, Iriarte, Jiménez, Lemus, Loné, Marroquín, Osorio, Pesquera, Portillo, Ramírez, Recinos, Sagastume, Valdés, Vanegas y Vásquez.

Los indígenas de las diferentes aldeas se reconocen por su vestuario. No todas las aldeas conservan el traje tradicional, salvo algunas de ellas. El traje masculino consiste en camisa y pantalón de manta de algodón de color blanco, y sombrero de palma; el traje femenino está formado por falda y blusa de tela de muselina en colores muy vivos. Anteriormente las indígenas usaban corte de color azul traído de Salamá o de Quetzaltenango, a través de relatos orales se me informó que éste dejó de usarse hacia la década de 1920-1930. Otra persona informó que, según los "antiguos" sí se hacían y teñían cortes en Jocotán.⁸⁶ En la actualidad solamente pocas ancianas de la aldea Lantiquin (Camotán) visten el corte antiguo. La mayor parte de los trajes de los indígenas de Jocotán son confeccionados por ladinas que habitan en la cabecera municipal. Son únicamente las mujeres indígenas de las aldeas más tradicionales —Tunucó (Arriba y Abajo), La Arada, Piedra Parada y Canapará— las que confeccionan sus blusas, las cuales ostentan muchos adornos, listones y cintas, bordados, encajes y vuelos. Son precisamente estos detalles los que contribuyen a distinguir la procedencia de los pobladores de las diferentes aldeas.

Jocotán tiene su territorio dividido en minifundios —salvo algunas fincas grandes—. Según información recogida en la municipalidad, los

⁸⁶ Don Dionisio Cárdenas (Don Nicho), vecino de la cabecera municipal de Jocotán, cuenta que por los años 1919-20 él iba a Salamá a comprar refajos azules para las indígenas, pero que desde hace mucho tiempo éstos han dejado de usarse. Don Lucio García Onofre refiere que su padre le contaba que antes se teñían los cortes en las aldeas de Jocotán.



Plaza de Jocotán. Obsérvese los trajes tradicionales de las mujeres.
(Fotos C. Dary).

principales problemas que tiene la alcaldía, son aquéllos relacionados con las tierras. La municipalidad registra suficiente tierra comunal en manos de indígenas, no obstante son frecuentes las riñas y disputas a causa de pequeñas extensiones de terreno, hay peleas entre vecinos por menos de un cuarto de manzana.

El cultivo principal de los vecinos de las aldeas de Jocotán es el maíz, del cual obtienen dos cosechas al año. También siembran maicillo, caña de azúcar, magüey, ayote, tabaco, chile, arroz, yuca, cebolla y tomate.

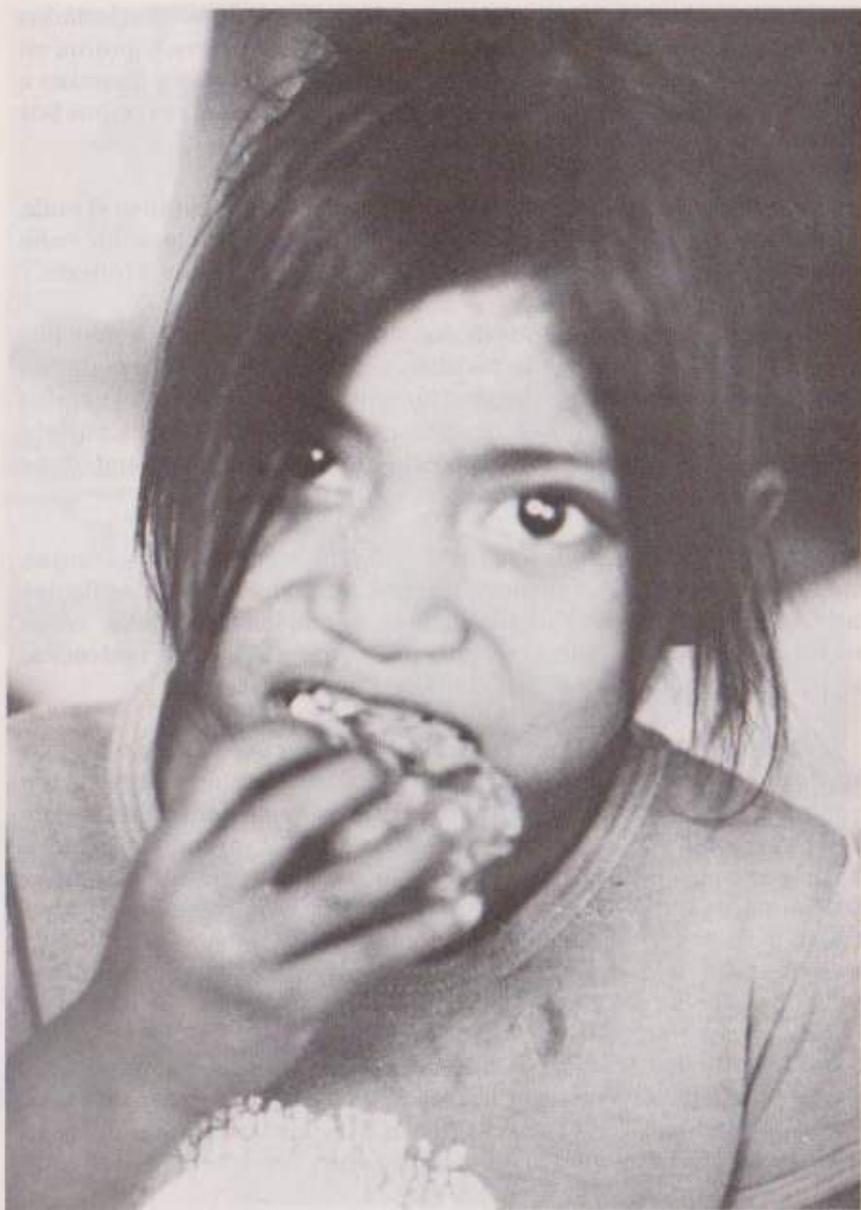
La dieta de los campesinos de Jocotán consiste en maíz y maicillo, consumido de diversas formas: tortillas, **ticucos** (tamalitos de maíz con frijol molido en su interior), **shepes** (tamalitos de maíz con frijol negro o blanco entero), **atoles** (agrio de maicillo, y dulce de maíz sazón), **chilate** (bebida hecha con maíz tostado y molido), pan dulce y café. También se consume frijol negro y, en algunas ocasiones, el arroz.

Se complementa la alimentación con frutos regionales: naranjas, limas, guineos y bananos, jocotes, mangos, sandía, etc. Para las fiestas tradicionales son muy gustadas ciertas comidas regionales como empanadas de lorocos, tamales con papa, conserva de coco, **melcocha**, **chicha** (fermento de frutas con panela) y el chocolate.

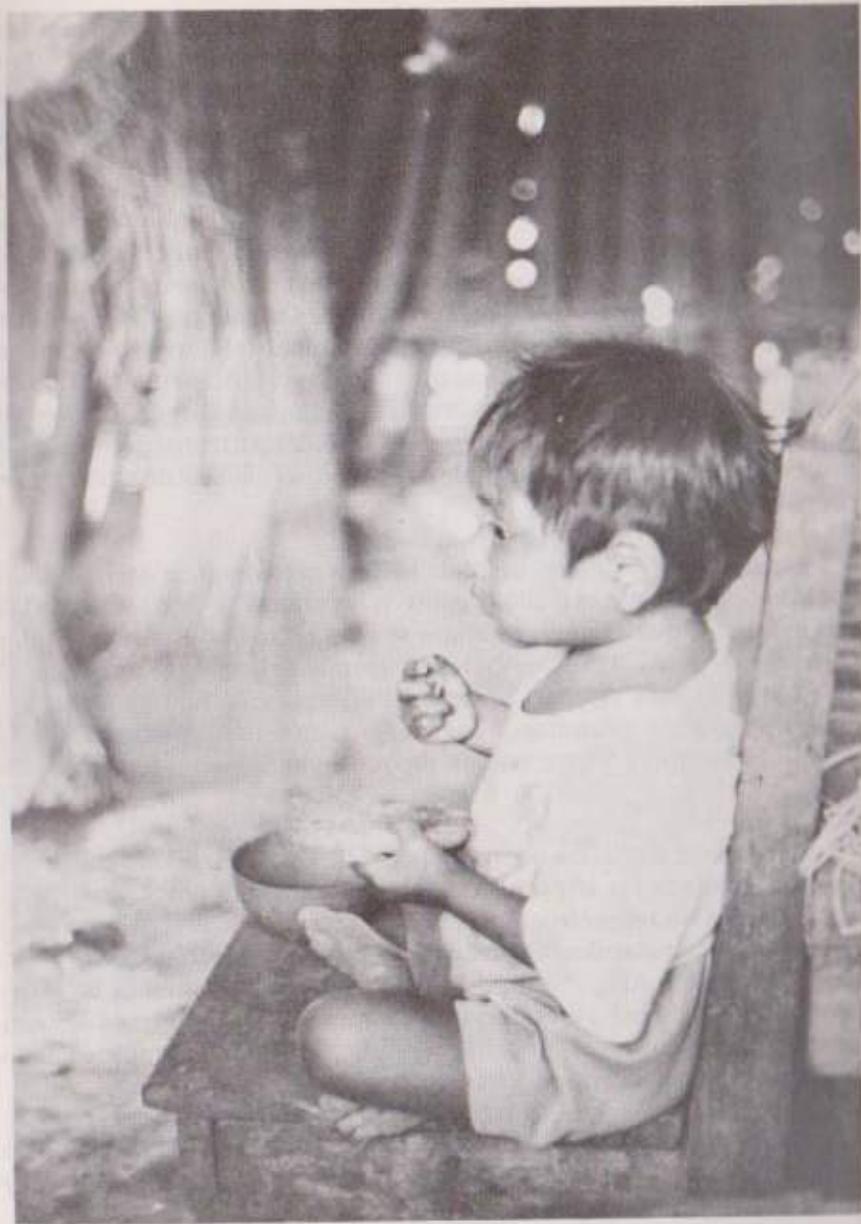
Puede decirse que el campesinado jocoteco posee pocos o ningún animal de carga o de silla, debido a su alto costo, de manera que siempre se camina largas distancias a pie. En las casas mantienen una media docena de gallinas; si la familia es un poco acomodada tendrá chompipes y patos, y unos tres cerdos. Generalmente no se consume la carne ni los derivados de estos animales, —salvo en ocasiones festivas— ya que por necesidades de orden económico se ven obligados a venderlos. Casi todas las familias tienen un perro que sirve de compañía, para que cuide la casa y la milpa.

Cuando tienen la oportunidad, los campesinos de Jocotán cazan algunos animales como iguanas y armados, los cuales ya van siendo muy escasos en esta región. Cuando Charles Wisdom trabajó en Jocotán (1931-1933) observó que la caza y la pesca eran actividades muy importantes.

Algunos ladinos de las clases alta y media de la cabecera municipal de Jocotán se dedican a la venta de la carne de cerdo. El ganado vacuno



Niños de la aldea Tesoro Abajo comiendo tortilla de maicillo con chile
"alacrán".



Niños de la aldea Tesoro Abajo comiendo tortilla de maicillo con chile
"alacrán".

no es muy abundante. El Censo Nacional Agropecuario de 1979 registra 700 fincas pequeñas con un total de 2,142 cabezas de ganado.⁸⁷ Los fabricantes de azúcar emplean bueyes para mover trapiches. Hay una tenería y un matadero en la cabecera municipal.

En general, la mayoría de la población de Jocotán se dedica a la agricultura. Existe un pequeño sector de la población que radica en la cabecera municipal, el cual se dedica al comercio, al transporte, al magisterio o a las actividades burocráticas. Una labor complementaria a la agricultura son las artesanías. Jocotán es un municipio del oriente de la república extremadamente rico en artesanías o folklore ergológico. Se elaboran distintas artesanías según cada aldea, ello depende del tipo de vegetación y de los suelos. En general se encuentra alfarería, labores en fibras vegetales: maguey (jarcía) y palma (cestería); trabajos en madera (muebles e instrumentos musicales), en piedra (piedras de moler), y en cuero (sandalias).

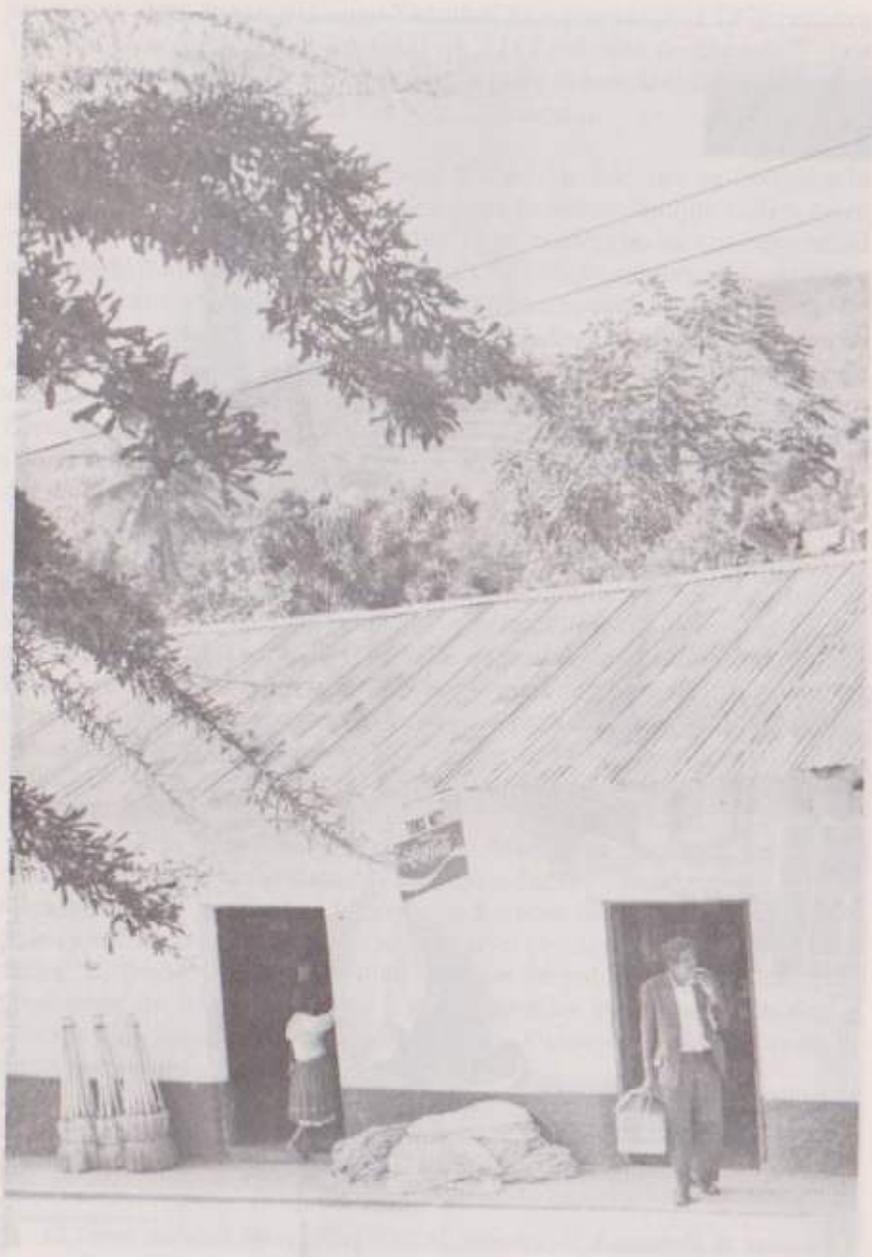
La alfarería se elabora según la técnica prehispánica del enrollado hacia arriba, es decir, se trabaja "sólo con las manos", según refirieron las vendedoras —que al mismo tiempo son las alfareras— con las cuales conversé en la plaza del mercado. La quema de las piezas se realiza al aire libre. Es ésta ocupación de las mujeres, y se fabrican ollas de diversos tamaños, y tazones de barro rojo. Esta actividad es propia de la aldea Matasanos, no tuve noticia de que se hiciesen en ninguna otra aldea.

La cestería y la jarcía ocupan a la población de varias aldeas. En mi opinión éstas son las artesanías más abundantes e importantes económicamente. Con respecto a la jarcía, se tuercen lazos, se tejen hamacas, redes y bolsas o morrales. También se hacen petates de tule y sacos. En la aldea "El Tesoro Abajo" se hacen escobas de palma. Muchos de estos productos de fibras vegetales son comprados por intermediarios a precios muy bajos en los días de mercado. Otros son comprados en la plaza por vecinos del municipio.

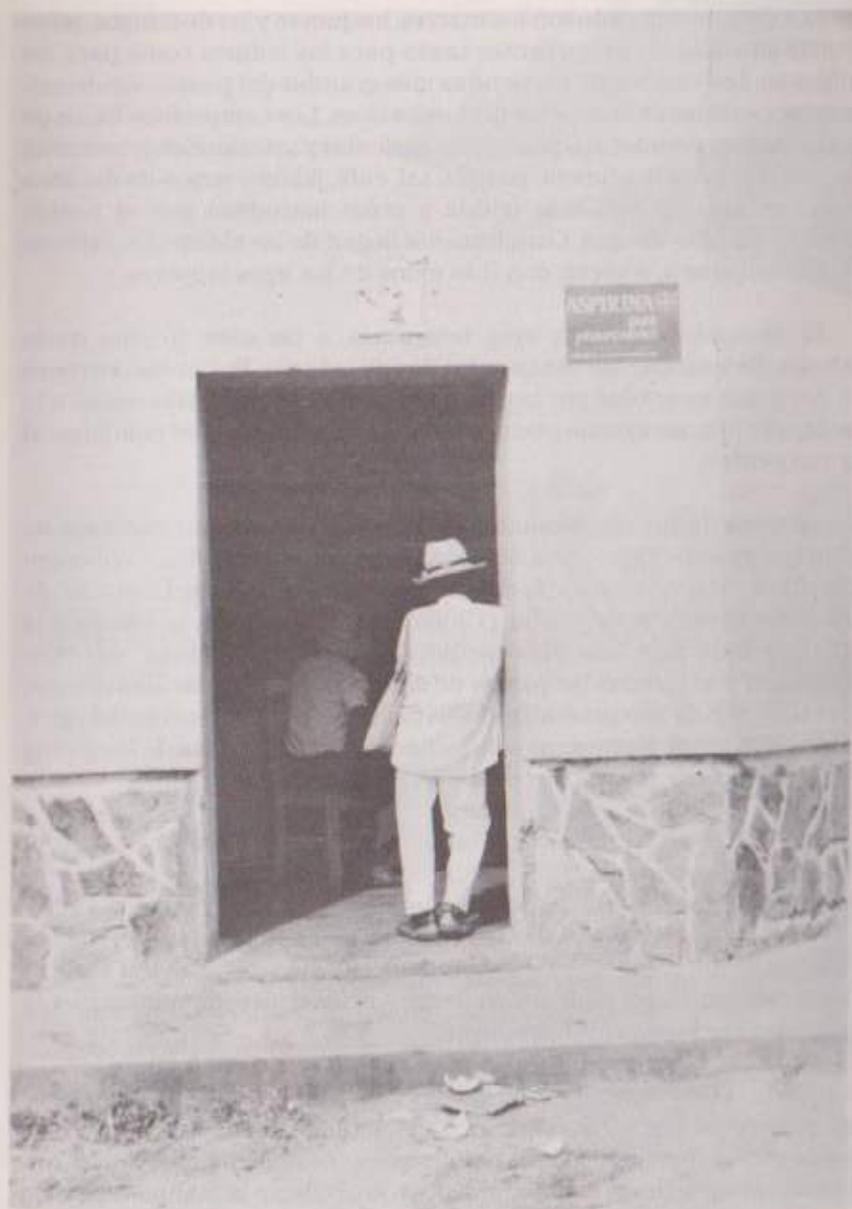
En la aldea Los Vados se fabrican marimbas, en la cabecera municipal don Neftalí Recinos, fabrica, repara y afina guitarras y violines. En varias aldeas se hacen flautas de carrizo.

⁸⁷ III Censo Nacional Agropecuario (1979). Volumen III. Existencia de animales y productos agropecuarios derivados. Tomo I. Guatemala: Dirección General de Estadística. Ministerio de Economía. Guatemala, febrero de 1983. pp. 63-64.





Venta callejera de escobas de palma y redes de pita de maguey.



Las bolsas de pita de maguey son utilizadas por los hombres chortís para llevar su bastimento y otros enseres de uso personal.

Los días de mercado son los martes, los jueves y los domingos, estos últimos son los más importantes tanto para los ladinos como para los indígenas. Los dueños de las tiendas más grandes del pueblo venden en grandes cantidades la sal y los granos básicos. Los campesinos bajan de las aldeas para vender sus productos agrícolas y artesanales y, compran lo necesario para la semana: panela, sal, café, jabón y una o media libra de carne; algunos van a la iglesia y otros merodean por el pueblo conversando con amigos. Comúnmente llegan de las aldeas, los varones con sus mujeres y, a veces, con uno o dos de los hijos mayores.

El mercado comienza muy temprano, a las siete u ocho de la mañana. Se levantan las ventas a las dos de la tarde. Por todas partes se ven personas apuradas por lograr un buen puesto en el sitio vecino a la iglesia, que funciona como plaza, o en las aceras de las calles contiguas al parque central.

Además de los comerciantes locales, llegan otros procedentes de municipios vecinos y de otros departamentos de la república. Convergen en la plaza comerciantes de la cabecera departamental, de Camotán, de San Juan Ermita y de Olopa (Chiquimula); La Unión y Estanzuela (Zacapa) y de San Luis Jilotepeque (Jalapa). En Jocotán son muy apreciadas y utilizadas las piezas de alfarería de San Luis Jilotepeque, sobre todo son de uso generalizado los cántaros para el acarreo del agua, ya que en la aldea Matasanos sólo se hacen comales y ollas de boca muy ancha para cocer el maíz, pero no se hacen cántaros.

Jocotán es un municipio fundamentalmente católico. Ya no existen cofradías ni hermandades. Según información oral ordinaria las cofradías desaparecieron hace aproximadamente unos cincuenta años. En efecto, cuando Wisdom estuvo en Jocotán hace 51 años aún habían cofradías.⁸⁸ Sin embargo existen aún especialistas religiosos en algunas aldeas, tales como los padrinos, quienes son los que rezan para atraer la lluvia; los rezadores y los bailadores.

Desde 1906 hasta después de 1933 la Sociedad de Amigos (cuáqueros) de California se dedicó a la catequesis en Chiquimula. Los miembros de esta Sociedad no gozaban de excelente reputación, Wisdom relata algunos acontecimientos que reflejan la malquerencia de

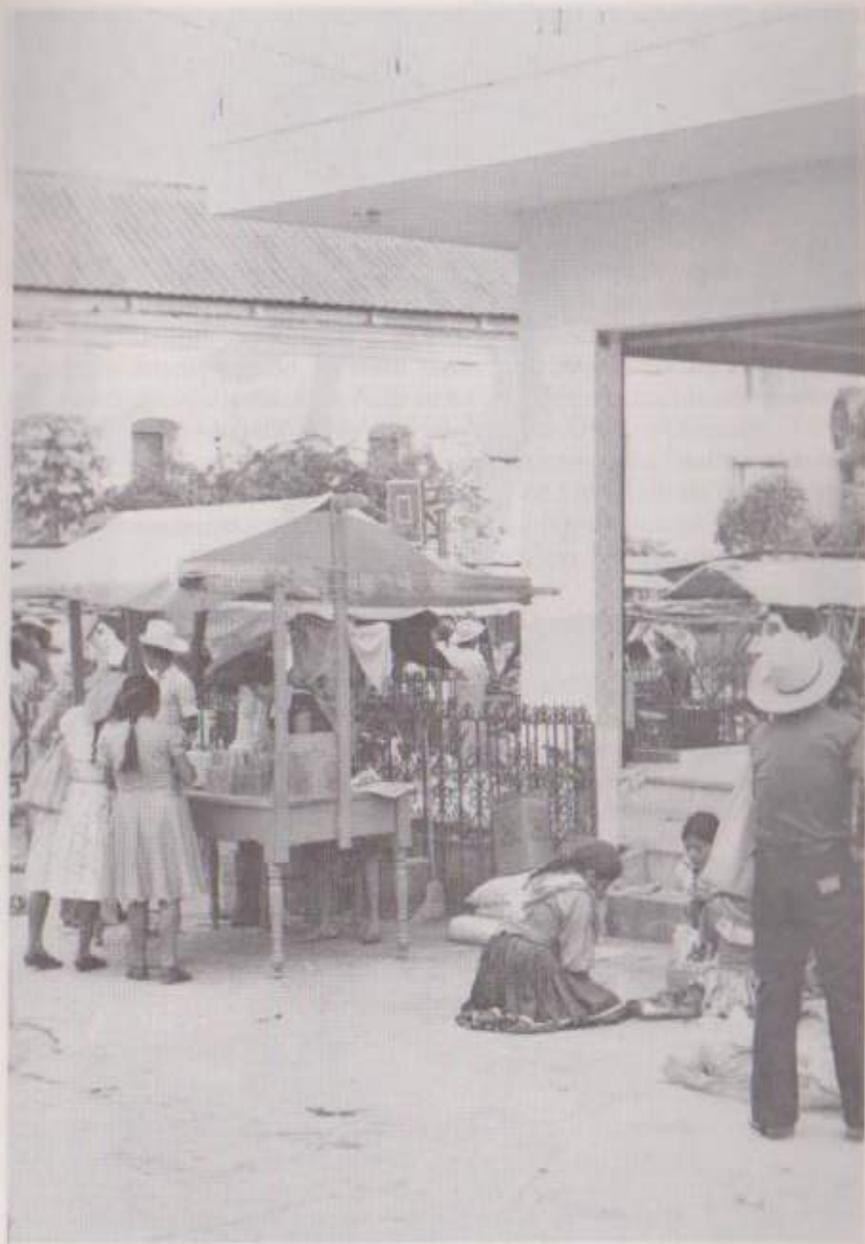
⁸⁸ Wisdom, Charles. *op. cit.*, p. 435.



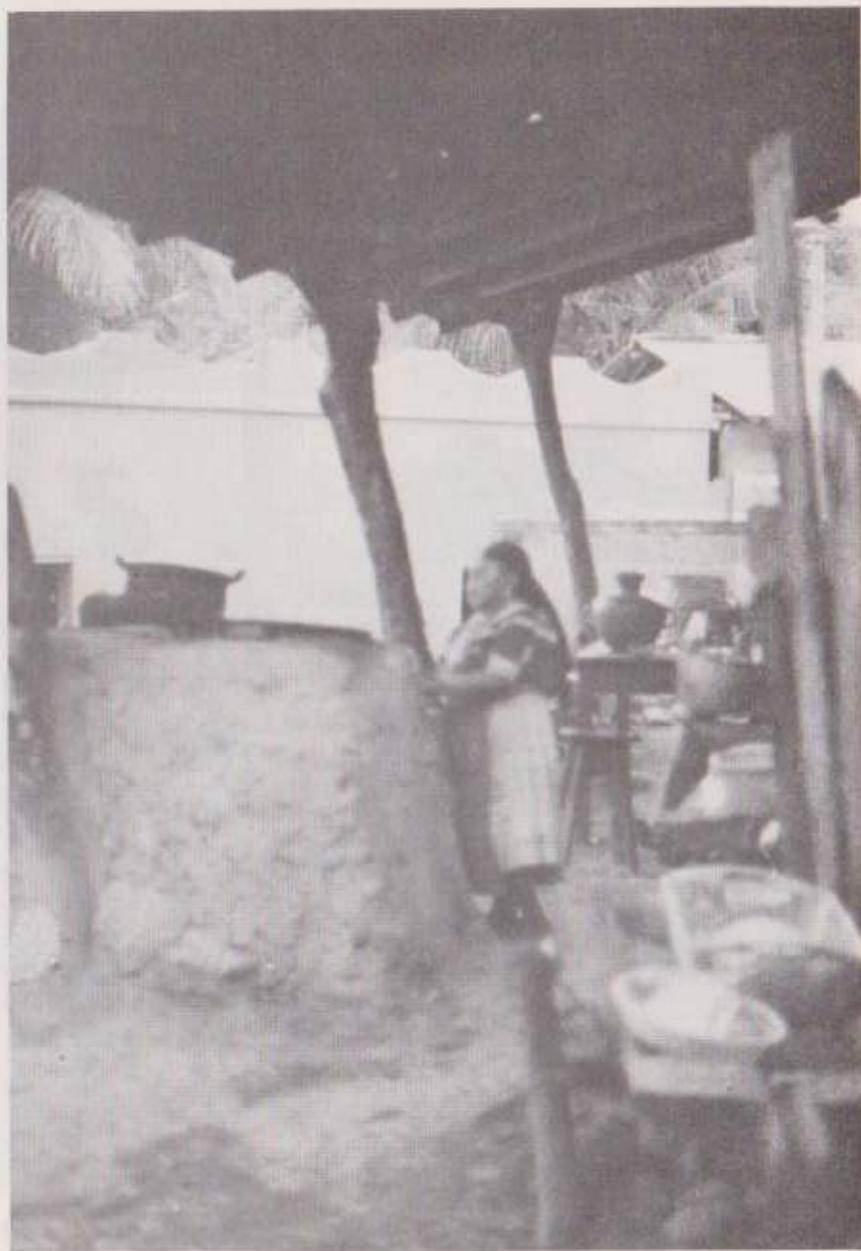
Trata de petates en una de las calles de Jocotán.



Día de mercado en Jocotán. Obsérvese el puesto de ropa no tradicional.



Plaza de Jocotán durante un día domingo.



Cocina tradicional jocoteca; obsérvese el poyetón.

la población hacia estos sacerdotes.⁸⁹ En la actualidad trabaja en Jocotán una Misión belga, la cual ha permanecido allí desde hace casi 20 años. Esta misión ha fundado un hospital y un dispensario, además de un internado-escuela, a donde asisten los niños desde los 7 a los 17 ó 18 años. La misión colabora estrechamente con la aldea infantil SOS de Jocotán, llamada Tisubin, posee un cine y está a cargo del mantenimiento del archivo eclesiástico.

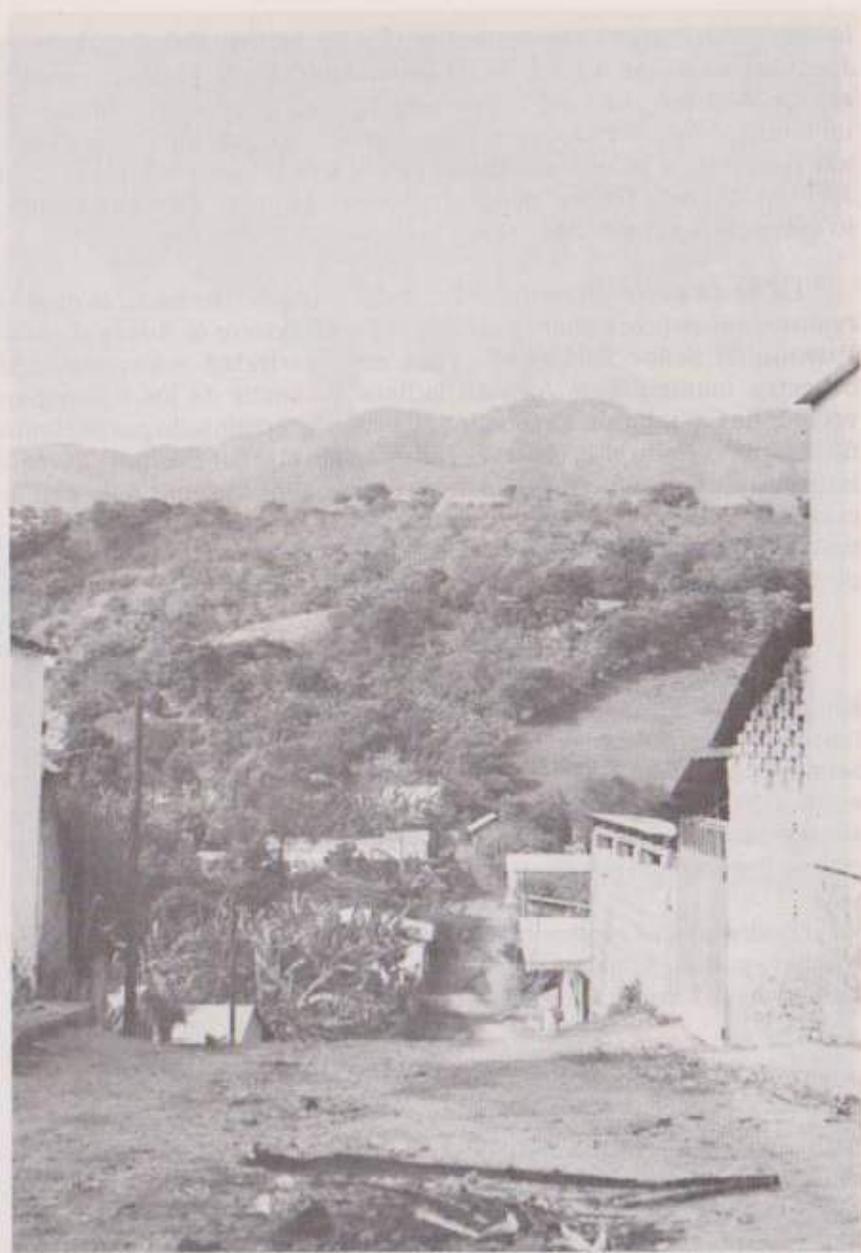
La fiesta patronal de Jocotán es el 25 de julio, fecha en la cual se realizan misas, procesiones y el baile de los huastecos en honor al Santo Patrono, el Señor Santiago.⁹⁰ Para esta festividad concurren a la cabecera municipal de Jocotán ladinos y chortís de los municipios vecinos de Chiquimula. Este baile se ha visto interrumpido por períodos de tiempo. Cuando yo lo observé el año pasado el señor Casimiro Súcchite informó que se estaba tratando de revivir el baile para continuar con "la costumbre". Desgraciadamente en febrero de 1984, uno de los integrantes más antiguos del baile, de apellido Rivera fue asesinado, con lo cual es probable que el baile se vea muy afectado y que incluso no se presente.

La población de Jocotán es muy devota al Santo Cristo de Esquipulas, imagen hecha por el escultor Quirio Cataño en 1594, por lo tanto se acostumbra realizar viajes para el día 15 de enero, y para Semana Santa. Dada la proximidad entre Jocotán y Camotán, los vecinos jocotecos participan de las festividades de este municipio, asisten muchas personas a ver el baile de los Gigantes de Camotán, el cual se lleva a cabo el 8 de diciembre.

Finalmente, es necesario señalar que por cada aldea hay un alcalde auxiliar y dos comisionados militares. Las patrullas militares se formaron en Jocotán en el segundo semestre del año 1982.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 421-422.

⁹⁰ Para mayor información sobre el Baile de los Huastecos, ver: Héctor Abraham Pinto V. *Moros y Cristianos en Chiquimula de la Sierra*. Guatemala: Departamento de Arte Folklórico Nacional. Dirección de Cultura y Bellas Artes. Ministerio de Cultura, 1982. pp. 76-85.



Calle de Jocotán, barrio del Cementerio.

Capítulo III: "Los que saben" Los narradores

3. Tipos de narrador y su función social

A lo largo de la historia, el narrador ha ocupado, generalmente, un papel preponderante dentro de la sociedad; su elocuencia y sus dotes de buen narrador han sido bien apreciadas en todas las épocas y en diversas partes del mundo. Los **aedas** (cantores) griegos, por ejemplo, tenían como función primordial, la de componer himnos religiosos o celebrar las hazañas de los héroes, tanto reales como míticos. A tal extremo eran importantes que, durante mucho tiempo **aeda** y sacerdote fueron una misma persona. Entre los celtas los **bardos**, quienes eran poetas épico-líricos, eran sumamente admirados. Ellos componían los himnos a los dioses celebrando sus empresas, animaban poéticamente a los guerreros antes de las luchas, poetizaban las hazañas de sus señores y "recogían las tradiciones religiosas y naturales." Comúnmente los bardos recitaban acompañándose de instrumentos musicales.¹

En la Edad Media, el **juglar** y el **trovador**, jugaban el rol de "divertidores profesionales", así como los **histriones**, **mimos** y **bufones** que "alegraban a los comensales romanos durante los banquetes."² El **juglar**, de menor categoría que el **trovador**, cantaba versos propios o

¹ Federico Carlos Sainz de Robles. *Ensayo de un Diccionario de la Literatura*. Tomo I. 2a. ed. (Madrid: Aguilar, S. A. de Ediciones, 1954), p. 29.

² Jacques Lafitte-Houssat. *Trovadores y cortes de amor*. (Buenos Aires: EUDEBA, 1963, p. 76.

ajenos acompañándose también de sus propios instrumentos musicales; en ocasiones debía tener habilidades de acróbata y funambulista, podía incluso mostrar animales amaestrados³ con el fin de atraer la atención del público esparcido por villas y plazas. Los **trovadores** (*trobadors*) provenientes de Aquitania, Gascuña, Tolosa, Alvernia y Provenza, componían —hacia los siglos XI, XII y XIII— un tipo de poesía, la poesía trovadoresca, que era llevada “de corte en corte y de ciudad en ciudad.”⁴ El **trovador**, al contrario del juglar, no era tanto un poeta popular, era más bien un orador especializado que escribía versos y compañía música, y cuya presencia era requerida en los palacios. No obstante, la función de la oralidad es lo que aquí nos interesa resaltar, ya que el trovador creaba un género de poesía que era destinado a ser escuchado, y no a ser leído. Su creación literaria debía ser constante, no le estaba permitido improvisar, sino que debía aprender su repertorio de memoria, de allí que “su formación literaria estaba vinculada a la retórica de las escuelas medievales.”⁵

Lafitte-Houssat explica que los trovadores cantaban “fragmentos de cantares de gesta en la época heroica, canciones de amor algo más tarde. Se los veía también en todas las fiestas, torneos y espaldarazos, donde su presencia era indispensable.”⁶

En algunas culturas, los narradores especializados han estado representados por los ciegos y las ancianas. A este respecto es muy ilustrativa la expresión “cuentos de viejas”. Julio Caro Baroja explica que la vejez garantiza que lo que se cuenta viene arrastrado de épocas fabulosamente antiguas, como “el tiempo de Maricastaña” de que hablan los castellanos, expresión que tiene sus paralelos en otros idiomas de Europa y América. La expresión “romance de ciego” ha sido también muy popular y extendida.⁷

3 **La lírica de los trovadores.** Antología comentada por Martín de Riquer. Tomo I. Poetas del siglo XII. (Barcelona: Publicaciones de la Escuela de Filología de Barcelona, 1948), p. X.

4 *Ibid.*, p. IX.

5 *Ibid.*, p. XV.

6 Lafitte-Houssat, Jacques. *op. cit.*, p. 77.

7 Julio Caro Baroja. **Ensayo sobre la cultura popular española.** (Madrid: Editorial Dosbe, 1979), p. 47.

Asimismo, en las diversas culturas de América, el narrador o el cantador ha ocupado un lugar específico dentro de su sociedad. Así por ejemplo, Fray Bernardino de Sahagún, en su valiosa obra **Historia general de las cosas de la Nueva España** referente a las cualidades de los cantores explicó algunos aspectos de los narradores mexicanos:

El juglar suele decir gracias y donaires. El buen juglar es suave en el hablar, amigo de decir cuentos y cortesano en su habla.

El mal juglar dice disparates y es perjudicial en sus palabras, y suele entremeterse en las pláticas de otros sin ser, llamado para ello, y en lugar de gracias dice malicias y torpezas.”⁸

Podría afirmarse que en la actualidad y para el contexto estudiado, un buen número de personas son capaces de contar, pero sólo algunas de ellas pueden considerarse como verdaderos narradores, dado su don literario, su inteligencia y su personalidad. Por otro lado, hay sociedades en donde el contar está vedado a la mayoría, se trata entonces de una actividad limitada a determinadas personas que cumplen con un rol religioso.

Existen fundamentalmente dos tipos de narradores, los profesionales o especialistas y los ocasionales. Un narrador profesional es aquel que es reconocido como tal dentro de la comunidad, aquel cuya presencia es requerida en rituales, en velorios y en fiestas específicamente para contar.

Hay narradores que se especializan en determinado tipo de relato, algunos tienen preferencia por el relato religioso, otros por el humorístico, por el de tipo moral, etc. Ello depende de la ocasión en que debe ser contado y también de el público al cual se dirija, si son niños, adolescentes, un grupo de mujeres o un grupo de hombres, pues ha de saberse que hay relatos que se cuentan en el seno de lo que podría llamarse una subcultura masculina, en donde es vedada la presencia de mujeres.

Independientemente de que el narrador sea o no un profesional, para los efectos de una investigación, siempre deben considerarse

8 Bernardino de Sahagún. **Historia general de las cosas de Nueva España.** (México: Editorial Porrúa, S. A., 1979), p. 557.

ciertas dificultades técnicas y metodológicas: el narrador, ya sea que narre en un idioma indígena o en español, no está acostumbrado a hacerlo frente a personas ajenas a su cultura, hecho por el cual el oyente —en este caso el investigador— puede quedarse con algunas lagunas con respecto al contenido del relato. En este trabajo he introducido en la transcripción de los textos, palabras o explicaciones entre paréntesis o al pie de página. Otras veces el narrador supone que el oyente conoce de antemano ciertos pasajes del relato.

El narrador puede ser designado con un término específico correspondiente en el idioma de la cultura a que pertenece. Van Gennep denomina al narrador como cuentista, aeda o incluso, cantor, ya que en algunas culturas canción y cuento no están diferenciados.⁹

En Chiquimula, las personas se refieren al narrador como "los que saben", "los antiguos", "los viejitos", no se emplea ningún término específico. Cuando se interrogó a las personas a este respecto simplemente respondían: "Fulano sabe contar", "los antiguos sabían decir, ellos platicaban", "los viejitos son los que saben". Es decir que los términos de los cuales parte la identificación de un contador son: saber, poder, decir, platicar y contar.

El narrador cumple varias funciones dentro de una sociedad. No se trata solamente de entretener y divertir a su auditorio, a través del relato también se enseña y se transmiten los valores concernientes a determinado grupo social, puede decirse entonces que el narrador es una especie de maestro popular. Pero principalmente el narrador es un receptáculo del saber popular, el cual está reservado a ciertos individuos que ostentan una prodigiosa memoria. Por otra parte, algunos relatos o fragmentos de los mismos son verdaderos y la comunidad, los considera como tales, de allí que el narrador es el portador de una historia colectiva, es decir, compartida por todos. Su función es entonces —entre otras— la de revivir esa historia con la cual la comunidad se identifica en ocasiones tales como fiestas religiosas y rituales; ello a través de determinados relatos, sobre todo si se trata de mitos, testimonios, historias orales, leyendas o casos.

9 Arnold van Gennep. *La formación de las leyendas*. (Buenos Aires: Editorial Futuro, 1943), p. 193.

4. El medio, el momento, el gesto y la palabra

Tanto en el medio urbano como en el rural pueden encontrarse individuos bien dotados y diestros para contar. El hecho de narrar no está precisamente determinado por la geografía sino más bien, por la función social que cumple. En este sentido considero que la literatura oral tiene su mejor expresión en los medios rurales, a veces un poco alejados de los medios de comunicación de masa. El medio campesino presenta una forma de vida obviamente distinto al de la ciudad. Esta forma de vida determina, con frecuencia, el momento de contar, a la vez que se refleja en el relato mismo.

Para algunas sociedades narrar es una actividad sujeta al ritmo de las estaciones.¹⁰ Generalmente se suele contar por las tardes, con el crepúsculo y por las noches. La oscuridad introduce a un universo más íntimo, oculto, desconocido: el universo del relato. Es este el momento en que los niños piden a sus padres o abuelos un cuento, es una hora propicia para contar casos de aparecidos y de espantos, anécdotas familiares o pasajes de la historia nacional. Precisamente las fórmulas de entrada al cuento, que funcionan como una llave, abren el paso a la narración con frases tales como "érase una vez" o "había una vez", las cuales hacen que la mente del oyente se traslade a otros lugares y épocas. "Las fórmulas de entrada —al estilo de "érase una vez", "hace mucho tiempo", "érase antaño"— intentan colocar la acción del cuento en una época pasada lo más alejada posible de la actual, sin repercusión, por tanto, en el momento vital del narrador y de sus oyentes."¹¹ De la misma forma, las fórmulas de salida en el cuento hacen que el auditorio vuelva a su mundo y a su tiempo ordinario.

Rodolfo Gil distingue tres tipos de tiempo o momento en la narración: 1) el tiempo interno a cada relato, en el que se mueven y actúan sus personajes; 2) el tiempo exterior concerniente al paso del relato a través de las diferentes épocas y; 3) el tiempo del oyente y del narrador cuando el primero escucha y el segundo cuenta. A este tipo de tiempo es al que aquí nos estamos refiriendo. Según Gil, mientras el cuento es contado, transcurre un tiempo objetivo: el narrador emplea

10 Roger Pinon. *El cuento folklórico*. (como tema de estudio). (Buenos Aires: EUDEBA, 1965), p. 45.

11 Rodolfo Gil. *Los cuentos de hadas: historia mágica del hombre*. (Madrid: Salvat Editores, S. A., 1982), p. 10.

media hora, una hora o dos al contarlos. Pero subjetivamente no ocurre así: para el oyente medio, y para el narrador, ha quedado en suspenso la incredulidad —la historia es posible— y, al quedar en suspenso, todos sus lazos con el tiempo, y con el espacio de su momento vital quedan igualmente suspendidos.¹²

La elección del momento de contar, además de, tener un trasfondo simbólico, se basa también en una razón obvia y natural como lo es el hecho de que la mayoría de los oficios se realizan durante el día. La tarde y la noche, cuando el individuo tiene tiempo para descansar, son entonces los momentos escogidos para contar. La mayoría de los relatos que se presentan en este trabajo fueron grabados, por dicha razón, por las tardes y las noches, otros durante algún fin de semana en que los informantes estaban libres de trabajo.

No obstante, existen formas literarias que acompañan a los oficios, de forma tal que no existe una separación tajante entre el trabajo y la literatura popular. Un ejemplo de ello lo constituyen los "romances de los oficios" que tienen su origen en la Edad Media. Julio Cano Baroja explica que en el medio rural español los cuentos y las leyendas son contados en las veladas de invierno, cuando las mujeres, adolescentes y niños, reunidos se dedicaban a trabajos familiares o vecinales, tales como el de hilar o desgranar legumbres.¹³

En algunas culturas los narradores se acompañaban de música para hacer pasar el cuento del tiempo ordinario y vital a otra dimensión temporal y espacial: la del cuento.

Cuando el narrador cuenta sus relatos a un auditorio determinado, se acompaña a menudo con movimientos de manos, de brazos, incluso del tronco y de las piernas, pues los gestos pueden adquirir también formas teatrales.* Considero que la observación de Sorin-Barreateau es muy acertada cuando explica que es imposible dejar de lado todo ese repertorio de gestos que anima los cuentos, los explica, subrayando los momentos importantes, y que pone de manifiesto el talento del

12 *Ibid.*, p. 15.

13 Caro Baroja, Julio. *op. cit.*, p. 47

* Un ejemplo a este respecto lo constituye el informante Florentino López García. Ver biografía.

contador. El texto de literatura oral se asemeja a un "esqueleto" que el narrador anima, que enriquece con su personalidad para convertirle en una obra original.¹⁴

El gesto (los ademanes y expresiones faciales y corporales) son simbólicos y ocupan un lugar casi tan importante como la palabra. También el gesto habla, el gesto sustenta la palabra.

La importancia del gesto reside también en que, a través de él, se establece una comunicación con el auditorio. A menudo, el narrador no necesita hablar para expresar una acción efectuada por algún personaje, basta con un ademán para indicarlo. Un gesto puede transmitir al oyente la idea o el sentimiento de alegría, de enojo, de tristeza; señala la forma en que se desenvuelve la acción, si rápida o lentamente, el gesto afirma o niega, apoya las palabras como un "golpe de efecto" teatral. Sin embargo, el gesto carece de la precisión de la palabra, pero cuando hay simultaneidad del gesto con la palabra una acción se reafirma.

Estos detalles son únicamente perceptibles al estar situado frente al narrador. Es por ello que las modernas técnicas del video, al igual que los recursos que ofrece la fotografía podrían colaborar con una investigación específica sobre el gesto, ante todo porque el lenguaje gestual tiene particularidades y especificidades de acuerdo a cada cultura. Un estudio profundo sobre el gesto supone que cada unidad gestual debe ser descrita y puesta en relación con el enunciado que acompaña al gesto,¹⁵ estudio que sólo podría llevarse a cabo con el concurso del dibujo y la fotografía.

Depende del talento del narrador lograr una interrelación entre él y su público, de manera que éste pueda participar en el acto de contar. Comúnmente el auditorio deja hablar al contador, interviene pocas veces, preguntando algo que no ha quedado claro, haciendo repetir una palabra que no fue bien escuchada, riendo y afirmando con la cabeza. Frecuentemente, el oyente se siente identificado con el héroe del cuento. El estudio del auditorio arrojaría mayores luces con respecto a la transmisión de la literatura oral, ya que en ocasiones influye sobre el

14 Liliane Sorin-Barreateau. "Gestes narratifs et langage gestuel chez les Nofu-Gudur (Nord-Cameroun). En: *Cahiers de Littérature Orale*. No. 11. (Paris: Publications Langues'O, 1982), p. 37.

15 *Ibid.*

narrador recordándole detalles y temas o exigiendo determinado tipo de relato. Pinon explica que el público ha sido menos estudiado aún que el narrador.¹⁶

Un tema de investigación lingüística lo constituiría el estudio de ciertas particularidades del habla, tales como los arcaísmos, los localismos y los vulgarismos empleados por el narrador. Es bastante frecuente, —sobre todo en el área oriental del país— el uso de palabras o frases procedentes del castellano antiguo, tales como: **ansina** o **ansinita** (así o así de pequeño), **agora** (ahora), **vide** (vi), **la calor** (el calor), **punto** (lugar), etc. Rodríguez Almódovar explica que en el relato aparecen numerosas palabras y expresiones que acusan vulgarismos, localismos y arcaísmos bastante útiles para situar el cuento en su entorno social y poderle quitar las posibles adherencias cultas cuando se pretende, por ejemplo, construir un arquetipo o para establecer su distancia y su autenticidad respecto a la estructura arquetípica.¹⁷

5. La historia de vida del narrador y su importancia

Abordar el estudio de la biografía de los contadores o narradores es dar un paso hacia el análisis de la cultura, es una forma de penetrar en la intimidad del grupo social. Dejar hablar al narrador sobre su propia vida establece una relación de confianza entre éste y el investigador, quien descubre a través de la biografía determinadas relaciones sociales, formas de pensar, y además se entera más de cerca del contexto social y cultural del informante: su *habitat*, vida familiar, condiciones de trabajo, actividades de esparcimiento, religión, así como de ciertos fenómenos de aculturación. Realizar una labor semejante es lo que aquí se denomina una encuesta etnobiográfica.

Un relato de vida o una autobiografía, sobre todo si ésta comprende la descripción detallada de anécdotas y pasajes comprendidos desde la niñez hasta la edad adulta ofrece la imagen que la persona tiene de sí misma y de su entorno sociocultural, arroja datos sobre su universo subjetivo y la manera de simbolizar determinados aspectos de su propia cultura.

16 Pinon, Roger. *op. cit.*, p. 46.

17 Antonio Rodríguez Almódovar. *Los cuentos maravillosos españoles*. (Barcelona: Editorial Crítica, Grupo editorial Grjalbo, 1982), p. 66.

Un individuo cambia de ocupación a lo largo de su vida, se ve obligado a emigrar a otros lugares particularmente por razones de trabajo, debe prestar servicio militar —si es varón—; por lo tanto cambia de medio. Ante estos hechos, va acumulando diversas experiencias y establece relaciones sociales con personas diferentes, ajenas a su cultura. De esta forma es como también escucha diversos relatos orales según la región en donde se encuentre. Van Gennep observa que conviene otorgar muy distinto valor a las narraciones contadas por una anciana que jamás se ha movido de su lugar de origen que a las que provienen de un soldado —por ejemplo— que vuelve a su hogar después de campañas por países diversos o muchos cambios de guarnición.¹⁸

Actualmente, en Guatemala se registran pocos casos de personas que han establecido escaso contacto con diferentes áreas geográficas y medios socioculturales, por ejemplo el informante Lucio García Onofre quien ha vivido toda su vida en la misma aldea y solamente ha visitado algunos lugares cercanos.

Así pues, cada biografía es un testimonio sobre la vida del pasado imposible de conseguir por otro medio que no sea la palabra.

Edmond Marc estima que el acercamiento biográfico aporta una rica contribución a la historia de las mentalidades haciendo resaltar bien las actitudes, las representaciones y los valores propios de un medio sociocultural y de una época dada.¹⁹ Asimismo un relato de vida permite descubrir en el narrador su modo de vida y un sistema de valores. El relato de vida puede entonces, emplearse como un medio que facilita el conocimiento del universo sociocultural del informante.

A otro nivel puede estudiarse la forma de la narración autobiográfica: modelos discursivos o narrativos, tipos de enunciación, etc. Es decir, el relato puede convertirse en un objeto de estudio semiótico. Por el momento, en este trabajo únicamente se muestra la historia de vida como un documento cuyo interés principal es otorgar información acerca del medio al cual pertenece el sujeto.²⁰

18 Van Gennep, A. *op. cit.*, p. 193.

19 Edmond Marc. "Le récit de vie ou la culture vivante". En: *D'une culture à l'autre*. No. 181. (Paris: Hachette-Larousse, 1983), p. 76. (Collection "Le français dans le monde").

20 *Loc. cit.*

Es interesante observar también cómo el informante a través de la narración de sus experiencias vividas, concibe y explica ciertos pasajes históricos del país: movimientos revolucionarios, personajes y momentos políticos por ejemplo. A menudo el informante, sobre todo si se trata de un anciano, gusta contar acerca de las costumbres "de los antiguos", y de "cosas que ya no existen", de donde dichas referencias son materiales históricos de primera mano. En cierta forma, una biografía bastante completa, es un estudio de la comunidad a través del individuo. Una historia de familia, a la manera en que Oscar Lewis lo ha hecho —con otros fines antropológicos— es aún más enriquecedora,²¹ por ahora únicamente interesa partir de la vida del narrador como transmisor de la literatura oral.

Estimo que lo ideal es que el propio informante narre su vida, lo cual le permite más libertad de expresión y espontaneidad. En este trabajo no se reproducen precisamente autobiografías, sino más bien biografías reconstruidas por mí —a base de información obtenida a través del sistema pregunta-respuesta—, pero introduciendo entre comillas frases, oraciones e incluso párrafos completos pronunciados por los informantes con el fin de ilustrar con más precisión y claridad lo que ellos deseaban expresar.

A pesar de que, se obtuvieron relatos de 24 informantes comprendidos entre los 13 a los 90 años de edad, aquí se exponen —por razones metodológicas y de espacio— únicamente las biografías correspondientes a 11 de ellos, relegando las restantes al apéndice. El criterio de selección de dichos informantes se basó en los aspectos siguientes:

- 1) Son personas que manifestaron tener cualidades de narradores ocasionales como especializados: sus relatos se muestran mejor estructurados que los demás y la comprensión de los mismos —después de ser transcritos— es más accesible.
- 2) Fueron reconocidos por algunos miembros de la comunidad como personas que "saben contar".
- 3) Algunos de los relatos narrados por ellos fueron los escogidos para el análisis debido a su marcado arraigo tradicional y a la riqueza de su contenido.

21 Oscar Lewis. *Antropología de la pobreza*. 7a. ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1975).

- 4) La mayor parte de estos informantes son ancianos.

Podrá observarse en efecto, que siete de estos once informantes sobrepasan los 70 años de edad, lo cual es un factor determinante al considerar el carácter tradicional de los relatos.

Por otro lado, los informantes tienen ocupaciones diversas: 10 se dedican a la agricultura, 5 a las labores del hogar dentro del medio rural, 2 son estudiantes de tiempo completo, hay también un albañil, un carpintero, dos guardianes, un maestro empírico de educación primaria rural ya fallecido, y un técnico.

La totalidad de los informantes son nacidos dentro de los límites del municipio de Chiquimula; todos practican la religión católica, 17 de ellos son hombres y 7 son mujeres, la mayoría son alfabetos. (Ver cuadro No. 1).

5.1 Biografía de los narradores más representativos

5.1.1 Rafael Casasola Bracamonte

Nació en Jocotán el 6 de agosto de 1892 y murió en el mismo municipio a principios del año 1983. Cuando se le entrevistó, en septiembre de 1982 contaba con 90 años. Don Rafael, un individuo alto —de 1.80 metros de estatura aproximadamente— y ojos claros, fue maestro empírico de educación primaria rural. Durante su vida tuvo tres esposas; con la primera vivió por 26 años, luego "se le antojó" otra mujer, y vivió con ella 18 años, y con la última señora convivió por 17 años. Decía jocosamente: "yo no estoy casado ni solo, he tenido como ochenta mujeres, he sido enamorado."

Don Rafael fue católico. Con respecto a las instituciones religiosas de su pueblo informó que "las cofradías de Jocotán llegaban hasta Santa Rita, habían como cinco cofradías."

El informante conoció la moneda macuquina: "antes circulaba mucho la moneda macuquina en Jocotán. Se usó durante el reino de Guatemala, pero en 1773 el rey Carlos III mandó a recoger la macu-

quina."²² Tales monedas "se las hallaba botadas uno" y las personas las recogían y las guardaban. Agregó con respecto a su vida y a sus conocimientos: "en ciencias y paciencias este cerebro guarda recuerdos de un pasado."

Don Rafael narró también lo siguiente: "El pueblo de Jocotán es un pueblo indio, desde su origen. Aquí no hay más de tres o cuatro apellidos de personas ladinas, sólo indios. Ya, desde la venida del padre Joel, que trajo ese nombre que por añadidura lo llevamos nosotros, de Casasola, no porque nosotros somos Pobedes Guerras. Pero ese padre le regaló a mi bisabuelo o tatarabuelo, le regaló ese nombre, porque siempre hemos sido joviales con la gente y se nos daba a querer. Mire aquí (tenemos) ¡amigos! Hubiera visto el 6 de agosto mi cumpleaños ¡ah!" Refirió don Rafael que para su onomástico llegaba mucha gente a su casa y lo obsequiaban con elotes y muchos otros presentes.

Luego narró: "de los chortís lo que sé es que, Jocotán ha sido pueblo indígena, desde el principio, desde su origen colonial porque Jocotán es colonial. Cuando los españoles vinieron, entonces le dieron el nombre de Jocotán Santiago de los Caballeros,²³ porque el patrón es Santiago. El 25 de julio se celebra la fiesta." "Yo empecé a conocer al indio en su industria, en su agricultura y en su trabajo de barro, hasta la fecha lo trabajan. Aquí se trabaja el barro, aquí se trabaja la jarcia, aquí se trabaja el canasto. Todo lo que aquí se trabaja, lo trabaja el indio, el ladino no. El ladino sólo es el comercio. . . y el indio hablaba en chortí, hace como veinte o treinta años se ha ido generalizando entre el ladino más el castellano que el dialecto. Sus ritos los guardan también y para la fiesta del patrón hay (baile de) **huastecos**. En Camotán son moros. En

22 La moneda macuquina acuñada a base de martillo era de tipo cortado y esquinado, difícilmente permitía la designación del nombre del rey. Circuló ampliamente durante el reinado de Fernando VI, de 1746 a 1759 hasta muchos años después. El dato que aporta el informante es correcto. En efecto, durante el gobierno de Carlos III hubo modificaciones significativas en el numerario debido a las dificultades financieras por las que España estaba atravesando. Prober explica que la pragmática de mayo de 1772, en su artículo VII mandaba que primero se acuñase nueva moneda, para recoger después la antigua, y que se procurase obtener de los negociantes y particulares alguna plata vieja disponible, sin uso, y en su artículo XV, que se daría por lo menos dos años más de plazo a la circulación de la antigua moneda. Kurt Prober, *Historia numismática de Guatemala*. (Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1957), p. 39.

23 El nombre correcto de la villa es Santiago Jocotán.

Chiquimula son gigantes.²⁴ Ellos bailan sus tradiciones. Antes aquí había un toro, pero por las dificultades de que el toro andaba molestando gente. . . la costumbre ya no se realiza.

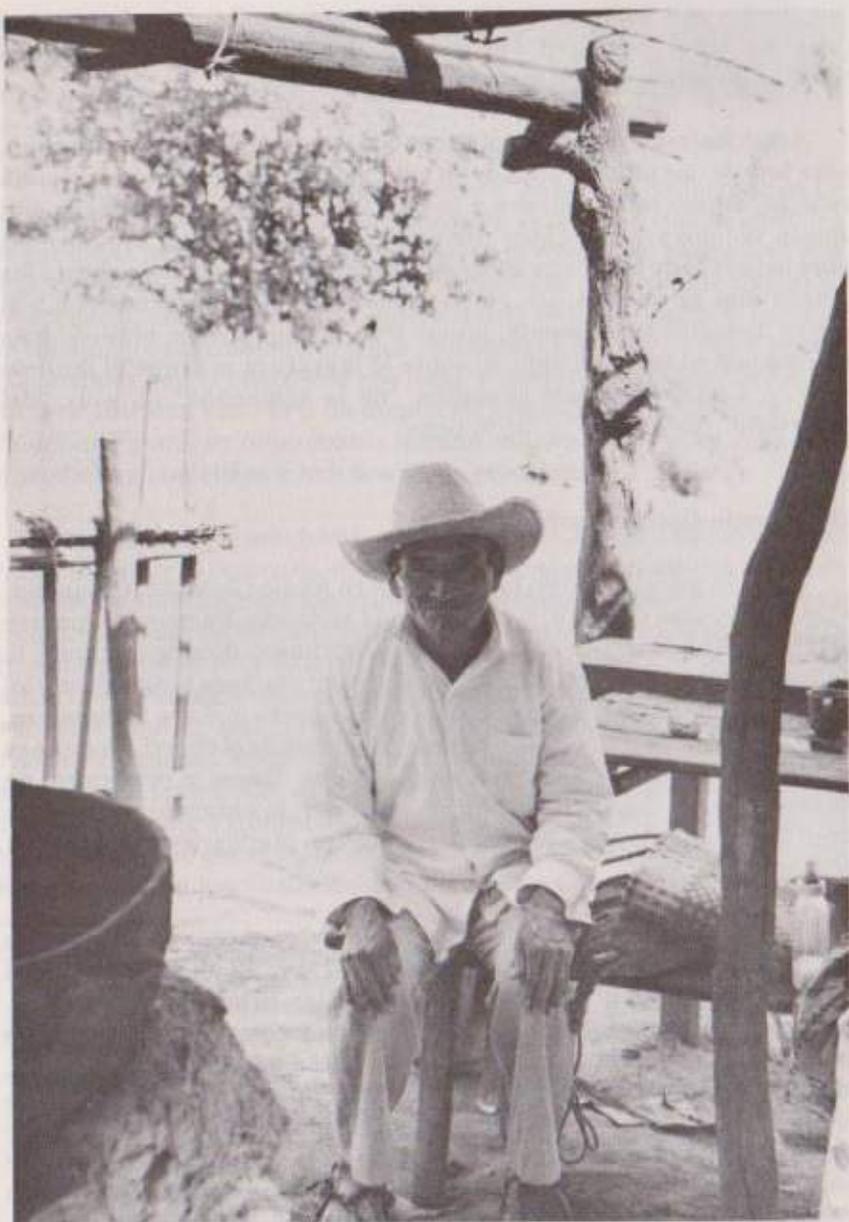
A don Rafael le agradaba platicar con las personas que lo visitaban, sobre todo en los últimos años de su vida, ya que por su edad, ya no podía trabajar, entonces se sentaba a la puerta de su casa y dialogaba con amigos, vecinos y transeúntes. Además gustaba cuestionar a los jóvenes sobre aspectos de historia y geografía, siempre fue un maestro hasta los últimos días de su vida. Los cinco casos que refirió le sucedieron a él mismo. Desafortunadamente, murió y ya no fue posible obtener más información ni sobre su vida, ni sobre la literatura oral que él pudiese conocer. Contó los casos titulados: "de la siguanaba" (1 y 2), "del sombrero", "del cadejo" y "de la poza".

5.1.2 Lucio García Onofre

Tiene 74 años. Nació en la aldea Tesoro Abajo (Jocotán, Chiquimula) el 2 de marzo de 1910, y allí continúa viviendo. Fueron sus padres Victal García y María Gregoria Onofre, el primero de origen chortí, la segunda ladina, dice don Lucio al respecto: "mi papá era **lenguajero** y mi mamá **castellana**. En la aldea había mucha gente que era **lenguajera**, ahora ya pocos, sólo castellano hablan." El entiende el chortí, dice que es un idioma "bonito", y sabe muchas palabras, frases y oraciones, no obstante eso, ha dejado de hablarlo: "entender, lo entiendo todo lo que dicen los chortís, lo sé yo lo que dicen, pero yo platicarles, no lo puedo, algunas palabritas."

Su padre era agricultor, además hacía redes, **mecapales** y lazos de pita de maguey. Su madre tejía **petates** de **tule**. "El oficio antiguo era sólo tejiendo **petates**. Aquí en el Tesoro tejían sombreros de **hilama**. Nosotros lo que aprendimos era tejer trenza y costurar los sombreros con aguja." Cuando él era niño ayudaba a su padre en la agricultura, además debía raspar el maguey y retorcer la pita con la tarabilla. Dado que él era el mayor de seis hermanos, su responsabilidad ante el padre era mucho más grande. Lucio García tiene en la actualidad únicamente dos hermanos, Isidro que vive en la misma aldea, y Narciso que vive en Izabal y a quien hace muchos años que no ve.

24 El informante invirtió la información: en Camotán se realiza el baile de gigantes y en Chiquimula el de moros.



Sr. Lucio García Onofre.

Acerca de su infancia relata que cuando él tenía cinco años hubo gran sequía en la región, "la gente padecía de un hambre terrible, muchos fueron a buscar la vida a Quezaltepeque (Chiquimula)."

Don Lucio no sabe leer ni escribir, dice: "no tuvimos escuela nosotros, en ese tiempo no había escuela. Cuando yo crecí, crecí en tiempos de Cabrera, por eso no había escuela."

Más tarde contrajo matrimonio. Se casó con María Josefa Hernández, originaria de la aldea Los Vados (Jocotán, Chiquimula), en la iglesia de Jocotán. "Lázaro Chacón estaba de gobierno cuando yo me case, estaba de diecisiete años, llegando a dieciocho, y ella se casó de dieciséis años." De esta unión nacieron dos hijas, María de la Luz y Rutilia, quienes viven en Izabal. Ellas no visitan a don Lucio: "yo tengo hijas en la costa, y me han neciado que me quede. No me hallo en la costa, ya me hallé aquí. Ahora ellas ni vienen ni me escriben."

Cuenta que le agradaba mucho la forma en que antiguamente se celebraban las bodas. Así por ejemplo, cuando él se casó, después de salir de la iglesia, se fueron él y su esposa para la aldea. Los parientes de ambos habían encargado a dos **personeros**, uno de ellos acompañó a la pareja durante el trayecto de la iglesia a la casa e iba quemando bombas, el otro **personero** las quemaba a la puerta de la casa. Cuando uno quemaba una, el otro respondía de la misma forma. Al llegar a la casa, los novios entraron, luego el **personero** los aconsejó, "daban consejos que son muy importantes." El **personero** les hizo arrodillarse y les otorgó determinados consejos sobre sus funciones como futuros esposos. Luego celebraron acompañados de música de acordeón y guitarra, y bebieron **guaro** y chocolate.

Después de la muerte de su esposa, don Lucio se unió con Braulia García. Ella tiene 30 años, nació en la aldea Tesoro Abajo. Es hija de Felipe García y de Demetria García, ambos indígenas originarios de la aldea Los Vados. Braulia dice que entiende el chortí, pero que no lo habla. Ella no conoció a su padre, y su madre murió cuando ella era niña. Antes de morir, Demetria hizo prometer a la madrina de su hija que cuidaría de ella y que la trataría bien. Pero sucedió lo contrario: cuenta Braulia que se le ordenaba ir al río por agua, debía llenar cuatro **tecomates** en un solo viaje, y cuando alguno de éstos se le rompía le pegaban. Un día la madrina la echó de la casa y Braulia se fue a la montaña, en donde permaneció por dos noches. Una de las hijas de don

Lucio que para ese entonces vivía con él, la recogió y se la llevó a vivir con ellos. Allí creció y cuando con Lucio se quedó sólo, ella se quedó como su segunda mujer.

Don Lucio y Braulia tienen cinco hijos: Rony y Florencio de 10 y 8 años de edad, María Zenaida, Mahomed y Santos Bernabé de 5, 3 y 2 años. Los dos primeros ya van a la escuela rural mixta de la aldea.

Braulia hace **shepes** y **ticucos** para vender los días domingos en la plaza de Jocotán, a veces compra alguna fruta para revenderla. Parte a la plaza en compañía de su hijo mayor y no regresa sino hasta haberlo vendido todo a eso de las 3 ó 4 de la tarde. Durante los días hábiles de la semana hace escobas de palma que son vendidas generalmente los días lunes a un revendedor que pasa a recogerlas a la orilla del camino que conduce a la aldea. Para la hechura de las escobas participan también don Lucio y los dos hijos mayores; el primero corta y lija los palos; los segundos junto a su madre tejen las cabezas de las escobas y las clavan ayudándose de una piedra. Hacen 3 docenas en 15 días, y son vendidas a un precio de Q 2.00 la docena. Braulia aprendió sola a hacer este oficio, dice que "la necesidad la hizo aprender". Ella no sabe leer ni escribir, explica que su madrina, con quien vivió únicamente un año, jamás le dio estudio, nunca la quizo mandar a la escuela.

En la actualidad la relación con los padrinos de Braulia sigue siendo hostil, Rony llama al padrino de su madre "abuelito" y refirió que éste se niega a venderles un pedazo de caña —ya que tiene trapiche—, y mucho menos lo regala.

Además de la confección de escobas, don Lucio sabe hacer, como ya se apuntó arriba, otros objetos artesanales como redes, lazos y **hamacas** de pita de maguey, pero "sólo para el servicio", es decir, para el uso de la casa, no para la comercialización.

La venta de escobas, **shepes** y **ticucos** es una actividad paralela a la agricultura. Don Lucio tiene alrededor de unas tres manzanas de terreno propio, situadas en una empinada ladera y las cultiva con frijol, maíz y cebolla; los dos primeros productos están destinados al consumo y el tercero a la venta, siempre y cuando la cosecha sea buena. El trabajo de la tierra y los productos que cosechan no son suficientes para el mantenimiento del hogar, y por ello deben dedicarse a otras labores artesanales.



Rony García García ayudando a hacer escobas.



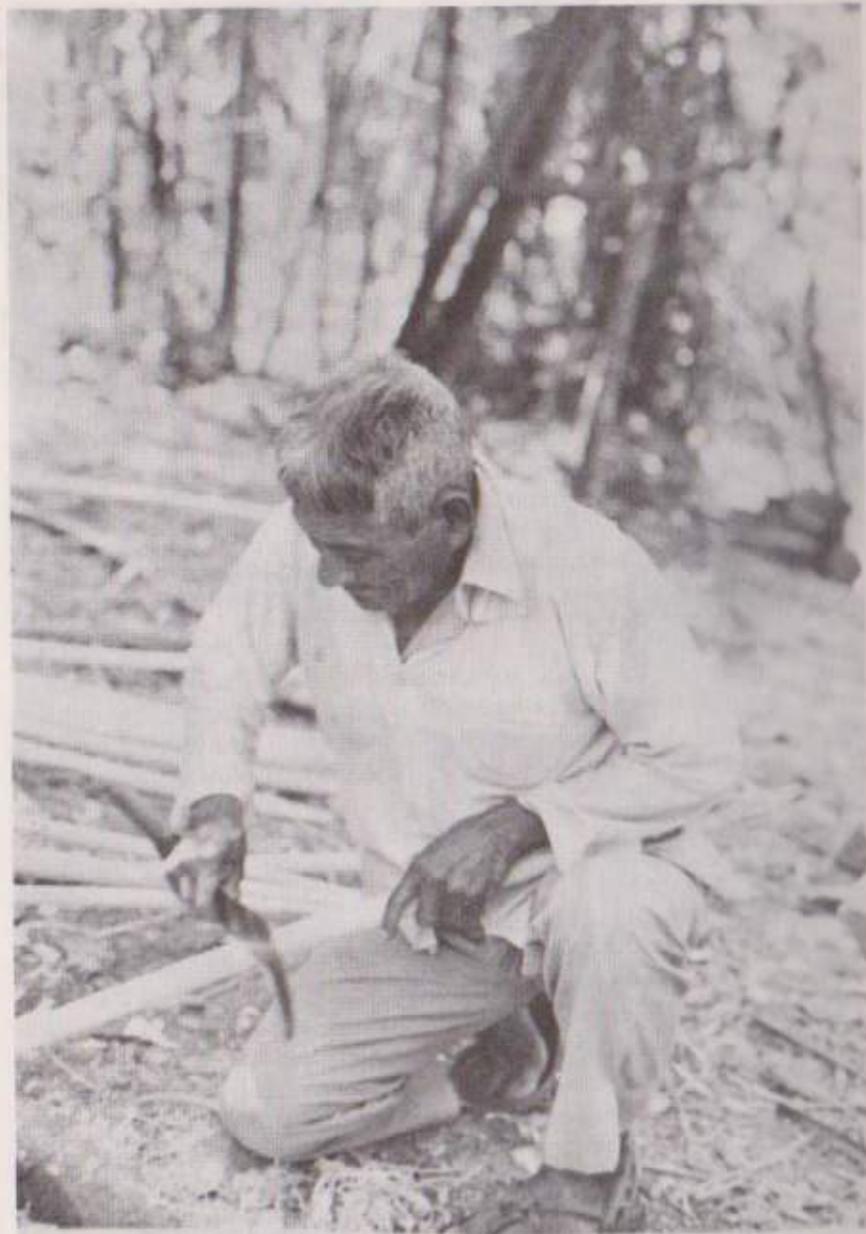
Florencio García García cuenta las adivinanzas y chistes que le enseña su padre.



Mahomed García García canta la canción del "mishito" que aprendió de su padre.



Lucio García Onofre confeccionando escobas.



Lucio García Onofre confeccionando escobas.



Lucio García Onofre muestra la escoba recién terminada.

En el terreno de don Lucio crecen además unos cuantos árboles de nispero, mango, jocote marañón, etc. Poseen también dos cerdos, un gallo, seis gallinas y unos cuantos pollos. Las aves duran poco ya que son atacadas por pestes durante el verano. La familia García-García vive en un rancho situado en el centro de la aldea y al igual que todos sus pobladores, carece de drenajes, letrina y de agua potable en las casas, sólo cuentan con pilas situadas en diferentes puntos del cerro.

Don Lucio es una persona bastante extrovertida y gusta relatar pasajes y anécdotas del pasado. A continuación se transcriben algunos textos referentes a las cosas que le contaba su padre, a su vida y a los diferentes periodos presidenciales que él conoció:

"Antes, antes, los antiguos —decía mi papá— era bonito, había respeto, sí. No habían castellanos como ahora. Ahora toda la gente se trata en castellano, antes sólo eran **lenguajeros**. Fíjese que para darse buenos días, si eran compadres no decían 'buenos días le dé Dios señora', ni 'buenos días le dé Dios compadre'; no que 'alabado el Santísimo Sacramento'. Eran **lenguajeros**, pero eran educados: 'alabado el Santísimo Sacramento compadre'. —'Por siempre, compadre, por siempre', decía el otro."

"Para ir a ver a la novia, saludaban a los papás: 'Alabado el Santísimo Sacramento señor'. Los antiguos llegaban ellos a pedir la novia, pero éstos mañaneaban, a las cuatro de la mañana, a las cinco por lo menos, estarían durmiendo las patojas y ya llegaba el que iba a pedir, con el sombrero, entonces saludaba: 'alabado el Santísimo Sacramento señores' —'Por siempre'. — Y ya decían a echar las **cortesías**. Sí, echaban **cortesías**, a saber cómo era, pero echaban las **cortesías** y pedían a la mujer:

—'Buenos días y buenas tardes —ya cuando se trataban en castellano—
—'Buenos días señor'. —'Yo he venido a poner unas dos palabras, permita a su hija para casamiento conmigo.'

—'Vaya lo vamos a pensar. Pasá dentro de 8 días o dentro de 15 días, vamos a ver a la patoja si merece.'

Al llegar los ocho, quince días, él volvía a llegar, a asentar la palabra y a hacer el casamiento. Chiquitos los patojitos se casaban de doce años, bien patojitas y los patojos también, no como ahora. Nada menos, yo así fui también todavía, yo no tuve conversación con ella, no que allí mi papá y mi mamá con los suegros. Ya cuando fui con ella ya de una vez me entregaron con ella, ¡pero mire, qué vergüenza que me mataba, ni sabía que iba a decirle a ella!".

"Dice mi papá, estaba yo chiquitío como éste (señalando a su hijo), que dicen que los antiguos, a las cuatro de la mañana ya estaban levantados todos, chiquitos y grandes. Los chiquitos todos a bañarse y ya todos al oficio, aporreando algodón, era el oficio antiguo, aporreando algodón, desmenuzando algodón, desensimillando algodón, chiquitos y grandes. Y ya era a hilar, hilar, a hacer la **putunca**. Hacían los **malacates** en un **guacal**, y ya iban haciendo la **putunca**. Ese era el oficio de la gente antigua, no gastaban en ropa, nada. La gente misma hacía su ropa. Aquí había telar, ellos mismos hacían el telar. Había antes, sí, todos se preocupaban del telar. Habían, allí están todavía las señales de obraje (de tinta) por una veguita por allí. Allí encerraban tinta, aporreaban los palos de tinta y los metían al agua, allí a la poza, allí se estaban hasta que le daban cocimiento a aquella tinta. Iban a desvaciar la tinta al otro lado. Esa tinta servía para teñir los cortes."

(Antes se usaban cortes en el Tesoro), "la gente trabajaba manta de esa **putunca** gruesa. Antes las hembras (usaban) sus fustancitos, **tuncas** de aquí, calzones no usaba nadie. No gastaban."

". . . Y en la mañana, a las cuatro de la mañana pasaba el **rondín**, velando en todas las casas, a ver si todos se habían levantado. . . allí no había malcriadeza. Los papás enseñaban a rezar (a los hijos) y al oficio, y haciendo oficio y rezando. El que podía doctrina, a hacer la doctrina."

"Cuando yo crecí en tiempos de Cabrera,²⁵ y cuando sirvió ese gobierno, los soldados servían desnudos, sin ropa. Esa era una tristeza, los pobres soldados porque no vestían ni sueldo tenían, estaban bien pobres, desnudos con unos **matatíos** de pita, ni cartuchera ni nada les daban, sólo les daban el arma y de allí nada, un su **mashtate** de lona, de dril, bien pobres. Había domingo de lista, había banda en nuestro pueblo, habían desfiles de soldados."

"En los pueblos, en los establecimientos, es decir que donde había estanco de **guaro** o **chicha**, porque eso era libre no como ahora. El estanco de **guaro** tenía la patente, tenía de todo allí. Bueno, entonces se usaban guitarras y violines, acordeones, otra clase de música no había. Y la gente de todas las aldeas, Tunucó, Pacrén, Amatillo, La Arada, sólo de corte las mujeres, hay unas que todavía resultan de corte y unas

25 El gobierno del licenciado Manuel Estrada Cabrera abarca el período entre 1898 a 1920.

refajadas, así era antes la gente. Ahora, casi la mayor parte, ya se visten esa gente así, ya bien practicados, como ahora ya hay escuela, aunque sean campesinos pero ya platican mejor. Fijese que esos que bajaban al pueblo, a pasear, o a tocar, o a bailar, todos eran **lenguajeros**, no podían la castilla, y si llegaba un castellano a la aldea no podían la castilla, mejor se escondían porque no podían hablar. En cambio hoy ya no, ya cambió porque hay escuelas."

"En el tiempo de Ubico²⁶ habían muchos trabajos públicos en carreteras, trabajando dos semanas de vialidad (trabajos en los caminos), y una de ornato. Bueno, el que vino a destruir eso fue Arévalo, ese quitó todo, puso la libertad. Antes (en tiempo de Ubico) trabajábamos sin ganar nada, nada más el boleto, el que no tuviera su boleto de vialidad a zamparlo a la cárcel. Había libreto, yo estuve treinta días metido en la cárcel por una libreta ingrata: que trabajábamos donde el intendente y no abonaba las libretas, él estaba como patrón de nosotros, trabajando el trabajo de él, sembrando frijol, desherbando, limpiando, **guataleando** en las tierras, sembrando milpa, trabajando como treinta libreteros y ni abonaba las libretas. Había libreta y tenían que apuntar, abonar los patrones. ¡Y qué! resultó que las libretas no estaban abonadas, y yo estuve treinta días metido por la libreta, sin sacarlo a uno para nada, y la esposa allí sufriendo, aguantando hambre con los hijos y yo metido en la cárcel. ¡Y pa' acabar de joder! compré un mi solarsito aquí por Los Vados, saliendo de los treinta días, sólo estuve (libre) como ocho días y me labran un proceso allí: me mandaron a Chiquimula. Como en el tiempo de Ubico, si se quejaban de una persona, lo acusaban por estafa, lo acusaban de allanamiento de propiedad ajena, y lo zampaban a la cárcel. Buscó mi mamá un licenciado y estuvo dando vueltas y se probó que era legal, fue el señor que hizo el documento, fueron los testigos que firmaron el documento. . . los testigos dijeron que era cierto (que el solar era propio)." "Todo eso me pasó en tiempo de Ubico. Por eso yo le digo a la muchachada: ellos **agora** están creciendo como el palo en la sombra, no están maltratados, los gobiernos están a gusto. Nosotros crecimos bajo el azote, bajo los trabajos, esa era la intendencia en tiempos de Ubico. . . levantando planchas de madera para todas esas vegas: 'Vaya, decía el auxiliar, usted se va conmigo, ya lo hallé, vonós.' — 'Ay, es que no he comido, tengo hambre' 'Yo, no me importa, vonós.' Allí no había para donde, a llevar la plancha para la intendencia, veníamos por la noche."

26 La dictadura del General Jorge Ubico Castañeda duró casi 14 años, de 1931 a 1944.

"Cuando yo estuve preso, estuve en el año 44. De dicha estoy contando el caso, me escapé de morir, si nosotros estamos bien sufridos, bien golpeados."

"Ubico prohibió los cañales, prohibió las molindas, prohibió todo. Si hallaban a un señor moliendo su cañita con bueyes, eran capaces de levantarle los bueyes, dulce y todo; y a la administración de rentas a decomisarlo, era prohibido."

"En tiempo de Ubico un poquito era jodido, un poquito era bueno, porque si usted como mujer le tocaba dormir en una carretera, allí amanecía, no le pasó nada porque andaban para arriba y para abajo las escoltas, había respeto. En cambio ahora no hay respeto, es peligroso. Un **bolo** que se quedaba dormido no le quitaban nada porque había respeto, en cambio hoy no, hoy hay **rateral**."

"Dijo Arévalo:²⁷ Hoy se acabó la dictadura de Ubico, hoy ha entrado la libertad, se acabarán los trabajos públicos, hoy es un semestre al año que paguen sus ornafios y están libres. Hasta hoy en día él fundó esa ley, gracias a Dios. La **chicha** la había puesto tranquila, libre, pero como vio que con la **chicha** hay mucha **macheteazón** y los hospitales no alcanzan ni los presidios, lo prohibió."

"Arbenz,²⁸ ese vino a franquear las tierras ajenas, vacas, caballos, no sé de dónde, allí en Chiquimula dijeron que los que querían vacas fueran a recibir, un su caballo que lo fueran a recibir. El que quería tierras que vaya a donde los dueños, los terratenientes, allí les daban lo que ellos querían, una manzana, dos manzanas, allí les repartían a los que no tenían, dieron los terrenos de los terratenientes y ellos lloraban a mares, los pobres. Nosotros no las quisimos recibir, y cuando entró Castillo Armas²⁹ vino a quitar eso. . ."

"Lázaro Chacón,³⁰ ese hombre se llevó el dinero antiguo que tenía Manuel Estrada Cabrera, el que tenía Carlos Herrera, que ese sacó pisto,

27 El doctor Juan José Arévalo Bermejo estuvo en la presidencia de la república de 1945 a 1951.

28 El coronel Jacobo Arbenz Guzmán gobernó de 1951 a 1954.

29 El período del coronel Carlos Castillo Armas se extendió de 1954 a 1957.

30 Carlos Herrera fue presidente de Guatemala de 1920 a 1921, le sucedió el General José María Orellana (1921-1926), y a éste le sucedió el General Lázaro Chacón (1926-1930).

habían billetes de a peso, billetes de a cinco pesos nacional. El peso nacional eran ocho níqueles, habían níqueles, era un real platilla. Usted con dos níqueles ya compraba cositas, con cuatro níqueles ya era medio realito. Fíjese que los **blanquifos** de gallina, cuatro huevos de gallina eran por el realito. . ."

"El gobierno más oprimido que tuvimos que el de Ubico, ya no trabajaba uno en lo propio por andar haciendo trabajos públicos, había libreta. Había quien estaba trabajando donde los patrones ganando diez centavos diarios la tarea."

Don Lucio no conoce la capital. Sólo ha ido a Chiquimula, a Izabal y a municipios y aldeas aledañas a Jocotán. No ha trabajado en otro lugar que no sea su propia aldea. Tampoco prestó servicio militar ni ha desempeñado cargos municipales.

Don Lucio es conocido en la aldea como "rezador".³¹ "Ese señor sabe rezar" dicen algunas personas. Efectivamente, cuenta don Lucio que fue enseñado desde niño —a los diez años— a rezar, por su padre, que a su vez también era rezador. A la par de su casa tiene otro rancho que sirve como oratorio, allí guarda una cruz de madera recubierta con papeles de colores, adornos y diversas estampas con imágenes de santos. Varias veces al año —cuando se lo piden— realiza oraciones y "promesas" en su oratorio. Generalmente, es visitado por las personas que requieren sus servicios. Durante todas las visitas que le hice siempre llegó a buscarlo al menos una persona. La gente de la aldea Tesoro Abajo y de otras aldeas

31 Charlers Wisdom quien hizo varias visitas al área chortí de Guatemala entre mayo de 1931 y octubre de 1933 observó que entre estos indígenas habían varios especialistas religiosos, los miembros de la cofradía sobre todo el "capitán", los rezadores, los bailarines, los músicos y los padrinos, siendo éstos últimos los más importantes ya que su función principal era atraer la lluvia. Al respecto de los rezadores Wisdom indica que "por lo general son mujeres que han aprendido las plegarias católicas con el sacerdote u otros colegas, y son empleados para recitarlas en las novenas. Comúnmente cobran sus honorarios en especie y reciben una parte mayor de las viandas de la fiesta que cualquiera de los invitados. Muchas rezadoras son esposas de los padrinos y se piensa que poseen ciertos poderes y conocimientos en virtud de la asociación con ellos." Wisdom, Charles. *op. cit.*, p. 428.

Al respecto es importante aclarar que Lucio García es un ladino nuevo, su padre era chortí y además era rezador. Don Lucio hace la diferencia entre el "rezador memorial" como lo es él, es decir que el rezador sabe las oraciones de memoria y crea sus propias oraciones, ya que no sabe leer; y el "rezador de catecismo" que reza leyendo en algún libro o catecismo.

cercanas requieren que don Lucio rece por un enfermo, por un herido, por la resolución de problemas conyugales tales como abandono de hogar e infidelidad, por las cosechas, por la buena salud de los animales, etc. En los velorios, además de rezar, también cuenta "casos" e historias. También puede recetar remedios para los enfermos, comúnmente se trata de plantas medicinales. Incluso, don Lucio sabe atender partos, él ha ayudado a su esposa durante todos sus alumbramientos. Algunas personas de la aldea reconoce que él presta un gran servicio a la comunidad.

Explica don Lucio que antes acompañaba los rezos con guitarra, pero como ésta se le rompió, tal práctica se ha interrumpido. Además sabe tocar pito de carrizo, cuenta que, antes, para las procesiones y "cabos de novena" iban a tocar con un compañero quien tocaba el tambor. Han dejado de hacer ésto por falta de instrumentos musicales.

Don Lucio denomina a sus relatos con el nombre de "casos", o bien, historias, pero la mayoría son "casos". Explica que los casos los escuchó de varias personas: de una señora llamada Josefa Leiva, quien en algunas ocasiones iba a posar en su casa: "la noche fue corta porque ella sabía casos, el caso del coyote, y sabía otros más, de allí que la noche fue corta para ella." Doña Josefa sabía rezar, e iba a su casa precisamente para eso. Agrega don Lucio "...y dice a contar casos, ahí oí el caso del conejo y ahí se me quedó."

Otros relatos los aprendió de Ambrosio Pérez, "ese contó ese caso (de 'el sanate tunco'), viera cómo, en un velo, en un mortual era donde ellos se ponfan a contar casos pa' no dormirse, en un velorio de muertos, allí contaban." Otros casos los escuchó de su padre.

Explica don Lucio que en la actualidad, en los velorios "cuentan, pero ya son otras historias, del servicio militar, de las guerrillas. ..." Agrega que él ya no cuenta tanto como antes "como vive uno haciendo mandados, y entre tantos mandados se olvidan."

Fue con don Lucio García Onofre, con quien se estableció una relación de más confianza entre investigador e informante. Refirió 17 relatos: "Historia de los ganadores de maíz", "El atarrayero o caso del pescador", "Los niños perdidos", "Chankanené", "La princesa", "Tío conejo con tío coyote", "Tía cuca", "El caso de la viejita", "El fin de Pedro Urdemales", "Pedro Urdemales y su caballo sabio", "Los compadres",

"Caso de la muerte", "Los diablos", "Caso de la vieja", "El sanate tunco", "Caso del cadejo" y "La mula".

Su actitud al narrar, generalmente, es melancólica, a veces quejumbrosa y apesadumbrada. Eso depende del tema del cuento. Si el cuento es jocoso o picaresco —como en el caso de los cuentos de animales o de Pedro Urdemales— suele reír a carcajadas. Generalmente permanece sentado y hace muchos ademanes.

Don Lucio es una persona a la que se considera en este trabajo como un narrador profesional o especializado.

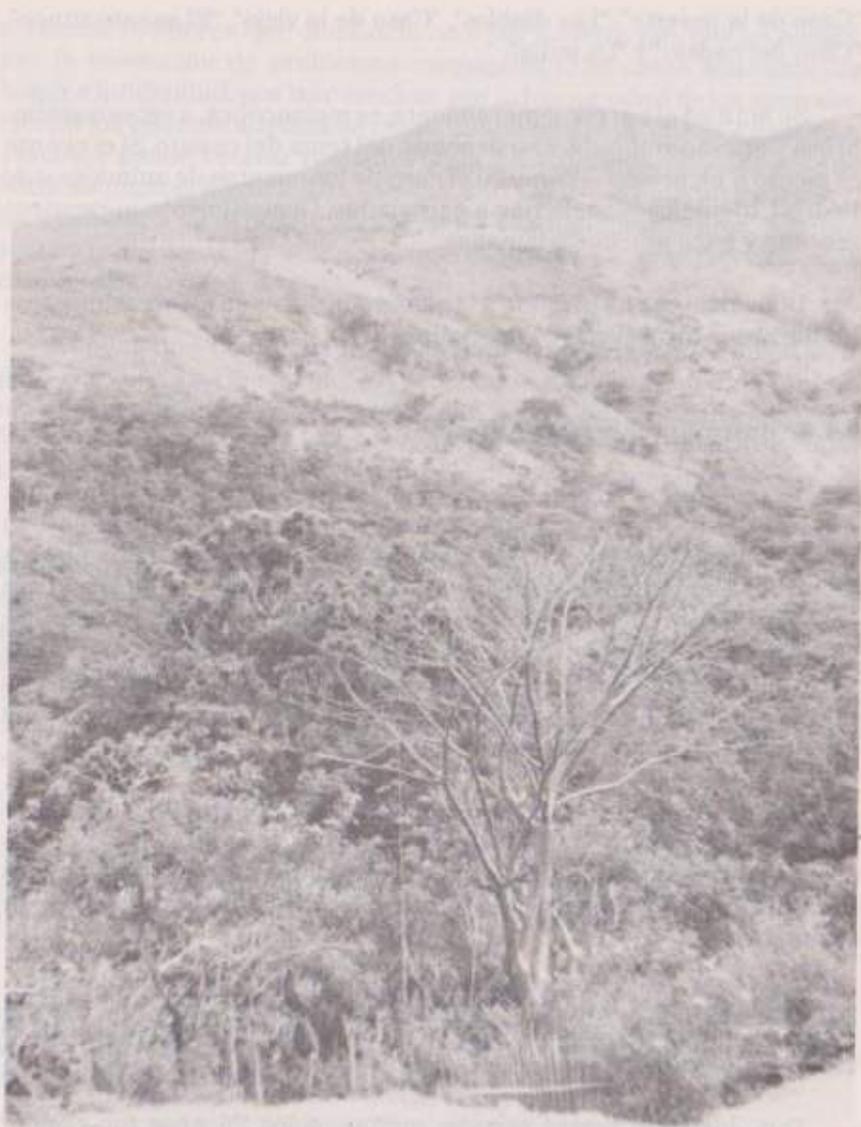
5.1.3 Justo Antonio Díaz Albanés

Tiene 74 años. Nació en San José La Arada el 28 de mayo de 1910. Allí estudió hasta tercer grado elemental, a la vez que ayudaba a su padre en la agricultura. El 21 de abril de 1934 contrajo matrimonio con Victoria Lemus, también originaria de San José La Arada. Para ese entonces él contaba con 23 años y ella con 19. Explicó doña Toíta que se casaron tanto por lo civil como por lo religioso en San José La Arada. Es decir que, recientemente cumplieron cincuenta años de casados, hecho por el cual están muy orgullosos y contentos, ya que siempre se han llevado bien, y nunca han estado separados.

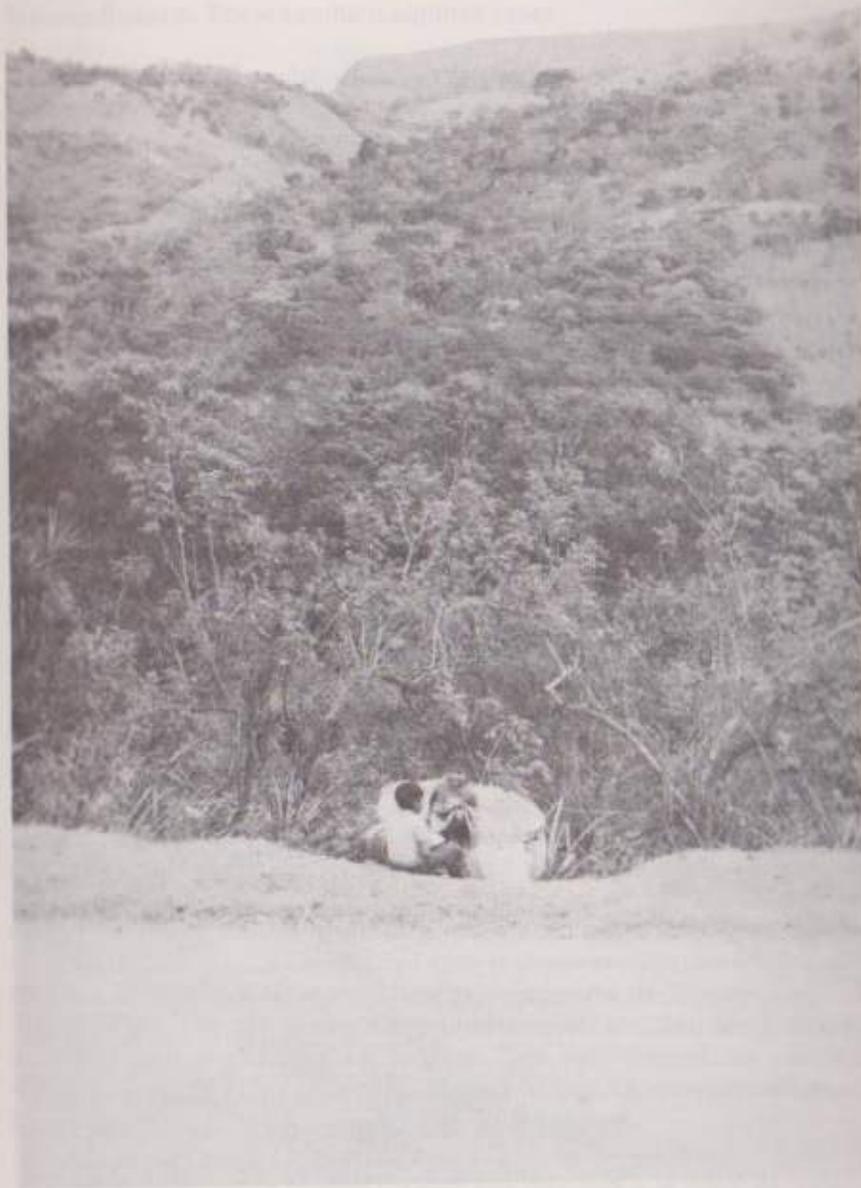
Más tarde, en 1954, hace ya treinta años, la familia Díaz Lemus se trasladó a Camotán en donde viven hasta la actualidad en una espaciosa casa de corredores situada en el centro del pueblo, muy cerca del parque y de la iglesia, enfrente de la Escuela Rural Mixta de Camotán.

Justo Antonio Díaz y Victoria Lemus tienen una numerosa familia: 10 hijos, 27 nietos y 3 bisnietos. Entre los hijos y los nietos se cuentan varios profesionales.

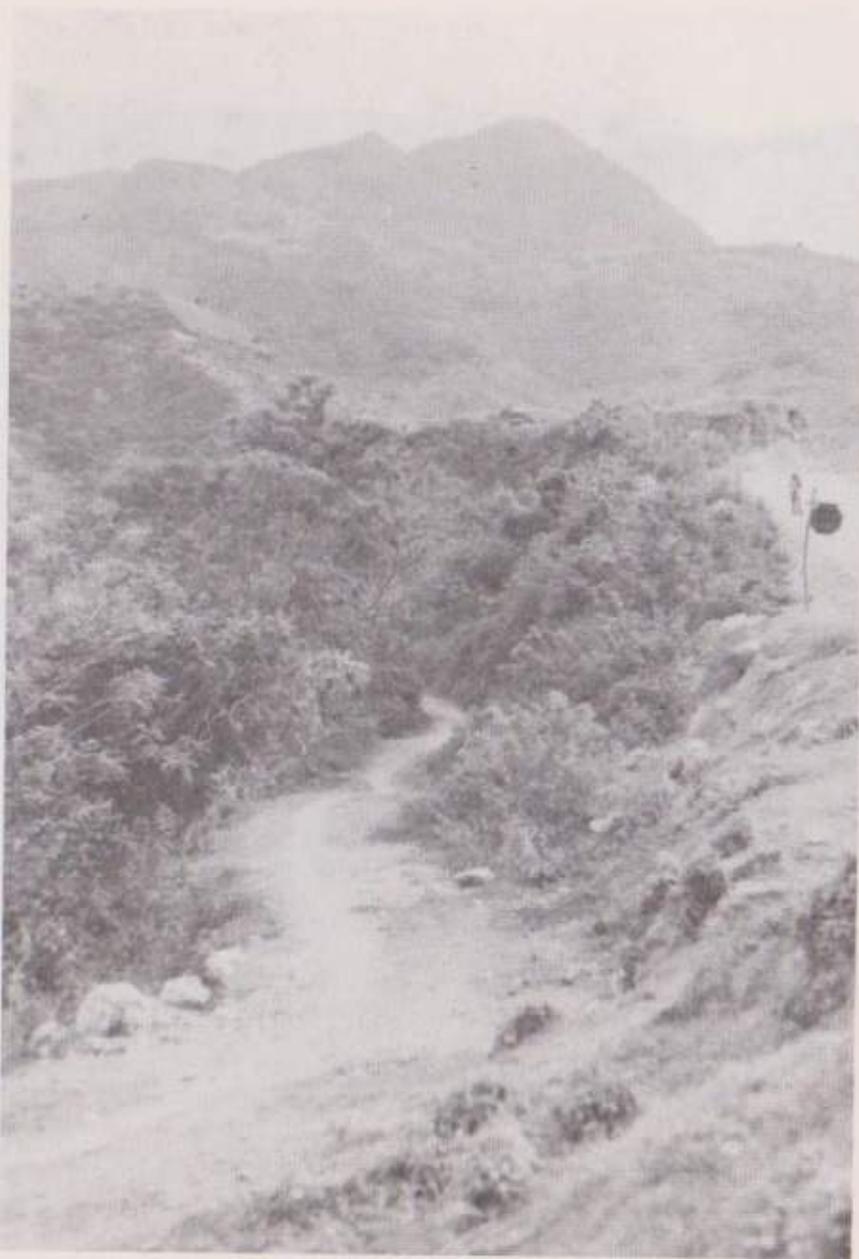
Don Justo no prestó servicio militar. A los 25 años fue regidor municipal de San José La Arada, y desde esa fecha no ha ocupado ningún puesto municipal, manifestó que no le gusta participar en la política.



Paisajes de la aldea Tesoro Abajo.



Paisajes de la aldea Tesoro Abajo.



Vereda que conduce a la aldea Tesoro Abajo.

Se dedica a la agricultura, siembra tabaco, frijol y tomate en una pequeña extensión de tierra propia, en donde también crecen algunos árboles frutales. Posee también algunas reses.

Los cuentos que sabe los aprendió de su abuelo materno llamado Fernando Albanés, originario de Chiquimula. Agregó el informante que cuando él escuchó los cuentos "estaba patojo todavía, tendría unos trece años."

El informante, una persona más bien reservada, acostumbraba referir los cuentos sólo a sus hijos, a sus nietos y algunos amigos. Actualmente ha dejado de contar ya que dice tener mucha ocupación, sin embargo sí recuerda varios relatos. Narró el cuento acumulativo "Las doce palabras multiplicadas al cielo" en donde se reflejó su sorprendente memoria, agregó que este cuento "no le gusta mucho contarlo, pero cuando se ofrece, a algunos amigos, se los he contado y les digo que apuesto con ellos a ver si se les quedó y dicen que no se les queda." Explicó además que "hace tiempos que no lo cuento, pero sí entre veces me pongo yo a acordarme porque es un recuerdo de mi abuelito."

5.1.4 Manuela de Jesús Dubón Galbán

Tía Nela, como le llaman afectuosamente algunos jocotecos, tiene 73 años. Nació el 25 de diciembre de 1911 en el pueblo de Jocotán. Su padre, Paulino Galbán era originario de San Juan Ermita, muy joven se trasladó a Chiquimula donde se graduó de maestro de educación primaria y luego comenzó a trabajar en Jocotán, en donde también fue secretario y alcalde municipal. Doña Manuela refiere que "antes para el tiempo de Cabrera no tenían sueldo, a los maestros no les pagaban porque a mi papá cuando vino aquí a Jocotán no le pagaban sueldo de maestro. Mi mamá nos sostenía con el destace, pero a mi papá no le pagaban en tiempo de Cabrera. En tiempo de Ubico le pagaban diez pesos (al mes)". Explica la informante que su madre —oriunda de Esquipulas— se dedicaba al comercio, tenía una carnicería donde vendían carne de res y de cerdo que destazaban en la casa. Con este negocio se sostenía económicamente el hogar constituido por 5 hijos. La informante tiene 7 hermanos más, pero únicamente por línea paterna.

Manuela de Jesús Dubón finalizó sus estudios a la edad de quince años, cursó hasta el tercer grado de educación elemental, de manera que

sabe leer y escribir. Contrajo matrimonio a los 21 años, el 10 de mayo de 1932. Al cumplir el año de casada murió su esposo —quien era comerciante—, y la dejó con un solo hijo. Cuando éste llegó a la edad adulta se dedicó al transporte, era conductor de camiones. Desafortunadamente éste y su esposa murieron accidentalmente, y dejaron a doña Manuela en compañía de siete nietos.

En la actualidad ella se dedica a los oficios domésticos. Vive con uno de sus nietos, quien la ayuda económicamente. Se dedica también a atender personas de las aldeas y del pueblo que la buscan cuando tienen algún problema de salud o de familia, ya que sabe muchas oraciones religiosas y conoce también los efectos curativos de plantas medicinales. Por este tipo de servicio, doña Manuela no cobra, salvo "lo que sea la voluntad de la persona."

A veces la informante parece añorar determinados momentos del pasado, por ejemplo cuando habla de aspectos económicos: "antes no compraba uno las cosas no que eran cambios, uno compraba un libra de sal y la gente natural le daba a uno un racimo de **guineos**, por un poco de sal, por cuatro onzas de sal. Eso era en las plazas. Y le daban a uno **ayotíos**, y todo eso le daban a uno por un puño de sal. Entonces la carne era rebarata, de la mano al codo, le daban vuelta, así la medían y costaba un real, y la ropa era a diez níquel la vara, buena ropa. La docena de huevos costaba cuatro fichas de a dos. Antes habían **macacos**, **bambas**. Todo era barato, la semilla de **ayote**, lo que uno quisiera, la naranja era 4 manos por el níquel. Desde que pusieron el quetzal no quedó gente proporcionada, todos viven en la pobreza, porque un peso (un quetzal) se gasta no se vé ni en qué y antes con los **puñazos de pisto** uno gastaba, comía, vestía y ahora no."

La mayoría de cuentos que sabe los aprendió de su madre, otras decía simplemente "vaya, pero si ya son cuentos viejos, los aprendí de **ishchoca**." "Desde pequeña los platicaba (los cuentos) con las amigas, como aquí no tenía uno aflicción, sino que de noche se ponía uno a contar cuentos con amigas, todas las noches. Como estábamos jugando, jugábamos con adivinanzas."

Manuela de Jesús Dubón sabe refranes y adivinanzas, además contó diez relatos —entre cuentos y chistes—, la mayoría de ellos son de carácter religioso: "El conejo", "El pescado que tiene virtud", "El sabio Salomón", "Los tres niños", "Historia de Jesucristo", "Jesús y Moisés",

"Cuento de la Virgen de Guadalupe", "Don Chebo pintor", "Los abandonados", "El hombre pobre".

Al narrar, la informante adopta una actitud bastante pasiva, no acostumbra hacer muchos ademanes, en ella predomina la palabra sobre el gesto. Manifestó que con anterioridad contaba a sus nietos, pero que desde hace ya algunos años no ha narrado a nadie los relatos que sabe.

5.1.5-6 Francisco Sagastume Guerra y Argelia Galbán de Sagastume

Don Chico, como se le conoce en Jocotán, nació el 30 de enero de 1912 en la villa de Esquipulas. Allí recibió su educación elemental, muy pronto empezó a colaborar con su padre en la agricultura y en el ordeño de las vacas. Sólo tiene un hermano que vive en Honduras.

Francisco Sagastume llegó a Jocotán en 1930, abandonó su pueblo natal por razones laborales y para independizarse de la familia. Durante su vida ha tenido tres esposas, las dos primeras han muerto, la tercera es Argelia Galbán.

Argelia tiene 59 años, nació en Jocotán el 15 de diciembre de 1925. Es hija de Jerónimo Pesquera y de María Inés Galbán. Su madre murió joven y su padre no la reconoció, entonces ella pasó a vivir con su abuela materna Juana Guerra, hija a la vez de Valeriana Lone y de Baltazar Guerra.

Argelia Galbán se casó a los 38 años con Francisco Sagastume, éste tenía 55 años. El 22 de julio de 1965 nació su único hijo, Jesús Antonio quien estudia actualmente 5o. magisterio.

Argelia sabe leer y escribir, estudió hasta 2o. año de primaria. Se dedica a atender un sencillo comedor, donde cocina a base de **poyetón** y de leña, y que está contiguo a su casa, situada en el centro de Jocotán. Además se ayuda económicamente confeccionando ropa para las indígenas de las aldeas, también hornea pan —en un tradicional horno de tierra— el cual vende en su comedor. Don Francisco se dedica a la agricultura, siembra tabaco, maíz y tomate en tierra propia, posee tres manzanas de terreno, además es propietario de unas tres reses. La casa donde viven es una herencia de la abuela materna de doña Argelia, quien



La señora Manuela de Jesús Dubón Galbán.

cuenta que su abuelita tuvo una panadería, una carnicería y una cantina; su casa era muy grande, tenía muchas habitaciones las cuales se ocupaban para el comercio. Cuando Argelia era pequeña, además de asistir a la escuela, su abuela la enviaba a la calle a vender pan.

Hasta hace algunos años, los esposos Sagastume acostumbraban dar posada en su casa, a las personas que bajaban de las aldeas, pero desde que esta última fue quemada, hace ya 3 años, han dejado de prestar ese servicio. Este hecho les causó algunos desajustes económicos, dice doña Argelia al respecto "yo he sido pobre, pero a mí en esta casa, no me hacía falta nada, tanto lo teníamos tanto yo como mi esposo."

Don Francisco conoce bastante acerca de las plantas y raíces medicinales; refiere que diariamente lo visitan personas de Jocotán, de Chiquimula, de la capital e incluso de Honduras. El receta para cualquier tipo de enfermedad, sobre todo para la diabetes. Dice conocer determinadas raíces de donde extrae un remedio que vende por botellas y galones, cuenta que le han ofrecido hasta Q200.00 por la fórmula pero que él prefiere no revelar la composición. Agrega que los médicos saben mucho pero en los libros, pero que "en montes allí sí les gano." Cuando algún miembro de su familia enferma, él los cura a base de hierbas, aunque también acostumbra recetar medicinas farmacéuticas.

Doña Argelia refiere que su abuelita sabía muchos cuentos, de ella aprendió los que se incluyen en este trabajo, los cuales son 3: "Blanca flor", "Griselda" y "La Botija". Agrega la informante: "En la noche cuando estábamos sentados en el corredor, entonces ella (la abuela) se sentaba a contarnos." Don Francisco narró: "El hijo desobediente", "Cuento de la llanta" y "Cuento de los huastecos". Explica que sabía muchos más, pero que ya los ha olvidado, conoce otros relatos pero aclaró que esos no se podían contar frente a mujeres: "Los cuentos colorados los acostumbramos a contarlos sólo con ellos (los amigos) donde hay mujeres no los contamos porque son muy colorados."

5.1.7 Pedro Jacinto Díaz

Tiene 71 años. Nació en San Jacinto (Chiquimula). Trabaja en la agricultura "haciendo milpa. Yo soy jornalero, trabajo ganando mis centavos jornaleando donde me toque, donde haya trabajo."



Doña Argelia Galbán de Sagastume.

Vivió en San José La Arada (Chiquimula) por ocho años, luego trabajó dos en Ipala (Chiquimula). En 1950 salió de Ipala y se fue a Moyuta (Jutiapa), donde estuvo dos años. De aquí pasó a Chiquimulilla (Santa Rosa), donde trabajó por 5 años. Como caporal de una finca de Guazacapán (Santa Rosa) trabajó a lo largo de 15 años. Actualmente vive en su pueblo natal. Ha estado unido dos veces.

Conoce muchos cuentos tradicionales, sobre todo aquéllos de tipo maravilloso y picaresco. En el presente trabajo se incluye únicamente el titulado "Cuento del burro", el cual lo aprendió hace más de 25 años. Este cuento fue narrado con mucha jovialidad. Agregó el informante con respecto a los cuentos: "En la andancia se oyen babosadas. Yo tenía una cabeza (memoria) que si en la noche oigo un cuento que lo está contando otro, otro día yo lo sé. Un alabado, una doctrina no lo puedo aprender, pero un cuento baboso, si hoy lo contaron, esta noche, otro día lo sé."

5.1.8 Felícita Landaverry Recinos vda. de Villeda

Doña Felícita tiene 71 años, nació el 21 de febrero de 1913 en la aldea Los Apantes (Concepción Las Minas, Chiquimula), una aldea de ladinos viejos, descendientes de españoles. Sus padres fueron Maximiliano Landaverry y María Recinos; tiene tres hermanos: Natalia, Tomás y Jesús. Ella no recibió ninguna instrucción escolar, no obstante sabe leer y escribir. De pequeña debía ayudar a su madre en las tareas hogareñas, hecho que le permitió aprender varios oficios artesanales de raíz hispana, tales como quesos, embutidos (chorizos y longanizas), jabón, además de ordeñar vacas, sabe también confeccionar todo tipo de ropa.

El 24 de septiembre de 1935, Felícita Landaverry Recinos se unió en matrimonio con el señor Luz Villeda Rodríguez. Se casaron únicamente por lo civil en la cabecera municipal de Concepción Las Minas, no pudieron hacerlo por lo religioso ya que por esa época ambos estaban de luto, de manera que no tuvieron la oportunidad de hacer ningún tipo de celebración. De tal unión nacieron 7 hijas: Elvira, Mirthala, Socorro del Carmen, Carmelina, Blanca, Olga Consuelo y Lidia Estela.

En el año de 1953 la informante y su familia se trasladaron a la villa de Esquipulas. En la actualidad sigue viviendo aquí en compañía de su hija Blanca y de los tres hijos de ésta. Habitan una espaciosa casa de origen colonial, de gruesas paredes y ancho corredor.

Doña Felicita explicó que su padrino Gerardo Zelaya, sus padres y su abuelita Rosa Jiménez acostumbraban a narrarle cuentos. Para este trabajo la informante contó el caso de "La Remigia Coyota", el que a su vez ha narrado a sus hijas.

5.1.9 Florentino López García

Tiene 39 años. Nació el 5 de diciembre de 1945 en la aldea el Tesoro Abajo, Jocotán. Cuando era niño ayudaba a su padre en la agricultura. Asistió durante varios años a la escuela, pero no sabe exactamente hasta qué grado ya que "antes no daban señal (certificado) en la aldea." Es casado y tiene tres hijos, el mayor de ellos ya es casado y vive con su esposa en la misma aldea, el segundo se encuentra prestando servicio militar, y el menor asiste a la escuela de la aldea.

Don Florentino es agricultor, siembra maíz, maicillo y frijol, tiene nueve reses, algunos cerdos y unas cuantas aves de corral. Además sabe hacer hamacas y redes para el uso familiar, su esposa sabe hacer escobas de palma y su padre, lazos de pita.

El informante narró el cuento maravilloso "Caso de los niños perdidos". Dijo que conocía muchos otros pero que no tenía suficiente tiempo para contarlos, además él es un informante muy reservado. Es interesante señalar que don Florentino relata con suma seriedad haciendo muchos ademanes y gestos, se puede decir que actúa al mismo tiempo que cuenta: se pone de pie, se sienta y se inclina hasta el suelo con el fin de expresar los detalles del relato. Fue el único informante que teatralizó un cuento, pero a pesar de que sólo contó uno, puede decirse que éste tiene un gran valor en varios sentidos. Explicó además que "legalmente nosotros (los habitantes de la aldea, contemporáneos suyos) estábamos patojos, nos gustaba aprender casos, usted sabe que las personas que contaban casos, pues a uno se le queda algo, y allí es donde las cosas se van llegando a saber." Agregó que las personas que contaban en la aldea eran "los antiguos, ya murieron". "Contaban así cuando había un velorio, o cuando había un rezo de 15 de enero (día del Señor de Esquipulas), en fin usted sabe que en los velorios o en alguna parrandita, o en fin allí se reúnen las personas, allí es donde los casos se oyen."

5.1.10 Edy Antonio Cruz Guerra

Tiene 23 años. Nació en Camotán el 26 de mayo de 1961. Su padre, Abelino Antonio Cruz quien trabaja en reparación de calzado es conocido en Camotán como una persona que "sabe muchas historias", algunas de las cuales ha contado su hijo.

La madre de Edy, Rosa Magdalena Guerra Bracamonte es comerciante, se ausenta varios días del hogar con el fin de ir a vender ropa al mercado del municipio de Olopa, de donde ella es originaria.

El informante tiene 9 hermanos, algunos de ellos se dedican al estudio, otros a la agricultura, a los oficios hogareños y eventualmente también al comercio.

Edy Antonio estudió hasta 6o. grado de educación primaria en la Escuela Urbana Mixta de Camotán. Es albañil y trabajó en la construcción de las aldeas infantiles S.O.S. de Jocotán "Tisubin" durante dos años. Al concluir dicha construcción él ha quedado sin empleo, de tal forma que se mantiene en casa ayudando a su padre y haciendo mandados. Manifiesta que no puede seguir estudiando por falta de recursos económicos, más bien su único deseo por el momento es encontrar un empleo seguro.

Edy Antonio es soltero, expresó que no desea contraer matrimonio por el momento, sino hasta haber alcanzado una situación económica estable. Vive con sus padres y hermanos en una pequeña casa situada en el centro del pueblo de Camotán, frente al parque. Agregó que gusta participar en actividades de índole religiosa. Para la Semana Santa recién pasada junto a su padre hicieron una alfombra de aserrín y confeccionaron el Judas Iscariote que se quemó en la plaza central de Camotán.

Refirió el cuento "El rey tiene cacho" y el chiste "Don Chebo", los cuales escuchó en un velorio.

5.1.11 Santiago Martínez Interiano

Santiago Martínez cumplirá 20 años el 30 de diciembre. Nació en Jocotán en el año de 1964. Sus padres, originarios de la aldea Pajcó

(Camotán) son Plácido Martínez y María Interiano, el primero ladino, la segunda indígena chortí. Ambos viven actualmente en Los Amates, Izabal junto a los tres hermanos menores de Santiago.

Santiago vive solo en Jocotán, lejos de su familia, es carpintero y trabaja todas las tardes en un taller, el oficio lo aprendió en Quezaltenango y en Totonicapán, lugares en donde vivió por tres años. Por las tardes estudia en el Instituto "Rafael Iriarte", cursa 2o. básico, con el trabajo de la carpintería paga su instrucción escolar.

El informante habla el idioma chortí a la perfección, ya que es su lengua materna, y últimamente se ha dado a la tarea de estudiar la forma de escribirlo.

Santiago sabe bastantes relatos, entre la juventud de su barrio, en Jocotán es conocido por ello. Refiere que varios los escuchó de su madre, pero que la mayoría se los contó su bisabuelo quien era indígena y a quien él llamaba "Lolo". Explica Santiago que su bisabuelo era un arsenal de cuentos y que le narraba alguno casi diariamente, pues a él le gustaba mucho escucharle sobre todo antes de ir a dormir. Santiago guardó en su memoria muchos de esos cuentos, de preferencia relata aquéllos que contienen motivos maravillosos, de animales, de personajes religiosos y de contenido moral. Narró los cuentos "Miguel y su padre", "El rey más rico del mundo", "Juan Pescador", "El conejo y sus acompañantes", "El gavilán, el jilguero y el sapo", "La inteligencia del conejo", "La varita mágica" y "La princesa". Su repertorio es mucho más amplio, pero en este trabajo únicamente se incluyen estos cuentos.

Santiago tiene gran predilección por los niños, a quienes con alguna frecuencia suele narrar cuentos. Su actitud al contar es bastante seria, su postura es muy fija y no acostumbra hacer muchos ademanes, quizá debido a que es una persona tímida.

5.2 ¿Se cuenta aún hoy?

Uno de los factores primordiales que motivaron esta investigación—como ya se ha apuntado en la introducción— fue el de conocer la vigencia de la literatura oral en el área geográfica estudiada, lo cual me condujo a buscar el móvil que empuja a la gente a interesarse por aprender los relatos, y en caso contrario, a encontrar las razones por las que éstos han dejado de referirse.

Para obtener una respuesta a dicha problemática, se interrogó a los informantes con preguntas sencillas tales como las siguientes: ¿Se cuenta aún hoy?, ¿quién cuenta?, y en caso de obtener una respuesta negativa: ¿Por qué ha dejado de contarse? A lo cual, los informantes ofrecieron diferentes respuestas. Examinaré primero aquéllas que se mostraron más positivas, es decir que, indican la forma en la que se cuenta en la actualidad, además definen el momento y el lugar de la acción:

— "Mi mamá me contaba cuentos. ¡Viera cómo sabía de cuentos ella!" (Manuela de Jesús Dubón Galbán, 73 años).

— "Bien se oyen cuentecitos en los velorios, y uno oye un cuentecito jodido, y de ponerle atención se le queda." "En los velorios uno se pasa jugando naípe, otros contando." (Francisco Sagastume Guerra, 72 años).

— "En los velorios a veces sí (se cuenta)". "Cuentan en los velorios para poder pasar el rato, (para) que luego se pase la noche, porque estar uno sólo sentado, no..."

"Cuando en la noche, cuando ya no teníamos oficio, nos sentábamos en el corredorón y se ponía ella (la abuelita) a contarnos, todas las noches. También venía la Adela, una vecina, la que vivía allí enfrente, allí donde don Pancho, y se venía a contar cuentos también y venía a oír los cuentos de mi abuelita." (Argelia Galbán de Sagastume, 59 años).

— "Todavía acostumbran a contar unos varios (casos)." (Guillermo Pérez y Pérez, 57 años).

— "Había un velorio usted, y dijimos a contar casos así, por no dormir, y yo me quedé casi con seis personas, me dijeron:

— Mire Santiago, ¿usted no sabe casitos?

— Pues sé más casitos, pero son algo malcriaditos, y aquí hay señoritas, mujeres, tal vez no les va a parecer.

Y dijeron las mujeres:

— Usted cuente, estamos aquí en este velorio, y eso que sea algo malcriadita la terminación no quiere decir nada. Usted cuente, queremos oír para no dormirnos."

"Yo platicaba dignamente con él (con un señor de 82 años llamado Belerión Gutiérrez) —como estoy con usted— contando casitos, pero él me lo repetía hasta dos y tres veces para que se me quedara, porque a mí me gusta platicar con las personas más grandes, ellos tienen bastante más experiencia para platicar algo." (Santiago López Ramírez, 45 años).

— "Es que legalmente nosotros cuando estábamos **patojos** nos gustaba aprender casos. Usted sabe que las personas que contaban casos, pues, a uno se le queda algo, y allí es donde las cosas se van llegando a saber."

"(Contaban) así cuando había un velorio, o cuando había un rezo de quince de enero. En fin que usted sabe que en los velorios o en alguna parrandita, o en fin que allí se reúnen las personas, allí es donde los casos se oyen."

"No se deja de contar algo" (Florentino López García, 39 años).

— "Aquí en los velorios, la mayoría de gente va para oír historias." (Edy Antonio Cruz Guerra, 23 años).

— "Todavía, en algunos lugares o aldeas de Jocotán, a veces los **papaes** reúnen a los hijos para contarles cuentos." "El papá les da un consejo, ya sea para el camino del bien o para el camino del mal, la verdad es que él les da un consejo." (Santiago Martínez, 19 años).

— "A veces nos reunimos y contamos cuentos." "Aquí, en la aldea sí cuentan cuentos, muchos cuentos. A veces nos reunimos, ya (sea) grandes o pequeños, en fin, de todas edades." (Adrián Pérez García, 18 años).

Por otro lado, las respuestas siguientes indican algunas de las razones por las cuales, el contar ha dejado de ser una actividad tan importante como antaño:

— "Ahora cuentan, pero ya son otras historias; del servicio militar, de las guerrillas..."

"Como vive uno haciendo mandados, y entre tantos mandados (los casos) se olvidan." (Lucio García Onofre, 74 años).

— "Esos cuentos, ya con los años, y de uno practicarlos se olvidan." "Hasta los cuentos de los huitecos se me han olvidado." (Francisco Sagastume Guerra, 72 años).

— "Cuando uno está joven, uno está más anheloso, pero cuando uno ya tiene bastantes años, ya no está uno en condiciones de estar en eso, uno enfermo y todo eso, pues ya no está uno para contarlos." (Argelia Galbán de Sagastume, 59 años).

— "Ya no se cuentan mucho porque ya uno no lo sabe todo, los casos que contaban los viejitos de antes, ya la juventud ya casi (cuenta) muy poco." (Guillermo Pérez y Pérez, 57 años).

— "Mi papá me contó, pero hace tanto tiempo, que se me ha olvidado." (Flavio Pesquera, 52 años).

— "Cuando no precisa, no se cuenta." (Tito García y García, 18 años).

A partir de lo arriba expuesto, podría afirmarse que, en la actualidad, algunas personas conocen determinados relatos, y pueden referirlos si se les solicita que lo hagan, pero el narrar, como una actividad propia de un individuo dentro de la comunidad, es un hecho que efectivamente se relega a los narradores especializados, los cuales son relativamente pocos. La mayoría de respuestas indican que se cuenta en los velorios, otras explican que se acostumbraba contar en las veladas vespertinas cuando los oficios cotidianos habían concluido, en las "parrandas" (fiestas), y después de terminar algún rezo.

Desde el punto de vista de los informantes, el narrar cuentos o "casos", tiene varias funciones: divertir, entretener, evitar dormirse en los velorios, "pasar el rato", educar a los niños y jóvenes a través de consejos prácticos que van implícitos en los relatos orales.

Por otra parte, es más fácil encontrar, en las aldeas, personas dispuestas y aptas para contar, que en las cabeceras municipales.

En éstas la incursión y la influencia de los medios de comunicación es mucho mayor: la radio, la televisión, el cine y la lectura desvían la atención y los intereses de las personas —principalmente de la juventud— hacia otros asuntos y actividades.

Ahora bien, ¿cuáles son las razones que los informantes dan, por las cuales consideran que ya no se cuenta con la misma frecuencia que antes? Las respuestas son de diversa índole: el olvido, la falta de tiempo, la poca práctica en contar, el escaso interés por parte de las nuevas generaciones, las enfermedades que se padecen, el exceso de trabajo: "vive uno haciendo mandados", la desaparición física de "los antiguos" y la coyuntura política por la cual pasa el país, lo cual sitúa como aspectos más trascendentes dentro de una comunidad, problemas tales como la violencia, el servicio militar, las guerrillas, etc. Quizás una de las respuestas más ilustrativas e interesantes provino precisamente de un joven de 18 años, Tito García, quien explicó que no se cuenta debido a que "no precisa".

Es decir que, según esta respuesta, en algunas ocasiones no se requiere contar, lo que indica que la narrativa oral es trascendente sólo en determinados momentos de la vida social. Uno de estos momentos importantes dentro del contexto estudiado, es el velorio. El narrar responde, entonces a una función específica: educar, instruir, entretener, divertir, reunir a las personas de la comunidad, explicar determinado fenómeno, etc. A partir del momento en que el hecho de contar no satisface para el grupo, ninguna de estas funciones, deja de tener importancia, y el relato queda relegado, parcialmente, al olvido. En su lugar los medios de comunicación con sus correspondientes variantes, pasan a sustituir al relato oral, aunque a veces ambos elementos existen lado a lado. A ello se suman factores efectivamente más serios y complejos que afectan la vida normal de una comunidad, como lo es la situación económico-política que, de manera general ha repercutido en las manifestaciones de cultura popular tradicional del país en los últimos años, lo cual no deja de funcionar como un elemento de cambio sociocultural en el área rural guatemalteca.

Capítulo IV: El Relato

6. Formas de transmisión de los relatos

El principal mecanismo por el cual son transmitidos a un pueblo los diversos géneros de literatura popular, es la oralidad. Ello significa que los relatos, ya sean mitos, cuentos, leyendas, casos o chistes, han sido difundidos desde pasadas épocas de forma oral y no institucionalizada, de boca en boca a través de generaciones es decir, de hijos a nietos y así sucesivamente formando una cadena de tradición. Sin embargo, esta cadena de tradición no es fija, ni exclusivamente lineal. O sea que una persona pudo haber escuchado varios relatos o bien, diversas versiones de un mismo relato, de boca de distintos narradores y no estrictamente de un solo sujeto antepasado suyo. Un cuento determinado puede ser escuchado varias veces por un individuo: de labios de un narrador especializado en un velorio, de boca de su abuelo y también de la de su madre. De ahí que, a partir de el conocimiento de variantes y versiones de un mismo relato, el narrador logra fijar su propia versión la mantiene más fresca en su memoria, estabiliza la transmisión y la rejuvenece.

En este sentido Pinon explica que el número de veces que un narrador es inducido a contar el mismo relato no deja de influir sobre la estabilización del tipo, y también sobre la transmisión teniendo en cuenta que el nuevo narrador puede haberlo escuchado más o menos frecuentemente, y de uno o varios narradores.¹

De ahí que el rol del narrador profesional es básico en el proceso de socialización del relato oral, ya que garantiza la continuidad de la transmisión.

1 Pinon, Roger, *op. cit.*, p. 48.

La palabra hablada es, entonces, el medio esencial que hace posible la existencia de la literatura oral popular. No obstante, esta afirmación no puede ser en modo alguno absoluta, ya que hay una dinámica más compleja en el proceso histórico de la transmisión de la literatura popular: el pasaje de lo oral a lo escrito, y de lo escrito a lo oral. Es decir que ciertas obras literarias han tomado de la tradición oral determinados temas y elementos que luego han sido ampliamente desarrollados a nivel escrito, tanto de forma manuscrita como impresa, y posteriormente estos relatos han sido volcados nuevamente al pueblo de donde surgieron.

A este respecto es necesario saber cuál era el tipo de literatura tanto oral como escrita que el conquistador trajo a América, y en particular a Guatemala, ya que son muchos los temas europeos que se encuentran en los cuentos, casos, leyendas, chistes, etc., del área rural de la región oriental guatemalteca. Considero que realizar una revisión histórica acerca de la literatura del conquistador es un trabajo de investigación específico y bastante extenso y que por ahora no corresponde. Sin embargo, es necesario señalar que es muy probable que una gran mayoría de los conquistadores y primeros colonos españoles hayan conocido, por lo menos de una forma general, los temas fundamentales de la literatura renacentista. Después de que las guerras de conquista hubieron concluido y cuando la Corona española les hubo otorgado sus encomiendas, los españoles seguían recordando obras completas o fragmentos de dichos relatos que seguramente revirtieron oralmente a sus descendientes, quienes luego los contaron a otros, y así sucesivamente. Leonard explica este proceso de transmisión oral de la forma siguiente: "muchos conquistadores y privados que tuvieron la fortuna de que la Corona les otorgase 'encomiendas' en pago de sus servicios pudieron retirarse a sus haciendas, donde hacían trabajar a los indios. Este ocio señorial permitía a los menos iletrados solazarse en la lectura de las novelas populares que quizás ya conocían desde los tiempos de sus inciertas campañas."²

Al respecto cabe mencionar que éste pudo haber sido un proceso que quizás pudo suceder en el oriente de Guatemala, sobre todo en Zacapa y Chiquimula, en donde el asentamiento de españoles fue profuso desde los primeros años de la Colonia dadas las razones expuestas en la segunda parte de este trabajo.

² Irving A. Leonard. *Los libros del conquistador*. 2a. ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1979), p. 29.

Por otra parte, los cuentos que hoy han llegado hasta nosotros en forma escrita y catalogados inapropiadamente como **cuentos para niños**, son cuentos que se conocen en el área rural guatemalteca desde muchos años atrás, ya que debieron existir en la tradición oral española. A través de las sucesivas ediciones de dichos librillos de cuentos —Grimm, Perrault, etc.— y su posterior difusión en pueblos y aldeas, pudieron haber influido en la literatura oral ya existente, aunque creo que éste fenómeno no debió ser suficientemente fuerte, dado el elevado porcentaje de analfabetismo en nuestro país. No obstante, en la actualidad, a través de los **libros de lectura** escolares y los **almanaques para todos**, los cuentos y leyendas populares se están revirtiendo nuevamente al pueblo, pero desafortunadamente muy adulterados y repletos de palabrería moralizante, incluso se hacen aparecer como populares cuentos de creación "literaria" reciente.

La literatura oral se caracteriza, pues, por su transmisión estrictamente verbal, sin embargo existen diversos géneros literarios en forma escrita, que han surgido de la tradición popular y que han influido sobre ella en varios sentidos prestándole elementos, temas y motivos, fijando los textos en la memoria de los narradores, de una mejor manera.

En mi opinión, para la antropología tendrá más valor aquel relato que haya sido transmitido siempre en una misma dirección, es decir, exclusivamente a través de la oralidad, por el hecho de que el relato se mostrará casi exento de factores externos a los de la cultura estudiada.

7. Formas populares de clasificar y denominar los relatos

Para el estudio de la literatura oral, el investigador adopta determinados términos, categorías y definiciones que le son prácticos para explicar su objeto de interés o estudio y que son, más o menos válidos y aceptados universalmente dentro del mundo occidental. Pero por otro lado, cada cultura, cada sociedad establece su propia terminología y su propia clasificación de los textos orales. Dicha clasificación depende, en parte, de la función, la credibilidad y la verificabilidad que el grupo social atribuya a los relatos.

A este respecto cabe mencionar que en Chiquimula se suele utilizar, fundamentalmente, tres términos para referirse a los relatos. En orden de importancia, son ellos: "caso", "cuento" y "chiste". Con menor frecuencia se utilizan: "historia", "ejemplo" y "consejo".

Para algunos informantes, sobre todo si éstos son adultos, el "caso" se refiere a un relato que, en ocasiones y eventualmente, puede ser objeto de cierto crédito. Frecuentemente, se afirma que el caso contiene una "parte de verdad" y otra que no lo es. El **rezador** Lucio García, de 74 años explicó al respecto: "una parte son mentira y una parte son verdad." Otros informantes no afirmaron que el "caso" reflejase acontecimientos que efectivamente sucedieron en un tiempo pasado, pero dejaron un margen de credibilidad al responder con la clásica frase: "Dicen pues, a saber si será cierto." Ahora bien, qué parte del relato es "mentira" y cuál es "verdad", es un asunto que difícilmente los informantes pueden establecer.

Algunos informantes decían: —"Venga y vamos a **platicar casos**." Se trataban éstos de cuentos míticos, de animales, de compadres, maravillosos, de pícaros —como Pedro Urdemales y Quevedo—, etc. Otras veces se denominó a estos relatos como lo que realmente son —según la definición propuesta en la introducción del presente trabajo—, es decir, cuentos.

El "chiste" alude, en algunas ocasiones, al cuento humorístico, o incluso a uno maravilloso, y puede hacer referencia al chiste propiamente dicho, o sea, a un relato muy breve cuya finalidad esencial es hacer reír al oyente.

La mayoría de los adolescentes y algunos adultos, llamaron a los relatos indistintamente "cuentos" o "chistes" y explicaron que, por lo común, se trataba de asuntos que no son ciertos, salvo en un tiempo muy remoto.

Por otra parte "historia" es un término que se emplea para designar un relato que versa sobre acontecimientos pasados referentes a los períodos presidenciales, a movimientos políticos acaecidos en la región, y a datos concernientes a la forma de vida de antaño. Generalmente se llama "historia" a las anécdotas personales narradas por "los antiguos" y que han sido transmitidas de boca en boca, a través de los hijos y de los nietos. Se trata efectivamente, de una historia local, pero explicada oralmente.

"Ejemplo" y "consejo" son términos que se refieren a determinadas normas morales, maneras de conducirse y a moralejas subyacentes en el relato. Es decir que, a un texto oral no precisamente se le llama "ejemplo"

o "consejo", sino que la totalidad del relato puede ser utilizado para ofrecer al oyente una enseñanza específica. Santiago Martínez explicaba con frecuencia al concluir un relato: "este cuento se toma como ejemplo."

En lo que respecta a los casos propiamente dichos, es decir, a relatos que describen experiencias personales o ajenas, en donde aparecen personajes sobrenaturales tales como la **siguanaba**, el **sombrerón**, el **cadejo** o el **litacayo**; no encontré que se les designara a través de un término específico. Los informantes únicamente indicaron que se trataba de cosas que inexplicablemente "salen", "suceden" o "aparecen" por las noches, en los caminos, veredas o quebradas. En pocas ocasiones, algunos informantes dijeron que se trataba de "aparecidos", de "espantos" o de "fantasmas".

Por otra parte, es necesario anotar que es poco común que los narradores, en general, den un título o nombre al relato, sin embargo, en este trabajo la mayor parte de los encabezamientos fueron otorgados por ellos.

8. Literatura oral en prosa de Chiquimula

8.1 Cuentos

8.1.1 Fórmulas de entrada y de salida

El cuento popular conlleva, como ya se ha mencionado, una serie de secuencias, las que entrelazadas lógicamente dan sentido a la narración. Pero independientemente de ello, es necesario mencionar que existen determinadas frases que abren y cierran el relato, o sea que indican cómo comienza y cómo finaliza el cuento. A estas frases se les denomina fórmulas de entrada y de salida. Por lo general, dichas fórmulas son fijas, es decir, son comunes a todos los cuentos, y tienen como función esencial, introducir la narración en el tiempo y en el espacio, ya se trate de un tiempo y de un espacio realmente localizables o no. Juan Amades explica que "estas formas son universales y bien pueden recordar el carácter religioso o semirreligioso que se cree que pudo tener el cuento en sus inicios."³ Las fórmulas de entrada y de salida son variadas y

3 Juan Amades, "Morfología del cuento folklórico hispánico". En: **Folklore Americano**. Edited by Ralph Steele Boggs. XVI (2); 1956. p. 26.

pueden arrojar luces sobre el empleo de ciertos arcaísmos en la construcción de las frases, que van inmersas en la narración.

Las fórmulas de entrada son frases que, generalmente, se pronuncian en prosa; es extraño escucharlas en verso y, siempre persiguen atraer la atención del auditorio. Hay fórmulas iniciales muy sencillas tales como las siguientes:

- Pues érase que se era (Asturias)
- Este era vez y vez (Andalucía)
- Había n'autros tempos (Portugal)⁴

He tomado como ejemplo estas frases iniciales recolectadas en la Península Ibérica por J. Amades, dado su parecido con algunas de las encontradas en los cuentos narrados por los ladinos de Chiquimula:

- "Hubo un tiempo en que ya se aproximaba la feria de Esquipulas..." (cuento 7)
- "Dice que un día..." (cuento 4)
- "Dice que una vez..." (cuento 6)
- "Dicen que antes cuando el conejo tenía virtud..." (cuento 16)
- "Pues había una vez..." (cuento 9)
- "Había una vez, en un pueblo lejano..." (cuento 17)
- "Había una vez un señor rey en una ciudad lejana, muy lejos de aquí..." (cuento 23)
- "En cierta oportunidad —cuando— el gavián viajaba al cielo..." (cuento 8)

Vemos pues, que dichas frases sirven para introducir al relato a un tiempo indeterminado: un día, una vez, etc. No obstante, se deduce que la narración se ubica en un tiempo remoto que a menudo representa situaciones extraordinarias: cuando el conejo tenía virtud, cuando el gavián viajaba al cielo (la Gloria), etc. En ocasiones se sitúa vagamente el lugar en donde se desarrollan los acontecimientos aludidos en la narración: Esquipulas (cuento 7), Centro América (cuento 1), Jerusalem (cuento 43). Aunque por lo general se trata de un pueblo, una ciudad, o una nación "muy lejanas".

No me fue posible encontrar fórmulas de entrada complejas en los relatos del área socio-geográfica estudiada. Las fórmulas de entrada

⁴ *Ibid.*, p. 14.

complejas son bastante escasas, un ejemplo de ellas son las siguientes, recolectadas por J. Amades:

- "Il y a bien long temps, si long temps meme que je ne saurais vous dire en quel temps." (Picardía)⁵
- "Enhorabuena sea, el bien que viniere, para todos sea, y el mal, váyase a volar." (Castilla)⁶

Las fórmulas de salida de los cuentos o fórmulas finales, son las encargadas de concluir la narración, son más variadas y numerosas que las de entrada, además se encuentran por lo común, versificadas. Muchas de estas fórmulas de salida son sacadas a cuenta por el narrador cuando el auditorio está compuesto por niños. Así por ejemplo, son relativamente conocidas en Guatemala las siguientes: "me monto en un potro para que me cuenten otro", "me meto en un hoyito para que me cuenten otro más bonito", "colorín colorado, este cuento se ha acabado."

Por otra parte, J. Amades explica que las frases finales de los cuentos no pertenecen a ninguna narración expresa y son aplicables a cualquier cuento, no obstante, los narradores procuran establecer cierta relación entre el argumento del cuento y el tema de la fórmula, "así por ejemplo en aquellos cuentos que terminan en una boda, que son muy numerosos se acude a las fórmulas que se refieren a banquetes y a comidas, o también a aquéllas que aluden a las características de la descendencia de los desposados protagonistas de la narración."⁷

El hecho de incluir una parte del relato, en la fórmula de salida, se encuentra claramente distinguible en algunos de los cuentos que he recopilado:

- "En eso se casaron, y en el baile estaban cuando yo me vine." (cuento 19)
- "Y entonces cuando hicieron la parranda, que se encontraron con Blancaflor, entonces la abrazaron, y yo me vine de allí." (cuento 21)

⁵ *Loc. cit.*

⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁷ *Loc. cit.*

- "Bueno, en esas estaban, cuando me regresé." (cuento 42)
- "Cuando yo me vine, el pobre coyote estaba en el hospital." (cuento 10)
- "Bueno, se fue. En eso regresé." (cuento 15)
- "Vivían felices, cuando yo me vine." (cuento 17)

Este tipo de fórmulas de salida del cuento, pretende mostrar que el narrador ha abandonado el ámbito de la narración y a sus personajes, un mundo del cual no ha participado, pero que a través de la imaginación y de la palabra ha podido observar muy de cerca.

Existen otro tipo de fórmulas finales que revisten la forma de moralejas y de refranes, lo cual indica que, con frecuencia, se introduce una forma literaria dentro de otra, es decir, el verso dentro de la narración en prosa. Las siguientes corresponden a algunos cuentos recogidos por mí, en Chiquimula:

- "Al que Dios le quiere dar, por la fuerza le ha de entrar."
"El que tenía anhelo no le salió, y el que no tenía ambición a ese le salió." (cuento 31)
- "Como se dice y es cierto: la suerte es para quien la tenga no para quien la busque. No se puede correr tras de la suerte de otro." (cuento 33)
- "Vio que el dinero le llegaba a la cintura y siguió martillando, hasta que se ahogó, lo ahogó el dinero, la ambición lo ahogó." (cuento 34)

Las fórmulas de entrada y de salida, son pues aquéllas que, como explica R. Gil, funcionan como un dintel y un cerrojo frente a la narración.⁸ He podido observar que en los cuentos recolectados en

8 Rodolfo Gil. *Los cuentos de hadas: historia mágica del hombre*. (Barcelona: Salvat Editores, S. A., 1982), p. 10.

Chiquimula, tales formas se mantienen, principalmente las de salida, que como ya se ha apuntado, son más fijas que las de entrada.⁹

8.1.2 Tipos, motivos y personajes

En el departamento de Chiquimula se encuentra un gran conjunto de cuentos que reúne diversos tipos y motivos populares. A continuación trataré de **describir** los ciclos de cuentos más conocidos en la región, resaltando las características de sus personajes correspondientes, y dejando para el capítulo siguiente, el ejercicio analítico.

Cuentos con motivos míticos: en la aldea Tesoro Abajo (Jocotán), poblada por ladinos nuevos, he encontrado un reducido grupo de cuentos que comportan elementos míticos, en los cuales se explica —entre otras cosas— el origen de las nubes, de los truenos y de los ciclones. Dentro de ese tipo de cuentos también aparece una serie de personajes peculiares y complejos que reflejan, en parte, la concepción del mundo del informante: los dueños, los guardianes y los encantos.

Los ladinos nuevos, algunos de los cuales se consideran así mismos como descendientes de los chortís, mencionan con alguna frecuencia, a los dueños del cerro, del monte y de la milpa. Desde el punto de vista del relato, éstos dueños constituyen personajes o elementos del fondo de la narración, pero a nivel del contenido real y, según son concebidos por la comunidad, significan espíritus o seres sobrenaturales que tienen propiedad y dominio sobre los accidentes geográficos: montañas, cerros, volcanes, llanuras, etc. A los dueños se les teme, pero ante todo, se les respeta ya que tienen poder sobre las plantas, los animales y los hombres, además de regular las fuerzas de la naturaleza.

Según G. Correa la noción de "Dueño de los Cerros", de carácter benéfico, en un principio se remonta, al parecer, a una especial categoría de dioses menores de la mitología maya con poderes delegados de las principales divinidades ligadas con el culto de la tierra.¹⁰

9 Existen fórmulas de salida más fijas y complejas como las siguientes que pertenecen a España: "Y el cuento se acabó/ cuando lo vuelva a encontrar/ se lo volveré a contar", "Esto es verdad/ y no miento,/ como me lo contaron/ te lo cuento." "Y aquí se rompió/ una taza,/ y cada quien/ para su casa." Ver: Carmen Bravo-Villasante. *Adivina Adivinanza*. (Barcelona: Ediciones Didascalía, S. A., 1978), p. 61.

10 Gustavo Correa. "Espíritu del Mal en Guatemala". *Ensayo de Semántica Cultural. En: Guatemala Indígena*. VI (2-3) (Guatemala: Instituto Indigenista Nacional, 1971), p. 30.

La noción de "dueño", es, en origen, de arraigo indígena, pero presenta otros elementos que indican la existencia de cierto sincretismo religioso con el cristianismo. Así por ejemplo, aparecen los dueños estrechamente asociados a Dios, a Cristo, y a los ángeles. Puede observarse en algunos relatos a los animales-ángeles-guardianes de los seres humanos perdidos en la montaña: "y el ángel que estaba cuidando (a la abuelita) era tío conejo." (cuento 15). También aparece la culebra-ángel que habita tanto en los cerros, como en el cielo: "hay culebras en la gloria, hay también, son ángeles." (ver apéndice IV.1). Es decir que los dueños pueden ser también animales, entre los que ocupan un papel preponderante, los reptiles.

El informante Lucio García estableció una diferencia importante entre la culebra común y corriente (de cualquier especie), llamada también serpiente, y la **sierpe** mítica: "la culebra que no la mira ninguno y se encierran en los cerros; esas son las **sierpes**. Ahora, la culebra que mas de alguno la mira ya no se queda **sierpe**. La culebra que no lo mira ninguno se vuelve **sierpe** y se va al cerro." (Ap. IV.1). Es decir que, la **sierpe**, es un ser sobrenatural que al ser humano no le está permitido ver.

La **sierpe** que encontramos en Jocotán y en Camotán, específicamente en el cerro Nonojá, vive bajo la tierra, es muy grande y, por lo general, los informantes dicen que tiene dos cachos y de una a tres cabezas. Cuando la **sierpe** se enfada debido a que alguna persona —principalmente si ésta es de afuera— penetra en el cerro, se mueve violentamente y esta reacción da origen a los temblores de tierra. Algunas personas informaron que dichos temblores se han debido a que algunos cazadores, "gringos" o los "guerrilleros" que "andan por el cerro", explorando, excavando, talando, etc., han ocasionado molestias a la **sierpe** la cual se ha enfurecido. Debo aclarar que a este respecto no encontré un relato específico, sino que la información se me otorgó de forma dispersa. No obstante algunas personas indicaron que los ancianos indígenas de las aldeas recónditas de Camotán, "conocen de esos casos."

Ch. Wisdom explica que estas serpientes míticas forman parte de un gran número de seres sobrenaturales que ocupan un lugar importante en la concepción del mundo chortí. Refiere que a dicha serpiente se le denomina en chortí como **chicchán** y se caracteriza por "tener la forma agigantada de una serpiente ordinaria; o la mitad superior del cuerpo

parecida a la de un hombre, en tanto que la parte inferior representa una serpiente emplumada. Puede ser también un hombre enorme que se presenta ante la gente en forma de serpiente. Algunas personas dicen que tiene cuatro cuernos en la cabeza: dos pequeños adelante, con brillo de oro, y dos grandes atrás."¹¹ Por otro lado, Wisdom indica que hay diferentes clases de **chicchanes**, todos son invisibles, pero guardan cierta relación con las verdaderas serpientes. Wisdom también recogió información concerniente a que "los terremotos son causados por los movimientos de los **chicchanes** en el interior de las colinas."¹²

Es interesante apuntar aquí —como dato comparativo— que Rubén E. Reina, obtuvo entre los pokomames de Chinautla (Guatemala) datos similares a los arriba apuntados. Así por ejemplo, con respecto al "Cerro Vivo", se le informó que "bajo tierra era como una gran ciudad, otro mundo habitado por grandes serpientes domesticadas. Cada vez que las serpientes se movían había movimientos de tierra y derrumbes."¹³

Rafael Girard, quien al igual que Wisdom, llevó a cabo estudios entre los chortís de Chiquimula, tuvo muchas referencias sobre serpientes cornudas o **chij chan**: "aseguran los chortís que sus **chij chan** se caracterizan por cuatro cuernos de piedra preciosa y oro que alumbran sobre la cabeza del gigantesco dragón cuya cola ostenta descomunales cascabeles llamados tambor por razón del ruido que producen."¹⁴

En el relato, denominado por el informante como "El atarrayero" o "Caso del pescador", un hombre es tragado por un enorme animal, que pudiera ser un pez —motivo que recuerda a la leyenda bíblica "Jonás en el vientre de la ballena" (Motivo F911.4 según Thompson)— luego aparece en otras tierras, y finalmente regresa a su lugar de origen montado sobre los cuernos de un animal marino: "Al momento fue viniendo un gran animal con las grandes cornamentas, a saber qué animal." El narrador no pudo describir este animal, pero afirmó que podría tratarse de una especie de serpiente.

11 Charles Wisdom. **Los chortís de Guatemala**. (Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación "José de Pineda Ibarra", 1961), p. 444 (Seminario de Integración Social, No. 10).

12 *Ibid.*, p. 446.

13 Rubén E. Reina. **La ley de los santos**. (Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra", 1973), p. 253. (Seminario de Integración Social No. 32).

14 Rafael Girard. **Los chortís ante el problema maya**. Tomo (México: Editorial CVLTVRA, 1949), p. 583.

Las plantas pertenecen a una categoría inferior con respecto a los dueños-animales y generalmente, se les denomina como **guardianes**: "y las milpitas que florecen así pequeñas y en la flor echan granitos, también avisan, esos son los que avisan, son guardianes de la milpa", (Historia de los ganadores de maíz). Ch. Wisdom observó que para los chortís, los **guardianes** "son protectores de los fenómenos naturales con los cuales están asociados."¹⁵ A menudo los informantes utilizan indistintamente los términos "dueños", "guardián" y "encanto".

Por otra parte, en algunas ocasiones, "el encanto de la montaña" hace alusión a un hombre "grande y peludo", otras veces el informante no ofrece ninguna explicación al respecto, simplemente indica que "es el encanto". Puede identificarse dicho "encanto" como una forma particular del dueño del cerro.

Cuentos de animales y su relación con los humanos: éste ciclo de cuentos es de los más comunes y conocidos en todo el país,¹⁶ y por lo tanto, también en Chiquimula. Se trata, generalmente, de personajes que representan animales con los que los pobladores tienen continuo contacto, dado el carácter rural de sus oficios. Se podría afirmar que los cuentos que presentan a la famosa pareja tío conejo y tío coyote, son de los más extendidos por toda la región. Dichos cuentos forman parte importante del repertorio de los narradores tanto ocasionales como especializados, debido a que el oyente gusta escucharlos por su carácter jocoso y festivo.

El conejo aparece siempre como el más astuto, ligero y sagaz; el coyote, por el contrario, es ingenuo y taimado, víctima de todos los engaños, trampas y fechorías que le hace el conejo: le quema la cola, le quiebra los dientes con un zapote verde, le hace beber grandes cantidades de agua sobretexto de que a cambio se comerá un enorme

15 Wisdom, Charles. *op. cit.*, p. 442.

16 Ver: Celso A. Lara Figueroa. "Tío conejo y tío coyote en la literatura popular guatemalteca." En: **La tradición popular** No. 25. (Guatemala: Centro de Estudios Folklóricos, 1979). **Según nuestros antepasados**. Textos folklóricos de Guatemala y Honduras. Prefacio y redacción de Mary Shaw. (Guatemala: Instituto Lingüístico de Verano, 1972), 502 pp. Adrián Recinos. "Tres estudios sobre folklore". En: **Tradiciones de Guatemala**, No. 3. (Guatemala: Centro de Estudios Folklóricos, 1975), pp. 205-240. Los cuentos de tío coyote y tío conejo han originado también algunas obras de proyección folklórica. Puede verse por ejemplo: Ricardo Estrada H. **Tío conejo y tío coyote**. Libro tercero de lectura (Guatemala: Editorial Piedra Santa, 1982), 180 pp.

queso que se encuentra al fondo de la laguna (lago o pozo), pero este queso no es otra cosa sino la luna reflejada sobre el agua, le hace picar por las abejas, etc.

Por lo común, en este tipo de cuento, los únicos personajes son el conejo y el coyote, intervienen otros animales o el hombre, pero bajo el carácter de personajes secundarios.

Por otra parte, este tipo de cuento tiene una estructura muy flexible —al contrario de los cuentos maravillosos—, es decir que no forzosamente una secuencia sigue a la otra, sino que pueden alternarse o suprimirse de acuerdo a la selección que de ellas haga el informante. De allí que la estructura del tipo de cuento de tío conejo y tío coyote no sigue un esquema ni un orden establecido, lo cual no afecta el contenido del relato: el conejo puede quebrarle los dientes al coyote antes de haberle inducido a beber el agua, o después. Cada episodio o secuencia se conecta a la siguiente con frases tales como "al poco tiempo", "al poco andar", "en otra ocasión". Esta flexibilidad en el orden de las secuencias, no podría existir jamás en el cuento maravilloso en donde, a manera de ejemplo, no puede haber victoria sin un combate previo.

Como dato comparativo, debo decir que muchos de los motivos de los cuentos de tío conejo y tío coyote son de procedencia europea. Existe una gran semejanza entre estos cuentos y los de la raposa (zorra) y Juanitonto (oso) de la región de Castilla en España.¹⁷ Tampoco debe olvidarse los relatos del ciclo del **Roman de Renart**, el zorro, un conjunto de cuentos literarios sobre animales de la Edad Media.

El conejo se encuentra asociado, en el relato, a otros animales a quienes puede engañar o ayudar, de cualquier modo su astucia se mantiene siempre vigente.

Es muy conocido también el tipo de cuento que explica la razón por la cual el conejo tiene las orejas largas: resulta que ha sido tan travieso y audaz que ha logrado despellejar a una cantidad de animales de mayor tamaño y más fuertes que él, y por ello Dios le ha dado como reprimenda "un halón de orejas". Desde ese momento el conejo lleva las orejas del tamaño en que hoy pueden ser observadas. Podrá encontrarse una versión de este tipo en "la inteligencia del conejo".

17 Joaquín Díaz y Maxime Chevalier. **Cuentos castellanos de tradición oral**. (Valladolid: AMBITO Ediciones, S. A. 1983), pp. 22-32.

Las características de los animales, generalmente son otorgadas por Dios, y éstas son favorables o no, de acuerdo a la colaboración que hayan prestado al héroe del cuento para el logro de determinada empresa. Así por ejemplo, en "Miguel y su padre", el gorrión guía al héroe a los cielos, y éste en reconocimiento, le advierte que de allí en adelante, se alimentará del néctar de las flores: "En toda tu vida, invierno y verano, tú te alimentarás de flores y jamás te faltará alimento." Por su lado, el sapo osó subir al cielo e imitar el trino de las aves, luego fue castigado y cayó desde el cielo hasta la tierra, y desde entonces su forma es aplanada; en el cuento "El gavilán, el jilguero y el sapo", el informante explica: "los chortises creen que por ese motivo el sapo anda brincando, o que es **pache** la parte (del abdomen)." Este relato es bastante conocido en Chiquimula; por la brevedad de este trabajo únicamente se ofrece una versión.

En algunos cuentos aparece también el venado, animal muy importante para aquellas comunidades en las que se acostumbra o se acostumbró la caza. Podrá verse al venado desempeñando un rol tan importante como el del conejo en el cuento "el caso del hijo que fue a botar a su madre en el bosque" —título colocado por el informante—.

En otros cuentos la relación entre el humano y el animal es bastante estrecha. A veces los animales ayudan al hombre en el cumplimiento de alguna tarea o prueba difícil, o simplemente pueden ayudarle a subsistir. En "El caso de la viejita", el gato, el perro y la culebra, roban alimentos para dar de comer a sus amos; en "El caso del hijo que fue a botar a su madre...", el venado y el conejo protegen a una anciana de los peligros de la montaña; en "El conejo", éste ayuda a un "indio" a casarse con la princesa. El héroe del cuento "Juan Pescador" salva la vida a una hormiga, a un águila y a un tigre, quienes como una muestra de agradecimiento por su buena acción, le entregan respectivamente una pata, una pluma y una uña, los que funcionan como amuletos que el héroe puede utilizar para su propio beneficio, en el caso de encontrarse ante un aprieto.

Por el contrario, en algunas ocasiones, los animales pueden jugarle una mala pasada al hombre. Así por ejemplo en el cuento "Caso de un novio con un rico", el conejo le arrebató la prometida a su amo: "Tío conejo se casó con la novia."

Encontré otro tipo de relato, en el cual, el ser humano cohabita con el animal. En el cuento "El rey más rico del mundo", sucede que "el oso llevó a la princesa en (a) una montaña muy lejana", y "con el tiempo, la princesa tuvo un hijo con el oso." Este cuento es denominado por Thompson, "El hijo del oso" (Tipo 301) y tiene como característica dominante, resaltar la enorme fuerza física del muchacho-oso, quien luego vive una serie de aventuras con otros compañeros de extraordinarias habilidades. Por lo común, éstos compañeros tienen la apariencia humana o de gigante. Pero en el cuento "El rey más rico del mundo", estos seres son descritos como animales: el armado, la culebra y Arrancapinos. A propósito del armado, debo apuntar que ha sido un animal que a menudo aparece en los relatos como un personaje secundario. El armado ha sido también un animal cuya importancia ha sido reconocida en Mesoamérica desde la época prehispánica. Prueba de ello son las repetidas alusiones que de él se hace en los libros indígenas tales como el **Popol Vuh** (Parte II, cap. XIII y Parte IV, cap. X);¹⁸ así como los reveladores dibujos que aparecen en algunos códices, por ejemplo el **Códice de Madrid**.¹⁹ El armadillo de los cuentos es un animal, generalmente noble e intrépido.

Cuentos maravillosos: los cuentos maravillosos son abundantes entre la población de ladinos viejos de la región del oriente del país. Junto al ciclo de cuentos de animales, son los más numerosos que se ofrecen en este trabajo.

En primer lugar, he encontrado varias versiones referentes al tipo de **Hansel y Gretel** (Tipo 372 A, según Thompson). Por supuesto que se trata de versiones que contienen muchos elementos y rasgos de la cultura local. Así por ejemplo, en el cuento "Caso de los niños perdidos", la madrastra aborrece a los niños (niña y varón); y exhorta al padre a perderlos en la montaña. Al estar allá, los niños no se encuentran precisamente con la clásica ancianita de la casa de mazapán del cuento occidental, sino que es el "encanto de la montaña" —descrito por el narrador como un hombre peludo y alto—, quien rapta a la niña y la

18 **Popol Vuh**. 2a. ed. Introducción y notas por Adrián Recinos. (México: Fondo de Cultura Económica, 1953), p. 165.

19 J. Antonio Villacorta. **Códice de Madrid**. (Codex Trocortesianus). (Guatemala: Tipografía Nacional, 1930), pp. 320-1, 346-7, 408-9. Ver también: Mario Dary. "Los armados en la historia, la literatura y el folklore." En: **Boletín del parque zoológico La Aurora**, mimeo.

esconde en una cueva. Es entonces tío conejo el encargado de rescatarla. El conejo es considerado, nuevamente, como el animal más astuto de la montaña: "como tío conejo no hay".

En "Los niños perdidos", es el padrastro quien no desea que los niños —esta vez se trata de dos varones— vivan a su lado. En este cuento es la madre, la que va a perderlos a la montaña, en donde los niños aprenden por sí solos, como una cualidad innata, el lenguaje de las aves; luego encuentran a la anciana, quien es concebida por el narrador como la "viejita-serpiente", la cual, lejos de hacer daño a los niños, les beneficia al otorgarles una vara y un anillo "de virtud, de esencia", ambos objetos mágicos con los que logran salir adelante en la "ciudad de Cristales". Sin embargo, en el cuento "Chankanené", que no responde exactamente al tipo de Hansel y Gretel, salvo por algunos elementos, aparece la anciana agresora que desea devorar a los niños. Esta anciana es identificada por el narrador como la **siguanaba**, y al mismo tiempo como la **tzitzimita**: "era **siguanaba**, no era cualquiera, la mera **tzitzimita** era." No obstante el niño —el héroe— logra salvar su vida, gracias a que envuelve una piedra con una manta y hace creer a la vieja que es él quien se halla durmiendo. Idéntico motivo se encuentra en el cuento "Miguel y su padre".

Puede notarse que los cuentos maravillosos que se presentan en este trabajo, muestran una serie numerosa de objetos mágicos, los cuales constituyen una de las características básicas de dicha clase de relato. En los cuentos "Juan tonto, el de la carga de leña", "La varita mágica", "La princesa", "El tonto y el rey" y "Caso de los niños perdidos" aparecen —como ya se ha apuntado antes— anillos y varas de prodigiosa virtud.

Debo apuntar también que, el anillo y la varita de "virtud", de "esencia" o de "fortuna", según le llaman los narradores, son los objetos mágicos que aparecen con mayor frecuencia en los cuentos maravillosos de los ladinos de Chiquimula.

Por otro lado, el donante del objeto mágico es, por lo general, "una viejita", a quien se le nombra en el relato como "abuelita" o "la Virgen", este último término da indicios acerca de cómo elementos de la religión han penetrado en el universo del cuento. Rodríguez A. explica que, comúnmente, en los cuentos maravillosos "el hada madrina no existe, y en su lugar tenemos la viejecita, la agüelilla y otras por el estilo."²⁰

20 Antonio Rodríguez Almódovar. *Los cuentos maravillosos españoles*. (Barcelona: Editorial Grijalbo, 1982), p. 66.

Ahora bien, el objeto mágico es otorgado por el o la donante al héroe del cuento (generalmente un muchacho humilde, el menor de tres hermanos o un tonto) en pago de una buena acción, de la obediencia o de la humildad que le caracterizan a lo largo del relato. En "Juan tonto" aparece una "viejita pequeñita con anillos brillantes" quien dice a Juan: "has sido obediente con tu madre, en recompensa de mi agradecimiento te daré esta varita de fortuna para que te sirva mucho en la vida." En el "Caso de los niños perdidos", la "viejita-serpiente" vomita un anillo y una varita de oro que luego obsequia a sus protegidos.

Existen otros cuentos en los que el anillo de virtud es posesión del rey y de la princesa, pero no se explica su origen. Así, en "El tonto y el rey", únicamente se indica que es la princesa la que posee el objeto mágico: "yo manejo la sortija" (dice la princesa).

Recolecté otros cuentos, en los que el donante no es un ser con apariencia humana o semi-humana sino que se trata de un animal. En el cuento "La varita mágica", ésta es otorgada al héroe del cuento por un pez: "Mire —le dijo el pez— te quiero ayudar. Yo soy un encanto, tenga esta varita y cuando me necesites llámame."

Por otro lado, es necesario mencionar que existen determinadas fórmulas con las cuales, en los momentos difíciles, el héroe o la heroína piden ayuda a través del objeto mágico. Examinaré algunas de las fórmulas que aparecen en los cuentos recopilados:

- "varita, varita, por la virtud que Dios te dio, házme feliz todo lo que yo quiera." (cuento 17)
- "varita mágica, por la virtud que te ha dado Dios, hoy te necesito y quiero que me ayudes y que me vuelvas un zompopo. . ." (cuento 18)
- "sortija de oro, sortija de plata por la virtud que tú tienes me pones un árbol en tal sitio. . ." (cuento 20)

Estas y otras fórmulas, bastante fijas en su estructura, son pronunciadas por el héroe del cuento para alcanzar tres tipos de objetivo: a) convertirse en un animal: un zompopo, por ejemplo; b) cumplir con determinadas tareas difíciles o imposibles: hacer crecer un árbol en una sola noche, encontrar el anillo de la princesa, el cual ha

desaparecido misteriosamente, hacer brotar el agua, cortar un inmenso árbol, etc., y c) conseguir objetos extraordinarios como por ejemplo, un carruaje de plata.

Por otra parte, pudo observarse que únicamente en el cuento "Caso de los niños perdidos" aparece la pérdida del objeto mágico. Se trata del anillo de oro, el cual ha sido hurtado por el rey y posteriormente recuperado por un ratón. El ratón es bastante conocido dentro de los cuentos maravillosos, su función es la de encontrar el objeto mágico perdido o robado.²¹

En el "Cuento del burro", recolectado en San Jacinto, el héroe encuentra frutas maravillosas; en un recóndito lugar hay grandes manzanas que transforman en burro al ser humano que las ingiera, mientras que otras, de menor tamaño, la devuelven a su estado normal (Tipo 566 de Thompson: "Los tres objetos mágicos y las frutas maravillosas"). Este motivo, de las manzanas maravillosas, se encuentra precedido en el cuento que aquí se presenta por el tipo de cuento "El pájaro y el corazón mágico" (Tipo 567) en el cual dos niños encuentran en la montaña, un pájaro y un huevo. Al comer el pájaro, uno de los niños llega a convertirse —con el paso del tiempo— en el rey de una nación, mientras que el otro niño, quien ha comido el huevo, encuentra dinero bajo su almohada todos los días. Puede notarse entonces, la unión de dos tipos de cuento en uno solo, situación que hace particularmente extenso el relato, aunque no menos interesante.

"Blancaflor", un cuento narrado en Jocotán por una señora ladina, comporta una serie de elementos mágicos por lo que también se le clasifica como un cuento maravilloso, aunque el tema amoroso que en él aparece es igualmente importante, por lo que cabe catalogarlo también dentro del ciclo de cuentos de "enamorados y matrimonios". En este cuento aparecen tres objetos mágicos: un jabón se transforma de inmediato en un "deslizadero", un peine en un "estaquero" y un espejo en una laguna, transformaciones todas que ayudan a los héroes del cuento (los enamorados) a huir de su agresor (el rey), por medio de obstáculos (motivo D672 y tipo 313). Por último la pareja misma se transforma en un par de palomas que se posan sobre un naranjo, acción que logra despistar completamente a su perseguidor: "se hizo un palo de naranjo y allá en la cumbrita se hicieron dos palomitas."

21 Stith Thompson. *El cuento folklórico*: (Caracas: Universidad Central Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, 1972). p. 108.

Otro elemento que distingue al cuento maravilloso es la presencia de los compañeros extraordinarios, es decir, de seres con forma humana pero que tienen una gran fuerza física o cualidades notables, y que ayudan al héroe en sus diferentes empresas. Uno de estos cuentos "El barco volador", recolectado en Jocotán, trata de un muchacho que ha sido amable con un anciano, quien le otorga "una suerte" o "un poder" con el cual logra darle a un barco ordinario, la facultad de volar, más tarde encuentra a varios individuos: Tragaldabas, quien come en demasía, Oyelotodo, que puede escuchar "lo que pasa en el mundo", Burlafuegos, que soporta el fuego sobre el cuerpo sin quemarse; y Zancalalarga, quien tiene la capacidad de recorrer grandes distancias en muy poco tiempo. Con el concurso de estos cuatro compañeros, el héroe logra vencer todas las pruebas impuestas por el rey y desposa a la princesa (Tipo 513 A y 513 B). Thompson observó al respecto que "la parte más sorprendente de este cuento es, sin duda, los compañeros especialmente dotados y la manera cómo ellos ejecutan el grupo de tareas para el héroe. Este núcleo del cuento es muy viejo."²²

En el cuento "El tonto y el rey", variante de "El caso de la princesa", el monarca ofrece a su hija en matrimonio a quien sea capaz de cumplir con determinadas pruebas difíciles. Un "tonto" se ha enamorado de ella y la pretende: "ya tenía conquista con la princesa" la hija del rey, a través de su sortija mágica ayuda al héroe a cumplir con las pruebas, luego huyen y es aquí en donde aparecen los tres ayudantes o compañeros extraordinarios, cuyos nombres dan la pauta de sus cualidades: Mirín Mirón, Oidín Oidón y Caguín Cagón, quienes colaboran con los protagonistas en su huida. Vemos pues que el motivo de los compañeros extraordinarios es evidente. Todo el relato comporta además de los elementos maravillosos, una fuerte carga humorística.

En Chiquimula son comunes también, los relatos que aluden a los animales mágicos. Un ejemplo lo constituye el cuento "El pescado que tiene virtud", en donde un pez habla y tiene la facultad de conceder a un individuo, quien le ha perdonado la vida, todo aquello que apetezca. El hombre no desea cosa alguna, sin embargo su mujer pide una hermosa casa, ganado y ponerse robusta y gorda. El relato contiene también su moraleja, ya que la mujer enferma de "ahogamiento" debido a su obesidad, producto directo de su ambición. A este respecto, el pez explica al marido: "es que este es castigo que le estoy dando." También es

22 *Ibid.*, p. 87.

un pez mágico, quien en el cuento "La varita mágica" otorga una vara al héroe del cuento.

Puede notarse entonces, que los tipos de cuentos maravillosos narrados por los ladinos de Chiquimula son abundantes y giran en torno a 5 elementos principales:

1. Los objetos mágicos: anillo, varita de virtud, barco volador, etc.
2. El animal mágico: el pez y, en ocasiones, también la serpiente.
3. Los compañeros extraordinarios: Arrancapino, Burlafuegos, por ejemplo.
4. El conocimiento del lenguaje de las aves.
5. Las transformaciones del ser humano en animal, por ejemplo en burro, en paloma o en zompopo.

Cuentos sobre la muerte, el diablo y los demonios: generalmente, los ayudantes sobrenaturales de los cuentos son las hadas, los enanos, las hilanderas, el muerto agradecido, los animales agradecidos y protectores, y en ocasiones, la muerte, el diablo y los demonios. También caben dentro de esta categoría los compañeros extraordinarios, de los que ya se ha comentado con respecto a los cuentos maravillosos. Los adversarios sobrenaturales son, por otro lado, el dragón, la sierpe de siete cabezas, el ogro, el gigante, las brujas, y a veces el diablo, los demonios y la muerte. Voy a centrar mi atención en estos tres últimos personajes, ya que aparecen en unos cinco cuentos recolectados. Por lo común su característica es la de ayudantes o benefactores sobrenaturales.

En el cuento "El hombre pobre", la muerte es concebida como un ser justo y, por lo tanto, el protagonista del cuento la convida a comer: "Vos sos la muerte, vos no andás perdonando nada, vos te llevás ricos, pobres y lo que sea. Vos si sos buena, así es que a vos si te doy de comer, comé aquí conmigo." Luego, la muerte gratifica al hombre dándole un "saber", por el cual el protagonista puede curar a los enfermos: cuando la muerte se sitúa a los pies del enfermo es señal que vivirá, pero, si por el contrario, se coloca a la cabeza, el hombre no debe intentar sanar al moribundo, porque ello significa que la muerte se lo llevará consigo. No obstante, el hombre, con el deseo de ganar más dinero por la curación de un rico, trata de confundir a la muerte y hace girar la cama, pero la muerte es infalible, se percata de la treta y le reprime abandonándolo a su suerte: "sos caprichudo, lo que te dije no lo hiciste, así que ahora te quito la virtud." (T 332, "La muerte del padrino").

En el cuento "Caso de la muerte", un hombre se entera, a través de un **suerteo**, que va a morir pronto. Con el fin de evitar ser identificado por la muerte, se rapa y se esconde. Sin embargo ésta lo encuentra y se lo lleva: "ah bueno, aunque sea con este pelón doy cuenta."

Estos dos cuentos de la muerte, recogidos en Jocotán muestran de manera ostensible que, para los informantes, la muerte es inevitable e infalible. A la muerte no se le puede engañar ni su voluntad puede ser contrariada, ella se lleva consigo a todo ser humano sin importar su condición económica y social, siempre y cuando se le haya llegado la hora de morir. La muerte, en estos cuentos, es corpórea, los narradores la describen como a una mujer muy delgada.

Por otra parte, he recogido tres cuentos donde aparece el diablo y los demonios —los informantes siempre explican qué son "los diablos"— vagando por los campos y veredas, en donde se enfrentan con el hombre. En el cuento "Los tres niños, se combinan, en el mismo relato, dos tipos de cuento. Inicialmente aparecen tres hermanos huérfanos que no sabían decir otra cosa sino "Nosotros los tres" (T 360, "Los tres jornaleros"), frase con la cual se comprometen en un robo. Más adelante el relato olvida a dos de los hermanos y uno de ellos se convierte en el protagonista, quien hace un trato con el diablo: a cambio de no bañarse ni peinarse, el joven obtendrá, al cabo de un tiempo, dinero y felicidad, pero si éste no cumple con estas condiciones perderá su alma. No obstante, el muchacho encuentra a una joven quien reza por él y logra por este medio, salvarle, luego contraen nupcias. Sin embargo, el diablo también resulta triunfador, ya que se gana las almas de las hermanas de la novia, puesto que éstas se matan entre sí ante los celos que sienten de su hermana (Tipo 361).

En el cuento "Los diablos", éstos aparecen situados bajo un árbol contando los días de la semana. Un hombre pobre que padece bocio está posado sobre el árbol, les orienta en dicha operación, y a cambio recibe de los diablos dinero y salud. Por el contrario, otro hombre que también tenía "güegüecho" busca igual suerte que su compadre, pero lejos de beneficiarle, los diablos le apalean y le colocan el bocio que han quitado al amigo de éste.

En "Los siete diablos", éstos se presentan bajo la forma de "muchachos" que van a trabajar a la hacienda de un rico, el cual debe ponerles muchas tareas: tapiscar la milpa, fabricar una casa, contar los pelos de

la cabeza, llevar agua en una red, etc. Los diablos deben estar siempre ocupados, de lo contrario se ganan el alma del hombre y la de su mujer. Finalmente éstos logran vencer a los demonios.

Puede observarse que en estos tres cuentos, él o los diablos, se caracterizan por su ingenuidad y algunas veces, por su estupidez, generalmente son benefactores del hombre, en caso contrario, su acción malévolas es eliminada mediante un momento sagrado: el rezo.

Cuentos religiosos: los cuentos religiosos son muchas veces una reelaboración, bastante compleja, de los temas bíblicos, según son concebidos por el narrador. Tal es el caso de los cuentos "Historia de Jesucristo" y "Jesús y Moisés". Otros cuentos religiosos tienen como objetivo fundamental poner de manifiesto ciertas normas de conducta consideradas como ideales, por ejemplo, la obediencia. En el cuento "La niña perdida en la montaña" —el cual presenta algunos rasgos maravillosos— la Virgen conduce al cielo a una niña que ha sido abandonada por su madre en la montaña, y le asigna como tarea la limpieza de los cuartos que se encuentran en el cielo, prohibiéndole abrir uno de ellos. La niña transgrede la prohibición y la Virgen la obliga a volver a la tierra: "¿Verdad que sos desobediente? Te voy a ir a dejar donde mismo. Y la regresó a la montaña otra vez, por desobediente." El cuento de "La Virgen de Guadalupe", persigue, además, resaltar determinados valores humanos, tales como la bondad y la humildad.

Cabe destacar también que, en Chiquimula, son bastante comunes las anécdotas y leyendas referentes al Señor de Esquipulas y sus milagros.

Cuentos de pícaros y tramposos: así como se encuentra, en Chiquimula, cuentos de índole religioso y con temas sagrados, también existen, —y en mayores proporciones— cuentos de carácter tan profano como los de pícaros o tramposos, un ciclo de relatos jocosos, en el que Pedro Urdemales ocupa el lugar preponderante, y en un segundo puesto en importancia hallamos a Quevedo. Pedro y Quevedo pueden jugar idéntico rol en relatos del mismo tipo, pero independientes, o sea, pueden efectuar las mismas funciones. Sin embargo, cuando aparecen juntos, Quevedo asume el lugar de un personaje secundario o subordinado. Puede afirmarse entonces que, Quevedo goza de menor popularidad frente a la figura de Pedro Urdemales, aunque ambos tienen en común el hecho de haber salido de la novela picaresca del siglo XVI, la que de por sí ya traía muchos elementos de la literatura oral.

El Quevedo de las narraciones orales tiene, sin duda alguna, relación con el escritor español Francisco Quevedo y Villegas (1580-1645), cuyas obras, de carácter jocoso vinieron a América en el siglo XVII. No se trata, de que los hechos que describe el relato popular sean producto directo de la imaginación del famoso escritor, sino que reflejan un recuerdo lejano de la influencia y la marca que aquellos relatos de creación literaria erudita dejaron en la narrativa oral.

Pedro Urdemales es el pícaro por excelencia. Existe en la tradición oral desde antes del siglo XVI y su función esencial, dentro del cuento, es la de satirizar a la sociedad. Pedro, un muchacho de humilde condición, pero astuto y sagaz, se mofa de todo el mundo, no trabaja, vive a expensas de los demás, es un trotamundos que no persigue ninguna meta en su vida. Esta afirmación se comprende con mayor claridad en la frase del cuento "Pedro Urdemales y Quevedo" —recolectado en Concepción Las Minas—, en donde Pedro dice: "yo de atrás vengo y pa' delante voy."

Asimismo, Pedro suele perdujicar a los reyes y a los ricos, y se aprovecha físicamente de sus mujeres. Esta última circunstancia puede observarse en los cuentos "Pedro Urdemales y su caballo sabio" y en "El zapotero". Además es evidente la impugnación de los valores tradicionales en los cuentos de Pedro Urdemales.

Para Pedro Urdemales no hay obstáculos de ninguna especie, alterando su nombre y engañando aquí y allá, consigue siempre lo que quiere, sin importarle las consecuencias. En "Pedro Urdemales y Quevedo", el primero le dice al segundo refiriéndose a la hija del rey: "Sí, esa va a ser mía", poco después leemos "lloraba la princesa ¿no la estaba atacando el Pedro?" Esta frase es de por sí, bastante reveladora y no precisa mayores explicaciones.

La vida de Pedro Urdemales transcurre de fechoría en fechoría, es tan villano y desvergonzado que hasta en el infierno le rechazan, de manera que siempre anda vagando por el mundo. Sin embargo, algunos narradores afirman que a Pedro efectivamente se le llegó el fin. En el cuento "El fin de Pedro Urdemales", recolectado en la aldea Tesoro Abajo, Jocotán, Pedro Urdemales insiste en entrar a ver a la Virgen, pese a la resistencia de San Pedro, quien acaba partiéndole en la cabeza la puerta de entrada a los cielos: "él (San Pedro) haló la puerta, le partió la cabeza, le dejó un ojo mirando pa' dentro y un ojo mirando pa' fuera."

Cuentos sobre pruebas de ingenio y habilidad: los cuentos que giran en torno a las adivinanzas, pruebas y acertijos formulados por el rey a sus súbditos o viceversa son bastante comunes en el área oriental de Guatemala. En Chiquimula he recogido tres cuentos que corresponden exactamente al motivo por el cual el rey ofrece a su hija en matrimonio a quien sea capaz de resolver determinada adivinanza. Por lo común ésta consiste en averiguar qué es lo que, a un mismo tiempo, "hay y no hay", o bien, indagar qué es lo que la princesa tiene en el ombligo. El héroe de este tipo de cuentos es, por lo común, un borracho, un tonto o un "pobre", quien siempre sale victorioso de todas las pruebas. Por el contrario, los contrincantes que han sido vencidos, son castigados con la muerte. Los cuentos "Hay y no hay", "La princesa" y "El señor rey con Pedro Urdemales" son, con mucho, ejemplos clásicos de los tipos de cuentos mencionados.*

Otro ciclo de cuentos sobre acertijos y tareas imposibles es representado por los relatos en donde la figura principal es Salomón. Thompson reúne estos cuentos bajo lo que denomina "el ciclo de Salomón"²³ Para este trabajo sólo he conseguido un cuento referente a dicho ciclo, la informante lo ha titulado como "El sabio Salomón", en el cual éste logra confundir a su esposa, quien intenta desprestigiarle frente al rey. De ahí que éste someta a Salomón a una serie de pruebas casi imposibles de cumplir: "Mañana te espero a pie y a caballo, calzado y descalzo, y si no, se termina tu vida." No obstante, Salomón, gracias a la sabiduría que le caracteriza, logra salir adelante de todas las pruebas, y escarmentó a su esposa y a los reyes (H540.2.1)

Cuentos de compadres: en el apéndice de este trabajo podrán consultarse cuatro cuentos que versan sobre la conocida pareja, el compadre pobre y el compadre rico. De manera global, puede decirse que los cuentos de compadres están cargados de moralejas y de enseñanzas. Por sobre todo los mensajes que conllevan, censuran los defectos humanos, entre los que sobresalen la ambición y la avaricia del individuo

* El cuento "El señor rey con Pedro Urdemales", únicamente por el título —colocado por el narrador— daría lugar a pensar que se trata de un cuento de pícaros, pero no sucede así: el personaje central es un pastor a quien el informante ha bautizado con el nombre de Pedro Urdemales, el cual pretende ganar a la princesa resolviendo una adivinanza formulada por el rey. Las características de este personaje no responden a la del pícaro.

23 *Ibid.*, p. 350.

acaudalado, mientras que resaltan la modestia y la humildad del hombre pobre. Al mismo tiempo se pretende mostrar que, el destino del hombre está marcado ineludiblemente desde su nacimiento, afirmación que fue confirmada por algunos informantes; por ejemplo Lucio García explicó con respecto al cuento "Los compadres": "entonces decía mi papá: el que ha de ser pobre, vaya donde vaya es pobre, se va para Guatemala, allá es pobre, se va para la costa, se va para Barrios, allá es pobre, y ya, el que ha venido para merecer, donde quiera que vaya, merece."

No es mera casualidad que sean precisamente entre los campesinos que viven en ínfimas condiciones económicas, en donde abunda este tipo de relato que enfrenta al compadre pobre con el rico, y cuyo carácter es evidentemente contestatario.²⁴

Cuentos humorísticos: definitivamente el ciclo de cuentos humorísticos ocupa un lugar importante dentro del repertorio de cuentos de los narradores ladinos de Chiquimula. De por sí, el ladino del oriente del país se caracteriza por ser dicharachero y jovial, por lo tanto gusta contar relatos de carácter jocoso. Por lo general, se hace mofa de los curas, de los recién casados, de las mujeres, y algunas veces de los ancianos.

En Chiquimula encontré algunos cuentos humorísticos bastante picarescos y mordaces, en donde se emplean frases o palabras "en doble sentido", así como un vocabulario osado y atrevido, pero que para la comunidad es algo común y corriente. En el cuento titulado "Los dos novios" se ridiculiza a las mujeres irresolutas en el sentido sexual, se alude a "jugar a la lira", en vez de hacer referencia directa a las relaciones amorosas entre la pareja. En el "Caso del sacerdote", se hace burla del indecoro de un cura que pretende sexualmente a tres muchachas: "ay señoritas, fíjense que yo me he apetecido de ustedes." En el cuento titulado "Gumercindo", sobresale la terquedad de una mujer que está a punto de dejarse enterrar, con tal de comer más que su marido, (Tipo 1365 D). Este cuento no oculta sus raíces hispanas. Maxime Chevalier explica que fue ampliamente difundido entre los siglos XVI-XVII en

24 Ver: Celso A. Lara F. "Cuentos del compadre rico y el compadre pobre en la literatura popular de Guatemala." En: *Historia y antropología de Guatemala*. (Guatemala: Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos, 1982), 197-214 pp.

Asturias, Galicia y Castilla, en donde son numerosos los motivos de la mujer porfiada.²⁵

Cuentos acumulativos: he encontrado un reducido ciclo de cuentos complejos que pueden clasificarse como **cuentos acumulativos** y que caben a su vez dentro de una categoría más amplia, la de los cuentos de fórmula, los cuales se caracterizan por la "repetición progresiva" de una serie de frases encadenadas, en la cual cada una depende de la anterior.

El cuento "Las doce palabras multiplicadas al cielo", recolectado en Camotán, un hombre pobre hace un trato con el diablo: a cambio de obtener ganado y riquezas, el hombre debe indagar cuáles son "las doce palabras". Si se llega el día señalado por el diablo y el hombre no puede resolver el acertijo, perderá su alma. Al final, el hombre triunfa, ya que ha sido auxiliado por un ángel. Las respuestas que el enviado del cielo da al diablo, son las que se muestran encadenadas de una forma fija.

El cuento acumulativo requiere precisión y exactitud, no puede suprimirse ninguna etapa o secuencia. Si alguna de éstas es olvidada, el narrador opta por concluir el relato hasta donde lo recuerda, y no añade ninguna solución arbitraria, por ejemplo el cuento "El sanate tunco" (Tipo 2021 A) en donde el informante ha olvidado algunos escalones de la narración.

He podido observar que los cuentos acumulativos son poco frecuentes y, por lo general, conocidos sólo por los narradores especializados.

Otros cuentos: la mayoría de cuentos encierra una enseñanza manifiesta u oculta tras otros motivos que aparecen como sobresalientes en la narración. Sin embargo he recopilado dos cuentos, en los que el ejemplo, la moraleja, son en sí mismos la parte central y el objetivo del relato. Son éstos "El hijo desobediente", un cuento bastante trágico, en el cual se muestra que el hijo que no ha sido educado ni enseñado desde su más

25 Es bastante grande la semejanza de este cuento —recolectado en Jocotán— con el que aparece en el *Fabulario* (1613) de Sebastián Mey: El relato se titula ¿Quién comerá el tercer huevo? y dice como sigue: "Habiendo traído el marido cinco huevos a casa riñen los esposos sobre quién de los dos ha de comer tres huevos y quién dos. Finalmente, amenaza la mujer con dejarse morir y se hace la muerta. Cuando la van a echar en la sepultura, salta del ataúd gritando: 'Tres tengo de comer'". Maxime Chevalier. *Tipos cómicos y folklore*. Siglos XVI-XVII. (Madrid: EDI-6, S. A., 1982), p. 62.

tierna edad, es como el árbol torcido que no endereza nunca. El protagonista del cuento se percata de ello y entonces asesina a su madre, al ver en ella la única causa de su incapacidad para desenvolverse por sí mismo. Es interesante observar que el narrador considera este relato como verídico, dice que aconteció en Esquipulas.

Por otra parte el cuento "Griselda", destaca una cualidad considerada como ideal en la mujer: la fidelidad ante el marido, frente a cualquier prueba y circunstancia de la vida.

A lo largo de estas páginas he retomado, a muy grandes rasgos, una descripción de los cuentos encontrados en Chiquimula, a través de la cual he podido observar que existen muchos tipos y motivos de cuentos en la literatura oral de la región, siendo los más abundantes, los cuentos sobre animales, los maravillosos y los de pícaros.

Por otra parte, en los cuentos recopilados, no encontré una incursión profunda de elementos modernos y ajenos al cuento tradicional. Salvo en algunas frases, se deja ver la influencia de los medios de comunicación sobre el relato: en lugar de castillo o palacio, se hace alusión a un edificio de 7 ó de 14 pisos (cuento 18); en vez de marimba, se dice marimba-orquesta (cuento 17); por dinero, pesos o quetzales, el informante dice "dólares" (cuento 44); aparece el avión como un medio de transporte que conduce a lugares muy lejanos (cuento 9.4)

Finalmente, es necesario apuntar aquí algunos detalles sobre la imagen que tiene el narrador acerca de los personajes de los cuentos que narra. El informante, por lo general, expresa su propia manera de pensar a través de los protagonistas del relato, y en este caso podrá observarse que, con respecto al héroe del cuento, las opiniones coinciden bastante:

- "¿Y ahora, cómo me voy a casar yo con la hija del rey, (yo) que soy indio, soy prieto y pobre, y cómo me voy a casar yo con ella?" (cuento 16)
- Dice el rey: "Ustedes están sabedores ahora que mi hija, la princesita, la más menor, se casará con este joven, él es un pobre, tez morena, él no presenta orgullo, pero con él se va a casar mi hija." (cuento 17)

- Una mujer al marido: "Mirá, yo por mí te voy a dejar porque sos muy pobre. Fijáte, la señora Fulana, tiene grande casa de dos pisos y tiene todo y está bien rica y bien gorda, y vos, desde que me junté, vos no podés hacer nada, no tenemos nada, así que mejor te dejo." (cuento 22)
- "...pero había una señora que era muy humilde y que tenía un hijo, pues, le decían tonto por ser pobre, no tenía recursos económicos, pero era inteligente..."
- La sirvienta a la niña: "Ah enseñale (la pierna), si ese es tonto, ¿qué puede saber él?, falta de cultura, además él no tiene pisto, no tiene nada, no sabe leer." (cuento 24)
- "...él (el protagonista), ya había enamorado dos (muchachas) y no lo quisieron porque feo estaba, el hombre, todo pobre." (cuento 43)
- Una muchacha a su padre: "Mire papá, eche a la mierda al indio éste porque ya no me va a dar los cincuenta pesos para el desayuno. Echelo a la punta."
"El indio aquel vendiendo manzanas estaba y ni contar sabe el infeliz." (cuento 9.6)

Las oraciones arriba transcritas ya son de por sí bastante reveladoras. No obstante, debo apuntar que algunas de las opiniones aquí externadas reflejan el estereotipo que el ladino se forma con respecto al indígena. En la mayoría de casos, los informantes coinciden en afirmar, que independientemente de la extracción sociocultural del héroe del cuento, el hombre pobre termina siendo el más inteligente y el que vence todas las pruebas y obstáculos que le son impuestos. El cuento claramente refleja el choque interétnico que existe en la región, a la vez que resalta la contradicción existente entre las clases sociales.

8.2 Casos

8.2.1 Motivos y personajes

La tradición oral del departamento de Chiquimula recoge, como también en otras áreas de la república, personajes y motivos que, algunas veces, provienen de las leyendas, tal es el caso de la siguanaba, el

cadejo y el tzitzimite. Sin embargo, cada personaje adquiere sus características propias de acuerdo a la región en la cual se ubique. Asimismo, al convertirse en parte de la experiencia vivida por los narradores, quienes sitúan el relato en un tiempo y en un espacio bastante bien definidos, entonces se puede decir que nos encontramos frente a casos. A continuación describiré los motivos y los personajes de los casos que, según esta investigación, son los más conocidos.

La Remigia coyota: se trata de un personaje estrictamente regional, de quien se oye hablar con poca frecuencia sólo en Concepción Las Minas y en Esquipulas. Las personas explican que la Remigia era una bruja que por las noches se transformaba en coyota. Por consejo del sacerdote, el marido de esta mujer, echó suficiente sal —a manera de una práctica mágica— sobre el cuero que ésta dejaba en la casa, a fin de escarmentarla y evitar futuras transformaciones. Luego de esto, la Remigia no pudo volver a su forma original de ser humano, quedó convertida en coyota y, desde ese momento comenzó a aullar y a buscar a los niños para llevárselos.

El relato linda entre la leyenda y el caso. Aquí se ha tomado como un caso, ya que la informante narró una experiencia personal, al respecto.

La siguanaba: en los casos recolectados en Chiquimula, la siguanaba es concebida como una mujer hermosa en apariencia, de larga cabellera, vestida de blanco y que suele salir por las noches a los hombres que regresan a sus casas en horas desacostumbradas. A veces la llaman "el fantasma" o "el espanto", y explican que pide a los hombres que le entreguen los caites, zapatos y otras cosas que lleven encima, otras veces aplaude al mismo tiempo que se burla de ellos columpiándose en los bejucos y riendo estrepitosamente. Otro informante explicó que también hace movimientos que se asemejan a un baile: "Y dice, abajo de aquel palón de **sunzo** a hacer aquel remolino con aquel vestido, ¡cómo que bailaba y hacía aquel ruidazo!" (caso 2).

En ocasiones a la siguanaba se la encuentra bañándose, llenando el cántaro de agua o lavando ropa: "(el hombre oyó) que **guacaleaban** ropa y fue a ver, cuando vio a una mujer vestida de blanco con el pelo adelante." (caso 4).

La mayoría de los informantes coincidieron en que es muy difícil ver la cara de la siguanaba, pero cuando, por el contrario, ésta ha sido

observada, explican que es huesuda (como una calavera), pálida o blanca y con los ojos semejantes a dos luceros (caso 2).

Por otra parte, cuando un hombre ve a la siguanaba debe colocar entre sus dientes un crucifijo, un cuchillo o cualquier otro objeto de metal, o bien, debe rezar el Padre Nuestro, el Credo y caminar siempre para atrás, de lo contrario la siguanaba "se lo gana" o "lo juega", es decir, que puede embarrancarlo o despeñarlo, ahogarlo en un río, una poza, o puede dejarle mudo o inválido por el resto de sus días: "Llegando casi como a una brazada de la orilla del río, (el hombre) se agudó, sin poder caminar y arrastrado salió a la playa, mudo, sin sensaciones y allí quedó él, parálítico porque lo jugó la siguanaba." (caso 4)

La característica de la siguanaba, por la cual, aplaude, ríe y gira formando un ruidoso torbellino parece ser, probablemente, un rasgo generalizado en el área oriental del país. En el departamento de Santa Rosa y en Jutiapa encontré referencias similares a las descritas. Asimismo, Ch. Wisdom otorga datos parecidos con respecto a la forma en que los chortís de Chiquimula describen a la siguanaba:

*La siguanaba tiene largo cabello, mandíbulas horribles y lleva un trozo de tela alrededor de la boca para esconder su fealdad. Vive en lugares oscuros, en los ríos y arroyos, y es protectora de éstos y de los peces. Se dice que los pescadores trabajan en grupos para evitar que los ataque. Cuando sube el nivel de las aguas, durante la estación de las lluvias, por ejemplo, en los lugares profundos de los ríos se forman remolinos cuyo ruido se dice que es producido por la siguanaba cuando se baña de noche. La aparecida rapta niños, los tiene consigo tres días y luego los devuelve presas de insania. Se presenta de noche ante los hombres en los caminos e intenta abrazarlos y, si se resisten, los araña con sus largas garras. (...)*²⁶

De ahí que la siguanaba es un ser sobrenatural que tiene una influencia negativa sobre el hombre, ya que hace daño, pero a la vez le escarmienta para que abandone su hábito trasnochador. Ahora bien, las "prácticas mágicas" para librarse de la siguanaba parecen estar generalizadas entre las diferentes regiones del país. C. Lara explica que una de estas

26 Wisdom, Ch. *op. cit.*, p. 146.

prácticas "es la de protegerse con un amuleto, ya sea haciendo la señal de la cruz, encomendándose a algún santo, o bien morder con los dientes un objeto de metal, específicamente un cuchillo, o en su defecto, los campesinos guatemaltecos recurren al machete."²⁷ Otra forma de ahuyentar a la siguanaba, según Barnoya Gálvez, consiste en sujetarse a una mata de **escobillo**, ya que se cree que el diablo hizo a la siguanaba, y a falta de cabellera que ponerle, se la puso de **escobillo**, de modo que el aferrarse a esta planta implica halarle el pelo a la siguanaba.²⁸

Según G. Correa, los relatos sobre la siguanaba tienen un objetivo moralizante y "correctivo" evidente.²⁹ Por otra parte afirma, que el origen del personaje es indígena, ya que así lo refleja su nombre,³⁰ además tiene muchas semejanzas con la **ixtabay** que se encuentra en Yucatán. Asimismo, en El Petén, principalmente a los alrededores del lago de Petén Itzá, son comunes los casos sobre la **ixtabay**, quien tiene las mismas características de la siguanaba, pero además se dice que, luego de haber asustado a los hombres, se tira al agua, se sumerge y no se la ve más. De una u otra forma, la relación con el agua es un factor siempre presente.

Como ya se ha mencionado antes, en el apéndice del presente trabajo, ofrezco varios casos sobre la siguanaba, que relatan experiencias de personas que la vieron y la describen aproximadamente según la recuerdan.

El tzitzimite o la tzitzimita: ambos personajes pueden ser aludidos tanto en los casos como en los cuentos, el tzitzimite suplanta a un personaje determinado, por ejemplo a la anciana devoradora de niños del tipo de cuento de **Hansel y Gretel**. Pero cuando aparece en los casos asume la forma de un hombre grande que vive en las montañas, similar a un mono, que posee una fuerza extraordinaria y que tiene los pies

27 Ceiso A. Lara Figueroa. *Leyendas y casos de la tradición oral de la ciudad de Guatemala*. 2a. reimpresión. (Guatemala: Universidad de San Carlos, Editorial Universitaria, 1984), pp. 29-36.

28 Correa, G. *op. cit.*, p. 56.

29 *Ibid.*, p. 58.

30 Siguanaba deriva de la palabra náhuatl **siguanauac**. **Cihuat** significa mujer. Por otro lado, la palabra muestra cierta semejanza con la palabra quiché **tziguán** que quiere decir precipicio o barranco. Lara, C. *op. cit.*, p. 39.

volteados hacia atrás: "los tzitzimites son con las patas pa'trás y caminan. La cara la tienen como mono." (caso del tzitzimite).

En ocasiones pueden raptar a los niños y a las mujeres que se internan en la montaña. El tzitzimite que aparece tanto en los casos como en los cuentos tiene como función principal raptar a la gente, ya sea llevándosela a su escondrijo o provocándole insania.

A grandes rasgos, los datos que he recogido a principios de 1984 coinciden con la información que Ch. Wisdom ofrece en "Los chortís de Guatemala", obra que reúne datos recopilados hace casi 50 años en la región chiquimulteca:

Se dice que el sisimite es un gigante y también un enano de horrible aspecto, con el cuerpo cubierto de largos pelos que llegan hasta el suelo. Aunque camina hacia adelante, sus pies están vueltos hacia atrás. Acostumbra marchar dando zancadas. Hay sisimites de sexo masculino y de sexo femenino, por lo general cada uno vive aparte, aunque se dice que dos de ellos, de sexo diferente, viven algunas veces como marido y mujer. La aparición masculina se relaciona con las mujeres y la femenina con los varones. Estos seres sobrenaturales viven en lugares solitarios, generalmente en colinas, precipicios y arroyos sombreados, lejos de toda habitación humana, y son considerados guardianes de éstos y de los sitios apartados (. . .) Sólo salen durante la noche, especialmente a la del ocazo (. . .) Se cree también que los sisimites raptan niños y los devoran, y que también raptan adultos si los encuentran solos, en cuyo caso los varones son raptados por aparecidos de sexo femenino y las mujeres por aparecidos de sexo masculino.³¹

Por otra parte, G. Correa explica que el término tzitzimite o sisimite es de origen azteca y tiene una connotación malévol.³²

La descripción de este ser sobrenatural coincide exactamente con la que algunos informantes dieron acerca del **litacayo** (principalmente en Concepción Las Minas) en el que puede descubrirse una especie de

31 Wisdom, Ch. *op. cit.*, p. 458.

32 Correa, G. *op. cit.*, p. 46.

sasquash o de **bigfoot** americano. También se menciona al **litacayo**, llamado algunas veces **tronchador**, en El Petén y Alta Verapaz.

Existe alguna semejanza entre el **litacayo** y el **itakai** referido por Wisdom:

Los itakai son los espíritus de las altas montañas y habitan sólo en los bosques vírgenes. Son gigantes parecidos a los hombres y viven como éstos; siembran milpa, muelen caña de azúcar, crían animales, habitan en casas y hacen vida comunal. Se dice que viven en un solo pueblo, que está constituido por todas las montañas, cada una de las cuales es la casa de uno de ellos. Parece ser que no tienen relaciones con los hombres.³³

No obstante, debo aclarar que obtuve más referencias acerca del tzitzimite que sobre el litacayo, por lo que supongo que la creencia en el primero es más generalizada que la que se pueda tener del segundo. Por otra parte, no encontré que los informantes explicaran alguna forma o práctica mágica para evitarlos o ahuyentarlos.

Es evidente que existe una gran diferencia entre este tzitzimite del área rural de Chiquimula —de origen probablemente indígena—, y el tzitzimite del área central de Guatemala, específicamente de la ciudad capital —de raíces españolas—, el cual es un hombre muy pequeño "tiene la altura de un dedo de la mano y cabe escondido en la almohada de una cama. Es un espíritu burlón que molesta a las jóvenes de largos cabellos, así como fastidia a los caballos, sobre los que se sube y enreda las crines."³⁴

El duende o el sombrerón: la descripción ofrecida arriba, corresponde a lo que en Chiquimula se denomina como **el duende**, el cual viene a ser prácticamente el mismo personaje que el **sombrerón**: "Allí vivía un señor que tenía una hija que se llamaba Soledad Manchamé. El se llamaba Pedro Manchamé y a la hija la perseguía el duende, o sea, el sombrerón." ("Caso del sombrerón").

33 Wisdom, Ch. *op. cit.*, p. 455.

34 Lara F. Celso A. *op. cit.*, p. 52.

Los informantes explicaron que se trataba de un hombrecito pequeño que molesta a las mujeres; les ensucia la comida, les enreda el pelo y "les juega los pechos." Además acostumbra fastidiar al ganado, sacándolo de su corral y trasladándolo a otro ajeno.

En forma global, debo apuntar, que las referencias acerca de este personaje fueron muy escasas, en comparación con las de la siguanaba, las cuales fueron numerosas.

El duende, es entonces, de origen español mientras que el tzitzimite es de origen prehispánico. La función del duende no es precisamente causar un daño serio al hombre, sino molestarle y perturbar la tranquilidad del hogar. No obstante G. Correa insiste en su carácter malévolo: "en su aspecto de perseguidor de mujeres, la tradición lo asocia a veces a un ser malévolo que no solamente las persigue y las pierde, sino que las lanza a la tristeza, la desesperación y aún a la misma muerte."³⁵

Este carácter malévolo del duende lo encontramos en el cuento "Juan Pescador", en donde el duende es identificado con el diablo: "el duende lo que quería era ganarse a la gente y darles semillas para que trabajaran, pero había que entregarle algo, entonces un señor no tenía qué darle, entonces prometió a su propio hijo."

Es poco común que el duende aparezca en los cuentos orales, cuando esto sucede sus características difieren al que se encuentra en los casos.

En resumen, puede decirse que el duende que se menciona en el oriente del país, y específicamente en Chiquimula, no presenta prácticamente ninguna diferencia con el sombrero. La función de este personaje consiste en molestar a los equinos y a las adolescentes. El duende, es, en esencia, un espíritu burlón.

El cadejo: el cadejo se presenta bajo la forma de un perro, y a veces, según algunos informantes, aparece como un conejo. Sale por las noches a asustar a los hombres que vuelven a sus casas; su pelaje es oscuro, "craquea los cascotes" de cabra y cuando se aleja esparce un desagradable olor a cacho quemado: "ya cuando pasé por la quebrada, —había una

35 Correa, G. op. cit., p. 44.

quebrada donde pasábamos al cerro—, entonces ¡poc! soltó el tufo a cacho quemado, era el cadejo." (Inf. 4) Otro informante agregó que uno de los rasgos más impresionantes del cadejo son sus enormes ojos brillantes: "fíjese que a mí ónde me dio por voltear a ver: cuando las dos luzotas, usté."

Tal parece que la descripción que me fue otorgada por los informantes en Chiquimula, acerca del cadejo, permite suponer que sus rasgos físicos son generalizados para casi todo el país. C. Lara explica que el cadejo es un animal en forma de perro, negro y lanudo, con casquitos de cabra y ojos de fuego. Además explica que su misión es amedrentar a los borrachos, aunque en ocasiones, puede protegerles de los peligros en los caminos.³⁶ Es decir que no posee una connotación malévola o benévola establecida perfectamente. Sin embargo mis informantes indicaron que el cadejo "es malo" y se le relaciona con el diablo: "¡Maldito! —le dije— a los infiernos." (Inf. 1).

Por otra parte, el cadejo es ahuyentado cuando se le tira tierra, ya que ésta es considerada bendita, además —según otro informante— hay que afrontarlo con valentía y no temerle: "Ah, te voy a joder, no me vayas a salir —le dije—. También es conveniente rezar algunas oraciones: "Hay oración para eso, no hay como **las tres palabras**." (Inf. 2).

Por último debo hacer referencia a un motivo, el de "la piedra de los compadres", que aunque parece ser de índole legendario, en ocasiones puede considerarse como caso:

La piedra de los compadres: este motivo puede tomar también la forma de leyenda —como he apuntado arriba—, ya que en algunas ocasiones es referido de manera impersonal, es decir que se narra un acontecimiento ubicado en un lugar determinado y cuyos protagonistas son personas que, generalmente, el narrador desconoce.

El relato gira en torno a dos enormes piedras colocadas una sobre la otra, y que se encuentran muy cerca de la villa de Esquipulas. Se cuenta que dos compadres, el compadre y la comadre, fueron a apadrinar a un niño al Santuario de Esquipulas, y que luego, al pasar por un paraje pintoresco y atractivo, se desearon mutuamente y se amaron en aquel solitario lugar. En ese preciso momento Dios les castigó por haber roto el

36 Lara F., Celso A. op. cit., p. 72.

vínculo sacramental que los unía y quedaron convertidos en las dos piedras que hoy pueden ser observadas. Los romeristas que pasan por allí encienden velas y danzan alrededor de ambas piedras,³⁷ lo cual indica claramente que el relato ha dado origen a una práctica social concreta, además de la enseñanza moral que conlleva, la cual ha quedado bastante clara.

Obtuve algunas referencias, al respecto, en Esquipulas y en Jocotán. Como dato comparativo, debo apuntar que he encontrado un relato similar en San José (El Petén), lo cual da lugar a pensar que no se trata propiamente de una creencia local, sino que puede encontrársela en otras regiones del país, ya que su función primordial es recordar a los compadres, que están vinculados sacramentalmente y que no deben incurrir en actos que van en contra de la moral y de las costumbres establecidas.

De manera general debo aclarar que, no he recopilado un *corpus* de casos lo suficientemente amplio que me permita emitir consideraciones y afirmaciones de carácter global. Sin embargo, pude observar que, de todos estos motivos y seres sobrenaturales —en los que se cree y a los que se teme—, y a los cuales aluden los casos; el que más se menciona y el más frecuente es la siguanaba. Asimismo la función principal de dichos seres es la de reprimir y castigar defectos humanos tales como la lujuria, la ebriedad y la infidelidad, etc. Ello además, del importante lugar que tales personajes ocupan en la concepción de la naturaleza que tienen los pobladores de la región.

8.3 Chistes

8.3.1 Motivos y personajes

El departamento de Chiquimula también es rico en chistes. Sin embargo, por el hecho de haber centrado mi atención en el cuento y, en alguna medida, en los casos; en esta investigación únicamente expongo diez muestras, lo cual no permite realizar un estudio suficientemente sólido que conduzca a aseveraciones de carácter general. La recolección de chistes y su ulterior análisis, es un tema que requiere atención

³⁷ Gabriel Angel Castañeda. *Esquipulas*. (México: B. Costa-Amic, editor, 1955), pp. 77-80 y J. Luis García A. *Esquipulas*. (Jalapa: Editorial "Oriental", 1940), p. 211.

especial. Por lo tanto, baste aquí con indicar que he encontrado algunas versiones de chistes sobre "don Chebo", lo cual es un dato interesante si se considera que este tipo de relatos breves es, más bien, propio del área occidental y central del país.

El famoso personaje "don Chebo" tiene un origen histórico. Se refiere a un acaudalado quezalteco llamado Eusebio Ibarra, quien nació en el siglo pasado. El señor Ibarra era una persona ingeniosa que realizó una serie de acciones que, en su tiempo, cultivaron gracia y hasta admiración. Con el tiempo, el recuerdo de tales hechos se convirtió en el chiste popular.

Don Eusebio Ibarra, más conocido por el apelativo de "Don Chebo", fue el flanco de una serie de historietas humorísticas que al fin y a la postre poco o nada tenían qué ver con él, pero que se relataban divirtiendo a quien las escuchaba, y así llegó el momento en que nadie más supo quién fue don Chebo y en la actualidad algunos dudan de su existencia, mientras que otros —sobre todo los jóvenes— ni siquiera han oído mencionar tal nombre.

Es interesante anotar que, en gran parte de los casos, ya existía el chiste o el cuento de base, que constaba con un personaje central o sea, el protagonista. Sucedió pues que, a este personaje se le bautizó con el nombre de don Chebo.

Algunos chistes y cuentos de "tontos y bobos" son bastante antiguos y conocidos, o por lo menos, difundidos en diversas áreas del mundo. Estos ejemplares de folklore literario tienen un personaje central, al cual se le antepuso el nombre de don Chebo. Los chistes y los cuentos clasificados como de tontos son susceptibles de ser ampliados a voluntad del narrador. Los cuentos humorísticos aparecen como nuevos, al igual que los chistes, pero siempre se basan en patrones antiguos. De ahí que don Chebo fue un personaje impuesto a un conjunto de cuentos de humor y chistes que ya existían con anterioridad en la literatura oral de Guatemala.³⁸

Ocurre un fenómeno similar con "los huitecos", de quienes se escuchan muchos chistes en el oriente de la república. "Los huitecos" se

³⁸ Claudia Dary F. "Notas sobre la figura de Eusebio Ibarra (Don Chebo) en la historia y en la tradición oral de Guatemala." En: *La Tradición popular* No. 46 (Guatemala, Centro de Estudios Folkóricos, 1984).

refiere a los habitantes del municipio de Huité (Zacapa),³⁹ de quienes se dice que gozan de un ingenio peculiar. Pero con "los huitecos" ha sucedido el mismo fenómeno que con don Chebo, se les atribuyen chistes que narran acontecimientos, que ya existían con anterioridad en el folklore literario.

Por otra parte, el contenido de la mayoría de estos chistes es bastante ingenuo, narran acciones que ponen de manifiesto la estupidez, la candidez o incluso, la inocencia de sus personajes centrales. Su finalidad es estrictamente recreativa y lúdica.

Finalmente, no debe olvidarse que el individuo —sobre todo en la sociedad guatemalteca— descarga sus angustias, depresiones y problemas a través de diversas formas de expresión, una de ellas es el chiste, en el cual se ridiculiza y se hace mofa de la política, del sexo (ver "El viejito"), la curia y de la sociedad, en general.

Capítulo V: El análisis del relato

9. Observaciones metodológicas sobre el análisis de los cuentos

En el presente apartado persigo, fundamentalmente, analizar el relato de tradición oral según dos direcciones: encontrar el esquema narrativo de diez cuentos populares recolectados en el campo y, al mismo tiempo, realizar algunas observaciones referentes al contenido del relato. Los diez cuentos que se exponen comparten algunas características comunes, como lo son los elementos mágicos. De ahí que todos, o casi todos los cuentos pueden clasificarse dentro del conjunto de los cuentos maravillosos, no obstante hago la aclaración de que, algunos de ellos son, más específicamente, cuentos míticos por las razones que se aducirán más adelante. Los cuentos seleccionados para este análisis fueron titulados por los narradores de la manera siguiente: 1. "Historia de los ganadores de maíz". 2. "El atarrayero o caso del pescador". 3. "Los niños perdidos". 4. "Caso de los niños perdidos". 5. "El cuento del burro". 6. "Blancaflor". 7. "La princesa". 8. "El muchacho y el duende". 9. "El rey más rico del mundo" y 10. "Chankanené".

Para dicha tentativa de análisis he seguido los siguientes pasos: a) he expuesto inicialmente, la transcripción del relato con el fin de que pueda ser apreciado y comprendido en su totalidad; b) luego procedí a estudiarlo, leyéndolo repetidas veces y tratando de encontrar su correspondiente encadenamiento sintagmático; c) después he segmentado al texto, dividiéndolo en secuencias y en funciones, y buscando en ellas la acción (el sintagma narrativo) que representan los personajes, a

39. Alvaro Enrique Palma S. **Huité** (pequeña monografía). (Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública "José de Pineda Ibarra", 1961), pp. 57-60.

la par de una definición muy resumida de dicha función.¹ Tal operación se sitúa inmediatamente después de la transcripción del texto. Para llevar a cabo este tipo de análisis, he seguido, bastante de cerca, la metodología planteada por V. Propp, pero no de una manera rígida, puesto que —como podrá observarse—, no siempre se presentan las mismas funciones por él descritas, ni tampoco en el mismo orden. Este fenómeno responde, según mi opinión, a que el tema (fondo) del relato; es decir, lo que el relato dice (el contenido o el mensaje) está en correspondencia directa con su estructura y la condiciona, de ahí que las funciones ofrezcan múltiples combinaciones. De una u otra manera, las funciones son siempre constantes mientras que los personajes varían. Al utilizar este procedimiento reafirmo estar de acuerdo con Propp cuando explica que "el estudio de las legalidades formales predetermina el estudio de las legalidades históricas."²

Es obvio, por tanto, que este tipo de análisis compete al campo de estudios del estructuralismo y de la semiótica, dentro del ámbito general de la antropología social. En tal sentido, aportes como los de Cl. Lévi-Strauss y de A. J. Greimas son sumamente importantes; d) por último presento un comentario, en términos muy breves —dadas las limitaciones de espacio en este trabajo— sobre algunos elementos interesantes que aparecen en la narración. Siempre intenté que fueran los propios narradores los que otorgaran la clave de la explicación de sus relatos, sin embargo, en la mayoría de casos, simplemente explicaban que el cuento se les había transmitido de determinada manera y que, por lo tanto, no requería mayores aclaraciones. Estimo que esto se debe a que el narrador interioriza profundamente el contenido simbólico del relato, como parte integral de su cultura y por ello no exige ser interpretado. Lévi-Strauss explicó al respecto que "a través de los cuentos y los mitos, el vocabulario se aprehende como "natura naturada": es algo dado, tiene sus leyes que imponen cierta división de lo real y de la visión mítica misma."³

1 Vladimir Propp. *Morfología del cuento*. (Madrid: Editorial Fundamentos, 1977), p. 33.

2 *Ibid.*, p. 27.

3 Claude Lévi-Strauss. *Antropología estructural II*. (México: Siglo XXI editores, 1979), p. 140.

9.1 Historia de los ganadores de maíz

"Hubo un tiempo en que hubo un hambre, una necesidad grande y no se hallaba ni un granito de maíz en todo este lugar. Cuando yo vide esa necesidad grande, yo andaba de cinco años. Esa necesidad grande pasó en el año catorce o en el año quince, yo andaba de cinco añitos, de camión nomás, más chiquito que ellos (señalando a los niños).

Fueron tres años de verano, de no haber ni una gota de agua, de pura sequedad, tres años, eso fue aquí. Fuimos a andar, anduvimos andando y llegamos hasta Quezaltepeque buscando la vida, mi papa ganándose una tortillita, o dos, nos daba un pedacito a cada uno, mucha gente murió.

Agarraban raíces de güineos, raíces de caña, palma, de esos palmares que se miran hoy, los cortaron, se comían la cabeza (de la palma) de adentro del hambre y no dejaban nada. Tres años de no haber una gota de agua, no había ni un grano de maíz.

Pues quizás así fue, qué tiempos dicen que agarraron estos hombres, eran tres. Fueron los pobres, agarraron su maleta, se fueron y dejaron las mujeres:

— Vamos a ver dónde hallamos la vida, si Dios quiere tal vez, las hallaremos vivas —es que dijeron a sus mujeres— y si no pues. . . pero nosotros nos vamos.

Y se fueron. Llevaban semanas de andar en preguntas de ónde había maíz. Ninguno les daba razón de donde había. Comiendo verduritas de palo, verduritas de monte, se fueron caminando y llegaron en el centro de una montaña y había un cerro empinado, pero era montaña:

— Vamos a ver en la cumbre de aquel cerro —dijeron— si no hallamos nada, aunque sea verduras de montaña hemos de hallar y nos vamos pa' la casa.

Y se fueron, vuelta y vuelta, vuelta y vuelta por un camino encumbraron la cumbre de aquella gran montaña. Ai por allá arriba era plano, la milpa en lo alto de aquel cerro, una gran milpa, ¡ah, milpa! habían mazorcas en aquel maizal.

— ¿Dónde estará el dueño de esta milpa? —decían—.

Pero entre los tres había uno que era perverso, y algo malcriado y algo largo:

— Ah, aquí hay maíz y yo con hambre ¿y no probar ni un elote? yo quiero un elote, me lo como crudo.

Al agarrar el elote "sht" le hacían, cada vez que él iba a agarrar un elote, entonces avisaban ¡sht! Estaba el dueño mirando. Y a todo, aquéllos caminando adelante, y él se quedaba atrás queriendo agarrar un elote, al quebrar: ¡sht! Y qué, dice que en cada florecita de las milpas estaban amarradito con **mecatío** unos pedacitos de **sispaque** de maíz. (Para el **sispaque** muelen el elote, los granitos de elote crudo, tierno el elote y lo muelen bien molidito, entonces hacen el **sispaque** envuelto en hoja, sabroso pa'comer, huele a pan, se pone a cocer, ricos pa'comer). Amarrados los pedacitos de **sispaque** en la cabeza de la milpa y esos eran los que avisaban, esos eran los que cuidaban, los que avisaban, cosa de Dios, eran guardianes. Y las milpitas que florecen así pequeñas y en la flor echan granitos, también avisan, son guardianes de la milpa. Eso fue cierto, en aquéllos tiempos quizás tiene miles de años.

Entonces allá en la misma milpa un ranchito chiquitío, vino aquel malcriado, travieso, vio una ranita, de esas ranitas, la ranita estaba allí. Vino aquel travieso y le pegó un planazo, cayó muerto el sapito. Y el señor no estaba, el dueño de la milpa. Estaba la leva **guindada**, la leva del señor tenía un tamborcito, **ansinita** el tamborcito, tenía los palitos. ¡Vino aquel travieso y toca el tamborcito con los palitos! ¡cómo retumbó la montaña porque era el tambor del señor! son los truenos que oye uno, los truenos son el tambor que tiene el señor, el dueño de la milpa. Llegó el señor:

— Están paseando hijos —les dijo—. ¡Ve qué traviosos, quien travieso sería el que me golpeó mi criada!

Era (la rana) criadita de el señor, —las ranitas esas no tienen ponzoña, no son malas para nada, no, más bien son remedio. Ahora los meros sapos, esos sí son veneno, pero la ranita no—. Que era la criadita del señor dicen.

— Ah, mataron mi criada, vé qué pecado, mataron mi criada.

Vino él le sopló los oiditos y se levantó la ranita, se compuso, de que le sopló los oídos, se compuso la ranita.

— ¿Y qué andan haciendo hijos?

— Ay señor, andamos buscando trabajito.

— ¿Y de ónde son ustedes?

— De muy lejos. Tenemos semanas de andar y no podemos hallar trabajo, ni maicito.

— Ah, ¿querían trabajar ustedes?

— Sí.

— Pero no lo van a poder hacer el trabajo que hay aquí —les dijo— es que aquí sí hay, trabajo si hay, pero no lo van a poder hacer.

— Tal vez que sí. Vamos a probar.

— Vá pues, allí quédense un su rato, yo voy a ir a rondar mi milpa.

Salió:

— Hacéte un poco de **atol** —le dijo a la ranita, hacéte un poquito de **atol** para convidar a los mocitos que van a trabajar.

En una ollita de **atol ansinita**. Cuando vino el señor de andar ya estaba el **atol**. En unos trastecitos **ansinita** les dieron su poquito de **atol**. Y entre el corazón de aquél perverso siempre a él no le cabían las cosas.

— Ay Dios, qué **cumbito** el que nos va a dar este hombre, pero ni aquí me va a llegar (señalándose la garganta) para el gran hambre que yo tengo.

En cambio aquéllos dos no decían nada:

— Bien puede ser cualquier hombre, pueda ser Dios, no hay que renegar (decían los otros dos).

Va, y el señor mirando y él oyendo, y él bien se dio cuenta, ya él lo sabía. Y el elote, asó un elote el señor y les dio un surquito de granitos a cada uno, el pedacito de elote, los pedacitos muy chiquitos para cada uno. Desgranando por granito y comiendo y bebiendo el **atol**. Comían granitos y se tomaban el **atol**, cuando miraban el trastecito, estaba lleno, el elote todo, el surquito siempre. Y va de comer el elote y va de beber el **atol**: ahí está lleno el traste; y va **atol** y va de comer **atol** y había, de aquel pedacito el señor lo abunda. Y aquel malcriado que dijo que era una miseria que le habían dado, entre él dijo o pensó así, pero él (el señor) ya

lo sabía. Y va atol, y va atol, cuando miraba estaba lleno el traste, cuando mira todo el surco de elote.

— Comé elote hijo —dijo el señor— comé elote.

Y va atol y ya le reventaba la tripa a aquél (al malcriado) y va atol y va elote, en cambio aquéllos que no dijeron nada, lo recibieron bien. Tanteó el señor que ya se habían llenado, se terminó el atol, se terminó el elote:

— ¿Qué tal hijos, se llenaron? ¿O quieren más?

— Ya no, estamos satisfechos, llenos.

Ahora aquél como dijo que no se iba a llenar:

— Que tome hasta que se llene —dijo el señor—.

Qué si aquél ya reventaba, y el atol allí estaba todo. Dios lo estaba castigando. Y eso fue hace tiempos.

Entonces es que dijo el señor:

— ¿Quieren trabajar ustedes?

— Sí. Vamos a probar hacer el trabajo.

— Vaya —le dijo el señor a los criados de allá, los ángeles de allá— ustedes si ya son hechos, ya son mozos viejos y saben cómo es el trabajo, vayan a traer tres caballos pero de los tordillos y los caballos oscuros agarran ustedes porque ustedes ya son hechos, pero éstos a aprender van, a ellos les dan los caballos tordillos.

Vaya, entonces les ensillaron los caballos tordillos. Y el señor dijo:

— Y aquí está la espada, cada uno con sus espaditas. No me vayan a desembarazar todos la espada porque quemar al mundo, sólo un poquito. Donde caigan y hay espinas, un poquito sacan la espada para cortar las espinas, ónde caigan.

Son las nubes que cuando usted ve que cuando se forma el invierno hay una nube oscura oscura, son huracanes grandes, ciclónazos que hay, esos eran los mozos de allá que son hechos allá, y los que vienen, hay una nube blanquisca, blanquisca aquella nube, pero ya con la tormenta

atrás, esos son los caballos tordillos, y las nubes oscuras son los caballos oscuros que traían los mozos que ya eran mozos de allá, que tenía el señor ya de por sí allá, que eran trabajadores de él; y a esos que llegaron buscando trabajo les dieron los caballos tordillos. Porque el tordillo tiene otro color blanco, por eso las nubes eran blancas. Pero de un cerro a otro volaban los caballos oscuros, grandes ciclónazos, y allá ellos agarran palos, como ellos ya están hechos no se golpean ni se raspan, en cambio los pobres que llegaron salieron todos raspados, todos lastimados de las zarzas donde caían, no podían todavía a el trabajo.

Luego el señor les pegó el ¡shhhhu! les pegó un silbido, suspendieron el trabajo, tenía poder:

— Vaya, ¿y qué tal hijos? —les dijo— ¿Salieron bien?

— Ay señor, fíjese que no pudimos, mire cómo venimos todos raspados.

Y aquel malcriado, ese vino bien golpeado, todo desmuelado, todo roto de la cabeza donde caía el caballo, él caía de cabeza. El (el señor) lo estaba castigando por ser travieso. (En primer lugar, ya le había matado la criada, y luego agarró el vestido del señor, él se puso la leva y agarró el tambor y dijo a tocar, travieso. Y vino el señor:

— Travieso, agarró mi vestido que estaba allí y se lo puso, qué travieso, al mar va a caer éste ya.)

Le pegó el chifido y lo haló, se vino:

— No se va a quitar las ganas —dijo el señor—.

Ya cuando le dieron el caballo tordillo salió todo golpeado, todo estacado, todo reventado de la cara, por travieso.

— ¿Te golpeastes m'hijo? —le dijo él— (el señor).

— Sí.

— Ah, si pues —dijo el señor—.

Después dijo:

— Mañana se van a ir hijos.

— Sí, nos vamos a ir.

— Pues les voy a dar sus pagas —les dijo el señor— les voy a dar sus pagas. Les dio una mazorquita a cada uno:

— Eso se lo llevan —les dijo— pero no se lo vayan a comer. Hagan sus **tapescuitos** y allí ponen su mazorquita, no se la vayan a comer.

— Vaya.

Y aquél malcriado siempre renegando:

— Vé que ganancia que nos van a dar, qué voy a hacer con esta mazorca, ay Dios, con ésto no hago nada.

Aquéllos no dijeron nada, recibieron su mazorquita tan amables.

Al poco andar ya pesaba el **terciécito**, y aquél que dijo que no era nada lo que le habían dado ya cuando, al poco andar, apenas iba con el gran tercio, le pesó, el señor lo estaba castigando. Apenas y apenas, ya no podía llegar el pobre. Le dijeron los otros:

— Ah vos, quizás algo pensaste cuando recibiste tu maíz.

— No —dijo él—.

— Cómo no, ya vas a ver que el señor te está castigando.

— Ay señores, ayúdenme.

— Ah no, ahora llevátele.

Apenas daba el paso, y él llorando con el tercio.

— Vaya —dijeron ellos— llevá el tercio de nosotros, te vamos a ayudar un rato.

Le llevaron ellos el tercio que llevaba él, y él llevaba el de ellos con su terciécito. Y cuando ellos agarraban el tercio que él llevaba, no pesaba, es que ellos tenían gracia, tenían misterio para llevarlo, ellos no renegaron cuando recibieron sus pagas, y él como renegaba el señor lo había castigado siempre y así hasta que vinieron a la casa. Ellos lo venían ayudando con su terciécito; y ellos vinieron a gusto no se maltrataron con sus terciécitos de maíz, y vinieron a estos lugares de donde eran ellos, saber dónde sería, ya vinieron a hacer el **tapesco**, y desahumaron bien su **tapescuito** y allí pusieron la mazorquita. Y amanece otro día topado aquella **troje** de maíz, hasta arriba la **troje** de maíz, y aquél malcriado no hizo caso, él no puso la mazorquita, no hizo nada, lo mismo todo el tiempo su poquito de maicito, no le abundaba, como renegaba y aquéllos como no renegaron, la prensa de maíz llena.

— Los espero —dijo el señor— dentro de cinco días vienen aquí otra vez a buscarme.

(A los cinco años se murieron los hombres que llegaron allá. Vaya hasta allí terminó el **caso**. El señor los recogió como lo llegaron a ver a él.)" (Inf. 2).

Esquema narrativo:

Secuencias

Descripción de las funciones

1 *Inicial:*
la escasez

— **Alejamiento:** tres hombres parten en busca del maíz, acción que está motivada por la carencia o penuria.

2 *Intermedia:*
las pruebas

— **Prohibición:** no hurtar el maíz. Los guardianes de la milpa (el sispaque) advierten el robo.

— **Transgresión:** el hombre "perverso" y "malcriado" corta un elote ("ruptura del contrato" según las funciones narrativas contractuales de Greimas).⁴

— **Fechoría:** el hombre "malcriado" mata —temporalmente— a la criada (rana) del "dueño" y toca el tambor produciendo truenos.

— **Participación del donante:** en este relato el "dueño" es el donante o benefactor, quien actúa a través de una subfunción: hacer pasar a los personajes por 3 pruebas: 1) Aceptar con humildad la comida

4 A modo comparativo, intercalo el esquema de las funciones narrativas de Greimas, para quien dichas funciones son cinco: 1) contrato y ruptura del mismo; 2) prueba calificante; 3) prueba decisiva; 4) prueba glorificante y 5) sanción. Dichas funciones se reagrupan en tres categorías de funciones: 1) contractuales (mantenimiento del contrato, ruptura, nuevo contrato); 2) performanciales (las pruebas) y 3) disyunciales (partidas y regresos). Es necesario aclarar que Greimas trabajó sobre el esquema de V. Propp, reduciendo las treinta y una funciones señaladas por éste, a un número de veinte, y luego creó el esquema arriba descrito, el cual es mucho más elaborado y complejo que el de Propp. E. Melétsinski. El estudio estructural y tipología del cuento. En: *Morfología del cuento* de V. Propp. pp. 198-200. A. J. Greimas. *En torno al sentido*. (Madrid: Editorial Fragua, 1973), p. 250.

(prueba calificante). 2) Montar caballos tordillos (prueba decisiva). 3) Aceptar el pago —una mazorca de maíz— sin renegar (prueba glorificante).

— **Reacción del héroe:** en el relato no hay un héroe propiamente dicho, los tres "ganadores de maíz" deben realizar las mismas acciones, no obstante, gran parte de la atención se dirige a uno de ellos: el "malcriado". Dos de los hombres superan las pruebas de forma bastante satisfactoria, salvo en la segunda prueba, en la que caen del caballo. El tercer hombre responde negativamente a todas las pruebas.

— **Recepción del objeto mágico:** el dueño obsequia a cada hombre una mazorca de maíz. No se trata precisamente de un objeto mágico, sino de una recompensa.

3 *Regreso: de vuelta a la aldea*

— **Regreso:** ya en sus casas, para los hombres agradecidos la mazorca se convierte en una gran "troje de maíz". Para el "malcriado" se trata de una sanción o castigo: la escasez del maíz. Propp explica que algunos relatos terminan con esta función: "algunos cuentos terminan con la recompensa. En este caso el regalo representa un cierto valor material y nunca un objeto mágico. Si la reacción del protagonista ha sido negativa, entonces, la transmisión puede darse o ceder el lugar a un severo castigo."⁵

Comentario:

Puede observarse que el relato está introducido por la descripción de una situación real, vivida por el informante Lucio García, ubicada en el tiempo (1914-1915) y en el espacio, en la aldea Tesoro Abajo (Jocotán). Esta anécdota concerniente a la historia oral y que forma parte de la vida del narrador sirve de prólogo al cuento propiamente dicho, el cual se inicia con una primera secuencia narrativa: el momento en que los hombres se encuentran en su aldea —o su lugar de origen— y

⁵ Propp. V. op. cit., p. 54.

deciden partir a causa de la escasez de alimentos. El relato es considerado como verdadero por el narrador, quien agrega que lo relatado o referido sucedió "hace miles de años". El narrador distingue con bastante claridad el tiempo propio del relato, un pasado muy remoto; y el tiempo histórico real caracterizado por la penuria que él vivió, o sea, un pasado próximo. La secuencia inicial (la escasez y la búsqueda) del cuento es comparada a un acontecimiento histórico.

Clasifico el relato como un "cuento mítico" por ser de orden explicativo: tiene como finalidad esencial poner en relieve el lugar privilegiado de la agricultura, ya que ésta es fuente de alimento, y por lo tanto, es el sustento de la vida. De ahí que los tres hombres están dispuestos a pasar por las más duras pruebas (segunda secuencia) con tal de obtener el objeto deseado: el maíz. El relato no explica el origen del maíz, sino más bien, la manera en que éste volvió a la aldea, ya que el "señor del cerro" lo tenía concentrado o encerrado en el cerro. Se pone de manifiesto entonces, un factor muy importante: el paso de el sistema de la recolección —al inicio del relato— a la agricultura, la cual es, obviamente, la actividad económica más importante en la región. La agricultura establece también un eslabón más hacia la cultura y las relaciones sociales.

El relato indica también aspectos propios de la cosmología que reflejan el sistema cognitivo del narrador y de su entorno social: los truenos se originan cuando el "señor" (el dueño de la milpa) toca su tambor; las nubes oscuras, los ciclones y los huracanes se explican por la acción de los mozos-ángeles del "señor" que montan caballos negros que vuelan de un cerro a otro, mientras que las nubes blancas se originan a partir del vuelo de los caballos tordillos (blanco con negro) que montan los trabajadores inexpertos. Este pasaje tiene cierta similitud con la leyenda de Santiago El Mayor, quien monta un caballo blanco, sostiene en su mano una espada, y quien fue llamado por Cristo, "hijo del trueno" dado su carácter impetuoso, ya que intentó hacer descender del cielo, el fuego para quemar la ciudad. Cristo se lo impidió.⁶ En nuestro relato el "señor" advierte a los 3 hombres: "no vayan a desembarazar la espada porque queman al mundo", la similitud es evidente. Hay que recordar también, la importancia que tiene Santiago en Jocotán, ya que es el santo patrono del municipio.

⁶ Gregorio Fuentes Domínguez. Santiago. (Santiago de Compostela: Tipografía "El eco franciscano, 1979), p. 23.

Según Girard, Santiago es, para los chortís, el jefe de la cuadrilla celeste y dios del relámpago, ya que porta la espada "de llama y de fuego". Asimismo, los chortís consideran a Santiago como el "señor del maíz", él "maneja los caballos" o sierpes de nubes así como a todos los animales del monte de quien es dueño.⁷ Por otro lado, la idea del origen del trueno a partir de los toques del tambor se encuentra, según Girard, desde la mitología maya.⁸

Los mozos-ángeles, trabajadores del cerro pueden ser identificados con los Hombres Trabajadores, mencionados por Wisdom en su obra "Los chortís de Guatemala". Explica el autor que estos Hombres Trabajadores provocan los fenómenos celestes y además, tienen como compañeros a los **chicchanes** (serpientes), también llevan hachas (o espadas) que producen relámpagos. Asimismo, Wisdom tomó referencias sobre los Jóvenes Hombres Trabajadores, quienes ostentan menor poder que los anteriores.⁹ Puede identificarse entonces, a estos Jóvenes Hombres Trabajadores con los "ganadores de maíz" del relato presentado.

Debo señalar que, la tercer y última secuencia (el regreso a la aldea) muestra la sacralización del maíz. El maíz es un alimento de origen divino, ya que ha sido otorgado por el "señor" (el dueño) a los hombres, de donde una mazorca es suficiente para producir muchas más, dado que el "señor" tiene el poder de la multiplicación de los alimentos. Por otra parte, el relato persigue también, recordar a los hombres que deben mantener una actitud de respeto, humildad y obediencia ante el "señor", el cual es identificado, algunas veces, en forma sincrética, con Dios. De lo contrario, cualquier mala acción o murmuración en contra de el "señor" causa calamidades y desgracias, tal como le sucede al personaje denominado simplemente como "el malcriado".

Es evidente pues, que el relato deriva de un mito chortí, de origen agrario. El narrador, un ladino nuevo, escuchó el relato de labios de su padre quien era a su vez un indígena chortí que cumplía la función de "rezador" dentro de su comunidad.

7 Rafael Girard. *Los chortís ante el problema maya*. Tomo III. (México: Ed. CVLTVRA, 1949), p. 839.

8 *Ibid.*, p. 840.

9 Charles Wisdom, *Los chortís de Guatemala*. (Guatemala: EMEP, 1961). (Seminario de Integración Social, No. 10).

9.2 El atarrayero o Caso del pescador

"El atarrayero andaba atarrayando, tenía la costumbre él de andar pescando por la orilla del mar, y de tanto andar pescando se lo tragarón el lagarto quizás, un inmenso de animal, se lo haló y se lo llevó dentro del mar.

Estuvo no sé cuántos días dentro de agua, el animal salía a calentarse. Cuando lo mejor del sol de las once del medio día, bien se miraba reclaro en la panza del animal y él afligido. Se sentaba y se paraba dentro de la panza de aquél semejante animal.

— Ay Dios —dijo él— cierto que estoy con la vida perdida aquí, dentro de la panza del animal.

Llegaban las diez a las once, el animal día a día salía a calentarse en la orilla del mar. Y decía él:

— ¿Cómo hiciera yo para salir de aquí? Me va a comer al fin.

Ah, lo que hizo él es que andaba llevando una navajita, y ahoyó un lado de las costillas del animal, y ahoyó los dos lados de la costilla y **guindó** la atarrayita y se acostaba él a descansar entre la panza del animal. Se dormía un su rato pero con aquella aflicción, de cómo hacía para no ahogarse él allá; cosas de Dios, le guardó su vida allá.

— Yo me voy a decidir —dijo— a vivir o a morir.

El se fijó que todos los días el animal salía en la orilla del agua. Alistó la navajita y le pega el rajón. Le rajó la panza al animal. ¡Fuuuuu! hizo el vientazo. Tenía viento grande en la panza el animal, que del mismo aire del animal lo zumbaron como de aquí al apante, cayó en lo seco. Pero no salió en esta isla, no salió en esta Centro América, no que cayó en otras islas, en otra isla salió él, en otro lugar donde había gentío y palos de güineos, cocos, papayas, naranjas, todo cosas de árbol, y él lo que hacía donde le agarraba el hambre, él cortaba y él comía, y le daban ganas de cagar iba a cagar. Y aquellos gentíos que hacían como no tenían por ónde, eran sinculos; nomás agarraban los güineos, y lo olen, no lo comen, del olor nomás pasan. Y él agarraba los güineos y se sentaba a comer, él comía y le daban ganas de ir a cagar, iba a cagar y ellos lo rodeaban a

aquel hombre mirando cagar porque ellos se admiraban, porque ellos no cagaban. Entonces es que dijeron aquéllos:

- Señor —le dijeron— ¿usted cómo hizo: usted come y caga? Y nosotros queremos comer también, y cagar. Nosotros no comemos no que sólo olfateado, con eso pasamos.
- Señores, yo solo me ahoyé.
- ¿Y con qué se jodió usted?
- Con una estaca.
- Háganos culo a nosotros también —dijeron—.

Vino el hombre a labrar una estaca y empieza a romper al primero. Cuando llevaba como diez, el primero que rompió ya se estaba muriendo.

De tanto andar él allí, se encontró con una señora y ella le dijo:

- Ay hijo, ¿Qué andas haciendo!
- Salí perdido, señora. Yo andaba pescando, pero yo soy de la Centro América, y ya vine a salir en este país.
- Sí, estás perdido.
- ¿Y ahora, cómo hago pa' salir a mi tierra?
- Y cómo vas a salir si ahora ya estás en esta isla. ¿Y tenés hambre, y cómo vas a hacer para pasar el día?
- Comiendo frutas.
- Vamos pa' la casa y vamos a almorzar.

Y era la reina, no era cualquier mujer. El sólo andaba clamando y rogando a Dios, ella era la reina:

- Estáte allí un tu momento, mientras ya va a venir tu papá.

Y era el Señor:

- Ya va a venir tu papá, va a venir a almorzar, para las doce viene a almorzar.
 - A vaya.
 - Hacéte por allí. Onde mire yo que ya viene te voy a desconder.
- En eso (llega) el señor:

- Ya viene tu papá.

Lo metió abajo de una olla, al hombre, lo escondió. Y es que decía el señor:

- Se me viene un olor —decía el señor— a carne humana.
- No, es tu comida. Almorzá ligero, así comés bien.

Almorzó él y de allí se volvió a ir. Entonces (ella) lo llamó:

- Vení a almorzar —le dijo—.
- Perdóneme señora —le dijo él— ¿y cómo hago pa' salir de aquí yo, de este lugar?
- Ahora solamente el botero.
- ¿Y para ónde va el botero?
- Para el mar.
- ¡Ah, pa' que me vuelva a tragar el animal!

El ya tenía miedo.

- No —le dijo— porque yo le voy a hablar a él. No tiene que hacerte mal, yo voy a hablarle a él.

Bueno, y se fueron por la orilla del mar:

- ¡Boterooooo! —decía ella— ¡boteroooo!

Al momento allí venía un gran animal con la gran cornamenta. Ese animal era de agua también y le habla ella:

- Señor —le dijo— le quiere hacer el favor al hombrecito.
- ¿Ajá?
- Que él pase: el andaba atarrayando en un tiempo y pasó que lo habían tragado un animal de aquí del mar, y vino a salir en esta otra isla, y él quiere salir a su Centro América, donde él, a su lugar, a su tierra y usted me hace el favor, me lo lleva.
- Ajá, a saber si iré a poder con él y si me dan permiso.
- Como no, yo te estoy hablando a vos que me lo llevés pero no le vayas a hacer al mar, ¡ves si lo vas a meter al agua! No le vaya a hacer el mal, usted a sacarlo va para su Centro América.
- Vá, véngase aquí pues —le dijo él (el animal)— montése en mi cornamenta.

Y vino el hombre y se **guindó** en los cachos de aquél animal.

- Váya —es que le dijo él— (el animal), ahora cierre los ojos.
- Y me dice adiós —le dijo la señora—. ¡Qué si era la Virgen!

Le dijo:

- Adiós señorita, le agradezco sus favores que por usted voy a salir a mi tierra.
- Va, cierre sus ojos.

Zumbaba el agua, aquél animal con él.

Y los sinculos viejos (decían):

- Regresen señores, regresen el hombre, regresen el hombre.
- ¿Qué dice? —dijo el botero—.
- ¡Váyase ligero! —dice—.

Para salir en dos pitazos, cuando él se dio cuenta estaba en esta isla.

A los cinco años se murió. Porque la Virgen le dijo:

- Para cinco días te vas a tu tierra, entre cinco días venís.

A los cinco años se murió." (Inf. 2).

Esquema narrativo:

Secuencias

Definición de las funciones

- | | |
|--------------------------------|--|
| 1 El engullimiento y el escape | — Alejamiento: engullimiento del pescador por un enorme animal acuático. El héroe se libera del encierro y desemboca en una isla. |
| 2 La privación | — Carencia: el héroe padece hambre y recolecta frutos. |
| | — Fechoría: el protagonista engaña a los habitantes de la isla y les causa daño físico. |

— **Función del donante:** una "señora-reina-virgen" asume, no tanto la función de donante, sino la de benefactora, quien saluda y pregunta al héroe. Propp explica que se puede considerar esta forma como un debilitamiento de la prueba, la cual está ausente, pero el cuestionario se parece a una prueba enmascarada.¹⁰ (prueba calificante).

— **Reacción del héroe:** el pescador responde con educación y es sometido a una nueva prueba decisiva: esconderse de "su papá" para evitar ser devorado.

3 El regreso

— **Desplazamiento:** generalmente se define como desplazamiento el traslado del héroe hacia otras tierras en búsqueda del objeto deseado, para lo cual necesita de un auxiliar (caballo, águila, etc.). En este caso, el desplazamiento se realiza a la inversa: el héroe se traslada de la isla a su lugar de origen, teniendo como guía al "gran animal con la gran cornamenta". El medio empleado para el traslado es el agua. Esta función podría también designarse como la **vuelta**.

— **Persecución:** los habitantes de la isla están enfurecidos y piden al héroe que regrese.

Comentario:

En este cuento el final no está marcado por el matrimonio o por el ascenso al trono —como lo indica la función XXI de Propp—, sino por el retorno al lugar de origen. Este hecho puede considerarse como el cumplimiento de una prueba glorificante. Sin embargo, el relato finaliza con la muerte del protagonista.

El engullimiento del héroe por un enorme animal acuático y su posterior traslado a tierras lejanas es un motivo muy antiguo y se encuentra bastante bien documentado en las investigaciones de folklore literario a nivel mundial. Cabe recordar, a modo de ejemplo, el pasaje bíblico de Jonás en el vientre de la ballena.

10 Propp, V. op. cit., p. 50.

Propp estudia este motivo detenidamente, relacionándolo con los ritos totémicos y los "mitos marítimos", y concluye que la permanencia en el vientre del animal confiere facultades mágicas al joven iniciado —en el caso del rito— o al héroe del cuento o del mito. Indica también que, comúnmente, el animal engullidor es un dragón, un cocodrilo o un lagarto, pero la forma más antigua es la serpiente, en cuyo vientre el héroe encuentra frutos, fuego o los medios para aprender el arte de la alfarería, de donde al ser vomitado, el héroe sale con virtudes y conocimientos extraordinarios.¹¹

En este cuento, recolectado en Jocotán, el informante no está seguro acerca de qué tipo de animal engulló al protagonista, sin embargo supone que podría tratarse de un lagarto. El lagarto es un animal que, entre los chortís de Chiquimula, causa mucho temor. No se concibe como un animal ordinario, sino como un ser sobrenatural que causa daño a la gente. En su estudio sobre los chortís, Wisdom explica que el lagarto es un animal enorme, que vive en las partes profundas de los ríos. "Su boca es enorme, de manera que puede tragar enteras a sus víctimas."¹² Podría afirmar entonces —sin querer entrar en polémica sobre el origen del motivo—, que el engullimiento del héroe por un animal es un elemento muy antiguo, que se encuentra en los relatos —mitos y cuentos— procedentes de diversas partes del mundo, pero que en este cuento adquiere caracteres regionales de acuerdo con la creencia local que se tiene entre la población indígena de Chiquimula, acerca del carácter temible del lagarto.

Por otro lado, notamos que las actividades económicas aludidas en el cuento son la pesca y la recolección. En la actualidad la pesca en Chiquimula tiene poca relevancia económica si se compara con la enorme importancia que tiene la agricultura. Sin embargo se sigue practicando. Cuando Wisdom visitó la región, notó que la pesca era bastante importante entre la población indígena, principalmente durante la época del invierno y uno de los principales instrumentos de pesca era precisamente la atarraya.¹³ Esta situación se encuentra aún presente en el relato, pero con la diferencia de que aquí se pesca en el mar, mientras que, en la vida cotidiana, la pesca se realiza en los ríos.

11 V. Propp. *Las raíces históricas del cuento*. (Madrid: Ed. Fundamentos, 1974), pp. 333-334.

12 Wisdom, Ch. op. cit., p. 461.

13 *Ibid.*, p. 103.

Puede observarse también que el cuento refleja la concepción que tiene el narrador acerca de la geografía de Centro América; para él se trata de una isla.

Continuando con el contenido del relato, puede verse que el héroe arriba a otra isla. La situación de los habitantes de esta isla está caracterizada por el sufrimiento y la carencia: evitan comer porque no pueden defecar; por lo tanto padecen hambre constante y subsisten sólo a través del olfato. El héroe también padece hambre pero se sacia con la recolección de frutos silvestres, los cuales come inmediatamente, en forma cruda. Lo que el narrador entiende por comida, propiamente dicha, es el alimento cocido; el héroe ignora la manera de procurársela, él se encuentra perdido y desesperado. Encuentra a la benefactora, quien le ayuda, primero, a liquidar su hambre dándole un almuerzo, y luego, a regresar a su tierra. El regreso del héroe implica la vuelta a su estado de pescador, ha abandonado ya el estado de la recolección de alimentos.

Es interesante observar que el héroe del cuento muere a los cinco años de haber concluido su extraña aventura. El informante explicó que no estaba seguro de la razón por la cual el pescador muere; dijo únicamente que "quizás la Virgen le tomó en cuenta el tiempo que él estuvo allá (en la isla)." Este detalle es bastante complejo como para poder explicarlo aquí. No obstante, debo anotar la interpretación otorgada por Propp: "la estancia en el estómago de una fiera era considerada como una estancia en el reino de la muerte, en el otro mundo; lo creía también quien se había sometido a la operación: introduciéndose en el vientre de la serpiente, se introducía en el otro mundo."¹⁴ La extraña isla también puede concebirse como el reino de los muertos, donde el héroe (un vivo) ha penetrado y por ello, "su papa" exclama "se me viene un olor —decía el señor— a carne humana." Después el héroe acepta la comida que le es ofrecida, como muestra de que no teme a lo desconocido y que confía en su benefactora. El hecho de aceptar la comida ofrecida por el donante o el benefactor es también un rasgo literario muy antiguo que afirma el origen sagrado del relato.

14 Propp, V. *Las raíces históricas del cuento*. p. 341.

9.3 Los niños perdidos

"Dice que el hombre tenía unos dos patojos —tal como yo con estos—, y por prendarse de una mujer —brava la mujer—, eran niño y niña, y ella (la mujer) brava con ellos, no los quería ver:

— Mirá —le dijo ella— si quieres que vivamos, andá ver dónde vas a regalar a tus hijos porque yo no los quiero. Ahora, si querés más a tus hijos, pues yo me voy, quedáte vos con ellos, yo no quiero estar con ellos.
— Vaya, echáme **bastimento** los voy a ir a dejar por allí.

A los pobres muchachitos, la hembrita y el varoncito, vaya. ¡Y qué! el varoncito era vivo, en cada tramo de camino, en cada cruce de camino macheteaba, llevaba un su machetío él y machetiaba un palito, y si cortaba una fruta, una naranjita, una lima por allí en el camino, allí iba tirando las cuentitas, y andando, andando —ya Dios le daba dispensa a él—.

Y (el papá) los dejó perdidos en una montaña, y él se vino. A los dos, tres días (los niños) iban viniendo otra vez, pues con la seña que él (el niño) iba dejando, se vinieron los patojitos y llegaron a la casa, ni un animal los comió, cosa de Dios, pobres **pepes**, llegaron allá:

— ¡Vé pues —es que dijo la mujer— allí vienen esa desgracia!!

Ya reventaba de brava:

— Vé cómo hacés, te quedás con ellos, o vé qué hacés, o andá a ver dónde los regalás.

— Vaya, voy a echar **bastimento**.

Entonces los fue a confundir en el centro de la montaña. Dos días andando, les daba una vuelta así, les daba así, cruzaba por otras partes, se metía en una montaña y en otra. Allí sí los perdió, entonces allí si ya no regresaron.

Los pobres chiquitos, así que les agarró la noche, se metieron dentro de la abertura de un palo, gran palenque, en la abertura, allí se metieron, vaya que no había una gran culebra allí adentro, conste que ya Dios los defendía. ¿Y **agora** los tigres? que día a día y noche a noche andaban tibres. Lo que hizo el varoncito fue cortar palitos hizo montoncitos y

taparon muy bien la cueva del palo y se metieron ellos allí. Allí vivían, allí fue la vivienda de ellos.

En el día, a la hora que los tigres se metían dentro de la montaña, ellos salían a buscar frutas de montaña, verduritas de montaña.

A una de tantas, él (el niño) como salía a buscar la vida, llega el **encanto de la montaña** y se llevó a la hembrita, cuando él llegó ya no estaba. Llegó el **encanto de la montaña**, el **gran poder de la montaña** y se la llevó a la hembrita. ¿Y **agora**? él sólo andaba, esmeradamente buscándola en la montaña, el rastro del animal halló, quien llegó y sacó a la hembrita, lo siguió el rastro hasta donde llegó a dar con él, la tenía metida dentro de una cueva.

En eso se valió de una aldea lejos de la montaña:

— Ay señor —le dijo el niño a un hombre— yo vine a tocar.

— ¿Ajá?

— Yo, en tal **punto** vivía con mi hermanita dentro de la montaña, allí dentro de la abertura de un palo estábamos viviendo, pero resulta que a mi hermanita se la llevaron, el **encanto de la montaña**.

— ¿Y no te diste cuenta?

— Bien, ya busqué —dijo—, unos rastros y encuevada la tiene, ¿y cómo hacemos para sacarla? Yo ya probé, y quién le entra a ese hombre allí, me come.

— Vamos a ir a ver —es que dijo el hombre—.

Y fueron a ver. ¡Quién putas le entraba, como quince hombres delante de la cueva dónde la tenía a la patoja! Quién le entraba, y él allí, bravo, el **encanto**, bravo.

— Mire, cuesta sacarla, vamos a traer a tío conejo, que ese es más listo y carga gran pistola, como tío conejo no hay.

Fueron a buscar a tío conejo y lo hallaron a tío conejo:

— ¡Ay señores no me vayan a matar! —les dijo—.

— No, si no andamos matando, lo necesitamos para una gran necesidad, venga.

— ¿Ah, y eso qué será?

— Que la hermanita de este hombre, la llevaron, el **encanto** y no la podemos sacar.

— Ah, eso es fácil: vayan al pueblo y me compran el ramillete de hígado de **coche** con todo y corazón, y me traen un machete, una vejiga de sangre y vamos a ir, yo voy a ir con ustedes.

— Está bueno —es que dijeron—.

Fueron a comprar el ramillete del corazón del **coche** con todo y el hígado, y una vejiga de sangre:

— Vaya, aquí está.

— Va, pues ahora, vamos.

Se fueron pues. Llegaron al centro de donde estaba (el encanto), y va saliendo aquel gran animal, bravo.

— Sálgase otro poquito —es que le decían ellos—.

— Si salgo, ustedes a mí no me hacen nada, que vengan, que vengan. Si vienen cincuenta para mí mejor —es que le dijo él—. Ah pues está bueno.

Salió más.

— ¡Ahora! —dijo el conejito—.

Y ajá el vejigazo de sangre por la cara, y le tiró el ramillete de corazón. Cuando vio el **encanto**, el gran hombrazo, aquel bodocón de corazón con todo el hígado allí.

— ¿Dice que no me la entrega, a la joven? —le dijo (el conejo)—. Si, ya lo matamos.

— Llévense la patoja, si de todos modos ya me mataron.

¡Si fue un vejigazo de sangre el que le tiraron! Donde se **vido** así creyó que estaba muerto ya, y le entregó a la patoja. De ese modo sacaron a la hermanita.

— Vaya —es que dijo el hombre— ahora se van conmigo, yo les doy posada.

— Saber, si nos permita.

Criaron a la patoja, se hizo grande, creció la patoja. Llegó un señor se casó con ella. Allá con el tiempo llegó a merecer, y a él lo casaron también, merecía el **pepecito**, muy vivo. Pero sufrieron y la mujer (la madrastra) comiendo bien, qué pecado." (Inf. 2).

Esquema narrativo:

Secuencias

Definición de las funciones

1 *El abandono* — **Alejamiento:** padre extravía a sus hijos (niña y varón) en la montaña.

2 *El rapto* — **Fechoría:** "el encanto de la montaña" (agresor rapta a la niña.

— **Mediación, momento de transición:** el niño divulga la fechoría en una aldea cercana.

— **Principio de la acción contraria:** por consejo de un hombre, el niño decide actuar a través de un intermediario o auxiliar: tío conejo.

3 *El combate* — **Combate:** el conejo se enfrenta al encanto.

— **Victoria:** el conejo vence al encanto, gracias a su astucia.

— **Matrimonio:** transcurre el tiempo, los niños crecen, y luego cada uno contrae matrimonio.

Comentario:

Ha podido observarse que, al principio de la narración, las funciones son sustentadas por dos personajes a la vez —ambos hermanos—, más tarde sólo por el hermano, luego por tío conejo, y al final, nuevamente por los dos hermanos.

Al inicio del cuento, principalmente en lo que concierne al abandono de los niños en la montaña, corresponde al cuento que S.

Thompson clasifica como Tipo 327 A y que, generalmente se conoce bajo el nombre germánico de **Hansel y Gretel**. Es éste un tema bastante común en los cuentos maravillosos y con el cual, por lo general, los narradores se sienten identificados puesto que entre el campesinado abundan los casos sobre la malquerencia de los padrastros hacia sus hijastros, así como el abandono de los niños, tal como sucedió con la esposa del narrador de este cuento, la cual fue dejada sola en la montaña cuando contaba aproximadamente con cinco años. Esto muestra que el cuento no es tan "imaginario" o "fantástico" como suele suponerse y de ahí el por qué, muchas veces, los narradores creen en el contenido del relato.

Es interesante observar que, a diferencia del arquetipo del cuento, los niños no se encuentran ante la ancianita que les conduce a su casa, sino que es "el encanto de la montaña" quien se lleva a la niña a una cueva. El narrador describe al "encanto" como un "hombre peludo y grande", lo cual hace pensar que se trata de una especie de "itakay" o "litacayo", el que —como ya se ha mencionado— es temido ya que suele raptar a la gente que se adentra en las montañas.

El relato incluye, en su tercera secuencia, la intervención activa de un animal: tío conejo, personaje que ocupa el rol más importante en la mayoría de cuentos de animales. Su función en este cuento es la de rescatar a la niña, ya que posee la competencia cognitiva y pragmática para hacerlo: es astuto e ingenioso, además es valiente. La prueba a la que el héroe debe someterse (luchar contra el agresor) es ganada por su auxiliar, de ahí que su papel en el combate es pasivo. Asimismo, el conejo da un cariz cómico al combate, el agresor es fuerte, pero ingenuo y, gracias a esta circunstancia, es fácilmente vencido. El conejo y el "encanto" representan dos parejas de oposiciones, débil/fuerte, astuto/ingenuo.

El cuento concluye felizmente con el matrimonio de los protagonistas, cada uno encuentra el cónyuge apropiado. Pero para poder alcanzar este estado de bonanza los hermanos han debido someterse a una dura prueba: el sufrimiento y el peligro en la montaña. El matrimonio compensa esta situación conflictiva.

No falta en el cuento, la admonición hacia los padres. Obviamente el relato reprime la protervia y la crueldad hacia los niños. El narrador estima que el proceder de la madrastra no puede calificarse de otra cosa, más que de "pecado".

9.4 Caso de los niños perdidos

"La mamá tenía dos niños, entonces dispuso ella de tener otro marido, entonces allí cambió, entonces el mismo marido ordenó que fuera a perder esos niños, entonces después de que, ese día que ella pensó ir a perder a los niños, les dijo que se alistaran, que iban a ir a la montaña a buscar pacayas.

Estando allá los dejó perdidos. De haberlos perdido, ella se arrepentía, de haberlos perdido, porque eran sus hijos, pero a los cuatro días que ella los había perdido. Entonces después le dijo (al marido) que para qué ella había perdido a los niños, que las gallinas que ella mataba, entonces no se terminaba el caldo porque los niños comían también, entonces se terminaba, pero como ellos no estaban pues sobraba.

El marido estaba contento por ejemplo, pero ella no. Cuando ella dijo que ojalá que vinieran mañana, o vinieran hoy en la noche, entonces es que dijo el más grande:

- Aquí estamos mamá.
- Ay, vinieron.

Entraron adentro y les dieron de comer. Pero el mismo marido le volvió a decir que si no los volvía ir a perder la dejaba siempre, la dejaba.

A los ocho días los volvió a ir a perder, entonces ya no vinieron. Entonces después de que pasó ocho días, pasó quince días, ya no regresaron a la casa. Entonces uno fue sabio, el grande fue a llegar a ser un gran sabio, porque entonces ellos dentro de la montaña se iban a criar porque como ellos de tanto caminar hallaron frutas de palo y de eso comían, entonces ellos tomaron comunicación con las aves de la montaña, que cuando ellos oían cantar una ave es que era algo, y entonces ellos empezaron a estudiarlo que qué era.

El otro, fue un gran artista, el otro era artista, el más chiquito. Entonces al poco andar llegaron a una quebrada, cuando una viejita los halló llorando, les dijo:

- Ay hijos —les dijo— ¿por qué lloran?
- Porque estamos perdidos.
- ¿Y cómo hicieron para perderlos?

— Fijese que mi mamá nos perdió.
— ¡Ay ingrata! No los hubiera perdido. Vaya, cierren el ojo —les dijo— yo me los voy a llevar.

Cerraron el ojo, se fueron dentro del cerro.

— ¿Para cuántos días nos lleva abuelita?
— Para tres días —les dijo—.
— Ah bueno.

¡Qué, si era la **serpiente!** Era **encanto de serpiente.** Vaya, a los tres años de haberlos tenido allá, los sacó:

— Mañana se van —les dijo— y les voy a hacer un regalo a los dos ustedes.
— Vaya, está bueno.

Eran tres años. Uno se llamaba Juan, el más grande se llamaba Juan, el otro se llamaba Pedro.

— Mañana se van a ir.
— Vaya, está bueno —es que dijeron ellos—.
— Pero les voy a hacer un regalo.
— ¿Qué regalo será? —decía el más grande—. El estaba malicioso.
— No les voy a dar nada, pero un regalo sí les voy a dar.

Otro día en la mañana desayunaron, entonces les dijo:

— Me van a tentar aquí (el informante se señala la espalda). Primero me va a tentar uno, después me va a tentar el otro.

La espalda le iban a tentar. Entonces vino la mujer y así que le tentaron la espalda y aventó la bocanada, en la bocanada que tiró le regaló a uno, un anillo, un anillo botó, pero de oro, al otro le dio una varita pero de oro también.

— Esto les voy a regalar, y con esto van a llegar a ser felices, van a ser felices con esto, pero no lo vayan a botar.
— Está bueno —dijeron ellos—.

El otro un anillo, se lo puso en el dedo, el otro traía su varita:

— Cierren el ojo ahora, y ahora van a salir a la orilla de una ciudad, porque ya de aquí está cerca la ciudad.

Pero el otro que era más vivo le preguntó:

— Mire, ¿cómo se llama la ciudad dónde vamos a ir?
— Se llama "La ciudad de Cristales" —les dijo—.
— Ah, bueno, está bien.

De allí, ya sabían cómo se llamaba.

— La ciudad se llama "Cristales" —les dijo—.
— Ah bueno.
— Cierren el ojo, yo los voy a sacar.

Cerraron el ojo, donde mismo aparecieron.

— Donde van a empezar a caminar, la varita llévense delante —les dijo— por esa varita van a caminar ustedes —les dijo—.

De una vez ellos llevaban la varita, la varita era de **virtud**, de **esencia**. Se la dio:

— Donde sientan que no camina, porque allí está largo, van a salir, por esa varita se van que esa varita los va a sacar.

Cierto pues. Otro día ya por parte de las dos de la tarde, llegaron a orillas del pueblo, entonces ellos con hambre y dondó hallaban **bastimento: sequía**. Dos cosas: llevaban hambre y llevaban sed. Entonces dijo el más grande:

— Mirá —le dijo al más pequeño— preguntamos, ¿no nos darán agua aquí?

Llegaron a las primeras casas de la ciudad, a pues dijeron en una casa:

— Buenos días señora.
— Buenos días ¿qué querían?
— Por suerte, señora —dijo el más grande— ¿no nos vende un vaso de agua porque tenemos sed?

— ¡Ay señores! —es que dijo la mujer— aquí no se vende el agua, ni se regala porque aquí es **relejísimos**, y vale diez quetzales un vaso de agua, así es que regalado no se les puede dar, vendido sí.

— Pero no tenemos **pisto**.

Entonces dijo la mujer:

— Aquí ni se regala, más bien ni se regala ni se vende, porque el agua está **relejísimos**, porque en avión nos vienen a dejar agua a nosotros, así que no vendemos ni regalamos.

— ¿Y comida?

— También, un pan vale diez quetzales.

— Pero como no tenemos, nosotros regalado pedimos.

Pero ellos llevaban aquella cosa: uno el anillo, el otro la varita. Entonces dice que llegaron a la casa del rey, entonces preguntaron por comida. Y como el rey sabía las necesidades que él tenía, —porque usted sabe que las necesidades allí es donde llegan a tener fin o a tener buena felicidad—. Allí fue donde ellos fueron logrando, pues. Llegaron, estaba el rey acostado en su **hamaca** y le hablaron, se levantó él:

— ¿Y ustedes qué andan haciendo?

— Ah, nosotros andamos paseando.

— Ah bueno, ¿cómo se llama usted?

— Yo me llamo Juanito.

— ¿Y el otro?

— Pedro.

— Ah vaya, pasen ¿y son buena gente?

— Sí, nosotros somos buena gente.

— ¿Pero de dónde vienen?

— Nosotros venimos de la montaña, pero traemos sed y traemos hambre y no nos venden **tortilla**.

— Miren —dijo el rey— aquí no se da ni agua, ni regalado, ni comida regalada, porque no hay agua, aquí vivimos en una ciudad que no tenemos agua, y yo pagaría un millón a quien supiera dónde hay agua.

Entonces dice el más grande:

— Ah, el agua aquí nomás está cerca.

— ¿Está seguro que el agua aquí nomás está cerca?

— Sí, aquí nomás está el agua.

— ¿Está seguro?

— Mire, si usted me da un tiempo de comida, yo se la saco el agua.

— Con gusto, y les doy agua, y les doy comida.

— Pues háganos el favor, que de mañana a pasado tenemos el agua aquí —le dijo entonces el más grande—.

¡Putá! el rey admirado, y dijo el rey a contar en toda la ciudad que habían aparecido dos, que ellos sacaban el agua.

Pero es que uno era sabio, el otro era un gran artista, el más pequeño. Entonces vino el rey, se comunicó con toda la ciudad, que ellos iban a tener agua:

— ¿Pero a dónde vamos a hallar agua? —decían los demás—. Admirados los demás vecinos de la ciudad.

— Por aquí hay dos señores que aparecieron y dicen que ellos sacan el agua.

— Ojalá pues, yo doy un millón —es que decía el otro—.

— Yo doy medio millón —es que decían ellos—, es que era alegría porque no había agua.

Y ellos decían sacaban el agua, de un día para el otro, les ponían el agua.

— ¿Pero a dónde, pero si no hay agua? —decía la gente—.

— Pero hay agua —es que dijo él— (el hermano mayor).

Vaya, y como era sabio, él sólo se fijó y vio, que en medio, así orillado de la ciudad, había una laja y estaba húmedo por encima de la laja, allí estaba el agua. Vaya:

— En tal parte está el agua —dijo—.

— ¿Está seguro?

— Sí, en tal parte está el agua, pero de mañana a pasado ya tienen agua aquí, sólo que van a poner una tubería por toda la ciudad, porque en todo va a haber agua, va a alcanzar para toda la ciudad.

— Vaya, gracias.

Ctro día pues les dieron desayuno donde el rey, y ya dijo él (el pequeño) es que le decía al otro, al más grande:

- En tal parte está el agua.
 — Vaya, ¿y cómo hacemos?
 — La varita vamos a poner — le dice el otro — donde está eso mojado, allí vamos a poner la varita.
 — Vaya está bien — dijo el más grande—. ¿Y a ésto hay que hablarle?
 — Sí —le dijo— le vas a hablar en esta forma.

Porque como el otro era el sabio, el otro era artista. Entonces vino el otro y puso la varita y dijo:

- Varita, varita, por la virtud que Dios te dio quiero que me saqués el agua.

Y vino la varita ¡empieza a bailar!

- Por la virtud que Dios te ha dado, quiero que saqués el agua.

Brota aquel pencazo de agua para arriba, rollo de agua. Entonces la gente espantada porque se iba a perder la ciudad, de ver aquel rollo de agua. Entonces ya dijeron, otros haciendo zanjas, otros poniendo tubos para todos los ramales, vaya les pusieron el agua.

- ¿Verdad que sí había?

Entonces a él, le dieron dinero hasta sin contar. Vaya, y se fue el más grande. Pero el otro, el más pequeño también era sabio. Entonces dentro de la ciudad había otro rico, que dónde él tenía su hacienda de ganado, había un gran palo y además había una laguna, que el palo, por ejemplo, no sé si tenía veinte kilómetros de grueso, el palo, más la laguna, tenía no sé cuántas leguas de grande. Entonces el rico ese pagaba millones a quien botara ese palo, y pagaba millones el que le diera desagüe a la laguna, porque de la laguna salían los animales a comerse el ganado que él tenía. Y el palo deseaba él botarlo porque era un palo áspero que allí ninguno lo botaba, pasaban meses echándole hacha y ninguno lo botaba, pero él pagaba a quien lo botara. Entonces es que dijo el otro:

- Yo lo boto — dijo el que tenía el anillo—, yo lo boto, si me paga tanto yo lo boto.

El otro ya no porque ese ya estaba cabal, pero el otro no, el que era sabio:

- Yo lo boto —decía—, lo boto y le doy desagüe a la laguna también.
 — Pero si han probado muchos y no le dan desagüe, y ni el palo lo botan.
 — Pero yo lo boto.
 — ¿Y en cuántos días tanteás de botar el palo? —le dijeron—.
 — Mire, para contarle: de la noche para el día, ya lo boté.
 — Pero si ya han pasado meses allí y no lo botan.
 — Pero yo de la noche para el día lo boto.
 — Va, pues si tanteás, mañana te voy a ir a enseñar dónde está el palo.
 — Vamos a ver.

El otro día el rico, dice que afiló las hachas:

- Se van los dos —dijo el rico—.
 — No, nosotros no nos vamos a llevar hachas, sólo a ver vamos, si lo podemos botar, lo botamos hoy mismo, y si no hasta mañana, pero yo ya sé que el palo lo botamos hoy mismo, en la noche.
 — Vaya.

Y es que le dijo el rico a la mujer:

- Dicen que lo van a botar.
 — ¿Cómo, si es un palo regrandísimo y han pasado meses y no lo pueden botar?
 — Pues yo no estoy seguro, pero voy a ir.

Se fueron los dos:

- Mirá —le dijo al otro— ¿tanteás de botarlo?
 — Ah, lo boto pues, y ya lo voy a botar.

Entonces viene el que tenía el anillo y dice:

- Sólo le vamos a hacer una cava y lo vamos a botar de noche porque de día hay gente y es peligroso.
 — Ah, pues está bueno —dijo el rico—. El contento porque aquéllos iban a botar el palo.

Dijeron ellos:

- En la tarde vamos a regresar, aquí vamos a dormir y no nos vamos.

El otro (Juan) ya había sacado el agua, el otro iba a botar el palo e iba darle desagüe a la laguna.

Entonces vino ese que tenía el anillo y dijo:

— Yo voy a poner el anillo aquí, vamos a ver si tiene la virtud. Anillo, por la virtud que Dios te ha dado, quiero que me botés este palo —le dijo—.

Y sacó el anillo, allí había dejado la virtud del anillo en el palo. Y empieza aquel palo a traquear, del asiento, dice que se oía hasta la ciudad, más el retumbo del palo que fue, ¡Putá, asustada la gente!

— ¿Y ese ruido, qué sería? —es que dijeron—.

— Los señores aquéllos botaron el palo del señor ése.

Entonces el rey como ya sabía que ellos habían sacado el agua, el rey ya estaba creído. El primer día botaron el palo, el segundo día le dieron desagüe a la laguna, se secó la laguna del señor rico, hicieron las dos cosas. Y los animales de la laguna se murieron, porque se secó el agua y murieron ellos también, es que esos animales estaban en el agua, pero comían el ganado de ese hombre, por eso él deseaba botar el palo y que se secara la laguna, pero pagaba miles y cargas de dinero.

Vaya entonces, ¡puta el rey creído! El rey tenía un palacio que sólo tenía cuatrocientas puertas. El tenía la princesa, tenía una hija, entonces viene el rey, él creído. Entonces botaron el palo y sacaron el agua, y le dieron desagüe a la laguna. Vaya, así que les dieron pisto, entonces ellos tranquilos.

Entonces dijo el rey:

— ¿Quién de ustedes —dijo— se quiere casar con la hija que yo tengo? dijo el rey. Pero también en esta forma: el palacio que yo tengo tiene cuatrocientas puertas, y yo quiero otro palacio, pero si me le ponen ochocientas puertas.

— Bah, yo se lo hago —le dijo—.

— ¿Y en cuántos días tanteás de hacerlo?

— Lo más en tres días.

¡Putá! vaya, e hicieron el trato con el rey.

A pues:

— ¿Qué necesitan ustedes? —preguntó el rey—.

— Ah, nosotros aquí necesitamos hierro, necesitamos todo, pero por de pronto usted no nos va a dar nada ahorita, nosotros vamos a ver cómo hacemos.

Y empiezan ellos. Viene el otro y puso el anillo, donde iban a levantar el palacio, les fueron a decir dónde querían, el rey fue a medir, pusieron un anillo en cada esquina de donde iban a levantar el palacio. Pusieron la varita allá y el anillo en el otro lado, pero como tenían virtud los dos, de la noche para el día hicieron el palacio, todo, todo.

¡Putá entonces el rey re-admirado! que al rey le había llevado años para hacerlo el que tenía él, el que él había hecho, y ellos en tres días terminaron todo. Vaya entonces hicieron el casamiento, se casaron, pero el rey no estaba contento. Juan se casó, Juan Torera fue el que se casó con la hija del rey.

Vaya, entonces como el rey sabía que la hija con Juan Torera iban a estar de acuerdo a trabajar los dos como hermanos —porque usted sabe que uno con la mujer tiene la mayor confianza para hablarle la verdad, que tiene la mejor confianza, como si fuera uno hermano con la mujer, porque es lo único—.

Pero él (Juan) dice que a la mujer no se lo enseñaba, el anillo, menos el otro (Pedro), lo mismo. Pero el rey no estaba de acuerdo:

— Mirá hija —le dijo, como al mes de estar casada— mirá hija, ya que es tu esposo ¿no tendrá alguna cosa Juanito?

— Pero si no tiene nada papá —le dijo—.

— Mirá, yo te voy a dar una orden, pero no le vayas a contar a él: vos sabés dónde tiene su ropa, dónde tiene todo, allí mirá, esculcáale a ver qué le hallás, porque a vos te tiene confianza.

— Sí —dijo ella—.

Y viene ella y donde él salía a trabajar, entonces decía ella a investigar y no le hallaba nada. Otro día le contó al Juan. Le preguntó al papá:

— ¿Qué hallaste hija?

— Pero si no tiene nada papá. ¿Sabe qué es lo que tiene?: un anillo.

— ¿Y de qué es?

- Es de oro.
- Sacámelo hija —le dijo el rey entonces—. (Mire hasta dónde llega el rey, porque él no estaba de acuerdo, fíjese qué ya era como un poder que ellos tenían. Entonces el rey no estaba de acuerdo). Sacámelo —le dijo—.
- Ay no papá porque me va a pegar Juan.
- No te pega. Vos decíle que a saber qué se hizo.
- ¡Já!, pero me va a pegar, y no quiero quedar mal con él.
- Pero sacámelo. Si no me lo sacás te voy a mandar a fusilar.
- Ay no papá.
- Sí —le dijo—.

Y ella del miedo, se lo sacó pues. Como a los ocho días que le dijeron así, se lo sacó, se lo llevó al rey. ¡Já! entonces el rey, sabía que él tenía poder. Ya entonces Juan donde sintió que el anillo lo había perdido, lo empezó a investigar:

- ¿Y el anillo?
- Se perdió, a saber, yo no sé dónde lo dejaron, se perdió.

Y el otro (Pedro) como era sabio, ya sabía quién lo tenía, va, era sabio, ya sabía que quién lo tenía. Entonces Juan vino y le contó a Pedro que él había perdido el anillo:

- Ah, sí —le dijo Pedro— pero el anillo, tu misma mujer se lo dio al rey, así que de todos modos no le vale porque no es de él, lo que es de nosotros es de nosotros, no le vale. Así es que tu anillo va a venir.
- ¿Va a venir?
- Sí va a venir.
- ¿Pero cómo hacemos para sacarlo?
- Es fácil ahora vamos a hablar con el ratón, o con el gato. No, pero más el ratón.

Pero el rey era tan vivo, porque él sintió que Juan al darse cuenta que no tenía el anillo de oro, iba a mandar a investigar.

- Entonces para que no me lo hallen —dijo el rey— me lo voy a echar entre la boca.

Fíjese que el rey con el anillo dentro de la boca dormía, era vivo el rey. Entonces viene Juan, dice que habló con el gato y buscaron:

- Usted que es tan chiquito —le dijo Juan— usted entre en las cocinas donde él duerme y allí lo debe tener.

Y vino el gato y se entró en las cocinas:

- No, no hay, a saber dónde lo tiene, encerrado lo tiene:

Entonces vino Juan, habló con Pedro:

- Ah, si ese no lo tiene ni enterrado, ni en la ropa.
- Fíjate que entre la boca lo tiene —es que le dice entonces Pedro—, como era sabio, él sabía todo, él sabía, él se daba cuenta que si enterrado lo tuviera, él sabía en dónde estaba porque era sabio.
- ¿Y cómo hacemos? —es que dijo entonces Juan— para quitárselo.
- Es fácil.
- Pero si dentro de la boca lo tiene, ya lo voy a mandar a traer yo, hablemos con el ratón —dijo—.

Llamaron al ratón:

- Mirá ratón, quiero que me hagás un favor.
- ¿Y eso?
- Te vamos a dar una prensa de maíz, pero si me hacés un favor.
- Lo gano —dijo el ratón— si puedo se lo gano. ¿Qué voy a hacer?
- Mirá, quiero que me le vayas a quitar un anillo que es mío, que el rey me lo quitó, y el rey lo tiene, y ahora entre la boca lo tiene.
- ¿Pero cómo hago? —es que dice entonces el ratón— porque está cerrada la boca.

Entonces es que dice Pedro:

- Es fácil: andáte donde él está durmiendo, entonces le metés la cola en el hoyo de la nariz, allí tiene que estornudar.

Ya el ratón llevaba la idea. Así que donde el ratón llegó dice que el rey estaba doblado en su camita, pero con el anillo entre la boca porque él ya estaba malicioso porque él sabía que no era de él.

Entonces viene el ratón, se volteó y paró las patas para arriba y le mete la cola en el hoyo de la nariz ¡Ajijí! es que dice el rey, vomitó el anillo. Es vomitando, ¡tas! lo cogió el ratón y se lo llevó. Ese fue el caso que yo sabía." (Inf. 9).

Esquema narrativo:**Secuencias****Definición de las funciones**

- 1 *El abandono* — **Alejamiento:** por orden del padrastro, una madre abandona a sus hijos (Juan y Pedro) en la montaña.
- 2 *La reclusión* — **Función de la donante:** la "viejita-serpiente" saluda a los niños y les interroga.
- **Reacción de los héroes:** Juan y Pedro responden a la anciana cortésmente.
- **Recepción del objeto mágico:** la "viejita-serpiente" se lleva (por un lapso de tres años) a los niños al cerro, y les otorga un anillo y una varita mágicos.
- 3 *Las pruebas* — **Desplazamiento:** Juan y Pedro se trasladan del cerro a la "ciudad de cristales".
- **Imposición y cumplimiento de las tareas difíciles:** a través de los objetos mágicos, los muchachos logran cumplir las tareas difíciles:
1. localizar y extraer el agua.
 2. derribar el árbol y dar desagüe a la laguna. — Estas dos primeras pruebas son recompensadas con dinero.
 3. construir un palacio con ochocientas puertas.
- **Matrimonio:** Juan (o Juan Torera) se casa con la hija del rey, en recompensa por haber cumplido la tercera prueba.
- 4 *El robo* — **Interrogatorio:** el rey intenta obtener noticias sobre el objeto mágico de Juan, e interroga a la princesa.
- **Información:** la princesa revela el secreto de Juan.
- **Complicidad:** la princesa, coaccionada por la

amenaza de muerte hecha por su padre, accede a colaborar con él.

— **Fechoría:** a través de la intervención de su hija, el rey roba el anillo.

5 El rescate

— **Carencia:** Juan necesita recuperar su objeto mágico.

— **Principio de la acción contraria:** Juan (ahora el héroe buscador) decide recuperar su anillo.

— **Reparación:** la fechoría es reparada: con la ayuda del gato y el ratón, Juan recupera el anillo.

Comentario:

Este cuento, de índole puramente maravillosa, se caracteriza por la ausencia de un héroe principal que centraliza la ejecución de todas las funciones; por el contrario, éstas se distribuyen entre los dos protagonistas, que son los dos hermanos (Juan y Pedro), la acción de uno de ellos es complementaria a la del otro.

En la primera secuencia, relativa al abandono de los niños, y similar a la secuencia inicial del cuento anterior, marca una ruptura con el orden social establecido, puesto que lo normal es —a nivel de la realidad— que los niños crezcan en el seno de la familia, pero en este caso, la madre es empujada por su segundo marido, a dejar a sus hijos en la montaña, lejos de la sociedad.

En el "cerro", la "viejita-serpiente" encuentra a los niños y les protege teniéndolos a su lado por determinado tiempo. Aparentemente se trata de tres días, aunque el tiempo real indica que han estado aislados de la sociedad por tres años. Se puede conjeturar que esta diferencia temporal dentro del relato implica la existencia de un tiempo sagrado (tiempo dentro del cerro) y de un tiempo profano (fuera del cerro) en la narración. Por otro lado, el cerro es el universo de lo oculto, en donde Juan se convierte en sabio y Pedro en un artista, aunque —como se ve en la parte final del cuento—, también posee facultades adivinatorias como su hermano mayor. Además, ambos aprenden el lenguaje de las aves. Al salir del cerro, los jóvenes están colmados de conocimientos singulares.

La "viejita-serpiente" no es descrita detalladamente por el narrador, el término "serpiente" forma parte de un vocabulario, y en ese sentido está bastante interiorizado y no requiere, según su propia opinión, de mayores explicaciones. De ahí que el narrador, don Tino López únicamente indica: "la señora era un traje de mujer, pero no era mujer, no que esa era culebra, ¿no por eso era serpiente, pues?" Se trata entonces de una mujer no-ordinaria, en quien podría verse un tipo de maga donante. De una u otra forma, se trata de un ser no-natural que tiene pleno dominio sobre el cerro, lugar donde oculta sus secretos.

La "serpiente" no persigue dañar a los niños, sino al contrario, ella les confiere su condición heroica al obsequiarles los objetos mágicos, los cuales salen de su interior: la maga vomita el anillo y la vara, es decir, concede su sabiduría y la deposita en los muchachos.

Con respecto a los objetos mágicos otorgados por la serpiente, puede decirse que en ellos radica el poder y la fuerza de los dos hermanos. Efectivamente, Propp indica que en los objetos mágicos, en general, habita una fuerza, pero esta fuerza es un concepto abstracto.¹⁵ Por otro lado, el objeto mágico que aparece en el cuento maravilloso tiene un parangón con el amuleto, el fetiche o el talismán¹⁶ que aún son utilizados en la vida diaria en algunos lugares con fines mágico-religiosos. La vara "de virtud", "de esencia", es un objeto que evidencia la relación que hay entre el hombre, la tierra y las plantas. La vara asemeja a la rama cortada de un árbol vivo, de ahí que la fuerza vital de la planta, la fecundidad y la abundancia se transfieren a aquello que se golpea.¹⁷ Por eso, la varita mágica —del presente cuento— hace surgir el agua de la tierra.

Los héroes se ven sometidos, en la tercera secuencia, a una serie de pruebas. Generalmente, el sometimiento a una prueba está motivado por una búsqueda. En este cuento, los protagonistas, no persiguen una meta específica en la ciudad de cristales, sin embargo al llegar allá se les encomienda una misión y con la ayuda de los objetos mágicos pasan por las tres pruebas de forma óptima, y son recompensados por ello. El cumplimiento de las pruebas indica que son ellos positivamente los

15 Ibid., p. 284.

16 Ibid., p. 285.

17 Ibid., p. 286.

héroes del cuento, y que tienen cualidades mágicas. Además, como afirma Greimas, para ser verdaderamente héroes del cuento, se anhela vencer y aún más, quedar victoriosos.¹⁸ Es por eso que, al final de la narración, Juan necesita recuperar su anillo de oro, de otra forma, su condición de héroe se vería menospreciada. Para el rescate, se vale entonces de dos aliados, el gato y el ratón, quienes se encargan de devolver el objeto robado por el rey a su dueño. Esta parte final posee además un cariz sumamente jocoso.

9.5 El cuento del burro

"Había un viejito que tenía dos hijos —ya era viejito así como yo—, pero tenía dos hijos. Y estos dos niños, ellos eran pobrecitos, puros pobrecitos. Estos dos niños iban a traer leña al monte y la iban a vender para comprar tortillitas del viejecito y la viejecita.

Al correr de los días se hallaron un pájaro dentro de la montaña. El pájaro bien mansito, tenía su nido y un huevito, y el pájaro contemplaba aquel huevito. Bueno, y manso el pájaro, y comenzaron ellos a jugarlo, que a **chiniarlo** y se les fue la tarde y cuando ellos se acordaron ya era bien tarde y dicen con la leña. Se fueron a vender, y a comprar las tortillas, y regresaron como a las cuatro de la tarde. El viejito los quiso haber vergueado y dijo (un niño):

— No papá, no nos vaya a pegar, le vamos a contar lo que hallamos en la montaña.

— ¿Y qué hallaron?

— Hallamos un nido, un huevo y un pájaro, el pájaro muy mansito y se dejó abrazar y por eso nos agarró la tarde.

— Vaya, entonces no les voy a pegar. Mañana me traen el nido y el huevo, y el pájaro, y si no, los voy a verguear.

Otro día pues, llegaron: allí estaba el pájaro. Hicieron la leñita allí y uno se llevó el nido con el huevo y el otro, el pájaro abrazado:

— Aquí estamos.

Y el viejito tenía una jaulita bien bonita, puso el nido, el huevo y el pájaro allí. El pájaro muy lindo, él cantaba, él brincaba y el viejito se llenaba de gozo de verlo.

18 Greimas, A. J. *op. cit.*, p. 276.

Bueno, los patojos se iban a traer leña. Cuando llegaban y miraban, allí estaba el pájaro, contento él. Pero al cabo de varios días llega un negociante, de esos vendedores de ropa, llegaron dos:

— Mirá —le dijo al viejito— vendemos ropa.

Pusieron los tercios así, y fueron a ver el pájaro, pero uno de ellos podía leer y el huevo tenía un letrero que decía: "el que se coma el pájaro, rey de una nación y el que se coma el huevo, le amanecen cien dólares debajo de la almohada."

Entonces dijo el más joven:

— Ah, mirá, yo me como el pájaro.

Entonces dijo el otro:

— Yo me como el huevo. Procuremos a ver si nos venden. Mire, arréglenos ese pajarito y le vamos a pagar cien pesos.

— No, es juguete de mis muchachitos (dijo el viejito).

— Mire, véndanos hombre, véndanos.

Por fin dijo el viejito:

— Cien pesos por ese pájaro y el huevo, vendámolo —le dijo a la viejita— vale cien pesos ese pájaro viejo, matálo.

La viejita lo agarró, lo mató al pájaro y el huevito pues, en un sartencito y lo arregló con mantequita. Pero en el momento que el pájaro se estaba asando y el huevito también, se les dificultó que no había sal:

— Voy a ir donde la vecina para que me dé sal.

Y se fue la viejita. En eso, llegaron los patojos, tiraron la leña y el pájaro no estaba.

— Vos, el pájaro no está.

— Sí pues.

— Ah, hijo de sesenta putas y qué se haría.

Y dicen para la cocina, ellos algo con hambre. Llegaron, en un sartencito estaba el huevito y en una estaquita el pájaro.

— Aquí lo tienen mirá, se lo van a comer estos desgraciados. Comámonoslo nosotros, cométe vos el pájaro —le dijo al más chiquito— y yo me como el huevo.

¡Zaz! agarró el más chiquito y ¡ras, ras, ras! se comió el pájaro el hijo de puerca y el otro se comió el huevito y hasta lo limpió el sartén. Bueno, entonces ya salieron bien disimulados, agarraron la leña y la fueron a vender. Cuando la viejita vino y nada:

— Vos —le dijo al marido— el gato se comió el pájaro y el huevo.

— Hay, hijo de sesenta. . ., matémos ese gato desgraciado, si ese fue el que nos hizo perder los cien pesos.

Casualmente pues, ellos (los niños) regresaron y los hombres se fueron tristes porque la oportunidad se había perdido. Entonces ellos regresaron, las tortillitas (las dejaron) allí y haciendo que lloraban por el pájaro los patojos, pero bien se lo habían comido.

Bueno, otro día en la mañana, el más grande se levantó —allí no sabían leer— todos arreglaban sus almohaditas para levantarse, y donde levantó su almohadita el muchacho:

— ¿Y estos cien pesos?

¡Taz! agarró los cien pesos y se los metió a la bolsa.

— Vonós —le dijo al hermano menor— veníte.

— ¿No van a tomar café mis hijos? —dijo la viejita—.

— No, donde vengamos.

Se fueron los patojos. Por allá le dijo:

— Fijáte vos, le dijo, una oportunidad buena.

— ¿De qué?

— Fijáte que me hallé cien pesos.

— ¡Babosadas!

— Aquí están, mirá.

— ¡Sí pues!

— Te voy a dar cincuenta a vos y cincuenta a yo. Pero no digás nada, allí vamos a pasar en la tienda, y allí nos compramos una agua, pan, hasta llenarnos.

— Va pues.

Y así hicieron. Entonces la señora (de la tienda) dijo:

— Estos patojos son pobres y qué manojón de billetes andan llevando cada uno, ¿no será que son ladrones?

Otro día, siempre con la curiosidad fue a ver (bajo la almohada): allí estaban los cien pesos:

— ¡Otros cien pesos!

Y así se fueron ellos ya, ¡hasta vino tomaban, hasta buen licor tomaban!

Entonces la señora (de la tienda) se fue donde el viejito y le dijo:

— Mire señor, tenga usted cuidado con sus patojos, no los vengo a poner en mal, pero usted debe estudiar el asunto, ponerse en ese asunto porque a saber si están robando por allí. Así es el manojón de billetes que llevan a cambiar allá en la casa, toman aguas, toman **güaro**, y bien comidos.

— Ah, déjelo doñita.

Donde llegaron (los patojos).

— Vá, póngan la leña allí, entren allí adentro.

Bueno, se entraron los patojos. Tenía (el papá) un chicote así:

— Vaya, ahora me van a decir la verdad.

— Sí, vamos a ver.

— ¿Bueno, dónde hallan **pisto** ustedes para ir a gastar en la tienda todos los días, me van a decir la verdad o les va a caer.

— No papá, no hay necesidad de que nos pegue —dijo el más grande—, soy yo el que tengo una virtud.

— ¿Una virtud?

— Sí. Fíjese que a mí me amanecen cien dólares bajo la almohada todos los días.

— ¿Y dónde están?

— Allí los tengo. Lo mismo, día a día me amanecen cien dólares y de pura fuerza tenemos que comer porque ¿y para dónde pues? tenemos que disfrutar esos cien dólares.

— A vaya, y dónde están.

— Aquí están mire.

Apenas si tenía (dinero) uno, el otro también.

— ¡Va, a ver!

¡Paz! les arrebató el **pisto**.

— Hijo de puerca nos fregó —dijo el mayor de los hermanos—.

Otro día en la mañana, el viejito temprano:

— Levántense muchá, ya es hora.

Y levantó la almohada, allí estaban los cien dólares, ¡taz! se los echó el viejito a la bolsa.

— Vos, ahora no nos dan ni jerga, mirá, ahora nos rompieron.

Y de eso se fue enriqueciendo el viejito, día a día, cien dólares, cien dólares. Compró terrenos, compró bestias, compró vacas y mandó a hacer buenas casas. Entonces les dijo:

— No, mis hijos, hasta hoy dejan de acarrear leña, ya son babosadas, aquí hay maíz, hay frijol, hay manteca, hay azúcar, para qué se van a joder. Vamos a la tienda.

Les compró buen zapato, buen traje y todo pues, él ya bien arreglado pues, pero **pisto** no les daba. El lo recogía todos los días.

Al cabo del tiempo, el viejito se hizo millonario, rico. Entonces dijeron los patojos, ya grandes:

— Vonós a andar vos, es que iéndonos a andar siempre logramos de la oportunidad.

— Vonós pues.

— Mire papá, nosotros queremos ir a conocer, a andar el mundo por allí.

— ¿Pero qué van a hacer? aquí hay dinero, aquí hay todo.

— Sí papá, pero queremos ir a visitar, así que nos vamos.

— Vaya.

— Echenos la bendición.

— Vaya. Tengan tanto de **pisto**, cada uno y se van.

— No había necesidad papá, pero si nos quiere dar pues llevamos.

Se fueron pues, por ahí, fueron a dormir. Por la mañana él levantó la almohada, allí estaban los cien dólares.

Bueno, pues anduvieron, pasaron una nación, vieron aquello bonito y se fueron a otra y llegaron a un pueblo mero alegre, aquel pueblo, aquello bonito.

— Mirá vos, qué bonito aquí.

— Sí.

— Vamos a la misa.

Fueron a la misa y cuando salieron venía un gentío para afuera y iba una patoja pero de aquellas patojonas que ¡puta m'hijo! a lo último. Era bien bonita, simpática, no tenía orgullo para nada.

— Mirá qué patoja esa, yo me caso con ella —le dijo el más grande—.

— Está bueno —le dijo el menor—.

— Me voy a casar con ella. Yo la voy a seguir, vení.

Se fue, ¡qué! era hija del (dueño) de un almacén, de un almacenista.

— Mirá, aquí vive. Yo mañana solicito trabajo aquí.

Otro día se le presentó al señor, que si le daba trabajo.

— Cómo no —le dijo el almacenista—.

Como era mero arrecho el muchacho.

— Yo tengo necesidad de un cajero aquí ¿tú puedes contar?

— Sí.

— Vaya, está bueno, entonces mañana te presentás aquí.

Otro día se presentó pues él, a hacer los oficios: a barrer, a trapear, y a empezar a vender. Y la patoja también y platicaba con él.

Derrepente le gustó y le dijo:

— Pues yo tengo buenos objetos para usted y estoy enamorado de usted.

— Pues mire, mi padre es muy delicado, al cabo del tiempo, nos conocemos bien y entonces yo le doy lugar a que me pida.

Bueno, así fue. El otro muchacho trabajaba por allá, siempre le daba, le pasaba sus cincuenta pesos. Cuando el muchacho (el mayor) le pidió a la muchacha, le dice el señor:

— Mirá, de un modo se te da la muchacha, que mi hija es muy delicada, ella no come aquí, ella tiene un hotel donde ella come; si me le das cincuenta quetzales todos los días para su desayuno se te da el derecho de que seas novio oficial de ella y te casás con ella.

— Ah, qué me importa, está bueno.

Como tenía valijas de dinero, cincuenta pesos todas las mañanas y ella hasta del brazo con él. Viene entonces el papá de la muchacha, le dice:

— Mirá m'hija, este hombre tiene una virtud y se la vamos a quitar en esta forma: mañana que amanece, todos los vamos a ir a recibir cuando salga del cuarto y le vamos a decir: "Caramba qué le pasa jovencito, que tan triste, intrigante, qué le pasa, qué le pasó, mire vamos a traer un doctor."

El doctor estaba de acuerdo también, para joderlo.

— Bueno, vamos a traer un doctor para que lo examine, inmediatamente a traer un doctor.

— Pero si no tengo nada.

— Ah, cómo no, usted está malo, tiene alta presión, alguna cosa.

A traer el doctor el hijo de puerca. Y así que trajeron al doctor dice:

— ¡Caramba! usted tiene alta presión hombre, hay que quitarle un dedal de sangre porque tiene alta presión.

Se preparó el doctor y ¡raz! le zampa la aguja en la vena del corazón, le sacó el dedal de sangre. Ya la patoja se fue por allá y se fue el doctor y ¡zas! se la introdujo en la vena del corazón.

Otro día ni jerga que le amaneció los cien dólares a él, a la patoja le amanecieron los cien dólares.

— Ya jodí papá, me pasó la virtud.

— ¿Verdad que sí?

Y él siempre siguió sosteniéndola pero ya no tenía el recurso que más antes le había venido. Al cabo de un tiempo se le acabó el dinero para darle a la patoja. La patoja no le decía ni de que sí, ni de que no, y jodiéndolo, acabándolo. Bueno, y un día que no tenía los cincuenta pesos, le dijo:

— Mire señorita, ahora no los tengo. Voy a esperar que me pague su papá.

— Va está bueno. (al padre) Mire papá, eche a la mierda al indio éste porque ya no me va a dar los cincuenta pesos para el desayuno. Echelo a la punta.

Ya el viejo llegó y le dijo:

— Mirá muchacho, te retirás, aquí está tu pago y te me retirás ya, la muchacha no te quiere, así que te retirás.

— Está bueno —le dijo—.

Se fue a vagar, ya él sin ropa, todo jodido por allí pues, triste. Y de tanto andar, vagando por allí pues, un día se desesperó y dijo:

— Yo me voy a andar.

Agarró un río para arriba, un rión.

— Yo me voy a andar por allí, algo hallo, alguna cosa hallo, por allí.

Al poco caminar, como a la media legua de andar: de aquel lado, unos palos de manzana, así la manzana (grande) y de este lado era lo mismo. Pero en aquel manzanal, era un llano a la orilla del río pero donde él alcanzaba a divisar habían como quinientos burros y aquí otros tantos burros, ¡aquel burraal! mordiéndose, encaramándose unos sobre otros, jugando aquel animalero.

— ¡Putá —dijo él— y tanto burro que hay aquí! pero yo tengo hambre, yo me voy a comer una manzana.

Se fue y agarró la más hermosa y se la comió. Fue terminando la manzana ¡poch! y se volvió burro, mire.

— Ay, hijo de la gran puta, me volví burro ¿y ahora? ¡qué putas!, ahora sí que me jodí porque me volví burro.

Ya él jugando con las burras, también allí, como era burro, jugando también. Pasó un día, pasó otro día, por allí pues, y hecho burro el jodido. Al cabo de varios tiempos de estar hecho burro, se fue al final, por allá, estaba un último palo, pero inmenso palo.

— Voy a comerme otra mi manzana —dijo el burro—.

Y agarró una que estaba en el suelo y se la comió. Terminando de comer la manzana ¡taz! se volvió gente.

— ¡Caramba! dijo, aquí hay un problema bueno. Este es un buen problema. Aquéllas de allá volvían burro a la gente, y éstas de aquí, vuelven gente a los burros. Aquí está un punto, hoy me paseo en esta cabrona.

Luego se alcanzó que iba a joder a la muchacha, ya se cortó dos de aquéllas mire, de las más chiquitas y se fue. Al final, donde se volvió burro, de esas cortó unas dos pero de las mejores y se fue. Por allá **cachó** un canasto viejo y lo forró con papel y ya se fue. —Como ella era mera católica— ya se fue a la puerta de la iglesia, allá estaba la misa. Allí se sentó con su canasta, allí vendiendo. Todos (le preguntaban):

— ¿Vende las manzanas?

— No, no vendo.

— ¿Vende manzanas?

— No, no se vende.

Cuando venía la patoja con una hermanita y le dijo:

- Mirá vos, ¿no es el indio ese? —le dijo la más chiquita—.
- Deveras pues, vé, vendiendo manzanas anda el indio. Mirá vos indio, ¿cuánto cuestan las manzanas?
- Estas más chiquitas cuestan veinte.
- ¿Y estas grandes?
- Diez.
- Ni contar puede el hijo de puta ya, desde que salió el desgraciado y es que iba a ser mi novio y ni contar sabe el infeliz, fijáte. A ver esas dos grandes.
- Bueno, ya te llevó la gran puta —dijo él—.

Bueno, ya se fue pues, detrás. Las otras (manzanas) buenas, las regaló y se fue él detrás:

Así que llegó (la muchacha).

- Papá, mire, el indio aquél vendiendo manzanas estaba y ni contar sabe el infeliz. Fijese, tenía unas chiquitas así y costaban veinte y estas hermosas costaban diez papá, y estas me traje yo.
- Vá, entrá m'hija, ¿y qué tal de la misa?
- Bien papá.
- Bueno. Sirvan el desayuno, ya vino la patoja.

Eran dos varones, la señora y el señor eran cuatro, y las dos patojas, eran seis. Entonces a una manzana le sacó tres partes y a la otra tres partes también para que les tocara un pedazo a cada uno. Ya lo puso en un azafate por allí. Desayunaron y todo.

— Va, sirvamos la manzana pues, papá —le dice ella—.

Empiezan a comer. Terminando de comer ¡plon! se volvieron burros los seis babosos. Y él por allí mirando. ¡Se van agarrando aquellos burros, la burra agarró a patadas al burro, y el viejo se va dando, amigo! rompieron un mostrador porque no hallaban por dónde salir y dijo él:

— Vengan muchachos —les dijo a unos de la calle— vengan para acá.

Bueno, llegaron.

— Ayúdenme a sacar estos burros, me están rompiendo el mostrador allí.

Y ya lo saca para afuera a puros leñazos y los metió en un corral.

— Puerca m'hijo, ahora yo soy el patrón, yo mando aquí. A ver, dos muchachos allí que sepan leer y escribir, van a quedarse aquí de cajeros y yo soy el patrón.

Y se bajó la mejor mudada, el mejor zapato se trabó, buena corbata y él mandando allí. Bueno:

- ¿Ustedes no conocen dónde está la finca?
- Cómo no.
- ¿Conoce usted?
- Sí —le dijo—.
- Usted se va inmediatamente a la finca, le dice al administrador que venga a reconocer que tiene un nuevo patrón, si quiere y si no pues lo voy a mandar a la punta. Va, pero que venga rápido.
- Bueno.

Dice aquél pues. Se fue a la finca, le contó al administrador, le dijo:

- Lo manda a llamar el nuevo patrón.
- ¿Nuevo patrón?
- Sí.
- ¡Caramba, vendieron!
- No sé, pero es un nuevo patrón y es muy jovencito y lo manda a llamar que lo vaya a reconocer.

Se montó en una bestia aquél y dice pues. Llegóse a pie por allí y se presentó:

- ¿Está el nuevo patrón?
- ¿Qué tal? pase adelante ¿usted es el administrador de tal finca?
- Sí.
- Va. Pues lo he mandado a llamar para darme a reconocer a usted que yo soy su patrón, si quiere, y si no, pues entonces puede desocuparse, si no quiere usted.
- A cómo no, estoy para servirle, ya sabe.

Bueno aquél le dijo:

— Se va ahorita, vé como le hace, manda a llamar los mozos de la finca para que me lleven ese patacho de burros que tengo allí, que compré y me los llevan a la finca. Usted me los va a amansar esos burros, me los amansa acarreando leña, si no hay nada, aunque sea piedra acarreen, pero usted me los entrega mansos los burros.

— Está bueno patrón, no hay que hacer.

Ya él (el administrador) no preguntó qué se hicieron los patrones, ni nada, se fue pues. Inmediatamente venían los vaqueros. Cada uno ¡pau, pau! lazó su burro pues.

— Adentro pues, échenle leña.

Y se estuvieron los burros viejos, ya se morían porque no comían zacate y del hambre, y por allí pues, y acarreando piedra, acarreando palo, halando palo, ¡aaahhh que era un martirio de la gran puta! Entonces dijo él:

— Mjm, vaya ahora bien, voy a conservar algo en mi corazón porque hay unos que no deben nada, que es la burrita y los dos burros pichones no deben nada. Ahora la burrona vieja, el burrón y la burra que era mi novia, esos me los voy a matar, esos no se vienen hasta que los mate allá. Ellos tienen que morir. Va, ahora voy a ir a traer tres manzanas.

Agarró su bestia y se fue él al palo que volvía gente a los burros y se fue a cortar tres manzanas hermosas y se las trajo.

— Ahora me traen los tres burritos, la burrita y los dos burros pichones, me los trae aquí.

Los llevaron. Todos secos, pero ya se dejaban poner la silla y todo. Bueno en la noche, se fue él ¡taz! le puso una manzana a uno, otra al otro, otra al otro. Los burros lo olieron y empezaron a comer. ¡raz! se volvieron gente.

— Esto lo hice yo porque tengo corazón, porque tengo gratitud, no como tu padre que fue ingrato conmigo y tu hermana: yo era el novio de ella. Ahora yo soy el dueño de aquí y tienen que respetarme porque soy el

patrón. Bien, le dijo, tú como ya te favorecí y que te volví gente, ahora vos vas a ser mi esposa, vos te casas conmigo — le dijo a la más chiquita. Te casás conmigo, vos sos mi esposa y ustedes son mis cuñados y aquí lo tengo que tener, ustedes no hacen nada, ustedes solo despachando onfin, pero yo soy el patrón.

El hijo de puerca ya se había preparado bien con un buen licenciado, no era tonto el jodido. Bueno, entonces él se quedó de patrón y de esposo de la más chiquita. Entonces el otro hermano agarró el camino yyyy se fue a la andancia, pues. Llegó a otra nación que se había muerto el rey, y le cayeron votos a él. Aquél se quedó de rey y el otro se quedó de patrón en el almacén ¿no? pero jodido porque llevó su fracaso él." (Inf. 7).

Esquema narrativo:

Secuencias

Definición de las funciones

1 Adquisición del poder mágico

— **Alejamiento:** dos niños (los protagonistas) salen de su casa y van a traer leña al monte.

— **Prohibición:** la prohibición sobreentendida consiste en no volver tarde a casa.

— **Recepción del objeto mágico:** no se trata propiamente de una "recepción", sino de un descubrimiento que sucede espontáneamente: los niños encuentran en el monte, un pájaro y un huevo, pero desconocen sus propiedades mágicas.

Propp explica que el objeto mágico no cae en manos del héroe (o de los héroes) forzosamente a través del donante, se pueden distinguir casi diez maneras diferentes por las que el objeto aparece en escena.¹⁹

— **Transgresión:** a causa del hallazgo (el pájaro y el huevo), los niños llegan con retraso a su casa. Después uno de los niños come el pájaro y el otro, el huevo; hecho por el cual a este último (el hermano mayor) le aparecen diariamente cien "pesos" bajo la almohada. Esta función puede denominarse como

19 Propp, V. *Morfología del cuento*, p. 54.

adquisición del poder mágico, y puede decirse que es la que da sentido a las siguientes:

— **Interrogatorio**: el padre intenta saber de dónde obtienen sus hijos el dinero, y les pregunta.

— **Información**: los niños revelan su secreto al padre.

2 Primera fechoría

— **Fechoría**: el padre sustrae a los niños el dinero que les aparece mágicamente.

— **Carencia**: los niños extrañan la riqueza con la que antes se beneficiaban.

— **Principio de la acción contraria**: los niños crecen y deciden marcharse con el fin de independizarse de los padres y aprovechar libremente de su dinero.

3 Primer desplazamiento

— **Partida**: los protagonistas se van de la casa. Los hermanos llegan a otra ciudad, en donde el mayor corteja a una muchacha. El hermano menor sale de la escena.

4 Segunda fechoría

— **Engaño**: el padre de la novia, hace creer al héroe que se encuentra enfermo.

— **Complicidad**: el muchacho se deja engañar, a su pesar.

— **Fechoría**: el padre roba "la virtud" — con la cual se obtienen los cien "pesos" diarios — a su futuro yerno, y luego lo echa de la casa.

— **Carencia**: como consecuencia de la fechoría, el protagonista se encuentra, sin la virtud mágica, sin la novia y sin el dinero.

5 Segundo desplazamiento

— **Partida**: el joven parte: "se fue a vagar".

— **Intervención del objeto mágico**: nuevamente, no se trata de una recepción a través del donante, sino

que el héroe encuentra las manzanas mágicas por casualidad.

— **Principio de la acción contraria**: el héroe decide actuar, piensa en la venganza.

6 El regreso y la venganza

— **Reparación de la fechoría**: Propp distingue aproximadamente once formas por las cuales la fechoría inicial es reparada o la carencia colmada.²⁰ Reparar la fechoría significa recuperar lo que el agresor ha robado o sustraído. Una de estas formas consiste en que el protagonista utiliza a veces los mismos procedimientos que el agresor cuando éste realizó el rapto o el robo inicial. En este cuento, el padre de la novia engañó al joven, y ahora éste toma venganza sobre su agresor y toda su familia convirtiéndoles en burros. Otra forma de reparar la fechoría es el hecho de suprimir la pobreza: el joven llega a ser el dueño del almacén y el patrón de la finca.

— **Transfiguración**: el protagonista cambia su apariencia.

— **Castigo**: el protagonista castiga a sus suegros y a su exnovia dejándoles convertidos en burros para siempre. Sin embargo devuelve su condición humana a tres de sus cuñados.

7 Matrimonio y ascensión al trono

— **Matrimonio**: el protagonista (el hermano mayor) se casa con la hermana de la que antes fue su novia. El hermano menor asciende al trono, hecho con el cual, vuelve a la escena.

Comentario:

Este cuento es el más extenso y complejo en su estructura entre todos los analizados en el presente capítulo. La complejidad consiste principalmente en la duplicación de las funciones. La cantidad de

²⁰ *Ibid.*, p. 62.

secuencias está en correspondencia directa con la extensión del relato; he distinguido siete secuencias principales: en la primera, dos niños provenientes de una familia campesina cuya condición económica es paupérrima, se hallan inusualmente y sin saberlo, frente al objeto mágico: un pájaro y un huevo; ningún acontecimiento particular ha motivado la búsqueda ni el hallazgo de los mismos.

A pesar del peligro que representan dos comerciantes que pretenden aprovecharse de la virtud de los objetos mágicos, son los niños quienes reciben el beneficio que otorga la ingestión del pájaro y el huevo. De ahí que uno de ellos encuentra cien "pesos" bajo su almohada todos los días, hecho por el cual la familia logra reparar la carencia económica. En cuanto al otro hermano —cuya acción es pasiva— adquiere importancia al final del cuento.

La duplicación de las funciones está representada por dos fechorías y por dos disyunciones especiales: la primera partida es voluntaria, está motivada por el deseo de los jóvenes de liberarse de su padre, quien toma el dinero que les pertenece y que ellos desean aprovechar libremente, y al mismo tiempo por el deseo de ir en busca de aventuras. Este desplazamiento abre paso a una nueva secuencia: el arribo a otra ciudad, en donde uno de los hermanos adopta el rol de héroe, dejando al otro relegado a un segundo plano.

El héroe sufre una nueva fechoría: su futuro suegro sustrae, mediante engaño, la virtud mediante la cual obtiene la riqueza. Esta fechoría origina nuevas secuencias, a partir de otro desplazamiento. Esta vez se trata de una partida involuntaria puesto que el héroe no ha planeado marcharse, sin embargo su miserable condición económica le obliga a irse; a ello se suma el desprecio que la familia de la novia siente hacia él. El héroe vaga y de nuevo se halla frente al objeto mágico, sin que éste halla sido buscado, tal como ocurre en la primera secuencia con el pájaro y el huevo. Es interesante notar también que en ambos casos, el objeto mágico confiere determinada "virtud" a quien lo ingiera. El protagonista ha experimentado en sí mismo la acción que produce el ingerir la fruta mágica: las manzanas metamorfosean al humano en burro. Ahora el héroe tiene la competencia cognitiva y práctica para vengarse de sus suegros y de su novia, él quiere hacerlo y sabe cómo lograrlo a través del medio mágico. Así que regresa y toma venganza.

Este cuento forma parte del gran conjunto de los cuentos maravillosos y su característica esencial es la presencia de los objetos mágicos (el pájaro, el huevo, las manzanas). Cabe identificarlo —dentro de la clasificación general de Thompson— con el tipo 567, "El pájaro del corazón mágico", relato en donde "un pájaro posee una maravillosa cualidad: quienquiera que coma su cabeza se convertirá en príncipe, y quien se trague su corazón encontrará oro bajo su almohada cuando esté durmiendo. Al pájaro lo matan y lo preparan, pero por casualidad cae en manos de los dos hijos del hombre que está de viaje. Sin saber nada de las maravillosas características del pájaro, se comen la cabeza y el corazón". Más tarde "el que se ha comido la cabeza llega a un reino donde el viejo gobernante acaba de morir y uno nuevo debe ser escogido. Por algunas manifestaciones maravillosas el joven es escogido como gobernante. El otro muchacho recibe todo el oro que quiere. En el transcurso de sus aventuras es traicionado por una muchacha y una vieja. Castiga a la muchacha usando su poder mágico para convertirla en un asno y así ser severamente apaleada."²¹ Puede notarse, a grandes rasgos, que nuestro cuento es muy parecido al arriba descrito, es decir, que sí responde a un modelo de reconstrucción arquetípica. De una u otra forma, el cuento es de raíz muy antigua, probablemente indoeuropea. Aarne explicaba que su forma más antigua procede de Persia.²² No puedo incursionar en profundidades de investigación histórica, únicamente cabe mencionar que el cuento —recolectado en San Jacinto—, se encuentra con alguna frecuencia entre la literatura oral en prosa del ladino viejo del oriente de la república.

Cabe anotar aquí que, dentro del complicado enrejado de motivos y elementos maravillosos, el cuento manifiesta una situación bastante real dentro del campesinado de la región, como lo es la pobreza: los niños de que habla el relato eran pobres, "puros pobrecitos". Pero el narrador no se detiene en la mención de la miseria, sino que a lo largo de la narración se trasluce, no sólo la imagen que el pobre tiene del rico, sino también la que el rico se forja del pobre. El narrador critica, a través del personaje central del cuento, algunas actitudes que suelen manifestar los "ricos": la superficialidad, el interés por el dinero, la inclinación por lo aparente (la forma de vestirse y las posesiones materiales) sin tomar en cuenta el fondo de las cosas (el amor que el héroe siente por la

21 Stith Thompson. *El cuento folklórico*. (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1972), p. 113.

22 *Ibid.*, p. 114.

muchacha), etc. Por ello, el héroe se venga del rico que lo ha engañado y lo ha explotado. Asimismo, al final del relato se resaltan las cualidades humanas del protagonista —quien es de condición humilde—, principalmente en lo que concierne a la justicia y el reconocimiento hacia los inocentes. También es muy importante observar el estereotipo que el ladino de Chiquimula proyecta con respecto del indio, el relato es muy elocuente al respecto: el indio está identificado con el trabajo físico, la pobreza, el sufrimiento, la tristeza y la ignorancia: "el indio aquel vendiendo manzanas estaba y ni contar sabe el infeliz". Estas y otras expresiones similares, pronunciadas consciente o inconscientemente por el narrador dan la clave para descubrir profundas diferencias culturales y también de clase en la sociedad en donde ha crecido y con la que convive el informante.

9.6 Blancaflor

"Había una patoja que vivía con sus padres. Entonces esta patoja estaba rebien, pero como los **papaes** eran ricos no querían que se casara ni la dejaban salir a ninguna parte, entonces la tenían bajo siete llaves a ella. Entonces le dijo uno que trabajaba en la casa:

- Nos vamos.
- ¿Pero cómo voy a hacer yo si mi papá me va a buscar y no me va a encontrar?
- Yo te voy a decir un secreto —le dijo el muchacho—. Tal día nos vamos a ir.

Pero él, le dijo:

- Alistás una bola de jabón, un peine y un espejo.

Y lo alistó, la bola de jabón, el espejo y el peine. Como era quizá un poco sabio, quizá. Se fueron, en el camino ella le dijo:

- Ya nos va a alcanzar mi padre —le dijo la patoja—.

Porque el papá iba en seguimiento en buenas bestias en un buen caballo. El papá siguiendo a la patoja, a ver si la alcanzaba. Pero el muchacho le dijo (a la patoja) antes de salir del cuarto:

- Pegá una escupida, de ahí otra y de ahí otra hasta salir.

Ay, dice que el papá decía:

- ¿Blancaflor?
- Aquí estoy, dice que le decía la escupida. Pero eso era ya a saber cómo.
- ¿Blancaflor?
- Aquí estoy.

Entonces al fin fueron a quitar llave donde la tenía y no había nadie. Bueno, cuando dice que dijo:

- Ay, nos alcanza mi padre.
- Tirá la bola de jabón.

Y aquel caballo caminando y se iba para atrás, en aquel deslizadero. A todo esto, en lo que el caballo estaba batallando aquí, ellos iban caminando más adelante. El papá regresó a traer otro caballo y se vino con el más bueno. Ese pasó al deslizadero que había. Bueno, entonces aquel caballo sí pasó.

- Ay, ya nos alcanza mi padre.
- Tirá el peine.

Y lo tiró y se le hace un gran estaquero y cómo pasaba aquel caballo. Y dijo el papá:

- Voy a regresar a traer otro más bueno para ver si ese pasa.

Pues se fue a traer otro caballo y dejó el ruin. Dice que se trajo otro más bueno y se fue. Ese pasó el estaquero. Bueno, y ellos caminando más lejos y más lejos. Entonces cuando ya los iba a alcanzar su padre. . .

- Hoy sí nos alcanza mi padre.
- Tirá el espejo.

Entonces tiró el espejo y ¡se le hace una gran laguna!, dice aquel caballo que por ningún lado pasaba.

- Regresó mejor a traer otro caballo —dijo el papá— y a ver si aquél pasa.

Regresó a traer otro caballo para que pasara porque se hizo una gran inmensidad, se hizo una gran laguna el espejo. Y aquel otro caballo ese sí pasó. Entonces ya cuando ya los iba alcanzar, se hizo un palo de naranjo y allá en la cumbrita se hicieron dos palomitas. Pasó el papá y dice que decían:

— ¿Te acordás palomita cuando ya nos iba a alcanzar mi padre y tiraste el espejo?

— No me acuerdo, le decía.

— ¿Te acordás palomita cuando tiraste el peine e hiciste un gran estaquero?

— No me acuerdo, decía la palomita, —pero eran ellos—.

Entonces le dice:

— ¿Te acordás paloma mía, cuando nos alcanzaba tu padre y...

— Como que ya me voy acordando.

Entonces me vine yo y los dejé." (Inf. 8).

Esquema narrativo:

Secuencias

Definición de las funciones

1 La transgresión

— **Prohibición:** los padres de Blancaflor le impiden casarse y salir de su casa: "la tenían bajo siete llaves".

— **Transgresión:** Blancaflor parte con su enamorado. Ambos ocupan el mismo papel de importancia como héroes del cuento.

2 La sospecha

— **Interrogatorio:** el padre intenta saber si su hija aún se encuentra en casa y la llama por su nombre.

— **Información:** la escupida responde por la heroína.

— **Recepción del objeto mágico:** en este cuento no aparece un donante de los objetos mágicos propiamente dicho. El héroe es "sabio" y tiene la facultad de transmitir cualidades mágicas a los objetos: un peine, un jabón y un espejo.

3 La fuga

— **Persecución:** el agresor-perseguidor (padre de Blancaflor) trata de alcanzarles valiéndose para ello de excelentes caballos.

— **Socorro:** los protagonistas se auxilian a través de los objetos: huyen poniendo obstáculos en el camino de su perseguidor; el jabón, el peine y el espejo se transforman en un deslizadero, en un estaquero y en una laguna, que impiden el paso del padre de Blancaflor. Por último los enamorados se transforman en dos palomas y pasan inadvertidos.

— **Matrimonio:** los protagonistas se casan. Es necesario aclarar que en este relato, el matrimonio se sobreentiende. En el apéndice se ofrece una variante narrada por la misma informante, en donde podrá observarse que la narración acaba con el matrimonio.

Comentario:

Este cuento, de raíz europea, es de carácter puramente maravilloso, la participación de los objetos mágicos constituye el nudo y da la emoción al relato. En sus orígenes y si se le compara con el cuento-arquetipo (Tipo 313, "la muchacha como ayudante en la huida del héroe"), podrá notarse que el relato es mucho más extenso e incluye otras secuencias narrativas, tanto al inicio como al final de la narración. Sin embargo, en la versión que se presentó aquí, se conserva únicamente el centro del cuento en donde se reúne la mayoría de elementos maravillosos.

La narradora —Argelia Galbán—, ha colocado el título al cuento: "Blancaflor", el cual es muy similar al de la versión española, "Blancaflor, la hija del diablo".

Cabe mencionar que, al estudiar el cuento arquetipo, puede observarse que el cuento se inicia cuando el joven llega a la casa de la muchacha, cuyo padre es un ogro o el mismo diablo, por lo que posee poderes sobrenaturales. Las razones que han conducido al joven hasta dicha casa varían, pero de una u otra forma, éste debe pasar por diversas pruebas, las cuales son resueltas con la ayuda de la hija del