

EN TORNO A LA LITERATURA INDIGENA DE CHIAPAS**Jesús Morales Bermúdez****Magda Estrella Zúñiga Zenteno**

Cuerpo Académico: Patrimonio Sociocultural

CESMECA-UNICACH

La "frontera artística" es artificial.

No debería estar ahí, y depende de nosotros borrarla

Guillermo Gómez Peña

PRESENTACIÓN

El ensayo al calce se propone como una reflexión en torno al quehacer de aquellos escritores que, en Chiapas, se plantean una literatura indígena y los alcances de esa literatura, la relación con su realidad social. Por tratarse precisamente de una reflexión, se cuenta como un acercamiento de ninguna manera definitorio sino propositivo de un diálogo, ojalá sugerente y prolijo.

El acercamiento hacia esta forma de literatura, intenta hurgar los caminos de su construcción, lo mismo que sus avances formales y estéticos pero en ausencia de pretender algún tipo de clasificación. Aún en pañales nos encontramos en ese tenor. Son más los tratamientos antropológicos que literarios los habidos hasta el momento y difícilmente escapamos a los considerandos ya propuestos hacia saltos novedosos en los campos de la estética. Tampoco es, de todos modos, esta nuestra especialidad. Nos interesa, en todo caso, la cultura y las formas en que se construye y manifiesta, particularmente en la región fronteriza del Sur de México y Centroamérica, a la que nos abocamos en nuestro hacer.

En dicha región, difícilmente resulta comprensible el espectro cultural de no prestársele atención privilegiada a las manifestaciones del arte que catalizan las aspiraciones e imaginarios de sus formaciones sociales, y más en específico las manifestaciones literarias. En el contexto general de éstas, cada vez reclama espacios de consideración, reconocimiento y recepción la literatura indígena, proveniente de promociones gubernamentales, religiosas, educativas o autogestivas. Este último hecho es de suyo obligado de una reflexión particular, no propia a estas notas, pues se inscribe en las formulaciones emergentes de las denominadas demandas autonómicas, aun cuando dentro de ellas dice su origen la institución gubernamental de la cultura en la materia, el Centro Estatal de

Lengua, Arte y Literatura Indígena (CELALI). Tampoco abordamos la cuestión de la autonomía de la literatura indígena, si tal puede existir, como no sea su afincamiento en tradiciones que tienen que ver con las letras, la cultura, la sociedad, la historia, la *suspensio animi* de que hablaban los antiguos, recodo desde el cual se plantean las estéticas, vocación de ser más que su momento actual a los hombres, quizás a las sociedades.

En la ruta, pues, de un diálogo, desde las limitaciones múltiples a que conlleva el no alcanzar una cobertura exhaustiva ni de autores ni de obras, sobre todo que aparecen ahora mismo estudios que han rebasado el tiempo de formulación de este ensayo,¹ aventuramos el ensayo al calce.

DE LA ORALIDAD A LA ESCRITURA

En Chiapas, el tema de la oralidad y la escritura es parte de la tradición literaria, o así se viene considerando en los últimos tiempos. En esta localidad, de manera similar a aquellas de condición ágrafa o de atraso en los índices de alfabetización, pero donde las manifestaciones culturales son múltiples, donde las reivindicaciones actuales de las mismas generan un inmenso inventario de literatura, tanto en lenguas indias como española, en donde las políticas de Estado y de las iglesias han reinventado los mundos indios presentes y precolombinos, con afanes nacionalistas o de clientelas emergentes, donde de las mismas sociedades precolombinas perduran estelas y códices que testimonian la existencia de una antigua escritura desarrollada, y acaso de una literatura, dejar la reflexión sobre el tema favorece si no un olvido sí una laguna. Todavía en fechas muy recientes, la poetisa Natalia Toledo, al recibir el Premio Netzahualcóyotl 2004 de poesía, manifestaba:

Si hablamos de las lenguas indígenas es necesario reconocer nuestra primera fuente: la oralidad, lo que implica haber recibido una serie de conocimientos a través de la palabra hablada.

¹ En el curso de este renglón señalo mi encuentro, posterior a la escritura del presente ensayo, con, por lo menos, tres publicaciones necesarias sobre su asunto. Éstas son, Beristain Helena y Gerardo Ramírez Vidal. *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana*, México, UNAM, 2004; León-Portilla, Miguel. *Antigua y nueva palabra. Antología de la literatura mesoamericana, desde los tiempos precolombinos hasta el presente*, México, Aguilar, 2004; Morales López, Micaela. *Raíces de la ceiba Literatura indígena de Chiapas*, México, UAM -Iztapalapa, 2004.

En el istmo de Tehuantepec las personas, sobre todo los ancianos, son nuestras bibliotecas, que, a diferencia de los libros, nos hablan en voz alta, nos cantan, nos cuentan: sucesos históricos, dichos, trabalenguas, proverbios, canciones, recetas de cocina, mitos.

Para los pueblos indios resguardar sus conocimientos en la memoria significó un recurso. Gracias a la oralidad conocimos su interpretación del mundo, para que las generaciones venideras supiéramos quienes somos y de dónde partimos. (*La Jornada*, 11:14:2004).

Derivado, pues, de lo anterior, no es posible no considerar el papel de la oralidad en la tradición literaria chiapaneca, que, como en el caso sugerido por Natalia Toledo, privilegia el resguardo de una identidad y conocimiento no necesariamente partícipes de una preocupación artística. Existe ahora un inventario de transcripciones, realizadas por estudiosos o por escritores indios, que nos ofrecen mitos, relatos, cuentos tradicionales, en una gama extensa de variables, merced a las cuales nos asomamos a la perdurabilidad del gusto por la fabulación y de la práctica didascálica mediante relatos o mitos (Gómez Hernández *et al*, 1999). Sin embargo de lo anterior, tampoco es posible no reconocer la existencia y práctica de la oralidad como un fenómeno común a las sociedades campesinas, o sociedades tradicionales. Grandes textos de la humanidad existen a consecuencia de la transcripción artística de ejercicios orales que pueblos importantes o sencillos sostuvieron a lo largo de generaciones y hasta siglos, y que perduran en nuestros días gracias a la virtud de su escritura. Quién sabe cuántas otras tradiciones orales dejaron de existir al extinguirse el último memorioso o su grupo humano de origen. Quién sabe cuántas tradiciones orales mexicanas y chiapanecas también sucumbieron al abandono o al olvido. La misma práctica de contar pierde relevancia, según el humor de los pueblos, o se vigoriza y renace fénix de sus cenizas. En fecha reciente el escritor costarricense Joaquín Gutiérrez nos compartió, en un hermoso escrito, su experiencia de llegar a un remoto pueblo nómada en el Kirgistán soviético y vivir entre ellos una experiencia inolvidable:

Como muchos de la prehistoria, nos dice, ese pueblo había creado oralmente una saga o epopeya en la que narraban sus largos avatares. Pero el paso del tiempo los dispersó en varias tribus y el poema se fragmentó. Cada tribu conservó solo partes sueltas de memoria, pues idioma escrito solo tuvieron, con ayuda de etnólogos y filólogos soviéticos, en 1930.

A comienzos de este siglo, en una de sus tribus, nómadas todavía, en medio de sus ovejas y camellos nació un niño dotado de una memoria prodigiosa, que sintió, con una sorprendente precocidad, que esa epopeya no podía perderse y que se fue cambiando de tribu en tribu, lejos de su familia durante decenios,

para ir escuchando fragmentos de los viejos pastores, agrupados de noche junto a las fogatas. Él se aprendía los fragmentos y logró finalmente el milagro: ¡memorizar el poema completo; ciento diez mil versos! Después se lo grabaron y el poema ya está a salvo: publicado en ocho volúmenes! (Gutiérrez Manguel, 1992:15-18)

La oralidad, pues, como patrimonio de los pueblos iletrados ha sido patrimonio de la humanidad, desde el ejercicio memorioso de personalidades excepcionales y merced, finalmente, al ejercicio de su versión escrita, a partir de la cual cobra perdurabilidad gráfica primero y, en ocasiones, consistencia estética, y existencia en el corpus literario de los pueblos y del mundo. De los pueblos del México antiguo perduran muestras gráficas y muestras también orales luego transcritas por personalidades de relieve, por las que conocemos de su sensibilidad y formulación estética, aparte de su función en el proceso particular de sustentar la conciencia de la nación, dentro de la diversidad y búsqueda de unidad. Entre ellas, los informantes de Sahagún, el centroamericano *Popol Vuh* y el *Chilam Balam*.

Desde las vertientes anteriores, dos son los puntos que se inscriben en la consideración de las lenguas indias y sus legados escriturísticos: el de la construcción nacionalista desde la literatura y el de la escritura precolombina y su perdurabilidad o no a lo largo de la Colonia y del México independiente.

Desde el siglo diecinueve, apenas en la inauguración del nuevo país independiente en que devenía México, se debatió la pertinencia o no de las lenguas indias de México de figurar como parte de la cultura nacional, primero, y de la lengua y literatura nacional, después. Francisco Pimentel, José Joaquín Fernández de Lizardi, Ignacio Ramírez, José María Vigil, Luis de la Rosa, etcétera, fueron algunos de los intelectuales de la época que se enfrascaron en una polémica de gran pujanza sobre el tema (Schneider, 1975), no resuelta entonces ni en época posterior pero que se reinstalaba de cuando en cuando, en los diferentes ámbitos del país. En los años treinta del siglo xx, por ejemplo, cobró cuerpo una polémica similar a la anterior, con ramificaciones en la política educativa y cultural que “puede entenderse como resultado de la tensión estética e ideológica que origina, por un lado, una pasión nacionalista; por el otro, la necesidad de insertar esa pasión en la corriente general del espíritu moderno”, dice Sheridan (1999:24), asunto ese que resultó seminal de un arte mural, musical, cinematográfico y literario de alta trascendencia e influencia.² Los trabajos, en todo caso, de los hermanos

² Una mirada somera puede ofrecerla el artículo de Lienhard, Martín, 2002:82-117.

Revueltas, por ejemplo, se inscriben en esa vertiente, con la guarda en resonancia de ecos del nacionalismo musical ruso, y se extendió en los trabajos de Ermilo Abreu Gómez, Antonio Mediz Bolio, para prolongarse en Sara García Iglesias y la denominada literatura indigenista de la época. El mismo Alfonso Reyes, en su emocionada carta a Antonio Mediz Bolio, escribía en agosto de 1922:

Ya sueño –le decía yo a usted– en emprender una serie de ensayos que habían de desarrollarse bajo esta divisa: “En busca del alma nacional”. La “visión de Anáhuac” puede considerarse como un primer capítulo de esta obra, en que yo procuraría interpretar y extraer la moraleja de nuestra terrible fábula histórica; buscar el pulso de la patria en todos los momentos y en todos los hombres en que parece haberse intensificado; pedir a la brutalidad de los hechos un sentido espiritual; descubrir la misión del hombre mexicano en la tierra, interrogando pertinazmente a todos los fantasmas y las piedras de nuestras tumbas y monumentos. Un pueblo se salva cuando logra vislumbrar el mensaje que ha traído al mundo, cuando logra electrizarse hacia un polo, bien sea real o imaginario, porque de lo uno y lo otro está tramada la vida. La creación no es un juego ocioso. Todo hecho esconde una secreta elocuencia, y hay que apretarlo con pasión para que suelte su jugo jeroglífico. ¡En busca del alma nacional! Esta sería mi constante prédica a la juventud de mi país... Hay una voz que viene del fondo de nuestros dolores pasados; hay una invisible ave agorera que canta todavía “¡tihuic, tihuic!” por encima de nuestro caos de rencores. ¡Quien lograra sorprender la voz solidaria, el oráculo informulado que viene rodando de siglo en siglo, en cuyas misteriosas conjugaciones de sonidos y de conceptos todos encontrásemos... la clave de la concordia nacional... Se habla de la redención política del indio, pero no de su redención espiritual; quiero decir: de su incorporación, explicada y aceptada, como elemento formativo de nuestra alma actual, con ser esto una tarea indispensable y previa a la política, como lo es la idea con respecto a la acción. Todas esas voces, oscuras, de abuelos indios, que lloran en nuestro corazón, no han tenido desahogo. Acaso la primera parte de la obra consiste en recoger las tradiciones indígenas, tales como realmente han llegado a nosotros, entre los cuentos y dichos que envolvían nuestra imaginación infantil (Mediz Bolio, 1974:10-11).

En nuestros días en que las lenguas indias han recibido carta de ciudadanía, como parte constitutiva que son de la diversidad y riqueza del pueblo mexicano, la Asociación Nacional de Escritores Indígenas se instala como parte institucional de la literatura nacional, desde sus particularidades y cuenta con expresiones en localidades del país, como será el caso del Centro Estatal de Lengua, Arte y Literatura Indígena para Chiapas. La reflexión propia a sus miembros cobra también carta de ciudadanía. Una nota, por ejemplo, de Natalio Hernández señala:

El conocimiento de las culturas indígenas también nos permite tomar conciencia de que la actual cultura mexicana tiene un fuerte sustrato cultural indígena que se expresa, por ejemplo, en los nombres de los pueblos... Las tradiciones y las fiestas están fuertemente perneadas y matizadas por los mitos, las leyendas y las distintas maneras de entender el mundo que preservan los pueblos indígenas en la actualidad. Nuestro arte popular se nutre de los colores y el simbolismo de las culturas indígenas.

Una de las formas de acercarse a este mundo cultural indígena es por medio de la lengua, de la literatura y, en general, del arte de la palabra que los diferentes pueblos de México han preservado por casi cinco siglos y que hoy, afortunadamente, empiezan a encontrar los espacios y las condiciones necesarias para desarrollarse y volver a florecer, (Hernández, 2000:42).

En sus vertientes actuales, la propuesta de valoración y dominio de las lenguas nativas ha provenido en un primer y tercer momentos del propio Estado nacional, a través de sus instituciones educativas e indigenistas y en un segundo momento de la Iglesia católica e Iglesias evangélicas. Pareciera como que el resguardo de la identidad de los pueblos indios se vuelve patrimonio del Estado o de las Iglesias en circunstancias de coyuntura calificadas como de crisis de la indianidad frente a fenómenos de globalización, pero hasta fechas recientes llega a ser preocupación de los propios indios, tampoco ajenos a los avatares de las luchas de interés. Pero los nichos de oficialización de la cultura y las artes, sean las Iglesias o el Estado, más constriñen el aliento que le permiten vida y creatividad. Hasta hoy, las lenguas se mantienen vigentes en el ejercicio de la vida cotidiana y se procura lo mismo en los ámbitos de la literatura y educación, desde las coordenadas señaladas y desde los esfuerzos individuales de algunos hablantes profesionalizados.

Desde la dimensión de la escritura precolombina cada vez existen más estudios especializados sobre su desarrollo, significado y ocaso, aun cuando no se cuenta hasta hoy con un consenso definitivo. Linda Sheele, por ejemplo, considera haber alcanzado la lectura definitiva de los glifos palencanos, pero los lingüistas cuestionan la especificidad de la lengua ch'ol propia a las inscripciones con la lengua ch'ol por ella propuesta. Más allá de las disputas entre especialistas, se sabe que para el caso de Chiapas "un ejemplo de escritura incipiente es el fragmento de la estela 2 de Chiapa de Corzo, que contiene una fecha calendárica que en nuestro propio sistema cronológico resulta ser del año 36 a.C." (Lee Thomas, 1985). En el libro donde un estudioso reúne y presenta los cuatro códices mayas existentes (aparte, nos dice, de seis códices zoques "en tan mal estado que no ha sido posible ver su escritura"), se señala que "en la época clásica maya (292—900 d. C.) es cuando el desarrollo de textos llega a su máxima expresión.

Es también cuando la escritura alcanza su mayor extensión en la región maya y su desarrollo sobre diversos temas y una organización gramatical... Uno de los mejores ejemplos de este apogeo lo constituyen los textos mayas del gran centro intelectual de Palenque, Chiapas, cuyas traducciones modernas nos permiten conocer más sobre la historia dinástica antigua de Palenque... que sobre cualquier otro sitio del área maya". La desintegración de la cultura clásica, el colapso de la cultura maya en general y la "suspensión abrupta y total de la escritura después de más de seiscientos años de agitada actividad, se inicia en el año 900 d. C" (Lee. *Ibidem*).

De la escritura jeroglífica, sin embargo, perduraron códices hasta épocas tardías. El obispo de Chiapas Francisco Núñez de la Vega comenta en sus *Constituciones diocesanas* (1694) haber tenido conocimiento de cuadernillos de ellos en Huehuetán, así como de veinte "figuras" de sus primeros caudillos, a los que prendió fuego. Por lo demás, dice el obispo:

...muchos pueblos de las provincias de este obispado tienen pintados en sus reportorios ó calendarios siete negritos, para hacer divinaciones, y pronósticos correspondientes á los siete dias de la semana, comensandola por el viernes á contar como por los siete Planetas los Gentiles, y al que llaman Coslahuntox (que es el Demonio, según los Indios dicen, con trece Potestades) le tienen pintado en silla, y con astas en la cabeza como carnero. Tienen los Indios gran miedo al negro, porque les dura la memoria de uno de sus primitivos ascendientes, de color Etiópico, que fue gran guerrador, y cruelísimo, *segun consta por un cuadernillo historial antiquissimo, que en su idioma escrito para en nuestro poder...* (Núñez de la Vega, 1702).

Ese cuadernillo de que hace mención el obispo, no ha sido encontrado en parte alguna llegando hasta a dudarse de su existencia. Pero en un curioso tratado decimonónico, paráfrasis del *Popol Vuh*, su autor el Pbro. Ramón Ordóñez y Aguiar (1742—1818) da fe de la existencia del mismo, cuando escribe: "... yo no desconfío de descubrirlos; pues tengo mis ciertas luces de que el Señor Obispo de Chiapa les depositó en una de las librerías de los Conventos Religiosos de Ciudad Real, donde me encargó de solicitarles cuando Dios sea serbido de destituirme a aquella mi amada patria... (y) es el que tengo en mi poder original, el mismo que he ofrecido traducir y esplanar". Tal escribe radicando en Guatemala, añadiendo además, haber alcanzado una comprensión mayor de la poseída por sus propios autores, una comprensión que dice referencia al anuncio de la revelación del Dios cristiano por la vía de los caldeos o egipcios y la redención que llegará a esos indios (Ordóñez y Aguiar, c. 1790:13-14).

Más allá de la dimensión glífica y de los códices, contamos con muy pocas reflexiones en torno a textos estrictamente literarios. Una de ellas la debemos al mayista Eric Thompson quien, en su monumental trabajo en torno a este pueblo, opta por adentrarse “en los Libros de *Chilam Balam*, pues contienen (según su decir) muchas tradiciones y cantos de los tiempos antiguos” y aduce apreciaciones de corte formal:

Su estilo, dice, es, a menudo, antifonal en el sentido de que el segundo verso u oración contesta, amplía o es una variación del primero, arreglo que nos es bastante familiar por su frecuencia en el Viejo Testamento. Ejemplos típicos son estos: “Descenderá el abanico del cielo; descenderán las guirnaldas del cielo, el ramillete del cielo. Resonará el tambor del Señor 11 Ahau; su cascabel resonará”. “Hallarán ellos su cosecha entre los árboles; hallarán ellos su cosecha entre las rocas, aquellos que han perdido su cosecha en el katún del Señor 11 Ahau”. “Las colinas se quemarán. La hondonada que está en medio se quemará. Arderá el fuego en el gran árbol de *sucte*. Arderá en el mar, arderá en la playa. Las semillas de calabaza se quemarán, la calabaza se quemará, el *macal* [un tubérculo comestible] se quemará. Y “moviéronse entre las cuatro luces; entre los cuatro niveles de estrellas. El mundo no estaba iluminado. No había día, no había noche, no había luna. Ellos percibieron entonces que llegaría el amanecer; el amanecer llegó”.

Compárense con estas sentencias: “Todos a una rugen como leones, gruñen como cachorros de leona” (Jeremías 51:38); y “Caiga como lluvia sobre prado segado, como lluvia que penetra en la tierra” (Salmo 72:6) (Thompson, 1988:239).

Comentará después en torno al sentido de juego que pudieron tener para con la sonoridad y lengua misma, acaso presente en los glifos, y la gracia, “belleza y simplicidad” inherente a los relatos en que narran sus mitos o leyendas (*Ibidem*). La reflexión de Thompson es digna de ser tomada en cuenta, más allá de su brevedad, para hurgar en las formulaciones estéticas de esas obras y de obras actuales. No puede desconocerse que la tradición oral, luego literaria, de pueblos y culturas campesinas guarda arraigo en los elementos (tierra, aire, fuego, agua) y en la naturaleza y en el dejo sonoro de sus ciclos para transferirlos e integrarlos en los deijos sonoros de sus construcciones lingüísticas y artísticas. Podemos tomar un ejemplo de la antiquísima literatura egipcia, la “Oración del escriba”:

El gran canciller decía:

Salve, dios antiguo que guardas el libro de tu padre Tot:

Vengo ante ti, lleno de gloria, lleno de honor. Poder y brío hay en mí. Traigo conmigo los libros de Tot y voy con ellos al santuario de Aker que reina en Set. Traigo conmigo mi bote de colores y traigo mi paleta que da para poner los tintes y que son cosas del dios Tem.

Lo que todo esto encubre, oculto es y oculto queda.

Yo soy escriba, veme. Soy el que lleva las entrañas del dios Osiris y con ella voy escribiendo.

He copiado punto a punto las palabras del dios. El dios glorioso y munificante. Tú lo dijiste: yo obedecí: he copiado cuanto dispusiste (Garibay, 1964:187).

El texto anterior, independientemente de los nombres propios que ocupa bien podría figurar en el *Popol Vuh* o en alguno de los poemas contemporáneos de indígenas chiapanecos, y ejemplifica con suficiencia el sentido de la reiteración como acodo de la estructura rítmica y sonora de la composición y su uso de palabras o frases que guardan referencia inmediata hacia el ethos y la cultura, por ejemplo, dios antiguo, santuario, tintes, cosas del dios, oculto, entrañas del dios, palabras del dios. No puede ser de otra manera: la cultura se construye en el acomodo de las sociedades con su entorno y abreva de ese mismo entorno; de allí que la construcción del lenguaje privilegie la inmersión inmediata en las onomatopeyas a su alcance, el trinar de las aves por ejemplo, el luir del viento, el fluir de las aguas en las tormentas o los cauces. Las lenguas semíticas o caldeas así se formularon, la antigua lengua de Berceo y del Cid; también las lenguas que ahora nombramos mayenses; hasta la lengua de los antifonarios litúrgicos. Algunos ejemplos como al azar:

Del Génesis:

Mira, el aroma de mi hijo
como el aroma de un campo,
que ha bendecido Yahvéh.
¡Pues que Dios te dé el rocío del cielo
y la grosura de la tierra,
mucho trigo y mosto! (Génesis, 27,27).

De Gonzalo de Berceo:

El año era duro, la gente tenía hambre,
las cosechas habían sido deficientes;
no había abundancia de pan, ni de cebada,
en todos los hogares había escasez (Domingo de Silos, 449)

De Mío Cid:

De noche pasan las sierras, la mañana viene ya
y por la loma hacia abajo comienzan a caminar.
En medio de un bello monte que era hermoso y colosal
hizo al Cid dar la cebada a las bestias y acampar (Mío Cid, 22)

De un texto maya-tseltal contemporáneo.

En una vasta vegetación formada de laberinto-cavernas pedregosas, donde suelen cazar animal de monte los hombres de la comunidad, un joven señor decidió llevar de cacería a sus dos niños... él dirigía a gritos a su perro Barsín al monte hasta encontrar la caverna del tepezcuintle; Barsín husmeó ladrando, encontró las huellas del animal, el señor dijo a sus niños:

–Vengan, hijos, acorralemos al animal.

–Está bien, padre.

Al otro día temprano acudieron a levantar la trampa. Así atraparon al animal, lo llevaron cargando, se deleitaron bien al comerlo juntos; don Manuel tenía gran fe en la madre naturaleza, le suplicó y le rogó a los Ajawes antes de ir a dormir:

–Gran Padre, Sagrado Ajaw,
gracias por este día
que me diste de comer;
tú conoces bien el sufrimiento de mi
vida;
con mis hijos
con mi señora
Gran Padre.
Perdóname donde ya pasé a tus ojos.
Otros días ayúdame,
Aquí te ofrendo
Cada siete días con plegarias
Cada viernes
Gracias gran Padre
Viviente Ajaw
(Sántiz López, 2005:9-10)

La riqueza de los registros lingüísticos, en su tránsito hacia la expresión literaria ocurre merced a este recurso onomatopéyico de los elementos, de las voces y objetos en la naturaleza, en el entorno, en la manera particular de escucha de quienes los formulan. Ocurre también, merced al retraer como recurso las imágenes fulgentes en la realidad como imágenes de la construcción poética. Obsérvese, por ejemplo, el poema sumerio:

Ur, cual una endeble caña, no pudo hacer resistencia.
Sus habitantes fueron llevados como peces en la red.
Aquellos sus robustos jóvenes que se ungián con perfumes,
ya hoy se han disipado...
Ya el agua de los estanques no rumora lentamente:
Vacíos por siempre quedaron.

En los muros desolados han crecido ya las hierbas.
 Sobre las calles hay grama y en los caminos, arbustos.
 Silenciosos los canales, no miran navegar barcas.
 Y en lo alto del templo piramidal va creciendo ya la hierba.
 La vaca con su becerro del establo fueron llevados:
 Son ya del campo enemigo (Garibay, *op. cit.* 1964:31)

Semejante poema sumerio, igual pudo ser escrito, en sus recursos literarios figurativos, (caña, pez, red, agua, estanque, hierba, arbustos...) por algún poeta tzotzil o ch'ol. Lo pudo intentar algún poeta navajo o alguno de los campesinos de la comuna de Solentiname en Nicaragua, acaso figure similar entre los versos del joven kirgistanio. Un ejemplo local al azar, sería el del tojolabal Fernando Hernández López:

La señora zorra tenía un señor hijo. En una ocasión le encargó:
 "Hoy, hijo mío, ve a buscar nuestra comida. Quiero comer.
 Nuestra comida irás a buscar.
 Pregúntale a tu padrino si te acompañaría a cazar
 (su padrino es el jaguar).

A tu padrino pregúntale si a cazar te acompañaría. Nuestra comida irás a buscar.
 Si responde que sí, acompáñalo. Ve a buscar nuestra comida. Quiero comer", le encargó la señora zorra (Gómez Hernández *et al.* 1999:369)

Vemos en el texto, el recurso a la reiteración, una y otra vez, como acodo rítmico proveniente de la oralidad, según señalamos párrafos atrás; vemos la ocupación figurativa de estampas de la realidad y cultura locales o del entorno: ir a cazar para comer carne, el jaguar, el papel del padrino... Hasta la figura de la zorra que parece provenir de una tradición europea, resulta parte de la cultura local. Ha ocurrido de esa manera antiguamente y ocurre en la actualidad. Ha ocurrido originalmente en las tradiciones campesinas y ocurre también en las tradiciones urbanas. Los grandes poetas lo saben con entera claridad. Baste recordar al irlandés William Butler Yeats, quien en su libro *Mitologías* elabora el basamento relutual popular en que se engarza la simbolización de su poesía.³ Otro tanto, y de manera ambiciosa, lleva a cabo Ezra

³ Un ejemplo al azar: "Una noche estaba yo cortando árboles en la región de Inchy, cuando a eso de las ocho de la mañana, al llegar allí, vi una muchacha que estaba recogiendo avellanas, con los cabellos cubriéndole los hombros, unos cabellos negros, y tenía un buen rostro limpio, y era alta y llevaba la cabeza descubierta e iba vestida sin pretensión, con toda sencillez. Cuando me sintió venir se levantó y desapareció de pronto, tal como si se la hubiera tragado la tierra. Entonces seguí su traza y la busqué, pero no pude dar con ella y no he vuelto a verla desde aquel día hasta hoy, nunca más". En: Yeats, William Butler. *Mitologías*, Madrid, España, Felmar, 1977, p. 96.

Pound en sus *Cantos*, y en lengua española el nicaragüense Ernesto Cardenal lo reflexiona y se atreve a usar imágenes propias a la sociedad contemporánea. Por ejemplo:

Como latas de cervezas vacías y colillas
de cigarrillos apagados, han sido mis días.
Como figuras que pasan por una pantalla de televisión
y desaparecen, así ha pasado mi vida.
Como los automóviles que pasaban rápidos por las carreteras
con risas de muchachas y música de radios...
Y la belleza pasó rápida, como el modelo de los autos
y las canciones de los radios que pasaron de moda.
Y no ha quedado nada de aquellos días, nada,
más que latas vacías y colillas apagadas,
risas en fotos marchitas, boletos rotos,
y el aserrín con que al amanecer barrieron los bares. (Cardenal, 1978:59)

Hasta este momento hemos comentado en torno a las formulaciones comunes a las sociedades campesinas que transitan de formas orales a formulaciones escritas y hemos colocado como telón de fondo a la escritura maya clásica y a las referencias criollas, coloniales, de la supuesta existencia de cuadernillos códices o con escritura alfabética latina, y a un texto antiguo en escritura latina que hace notar la apropiación india de la escritura latina para formular en ella las tradiciones de las propias lenguas nativas, como ocurrió en la Nueva España y en la península mexicana, y acaso en Chiapas en menor medida. Las miradas en torno a la escritura india no dejan de tener particularidades: Al obispo le invade el celo pastoral y al sacerdote el temor de que una interpretación idolátrica de los símbolos y la escritura pueda dar al traste con los intereses de la Corona y de la cristiandad, y se retorne a la prolongación de símbolos y negros y escritura glífica tras la que se oculte el poder de los demonios.

DE ETNOGRAFÍA Y LITERATURA

El primer acercamiento que los conquistadores tienen con las tradiciones indias y las transcriben al español, ocurre por encargo del almirante Colón quien encarga a “un pobre ermitaño de la Orden de San Jerónimo”, fray Ramón Pané, una *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. Según Bartolomé de Las Casas “este fray Ramón escudriñó lo que pudo, según lo que alcanzó de las lenguas, que fueron tres las que había en estas islas; pero no supo sino la una de una chica provincia que arriba dijimos llamarse Macorix de abajo, y aquella no perfectamente, y de la universal

(=el taíno) supo no mucho, como los demás, aunque más que otros, porque ninguno, clérigo, ni fraile, ni seglar, supo ninguna perfectamente de ellas si no fue un marinero de Palos o de Moguer, que se llamó Cristóbal Rodríguez” (Las Casas, 1985).

Fray Ramón vivió varios años entre los taínos y tuvo tiempo para conocer la lengua, obtener información y escribir su importantísima obra para concluir la hacia 1498, apenas seis años después del arribo de los europeos a América. En sus páginas “...anotó los nombres, funciones y atributos de los dioses taínos y relató lo que los aborígenes pensaban que les sucedía a las almas después de la muerte; describió las ceremonias de los sacerdotes o behiques y las curaciones que estos realizaban; recogió los mitos que le contaron sobre el origen del sol y la luna, la creación del mar y los peces, la aparición del hombre en las islas y la domesticación y aprovechamiento de la yuca; narró algunos pormenores de la evangelización en la Española y explicó el significado de diversas voces taínas; y hasta refirió la triste profecía, hecha por un antiguo cacique, de que habría de llegar una gente vestida que asolaría y mataría a sus infelices descendientes” (Arrom, editor, 1974). Su mirada es todavía inmediata, esperanzada, y contribuirá a modelar las narrativas indias posteriores.

Bartolomé de Las Casas tuvo trato personal con Pané, como lo anota en su *Apologética Historia* (Las Casas, 1985) aunque desconocemos el peso real del trabajo de Pané en su obra posterior, particularmente en su *Brevísima relación de la destrucción de Indias* (1552). En esta *Brevísima relación de la destrucción de Indias*, Bartolomé de Las Casas describe la situación de cada provincia americana, luego de los efectos de la conquista española. Ataca las prácticas colonizadoras, las formas de organización de la vida y del trabajo que los españoles imponen a los indios, condena la terrible mortandad (hasta en quince millones) a la que éstos han sido sometidos:

muertos en los dichos quarenta años por las dichas tiranias e ynfernales obras de los christianos ynjusta y tiranicamente: mas de doze cuentos de animas hombres y mugeres y niños y en verdad que creo sin pensar engañarme que son mas de quinze cuentos [...]

La causa porque han muerto y destruydo tantas y tales e tan infinito numero de animas los christianos: han sido solamente por tener por su fin ultimo el oro y henchirse de riquezas en muy breves dias [...] Dos maneras generales y principales an tenido los que alla an passado que se llaman christianos: en estirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra... oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás ni bestias pudieron ser puestas. ... A estas dos maneras de tyrania infernal se reduzen e se resuelven, o subalternan como a generos todas las otras diversas y varias assolar aquellas gentes que son infinitas (Las Casas, 1550 y 1985).

A diferencia de la frescura y el asombro frente al descubrimiento guardados en el informe de Ramón Pané, la *Brevísima relación* de Las Casas es un alegato moral, airado, que concluye con una frase cargada de melancolía: "... y así asolaron y despoblaron toda aquella ysla y es una gran lástima y compasión verla yermada y hecha toda una soledad" (Las Casas, 1985). Cincuenta años han bastado para advenir a un contraste tan espectacular. El alegato moral del fraile dominico se extiende a las propias cortes de Castilla y León y cuenta con la intervención de Bartolomé Carranza, Domingo Soto y Francisco de Vitoria, los teólogos y juristas de la época. Cobra cuerpo una contienda literaria, jurídica, política lascasiana, estructurada no solamente por su contacto con esas personalidades y su relación con Ramón Pané, pero también de sus largas, muy largas conversaciones con Tenamaztle, Tlatoani de las provincias de Jalisco y Nochistlán, líder de caxcanes, zacatecos y otros pueblos indios contra conquistadores y sus aliados tlaxcaltecas, en la llamada "guerra de Miztón". Muerto en Yahualica el Tonatiuh, y vencido Tenamaztle por el cerco tlaxcalteca al peñón de Miztón, un cerco y un encarnizamiento posterior exterminó con perros de caza a los pocos sobrevivientes indios de la guerra; Tenamaztle fue conducido a una presunta parlamentación, en la cual, en realidad fue hecho prisionero y desterrado a la península española en 1552, un destierro del que jamás volvió. Allí, en Sevilla o en Valladolid ocurrieron las conversaciones entre Tenamaztle y Las Casas, en una coincidencia de ideas que hacen pensar a algunos autores se trate de alegatos de Tenamaztle redactados y corregidos por Las Casas, o con influencia decisiva. De hecho el propio Tenamaztle sabía expresarse en la escritura. El primer escrito suyo está fechado en julio de 1555 y exige, entre otras cosas, volver libremente a su patria y tierra natural. En el último sólo pide dinero para comprarse ropa que le defienda del frío (Cfr. Powell, 1980; León-Portilla, 2001; Martínez Saldaña, 1998).

La conversión radical de Las Casas, a raíz de las prácticas de destrucción de las Indias, le condujo a solamente abandonar su encomienda y a tratar de revertir la acción nociva e injusta de la Colonia en América y proponerse a sí mismo como un verdadero defensor de los indios, e intransigente. Como señala Lewis Hanke, "Las Casas rechazó la noción popular de que los indios descubiertos en la acometida española por el Nuevo Mundo eran bestias... o criaturas infantiles de tan corto entendimiento que había que tratarlos como a perpetuos menores de edad... insistió en que la civilización de aquellos seres extraños... no merecía sólo estudios, sino también respeto, etc." (Hanke, 1965). Desde la dimensión episcopal a que fue ascendido, su personalidad creció. Por principio, adoptó para su propia diócesis la actitud del fraile Montesinos, su promotor en la conversión:

atronó contra los conquistadores en sus homilias y llegó a los extremos de la excomunión. El impacto de esta actitud, en la diócesis de su titularidad, ha prolongado para bien y para mal la hegemonía eclesiástica en la vida social y política de la misma, en el tratamiento literario y jurídico también, cuestiones por las que no puede ser desconocida su obra, aun cuando haya sido escrita fuera de aquí y con un bagaje ni siquiera elementalmente emergente de la localidad.

La referencia a Tenamaztle del párrafo anterior no tiene por objeto ilustrar una relación india-no india en torno a la generación de obras escriturales, más o menos frecuentes desde la Colonia hasta nuestros días; nos permite, también, observar la existencia temprana de indios que escriben alfabéticamente. Sabemos ya de los informantes de Sahagún y de otro tipo de escritos, como fenómeno más o menos extendido en casi todas las latitudes amerindias. Con mayor o menor prontitud “los indios o algunos de sus representantes habían adoptado la escritura alfabética para ciertas necesidades diplomáticas o de política exterior” (Lienhard, 2001), o para la exposición de sus memoriales (De Vos, 1994): les resultaba más apropiado en su relación con las autoridades europeas y no esperar a que dominaran la lengua indígena, cosa que de todos modos ocurrió. Como los interlocutores más frecuentes eran el Rey, los administradores de Audiencia, los visitadores o autoridades externas, los indios, dependiendo del caso y de la modalidad, ocupaban las lenguas latina, india o castellana. Dependiendo también del caso, externaban las preocupaciones que les aquejaban, denunciaban los atropellos de que fueran objeto, los despojos y abusos del régimen colonial y concluían con reivindicaciones propias y solicitudes de beneficencia y justicia por parte de la autoridad mayor. En general, estos documentos eran suscritos por una colectividad, ya que se trataba de reivindicaciones comunitarias o de padecimientos de una comunidad indígena de la época (Lienhard, 2001, *op. cit.*), como lo muestran, entre otros, los casos de una carta de las autoridades indígenas de Huehuetán, en el Soconusco, en que denuncian a su gobernador el señor Pedro Ordóñez (22 de febrero de 1565). Escrita originalmente en náhuatl y encargada su traducción al nahuatlato Juan Fernández por el destinatario inmediato, Francisco Brizeño, fue enviada por él mismo al rey español, el 7 de marzo de 1565 en su doble versión náhuatl y española. La preocupación de esta carta es la de ver a qué centro recurrir para obtener justicia: México o Guatemala, esa vieja hibridación perdurable en la difícil identidad nacional, pues si bien en la vida independiente Chiapas sumó su destino al de México, (Gutiérrez Cruz, 1997), no por ello ha logrado su cabal pertenencia a la nación mexicana. He ahí un fragmento:

Nuestro señor: entienda nuestras palabras de lo que hace Pero Ordóñez, de los malos tratamientos que nos hace. Como si fuésemos sus esclavos: así nos trata. Todos los caminos manda cercar. Porque cuando fue mi hijo Baltasar a besar las manos a vuestra merced, cuando volvió, se enojó mucho con nosotros. Y cuando mi hijo volvió, me echó en la cárcel, y a mi hijo, y me preguntó: “¿Qué es de las cartas que trujiste de Guatemala?” Yo le respondí: “No sé nada.” Y me respondió: “Muy bien está. No tendrás cargo del pueblo ni mandarás, sino estate en tu casa”. Así me lo dijo. Y porque vuelvo por mis macegales, toda la provincia padece muy gran necesidad y trabajo. Y está muy enojado conmigo porque no allego su cacao todo.

Señor nuestro: por esto parecemos ante vuestra merced y besando las manos a vuestra merced. ¿Qué es lo que manda Su Majestad, a qué Audiencia habemos de ocurrir: en México o a Guatemala? Señor, querríamos todos que para mayor brevedad obiese Audiencia ahí en Guatemala, porque se holgaría toda la provincia. Y pues que has venido, y nuestro rey y señor te ha enviado, por causa de Dios te suplicamos que escribas al rey que envíe nuestro remedio. Creemos y tenemos en nuestros corazones que nos quiere mucho... Suplicamos a vuestra merced que nos ayude y hable por nosotros, y hable con el visitador de México, y que envíe un juez a esta provincia para que vea las obras que se hacen en esta provincia y tierra de Su majestad, pues ¿mándalo él que hagan burla los que envía a tener cargo en la provincia? Si así lo quiere Su majestad que padezcamos todos sus vasallos, no tenemos qué responder. Y lo que hacemos sabrá vuestra merced de lo que dice Pedro Hordóñez: “Y si escribís otra vez a Guatemala, yo sé lo que tengo de hacer: que os tengo de ahorcar”. Y le respondimos: “Haced lo que mandáredes”.

Y cuando llegó el deán [Luis de Fuentes] aquí, nos juntó y nos hizo parlamento: “¿Es verdad que os fuiste a quejar a Guatemala delante del visitador, por quejaros de lo que había hecho Pedro Hordóñez?” Y le respondimos: “Señor deán, no sabemos nada de lo que nos preguntas...”⁴

Un siglo y medio después, y en la distancia de un centro rector cuya cercanía permitiera una integración y convivencia más armónicas los indios principales de Chicomuselo aliados al visitador, escriben una carta, fechada el 17 de febrero de 1701, en que dan cuenta de la neutralización de una partida militar, en un texto que, si bien no se trata de literatura propiamente, en el entramado del tiempo casa con el género literario moderno, denominado testimonial:

⁴ Cfr.: Lienhard, quien da la siguiente fuente: Original en náhuatl; traducción coetánea. Fuente: Paso 1939-1942, t. XVI (1942), 79-81. Reproducción facsimilar del ms. original en náhuatl y traducción moderna por Wigberto Jiménez Moreno en Paso, t. X, 1940, 62-69. Ms, en AGI Guatemala 9 (63-6-9), 1992.

...Después de haber llegado aquí, el capitán nos hizo que de por fuerza le diéramos el despacho que teníamos aquí, con que a pura fuerza nos lo quitó y luego, sin detenerlo, lo despachó a Goathemala con un correo llamado Juan Angel: porque nos metió dentro del cabildo y nos hizo confesar de cómo teníamos despacho. El viernes llegaron aquí los dichos capitanes y soldados, y los obedecimos a todo lo que nos pidieron. Con que otro día sábado se fue al convento de nuestro cura y se juzga que quería matar primero a nuestro padre. Y de ahí salió el padre a decir misa, y él salió por delante del padre; que iba armado de carabinas. Y así que empezó la misa se salió él y vino a componer las armas y a repartir pólvora y balas. Y saliendo de misa nosotros, que no estábamos todos juntos (que otros se habían ido por leña y zacate), tocaron cajas. Y entendiendo nosotros que querían marchar, se pusieron en ala y empezó el capitán a dar gritos y a decir “¡vengan acá!”, ellos mismos pidiendo que peleáramos con ellos, siendo así que no teníamos armas ningunas. Conque los pocos que estábamos nos paramos, y empezaron a disparar balas sobre nosotros desde el cementerio. Que primero antes de disparar salió nuestro cura y les dijo que no era lugar de pleitos aquél, y que se retiraran por amor de Dios, que les pedía la paz. E hincándose [el cura] de rodillas, empezó el capitán por el padre a dispararle balas que le pasaban por los oídos a nuestro cura, y permitió Dios Nuestro Señor que de los tributarios de Chicomuzelo no peligraran más que tres, que luego murieron, y de los de Yayaguita murieron dos, y quince lastimados de este de Chicomuzelo y tres de Yayaguita lastimados. Y luego que se le acabó al capitán y descargó todas las bocas de fuego, se metieron en la iglesia, y de ahí los soldados mismos nos los fueron [fuimos] sacando de la iglesia y nosotros los fuimos metiendo en la cárcel. Y por cogerlo los soldados mató dos soldados en la iglesia, y todo esto es lo que ha sucedido...⁵

Más allá de los testimonios anteriores, perdura el ejercicio escriturístico en los pueblos de tradición indígena, desde la Independencia, por lo menos, en procesos de “integración” a la nación. Común a los ejercitantes de su literatura, mestizos en “etnoficción” o hablantes directos, a todos subyuga el afán de transliterar una oralidad rica en mitos, leyendas y prácticas “exóticas”, en sentido literal. Conocemos con harta suficiencia esta inclinación profusamente etnográfica con inclinación de todos modos literaria, que mereciera la categorización de “etnoficcional” acuñada por el estudioso Martín Lienhard (2002). Carlo Antonio Castro es muestra ejemplar de este quehacer, sobre todo en sus *Narraciones tzeltales de Chiapas* (1965) pero se prolonga hasta nuestros días como en los trabajos monumentales de Burstein, *Cuatro vidas de mujeres tzotziles* (197XX) o de Robert M. Laughlin, *Zinacantán: canto y sueño* (1992), quienes otorgan ya reconocimiento autoral hacia

⁵ *Ibidem*. fuente: León Cázares 1988, 105-107. Ms. en AGI Guatemala, 286.

los “informantes”, de todos modos campesinos ágrafos que en algún momento o momentos comunicaron sus historias a los antropólogos. Un caso similar, si bien con preocupaciones eminentemente literarias, será el realizado por Ámbar Past en el hermoso libro *Conjurios y ebriedades* (1997).

De esta inclinación etnográfica habrían de emerger los escritores indígenas contemporáneos de Chiapas. El tránsito de algunos antiguos “informantes” hacia escribanos de las tradiciones otrora narradas por ellos a los antropólogos es el antecedente inmediato de la ya, ahora considerada, tradición de escritura en lenguas indígenas. Los pioneros escritos de Pedro Pérez Conde en la revista *Cantera* del año 1979, narran con meticulosidad las formas ceremoniales de los matrimonios en Tenejapa, enteramente dentro de la tradición católica, según pedían los antropólogos a sus informantes. En similar forma habría de escribir Anselmo antiguo informante de Vogt. El ejercicio de estos escrituristas se transfirió como legado a los autodenominados “escritores mayas zoques”, cuando ya de manera sistemática y organizada se congregaron en organismos especializados, civiles y gubernamentales, como la Unidad de Escritores Mayas Zoques A. C., Sna Jsibajom A. C., la Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas de Chiapas, el Departamento de Culturas Étnicas, luego Centro Estatal de Lenguas, Arte y Cultura Indígena, del gobierno del estado. Desde esos espacios han diversificado su quehacer, primero como transcritores de las “tradiciones orales” de sus lugares de origen, luego hacia los intentos de creaciones propias. En el reconocimiento de esta trayectoria, el escritor tsotsil de San Pedro Chenalhó, Enrique Pérez López, escribió:

El florecimiento de la palabra escrita en lenguas indígenas, a cargo de los propios hablantes, surgió con fuerza hace poco más de 20 años: nuestra experiencia ha sido abundante. Al principio fue escuchar las palabras de los ancianos y ancianas, relatos conservados por generaciones fueron tomando su lugar en el papel, entonces así comenzaron a conocerse los primeros escritos hechos por compañeros nuestros. Escribiendo relatos de la tradición oral fue como se dio inicio la difusión literaria en las lenguas indígenas de Chiapas. Caminando de comunidad en comunidad, escuchando las palabras de los viejos fuimos conociendo nuestra historia. Algunas de las personas que nos legaron sus palabras no sólo nos contaron lo que guardaban en su corazón, sino que nos brindaron sus consejos... (Cfr. Hernández Natalio, *op. cit.*, pp. 96-97)

El proceso anterior, de recolección y transcripción de mitos y relatos tradicionales, guarda concordancia con la reflexión de Alfonso Reyes. En trabajos muy recientes se reconoce aún este acodo, como en el libro *Jowil Yaxcinal Delirio de sombras* (2004),

cuya introducción señala que al ejercicio de creación ha antecedido una larga “recopilación de la tradición oral: mitos, relatos, leyendas y rezos, y la recreación de la misma jugando con los elementos y técnicas de la creación literaria” (López Hernández, 2004). En este caso se señala el recurso de técnicas literarias como vehículo para la creación literaria y la tradición. Hace ya doscientos cincuenta años, el filósofo Giambattista Vico expresó: “No son los mitos, como creen pensadores ilustrados, falsas manifestaciones acerca de la realidad corregidas por la crítica racional posterior, ni es la poesía o la ritualidad un mero embellecimiento de lo que igualmente se pudo expresar en prosa. Ordinariamente los mitos y la poesía (de la antigüedad por lo menos) encarnan una visión del mundo tan auténtica como la filosofía griega o la poesía y la cultura de nuestra propia edad. (Vico, Col. 47, 1956) Por supuesto, no quiere ello decir enteramente que el mero hecho de la transcripción genere un hecho literario, mucho menos poético; genera sí, un ejercicio formativo hacia la emergencia quizás de algún momento afortunado de literatura y de poesía. Desde el enunciado de Juan Ramón Jiménez, el alto poeta de la lengua española, puede reflexionarse que “la literatura es un estado de la cultura. La Poesía es un estado de Gracia, antes y después de la cultura”. No obstante lo anterior, el ejercicio etnográfico-literario asciende y da muestras de transformación. Un caso notable lo constituye, sin duda, el trabajo de Josías López Gómez quien en su libro *La aurora lacandona* (2005) da muestras de un decantado oficio tanto literario como etnográfico: reconstruye, en forma de relatos o cuentos, parte de la memoria tradicional de los lacandones; un tseltal, él, estudiando y formulando a otro grupo lingüístico, los lacandones.

¿FORMULAR UNA TRADICIÓN?

En estricto sentido la tradición propia a todo quehacer literario, a toda propuesta artística, sostiene formas perdurables. Podemos reconocer en la literatura del antiguo Oriente, por ejemplo, la permanencia de imágenes, espacios, seres, referencias, atmósferas, que se recorren desde los relatos fantásticos de *Las mil y una noches* hasta los cuentos de escritores recientes en los que igual cabalgan potros por los aires y se asoman a las almenas palaciegas, se extienden en los tapetes encantados o se encierran en los calabozos contemporáneos de Naguib Mafuz. El aura de maravilla, de encanto, de asombro que nimba con delicia los velos de la humana desdicha de pueblos tan largamente desdichados se eleva desde sus letras prodigiosas, quizás por invitarnos a la elevación del alma en la poesía, a pesar del destino terrenal tan pesaroso.

Otras tradiciones, como la europea, por ejemplo, nos sigue retrayendo la herencia literaria del largo viaje sobre la tierra, viaje exterior como en las mil y una *Odiseas*, o viaje interior como en los mil y un libros de Job, para actualizar en nuestra experiencia lo mismo que azarosidad y asombro, regusto lingüístico y de los escenarios, estructuras complejas o sencillas, o bien, la sombra sombría del destino individual en que por igual se entremezclan bienestar y desdicha. Las literaturas todas requieren de una tradición y se la construyen, se la inventan. Ese es el sentido de la literatura, del arte, de la creación: crear la encrucijada de su sentido, origen y futuro y convocar desde ella a sus cultores, sus consumidores. Tal ocurrió también en América Latina, donde no dejamos de reconocernos en *La Araucana*, por ejemplo, *Tabaré* o *Don Segundo Sombra*. En México, como hemos señalado, ocurrió y ocurre con el debate, desde muy temprano, de la inclusión o no de las lenguas indígenas como componentes de la lengua y literatura nacionales. Y aunque obras las hay en que se ha pretendido la síntesis del universo cultural, con éxito, como en *Pedro Páramo*, la diversidad lingüística aparece como patrimonio de nuestra época y se afina al calor de las reivindicaciones finiseculares y de los emergentes discursos autonómicos, a la usanza catalana, según quiso formular Ángel Palerm y los utópicos contemporáneos.⁶ Desde ese tenor ha sido imprescindible, inapreciable también, el proceso ya señalado de recuperación de cuanto hemos nombrado tradición oral, con sus niveles desiguales de merecimiento artístico pero que cimenta la posible emergencia de un arte mayor, a semejanza del *Romancero Español antiguo* del que despuntó el *Cantar de Mío Cid*, los *Romances* del Duque de Rivas o los *Romances* de Rafael Alberti.⁷

El bagaje de tradición oral recorre a los actuales creadores indios en las nevaduras de ambientes, formas lingüísticas, ejes poéticos. ¿Cómo no reconocer los ecos de antiguas resonancias en los versos siguientes?, por ejemplo:

El trino del carpintero de copete rojo
Agua roja lava los caminos empolvados
Niña pastora, pastora sin pradera (López Hernández, *op. cit.* 2004)

⁶ Véase el debate de Palerm y Aguirre Beltrán en Anuario Indigenista Interamericano, 1970, pp. 280-294. También, Morales 2005, *Entre ásperos caminos llanos*.

⁷ Es bueno anotar cómo en la ruta de construir una tradición encontramos ya trabajos clasificatorios de obras y autores, como en el caso de Escritores indígenas de Chiapas, o el ya citado de Morales López, 2004.

O los otros versos:

Me muevo como un torbellino
Completamente me entrego (*Ibidem*).

El encabalgamiento figurativo, sonoro, la reiteración se mecen en ellos. Pero versos, muchos versos los hay en que el dejo de la poética ha merecido una elaboración muy consciente, como en los ejemplos:

Tú hincado junto a las velas de lágrimas con tenue luz
Y mil alabanzas al pie de los santos

O

Tus ovejas en la montaña dispersas, sin rumbo,
Y tú, bajo la fría lluvia empapada (*Ibidem*).

Eclos tradicionales en ellos, aun cuando el último verso puede figurar como muestra de modernidad en la poesía sin adjetivos: “Y tú, bajo la fría lluvia empapada”.

En términos generales, es posible ver cómo la poesía indígena actual guarda y renueva las formas tradicionales de estructura y expresión, según reflexionamos en un apartado anterior. El “Bolomchon”, por ejemplo, canto paradigmático de la tradición, evidencia la estructura de octosílabos intercambiables que tienen los versos iniciales: “bolomchon ta vinajel/ bolomchon ta balumil...” cuyos ecos orales y rituales funcionan como fórmulas de la cultura y su diapason, con lo cual recordamos lo señalado por Thompson. Al ejemplo anterior podríamos añadir muchos más:

Es rico ese señor, a la mejor robó dinero por ahí
así van las malas habladas de los hombres,
llegan al espíritu del animal bovino.
Generosidad sagrada la tuya te suplico,
te suplico tu sagrada benevolencia...
Así se pierda tu hijo...” (Past, 1997)

dice uno de los rezos fundacionales, cuyo ritmo monocorde se sostiene en cortes heptasílabos, apropiados para guitarra, arpa y acordeón. Las estructuras tradicionales funcionan de esa manera. Aún para el caso de los lamentos orales, del dolor frente a la destrucción o la muerte, es posible constatar el encabalgamiento en estructuras silábicas en las cuales se sostiene la entonación. Sirva el siguiente ejemplo que se emparenta, además, con los lamentos caldeos y los del profeta Isaías:

Es digno de lástima como murió mi hijo
Ciertamente terminó: se acabó el musiquero,
se acabó el joven.
Digno de lástima es él, porque la bala entró
por el hígado y entre los muy grandes dolores
y sufrimientos
se apagó lenta, muy lentamente su vida
y a este dolor inenarrable aún se suman los otros no menos crueles,
de los que salimos
huyendo el domingo en la noche, en la noche.⁸

La pervivencia de formulaciones silábicas al interior de los enunciados poéticos tradicionales, cualquiera que sea su origen, permiten la ductilidad de las lenguas alteñas de Chiapas (p.e. el tseltal y el tsotzil) y de sus poetas para experimentar formulaciones poéticas de tradiciones de Oriente y Occidente. Los autores comienzan a romper con impostaciones formales y se atreven a buscar y encontrar su propia voz, el sentido viril del acto creador, la energía enunciativa; van optando por las formas versiculares adecuadas a su asunto y al tratamiento de su asunto, de manera diferenciada, lo cual es destacable. Hay atmósferas propias a la región, temas disímiles, algunos muy verdaderos en el creador, otros en la cultura de la época, algo artificiales. Pero eso también es válido; dejos dolidos y celebratorios, como es propio a la verdadera poesía, que si lo es por sí sola dice, los asomos de conciencia universal fulgen libertarios en algunos versos, como en:

Ahora soy un hombre
como todos los hombres del mundo

○

Somos de la misma sangre...
Somos del mismo río que corre sin cesar (López Hernández, *op. cit.*)

También puede verse en otros autores tratamientos temáticos y formales de atrevimiento y diversidad, en los que cuentan el desenfado, la libertad, el placer, el amor, el dolor, la carne... una apuesta por el arte que despunta... que es esa la patria verdadera de la poesía y la creación.

⁸ Testimonio recogido por Mardonio Morales S.J., en los días inmediatos a los sucesos de Wololchán y publicado en el *Caminante* de agosto de 1980.

El atrevimiento de algunos de ellos los muestra inspirados y creativos. Por ejemplo, el tsotsil Alberto Gómez escribe su “Canción”:

Flores bellas nacen en mi boca
Con rodajas de pasión.
Sirenas imaginarias fabrica mi mente
Con evas y adanes sufrientes
Jacarandas tristes Margaritas de la noche
Y jazmines del desierto (Gómez Pérez, 1996:187)

También su poema “Loro cabeza amarilla”:

Aprendo el lenguaje de los hombres
buscando comprensión
platicando con su mundo
y mi mundo olvidado
como si nada pasara conmigo.

A diario navego ilusionado
como antaño fue
y poco a poco me consume
el mundo novedoso (*Ibidem*, p. 180.)

Y el tseltal Buffalo Conde, en su poema “Piedra de sol” se goza:

Voy por tu cuerpo como por el campo
tu vientre es un mercado soleado,
tus bustos dos templos donde se reúnen tus hijos,
la miel sus secretos y fervor con corazón.

Vestida de misterios y bondadosa
como mi poesía vas desnuda,
voy por tus ojos como por el agua,
los Halcones beben sueño en sus alas (Buffalo Conde, 1996, p. 64)

También en su poema “Medidas del Gozo” canta:

Todo está como antes era. ¡La vereda, el campo, la noria,
los amores con sus gozos, alma mía,
y las mieles con sus aromas!
Todo está, nada ha cambiado;

El Horizonte es el mismo, vida mía.
¡Lo que dicen esas brisas
en el paisaje, Búfalo con su verso! (*Ibidem*, p. 53).

En este caso, Buffalo Conde lleva a cabo un diálogo entre su poema con los poemas greco-latinos, particularmente con los epigramas de Catulo, de Marco Valerio Marcial y las recreaciones epigramáticas de Ernesto Cardenal, con lo cual enriquece a las lenguas y a la literatura universal.

El dinamismo formal podemos observarlo en la poesía. Hay jóvenes y muchachas talentosas que penetran progresivamente en la reflexión de sus lenguas y en las posibilidades formales que ellas ofrecen. Exploran, entonces, derroteros verbales, figurativos, rítmicos, de manera explícita, construyendo un camino por el que habrá de renovarse la poesía y vigorizarse la propia lengua. Exploran, también, la presencia de los ambientes regionales como ambientes de sus creaciones, con los que las llenan de frescura y salud. Es el caso, por ejemplo, de Juana Peñate, de Tumbalá. En la medida en que los escritores perseveren en la lengua como eje de sus vidas, como vocación y destino que los apergolle sin tregua, esculpirán la estatura del arte literario que anhelan alcanzar y, quizás, alcanzarlo; quizás proponer una novedad en la tradición o tradiciones literarias, quizás una transterritorialidad lingüística como reflexiona Steiner en su extraordinario libro *Extraterritorial* (1973).

Por cuanto se refiere a la narrativa quizás cuente con menos versatilidad. La libertad formal es menor. En general, la casi totalidad de trabajos narrativos se ocupa de los mitos fundacionales o de los relatos tradicionales, incluidos los emparentados con los de tradición europea, de manera reiterada e inagotable; las versiones de un mito o relato son abundantísimas y sus variables tienen más que ver con su extensión que con la sustancia. Se deja de lado la historia reciente y el juego libre de la imaginación. Cuando se da el salto a las cuestiones de la actualidad de los pueblos para volverlas relatos, se guarda o reformula las formas tradicionales de estructura o de expresión. Dos relatos recientes pueden ejemplificar. El primero, de la sierra, "El labrador y sus hijos", retrae la dimensión mítica relativa al maíz, por un lado, y el sentido didascálico por otro, como parte fabular de la transmisión:

Cuando el viejo labrador estaba por morir llamó a sus dos hijos y les dijo:
—Quiero hablar a solas con ustedes y con tranquilidad. Estoy muy viejo, así que pronto voy a morir; pero antes quiero decirles un secreto: esta tierra... me la heredaron, pero ya no puedo trabajarla; así que de ahora en adelante ustedes serán los dueños de la tierra y todo lo que hay en ella les pertenecerá.

Con mucho esfuerzo agregó:

—En algún lugar hay un tesoro escondido. No sé dónde se encuentra, pero con un poco de trabajo lo hallarán.

—Nunca habías hablado de eso —dijeron sus hijos.

—Esperaba este momento —respondió el anciano—. Ahora les diré lo que tienen que hacer: cuando terminen de cosechar el trigo, el frijol y el maíz que se ha sembrado este año, van a remover la tierra por todas partes. ¡No dejen un pedazo sin remover! ¡De seguro encontrarán el tesoro escondido!

...

Cuando terminó la cosecha, inmediatamente se pusieron a cavar. Durante varios meses trabajaron todos los días con gran entusiasmo. A cada golpe de azadón les parecía que iba a parecer el tesoro y así siguieron removiendo y removiendo la tierra.

Cuando les faltaba un poquito para terminar comentaron:

—¿Qué te parece si sembramos un poco? ¡Así, mientras seguimos buscando crecerá el trigo!...

...

Era verdad, removieron y no había nada. En tanto el trigo, el frijol, el maíz y el girasol habían crecido. De la tierra tan removida y trabajada habían salido espigas y mazorcas que parecían de oro; las flores rojas y blancas del frijol brillaban como piedras preciosas bajo la luz del sol y los girasoles eran brillantes y enormes como las monedas que guardaban los ladrones en su cofre.

—¡Mira el campo! ¡No parece el mismo de antes! ¡Parece un...! —comentó uno de los hermanos.

—¡Parece un tesoro! —terminó la frase el otro.

—¡Sí! ¡Un enorme tesoro!

—¡Y lo hemos hecho nosotros! (Velásquez Vázquez, 2001).

El segundo relato es igualmente incrustado dentro de una temporalidad, refiere una epifanía del maíz y retrae también las dimensiones míticas, ahondando en el mito romántico del cuidado a la naturaleza del que nada queda en los indígenas de la localidad, aunque persevere en el romanticismo de los escritores oficiales:

Un día paseaba por un bosque de pocos árboles. Eran grandes y quietos. Sus troncos oscuros parecían una roca estirada. El mundo comenzaba a desteñirse. Al pie de uno de aquellos árboles vi a alguien acurrucado. Era una niña tan suave y tierna como una manzana; me dirigí hacia ella y le pregunté:

—Niña, ¿qué haces aquí tan sola y triste?

—No tengo a nadie quien me cuide; además, nadie me quiere en este mundo —respondió la niña.

—¡Levántate! Ahora ya tienes quien te ampare.

La tomé entre mis brazos queriendo llorar junto con aquella niña tan triste,

bonita como la cara de un ángel. Venía bajando despacio, cargando a la niña, por un camino estrecho y pedregoso; pesaba tanto que me detuve a descansar un rato en una piedra, a la orilla del camino; de pronto, escuché un ruido extraño debajo de la piedra, temblando de miedo me levanté, quise salir corriendo pero la niña me detuvo con estas palabras:

—No se asuste, es la madre Tierra que me avisa seguir nuestro camino, ya que pronto se oscurecerá.

Cerca de la casa me sentí muy contento y al cruzar la tranca me estaba esperando mi esposa, muy preocupada. Al verme con la niña en brazos me preguntó:

—¿Dónde la encontraste?

—Al pie de un árbol frondoso. Me dijo que no tenía a nadie, por eso la traje a vivir con nosotros. Creo que Dios nos la ha mandado.

...

Al medio día, a la hora del pozol, regresé hasta donde estaba la niña, estaba muy enojada por ver la milpa a punto de secarse. Había trabajado tan duro, que el sudor escurría por mi cara arrugada.

—¡Cálmese señor! ¿Por qué no se fija en lo que hacen? ¿Acaso no se ha dado cuenta del porqué se está secando el maíz? ¡Aguántese y no se esté quejando! Sin entender nada le pregunté:

—¿Por qué dices eso, niña?

—Pues verá, señor, ustedes hicieron enojar a la madre Tierra al herirla con una máquina. Si quiere escuchar lo que dice por su tristeza y su dolor, lo llevaré.

...

—Hijo mío, tú que escuchas mis palabras y sé que lo comentarás con las demás personas, te diré el motivo de estas sequías en las milpas... Ustedes son los culpables por permitir que me hiriera esa máquina tan pesada, cada rasguño que me daba sentía que mi corazón estallaba de dolor y coraje.

...

Sorprendido vi cómo un fuerte viento se llevaba a la niña volando como un ángel por el cielo. Entonces me di cuenta de dónde había venido esa niña, solo para darnos a conocer los pecados que hemos cometido como seres humanos. En eso comprendía que al herir a nuestra madre Tierra la hacíamos sentir dolor. Al llegar a mi casa le comenté a mi esposa lo sucedido, y después a todos mis vecinos:

—No hay que maltratar a nuestra sagrada tierra, ya que es ella quien nos da de comer y por quien vivimos —dijimos todos (Jiménez Jiménez, 2001).

Más allá del contenido, ambos relatos guardan la estructura propia a los relatos orales (paralelismos léxicos y semánticos, adjetivación, enumeraciones, pleonasmos, moralejas, etcétera) y similitudes de formato: diálogo por ejemplo, entre un humano y la naturaleza, el sentido de alegría que provoca el maíz, lo mismo como alimento que como riqueza y centro de la cultura, pues, según vemos, es la cultura el vértice en torno al cual gira la literatura y el sentido de la vida en

los pueblos de tradición campesina. Por lo demás, muestran una actualidad de la tradición hacia la modernidad y un ajuste a ser parte de la tradición literaria nacional, desde la diversidad, que un buen día pueda ser pluralidad. En el fondo, perdura la tensión común a las formas de sociedades campesinas cuyo lenguaje se emparenta y construye con los elementos y los objetos vivos o inertes de la experiencia inmediata. De allí la observación de Thompson entre la similitud de la literatura maya con los libros de la Biblia.

Perdura lo anterior, aun en los ejercicios literarios de los escritores indios que, en las últimas décadas, merced a promociones gubernamentales o de otro tipo de instituciones, se avienen a la transcripción de textos, elaboración de guiones de carácter teatral o dan el salto a ser creadores y se asumen por primera vez como escritores y reflexionan sobre sus propias lenguas y se atreven a conocerlas y a experimentar con ellas, con su realidad literaria, y a tomar parte en los organismos literarios regionales y nacionales. Acumulan conocimiento literario, lingüístico, cultural; sedimentan la memoria del individuo: el conocimiento se independiza de tal o cual persona mejor dotada para atesorar y transmitir el patrimonio cultural del grupo y adquiere la posibilidad de registrarse y recrearse definitivamente en el espacio y el tiempo. A diferencia de la oralidad que tiende a borrar la marca personal y funde los aportes, la escritura conserva y distingue el sello personal de la creación. Aun en relatos de estructura tradicional, notamos ya la inclusión de iniciativas personales que modifican el orden estético. Podemos ver, por ejemplo, un relato al azar, el de "La señora Juana" (Sántiz López, 2005, pp. 22-23) que narra un suceso cotidiano: desplazarse a comprar maíz, en este caso una mujer, la transacción dentro del orden normal de respeto, la conclusión del hecho. Aquello que salva al relato de caer en la mera transcripción es el incorporarle una dimensión de juego amoroso en su sentido de "amor romántico" (callado, sufrido, anhelante) con cierta gracia y desenfado, no común a los relatos sobre el tema, más bien rayanos en la procacidad, en la pura carnalidad según vemos, por ejemplo, en el libro *Zinacantan: canto y sueño*.⁹

ALGUNAS REFLEXIONES

Señalamos en la Introducción el acercamiento privilegiado que han sostenido los trabajos antropológicos hacia la literatura indígena antes que los literarios y la

⁹ Laughlin, Robert M. y Carol Karasik. *Zinacantan: canto y sueño*, México, CONACULTA & INI, 1992. Véase, por ejemplo, el relato de Román Teratol, "El hombre que no sabía cómo", pp. 196-198.

dificultad de escapar a los considerandos ya propuestos, hacia saltos novedosos en los campos de la estética. En una entrega anterior de esta colección de *Anuarios* (1995), Guadalupe Olalde incursionó propositivamente con su ensayo “Contar y recontar. Aproximación al análisis de recursos estilísticos en la narrativa tzotzil”, obligado a toda consideración posterior sobre el tema. Caracteriza allí las figuras literarias más frecuentes en los trabajos escritos hasta entonces y pondera cierto horizonte figurativo.

“En su contribución inicial el estudio del mito, Lévi-Strauss reconoce la futilidad de la “verdad” o de la versión “original”, dice al respecto: “no existe una versión única, verdadera a partir de la cual las otras no son sino copias o distorsiones. Cada versión pertenece al mito”... Cada vez estoy más impresionado por la profundidad del material mítico y legendario. Las narraciones “puras” son tan raras como las culturas puras”, nos recuerda Laughlin (Laughlin, *op. cit.*, p. 31) ¿Cómo podríamos hablar de una literatura pura o tradición literaria pura? Sí, nos llama recordar aquello que también pensara y muy bien el filósofo Giambattista Vico: “No son los mitos, como creen pensadores ilustrados, falsas manifestaciones acerca de la realidad corregidas por la crítica racional posterior, ni es la poesía o la ritualidad un mero embellecimiento de lo que igualmente se pudo expresar en prosa. Ordinariamente los mitos y la poesía (de la antigüedad por lo menos) encarnan una visión del mundo tan auténtica como la filosofía griega o la poesía y la cultura de nuestra propia edad”, según anotamos páginas atrás. Los escritores de nuestra región encarnan las visiones del mundo en ella, en las distintas lenguas que se hablan en la misma. El hablar de las lenguas pasa ahora a la escritura de esas lenguas, aun cuando todavía sea real la escritura primera en la lengua dominante u oficial que es el español y luego en las lenguas de origen de los escritores. Con el tiempo, eso indudablemente alcanzará modalidades nuevas y cuerpos nuevos de expresión en la cultura regional. También puede ocurrir que escritores indígenas decidan escribir exclusivamente en español y no en su propia lengua, como ocurre con escritores del mundo: Kafka, por ejemplo, Navocob, Kundera.

La dimensión anterior tiene recovecos de deuda hacia las tradiciones antropológicas que en Chiapas han sido. Desde las norteamericanas universidades de Chicago y Harvard, el paso de antropólogos europeos como Henri Favre, el inapreciable impulso de las misiones culturales, los maestros rurales del INI, hasta los postrimeros protectorados gubernamentales, el despunte del quehacer etnoliterario y del estrictamente literario de escritores indígenas y de sus instituciones se ha ceñido, primero, al legado culturalista de los primeros y, segundo, se ciñe aún a las pretensiones gubernamentales de legitimación del

programa en turno. En ese tenor, ha sido tradición, hasta hoy, llegarse al dominio de la lengua, en sus vertientes de escritura y lectura, como vehículo de rescate y reproducción de modos considerados tradicionales y ancestrales que, se cree, guardan la identidad y la reproducen. Los intelectuales indios han fungido como amanuenses de utilidad para los bagajes de la oralidad y la han preservado en lo general y aún con muchas de las variaciones de un mismo tema. Ese paso ha sido de gran importancia pero llega a sus límites. Además, reflexionamos, la propuesta de valoración y dominio de las lenguas propias ha provenido del propio Estado nacional, a través de sus instituciones educativas e indigenistas y ocasionalmente de la Iglesia católica e Iglesias evangélicas. El hecho constituye un aporte pero también guarda limitaciones. Pareciera como que el resguardo de la identidad de los pueblos indios fuera patrimonio del Estado o de las Iglesias pero no de los propios indios. Entre las experiencias modernas de construcción de las identidades de determinados pueblos puede reconocerse su refugio en espacios gubernamentales o religiosos en momentos de dificultad, sin embargo, el espacio que verdaderamente les ha fungido ya no como refugio sino como construcción es el de la literatura en particular y de las artes en general. Pero llegar a la construcción de su ser, que es la construcción de su lengua, les implicó un arduo camino de reflexión de la propia lengua, un camino de reflexión estética y de construcción estética como diríamos hoy, y por lo mismo, de creación estética. Allí se sitúa un reto para las literaturas en lengua indígena, y su necesaria emancipación de las tutelas oficiales, como es tradición en los verdaderos artistas.¹⁰

En términos estéticos, hemos intentado señalar cómo la literatura indígena en Chiapas cuenta con elementos que enriquecen el concierto literario de Occidente y en su desarrollo pueden enriquecer las tradiciones del mundo: hay atmósferas provenientes de la vida campesina, cosmovisión, naturaleza, ritualidad; hay los acodos propios a las formulaciones de la oralidad, reiteración, frases largas, onomatopeyas, expresiones imaginativas, sonoridad; hay el ritmo que emerge del entorno, caída de agua, río, cantos de aves, trato hacia la tierra, cuchillo y azadón; hay la construcción silábica proveniente de los cantos ceremoniales, de las antífonas litúrgicas de olvidadísimos latines coloniales o primitivos, de carrizos, tambores, de la embriaguez. Hay, sobre todo, un nicho de palabras imágenes a la vez, en las cuales anhelan los escritores el asiento de una tradición

¹⁰ Véase, por ejemplo, los trabajos de Walter Muschg, *Historia trágica de la literatura*, México, FCE, 1973; Paz, Octavio. *El ogro filantrópico*, México, Joaquín Mortiz, 1978.

propia, inalienable, por cuanto recurren a ellas una y otra vez, hasta cuando el contenido persevera en su significación: los antepasados, nuestros mayores, los viejos, padres madres; la bendita tierra, la santa tierra, santos montes, santas aguas, benditos cielos, estrellas, monte de nuestra bendición; los patrones de los cerros, de las cuevas, de los montes; el comportamiento de los hombres verdaderos hacia ellos; los hombres verdaderos, la palabra verdadera; soñar el destino, el oficio; la enfermedad-la muerte; el maíz, las tortillas, el humo, el fogón; nuestros sabios, nuestras palabras, la tradición. Poco el amor, mucho la muerte, el sufrimiento, el crimen. El somos pobres, el encantamiento, el asombro.

En esa ruta, los escritores son cada vez más escritores, cada vez más en búsqueda de una voz propia, de una expresión propia, cada vez más en la también encomiable gana de ser escritor y vivir como escritor y hasta alcanzar la bendita soberbia del artista, cuando en verdad se es artista y se transita por el mundo con el alma verdadera del verdadero creador.

Valle de Jovel
Marzo 31 de 2005.

BIBLIOGRAFÍA

Arrom, José Juan, (editor) fray Ramón Pané, 1974. *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, México, Siglo XXI,

Beristain, Helena y Gerardo Ramírez Vidal, *La palabra florida. La retórica indígena y novohispana*, México, UNAM, 2004.

Buffalo Conde, 1966, "Medidas del Gozo" en *Letras Mayas*, Vol. I-XV México, INI, p.64.

Cardenal, Ernesto, "Como latas de cerveza vacías", en *Nueva antología poética*, México, Siglo XXI, 1978, p. 59.

De Vos, Jan, *Vivir en fronteras*, México, CIESAS, 1994.

Garibay, Ángel María, 1964. *Voces de Oriente*, Porrúa, p. 187.

Génesis, 27, 27, en *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bélgica, 1966.

Gómez Hernández, Antonio, et al. 1999. *Palabras de nuestro corazón. Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, México, CEM-IF-UNAM. La colección de *Cuentos y relatos indígenas*, publicados por CIMECH-UNAM. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Gómez Pérez, Alberto, 1996. "Canción", en *Letras Mayas*, Vol. I-XV, México, INI, p.187.

Gutiérrez Cruz, Sergio Nicolás, 1997. *Encrucijada y destino de la provincia de las Chiapas*, México, Gobierno del estado de Chiapas y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Gutiérrez Manguel, Joaquín, 1992. "Palabras sobre Palabras", en 2º. *Encuentro de Intelectuales Chiapas Centroamérica*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, ICHC, pp. 15-18.

Hanke, Lewis, "Prólogo" a los *Tratados de Fray Bartolomé de Las Casas*, México, FCE.

Hernández Natalio, 2002. *El despertar de nuestras lenguas, Quemán tlachixque totlabtolhuán*, México, Diana y Fondo Editorial de Cultura Indígena, p. 42.

Jiménez Jiménez, Ramón, 2001. "La niña y la sagrada tierra", en *Ja B'ajlamil Wax Yala... Selección de cuentos tojolabales*, Gobierno del estado de Chiapas, Col. Biblioteca Popular de Chiapas.

La Jornada, noviembre 14, 2004.

Las Casas, Bartolomé de, *Apologética breve de las Indias*, (1560), 3 tomos, México, FCE, 1985.

Laughlin, Robert M. y Carol Karasik, 1992. *Zinacantan: Canto y sueño*, México, CONACULTA e INI,

Lee, Thomas, 1985. *Los códices mayas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Universidad Autónoma de Chiapas.

León-Portilla, Miguel, 2001. *La flecha en el blanco*, México, Diana.

—, 2004. *Antigua y nueva palabra. Antología de la literatura mesoamericana, desde los tiempos precolombinos hasta el presente*, México, Aguilar.

Lienhard, Martin, 1992. Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la conquista hasta comienzos del siglo xx, Caracas, Venezuela, Biblioteca Ayacucho.

—, 2001. *La voz y su huella*, México, UNICACH y Juan Pablos.

—, "la noche de los Mayas: representaciones de los indígenas mesoamericanos en el cine y la literatura", *Revista Mesoamérica* 44, Guatemala, C. A., diciembre de 2002, pp. 82-117.

López Hernández, Antonio, 2004. *Jowil Yaxinal Delirio de Sombras*, San Cristóbal Las Casas, Chiapas, CELALI-CONACULTA.

Martínez Saldaña, Tomás. 1998. *La diáspora tlaxcalteca. Colonización agrícola del norte mexicano*, México, Ediciones del gobierno del estado de Tlaxcala.

- Mediz Bolio, Antonio**, 1974. *La tierra del faisán y el venado*, México, Costa AMIC, pp. 10-11.
- Morales López, Micaela**, *Raíces de la Ceiba*. Literatura indígena de Chiapas, México, UAM-Iztapalapa, 2004.
- Muschg, Walter**, 1973. *Historia trágica de la literatura*, México, FCE.
- Núñez de la Vega, Francisco**, 1702. *Constitución diocesana*, México, UNAM, 1989, edición de Mario H. Ruz.
- Ordóñez y Aguiar, Ramón**, c. 1790. *Historia de la creación del cielo y de la tierra conforme al sistema de la gentilidad americana*, pp. 13-14.
- Past, Ámbar**, 1997. *Conjuros y ebriedades*, San Cristóbal Las Casas, Chiapas, Taller Leñateros.
- Paz, Octavio**, 1978. *El ogro filantrópico*, México, Joaquín Mortiz.
- Powell, Philip Waine**, 1980. *Capitán Mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas*, México, FCE.
- Sántiz López, Juan Carlos**, 2005. "Ofrenda del mundo-tierra", en *La luz de la montaña, Taller literario: Escritores tzeltales*, San Cristóbal de Las casas, Chiapas, Edit. Fray Bartolomé de Las Casas, pp. 9-10.
- Sántiz López, Juan Carlos**, 2005. "La señora Juana", en *Xjobal lum kinal ta witz La luz de la montaña*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, CONACULTA, pp. 22-23.
- Schneider, Luis Mario**, 1975. *Ruptura y continuidad. La literatura mexicana en polémica*, México, FCE.
- Sheridan, Guillermo**, 1999. *México en 1932: La polémica nacionalista*, México, FCE, p. 24
- Thompon, J. Eric S.**, 1988. *Grandeza y decadencia de los mayas*, México, FCE, p. 239.

Velásquez Vázquez, Nereo, 2001. "El labrador y sus hijos", en *Aj'a xk'up tigr incitma ... Selección de cuentos de la sierra*, Gobierno del estado de Chiapas, Col. Biblioteca Popular de Chiapas.

Vico, Giambattista, 1956. *Una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, 4 tomos, Madrid, Aguilar Col. Biblioteca de Iniciación Filosófica, 47.

Yeats, William Butler, 1977. *Mitologías*, Madrid, España, Felmar, p. 96.