

Mitos en la lengua materna de los Pipiles de Izalco en El Salvador.

Traducción de Leonhard Schultze-Jena¹

Rafael Lara-Martínez²

Recepción: 05 de abril de 2009 / Aprobación: 28 de julio de 2009

Advertencia sobre traducción, notas, numeración de relatos y renglones

Los relatos llevan el número romano y arábigo original que les otorgó Schultze-Jena. El análisis y traducción presupone varios niveles superpuestos que explicitamos a continuación. Al inicio, ofrecemos una introducción analítica sobre el contenido del mito. En seguida, se brinda una traducción poética en español literario. Un lector sin mayor interés en lingüística ni en náhuat puede optar por abandonar la lectura luego de estas dos secciones. Incluso, podría leer sólo la “traducción poética” —desechar la introducción analítica— para comprobar la existencia de una literatura indígena salvadoreña. Debido a su carácter hispanocéntrico —al mito del mestizaje absoluto— todos los panoramas e historias vigentes la lanzan al olvido. Sin embargo, advertimos que estas dos primeras secciones hallan su fundamento en los apartados siguientes. En tercer lugar, transcribimos la introducción de Schultze Jena al simbolismo náhuat sobre el volcán, mar y estero. En cuarto lugar, para facilitar la comprensión científica, brindamos una traducción lingüística-literal, renglón por renglón, numerado al final en arábigo. En quinto lugar, al final de cada subdivisión menor —en número romano y arábigo— agregamos una traducción libre, la cual intenta reproducir lo más fielmente posible la reiteración y usos de la oralidad náhuat (faltante en esta versión sintética por consideraciones de espacio). Por último, hay una serie de notas explicativas a términos náhuat que consideramos relevantes a la explicación lingüística y cultural. Recapitulando, el trabajo presupone los estratos interpretativos siguientes: Introducción (0), Traducción poética (1), Introducción original de Schultze-Jena (2), Náhuat (3), Traducción lingüística-literal (4), Traducción libre (5), Notas a términos náhuat (6).

En 1930, dos años antes de la trágica matanza de 1932, el antropólogo alemán Leonhard Schultze-Jena (1872-1955) visitó El Salvador. Resultado de sus tres meses de trabajo de campo en la región de los Izalco fue un grueso volumen de unas cuatrocientas páginas titulado *INDIANA II - MYTHEN IN DER MUTTERSPRACHE DER PIPIL VON IZALCO IN EL SALVADOR* (Indiana II. Mitos en la lengua materna de los pipiles de Izalco en El Salvador), el cual publicó en 1935. Su viaje a El Salvador lo patrocinó el propio Franz Boas (1858-1942), fundador de la antropología estadounidense. Entre sus estudiantes más notables figuraba Manuel Gamio (1883-1960), pionero de la antropología mexicana.

Este círculo académico internacional —Alemania, EEUU, México, El Salvador, etc.— bastaría para explicar la importancia intelectual de Schultze-Jena. De hecho, su trabajo sobre el náhuat en El Salvador se define como el ciclo mitológico más complejo en esa lengua.

Su vasta recopilación se divide en dos secciones: I) Auto-reportajes sobre la vida y pensamiento pipiles, y II) La lengua de los pipiles de Izalco. Esta última sección contiene una gramática bastante exhaustiva del idioma náhuat y un diccionario analítico en el que explica el contenido de todas las palabras y términos

1. Leonhard Schultze-Jena. Profesor de Geografía en la Universidad de Marburgo.

2. Rafael Lara-Martínez. Humanidades, Tecnológico de Nuevo México
[soter@nmt.edu]

compuestos que se emplean en los “auto-reportajes”. Si podría ser cierto que su trabajo gramatical y léxico debería actualizarse gracias a investigaciones de campo recientes —tal cual *The Pipil Language of El Salvador* (La lengua pipil de El Salvador, 1985) de Lyle Campbell— el ciclo mitológico de la primera sección representa el corpus mito-poético más vasto en lengua náhuat. El progreso que Campbell obtiene a nivel de la lingüística descriptiva, Schultze-Jena nos lo presenta en la esfera mitológica y literaria. Su obra exhibe uno de las cimas culturales del pensamiento pipil.

El ciclo mitológico que intitula “auto-reportajes” se divide en cuatro secciones, a saber: a) Las cuatro piedras angulares de su visión del mundo, b) Retratos naturales en espejo de libre fantasía, c) Vida Comunitaria y d) Contacto con la cultura occidental. En la primera parte, el autor demuestra que el pensamiento pipil oscila entre cuatro puntos cardinales: plantas, tierra, agua y astros. Ofrece una recopilación de veinte y seis relatos que describen cada uno de esos elementos que sustentan la vida humana. Las plantas absorben “la sangre de la tierra” hasta volverla alimento cotidiano. La tierra guarda en sus entrañas esos víveres potenciales y todos los tesoros culturales sobre los cuales se mantiene viva una cultura. Por ello, sin una inmersión al inframundo la civilización misma perece; se disuelve en olvido y miseria. De un Prometeo indígena que desciende a los infiernos, el ser humano recibe las plantas útiles que le permiten su avance civilizador. El agua nutre plantas, tierra y humanos, gracias a su ciclo anual que marca estaciones, así como su flujo entre tierra y cielos. Por último, los astros —ante todo, el sol, la luna y Venus— influyen en los cambios agrícolas, terrestres y acuáticos.

En la segunda sección, Schultze-Jena agrupa otros textos sobre el descenso a los infiernos, al igual que relatos sobre la figura pícaro del conejo. Si los primeros completan el ciclo mítico de un Dante indígena, los segundos narran las aventuras jocosas de un personaje astuto quien relaciona ascenso social con engaño y fechoría. La tercera sección comenta sexualidad regulada por el matrimonio, algunas “desviaciones”, al igual que un mal endémico y actual de El Salvador: el bandolerismo social que ahora se conoce como problema de las pandillas. Por último, la sección cuarta refiere una crítica a la iglesia cuyos prelados se involucran en relaciones sexuales ilícitas, al igual que profundiza en esa misma temática de la

sexualidad como actividad humana regida por la violencia.

Al lector costarricense le ofrecemos una breve sección de este ciclo mitológico náhuat. Se trata de los primeros cinco relatos de “B. Retratos naturales en espejo de libre fantasía”. Los introduce un largo comentario teórico sobre uno de los motivos mitológicos centrales de la literatura pipil, a saber: el descenso a los infiernos. Este motivo mítico clásico se estudia gracias al trabajo de folclor comparado que realiza Vladimir Propp. Para asombro del público costarricense, asentamos que esta discusión sobre literatura náhuat salvadoreña carece de una difusión amplia en su país de origen ya que —ciega ante el mito de un mestizaje completo— la presencia de una diversidad lingüística y cultural pasa desapercibida la *inteligencia* nacional. Lo indígena sólo se inmiscuye en el discurso literario oficial —de derecha a izquierda— al refinarlo estéticas en boga.

INTRODUCCIÓN

En esta segunda sección —“Retratos naturales en espejo de libre fantasía”— Schultze-Jena recolecta ocho relatos que pueden agruparse bajo tres temáticas netamente distintas. Los primeros tres y el quinto —“XXVII. Incendio en la montaña”, “XXVIII. Feudos de muertos en el volcán”, “XXIX. Tesoro en la montaña” y “XXXI. En la profundidad del estero”— narran creación del volcán de Izalco y descenso al inframundo. El cuarto —“XXX. Mar y estero”— refiere animación y sexualización del estero como personaje masculino y del mar, como femenino. Los tres últimos relatan aventuras heroicas del conejo como símbolo de astucia que el pícaro debería utilizar para burlarse del poderoso.

Por razones temáticas, reagrupamos los cinco primeros en esta sección, dejando los cuentos del conejo para un apartado independiente. De tópico distinto, la narrativa “XXX. Mar y estero” resulta demasiado breve para concederle una sección aparte. Sin afectar el contenido de este capítulo, las narraciones podrían incorporarse en dos precedentes —“Capítulo III. El agua” o “Capítulo IV. Los astros”— que discuten el poder de los Tepehuas sobre la regulación de las aguas, al igual que el de la Luna sobre el mar como mujer que menstrúa.

En este sentido, no juzgamos pertinente el argumento del antropólogo alemán que se trata de narraciones,

las cuales “ofrecen libertad de expresión y relato directo” de la naturaleza. Más bien, las consideramos material suplementario sobre el descenso al inframundo, encuentro con un anciano o Señor de la Montaña y con los ancestros que están a su servicio, regreso a la superficie de la tierra con dádivas adquiridas (“Capítulos I.B. Mitos” y “Capítulo II. La tierra”), así como a la concepción femenina del océano (“Capítulo IV. Los astros”).

La única temática nueva la ofrece la astucia del conejo como arquetipo de un pícaro o *trickster* quien derrota al poderoso, la cual dejamos pendiente para una sección por venir. Sin embargo, incluso los relatos del conejo se inician con los mismos motivos que estudiamos a continuación, a saber: ingreso dantesco al bosque (“*se tagat yajki tik kujtan*” (XXXII.1.87)) y descenso a morada subterránea (“*ga tik se tesúual*” (XXXII.1.92)).

Analizamos con detalle el argumento principal de los relatos —el *descenso ad inferos*, existencia de un Dante u Orfeo indígena que viaja a un inframundo terrestre o acuático. Reafirmamos la larga tradición cultural mesoamericana de ese componente mitopoiético. Nos basta evocar el trabajo interpretativo y de campo en la sierra norte de Puebla, México —que realiza James M. Taggart, *Nahuat Myth and Social Structure* (Mito náhuat y estructura social, 1983). Su lectura conjunta al corpus de Schultze-

Jena demuestra que se trata de una temática común desde el centro de México hasta Centro América.

En síntesis, parece que la “fantasía” posee marcos culturales estrechos, a la vez que reitera motivos universales. A nivel mítico, reitera el descenso a los infiernos en la iniciación chamanística (M. Eliade, *El chamanismo*, 1960, V. Propp, *Las raíces históricas del cuento*, 1946/1974 y *Edipo a la luz del folclor*, 1980), al igual que en lo literario evoca obras canónicas sin frontera (Gilgamesh, Virgilio, Dante, Rulfo...) universales. La “fantasía” pura estaría regulada por una “tabla periódica de los elementos” imaginarios tan rígida como la química. Esta regularidad de la “fantasía” se llama también “estructuras antropológicas de lo imaginario” (Durand, 1969).

Descenso a los infiernos

El cuadro siguiente sistematiza los motivos narrativos de los mitos pipiles. Sus componentes mínimos describen un núcleo sintético y duro de una experiencia mesoamericana clásica cuya versión amplificada la recolecta Taggart en el centro de México. Su norma universal la ejemplifica Propp en sus estudios sobre el cuento maravilloso. A continuación revisamos con detalle cada uno de los siete rasgos narratológicos que, reagrupados, constituyen el corpus mitológico pipil en Schultze-Jena.

Motivos narratológicos náhuat del *descenso ad inferos*

- | | |
|------|---|
| 0 | Obertura. Siembra y derrumbe de la ceiba milenaria. |
| I. | Un muchacho se interna en el bosque/selva (variante: en el lago). |
| II. | Encuentra a un desconocido quien le sirve de guía. |
| III. | Desciende al inframundo terrenal o acuático. |
| IV. | Observa directamente el inframundo que describe al emerger. |
| V. | Egresa de nuevo hacia la superficie de la tierra (con/sin recompensa). |
| VI. | Recibe recompensa monetaria o en especie (huesos, plumas, plantas, pito...) que le otorga riqueza o prestigio (antes o después de emerger). |
| VII. | Transmite comunicación testimonial de experiencia personal a comunidad o a grupo selecto. |

Obertura

El texto “XXVII. Incendio en la montaña” funcionaría a modo de obertura o preludio a la experiencia del descenso al inframundo. Como

si exhibiera fragmentos actualizados de un mito cosmogónico, narra la manera en que aparece un cerro, el volcán de Izalco. Relaciona el surgimiento a un tipo de agricultura específico. Se trata del método mesoamericano tradicional de la roza, el

cual implica la quema sistemática de vegetación preexistente antes de la siembra. La milpa no definiría un ecosistema natural sino, por lo contrario, su destrucción. Concretamente, el volcán brota debido a la depredación de la flora originaria. Para sembrar milpa, el hombre incendia un “árbol frondoso” en el sitio “mismo” en el cual “empezó a formarse el cerro” (renglón 1).

La identificación botánica del árbol queda bajo silencio. No obstante, al referir la conformación del mundo subterráneo, un “árbol adentro” se concibe como uno de los pilares que sostienen el universo terrenal (renglones 17 y 80). Además, refiere que su tupido follaje alimenta a los seres que viven al interior del mundo, al igual que al fuego del volcán. El mito desglosaría el impacto ecológico que produce el sistema de roza sobre la flora natural e imagina el surgimiento del volcán como castigo terrenal a dicha defoliación.

En eco lejano al paso de la caza a la agricultura —cacao y banana que “succionan la sangre de la tierra” (I.B.VII.2.154)— la milpa no sólo extraería el líquido terreno vital. Antes de ello, presupondría la expoliación del ecosistema original y el derrumbe de la ceiba o pochote milenarios. Su follaje representaría un axis mundi que conecta vida humana con otros universos paralelos que la sustentan.

**

En síntesis, lo que al presente juzgamos cultura ancestral —milpa y maíz; cacao y banana— el mito lo observa como flora extraña. Se trata de una imposición humana sobre la naturaleza original. El maíz derriba la ceiba milenaria y entorpece la comunicación con el inframundo. El culto al maíz sustituiría el del pochote (sobre un “árbol grueso y alto” bajo el cual se realizan ofrendas a la Luna, véase: IV.XVII.36).

Ingreso al bosque

¿Quién se atrevería a adentrarse en el bosque?

Para proteger a los cedros [...]

El decaimiento hace presa en quien se adentra en el bosque.

¿Quién ha osado nunca adentrarse dos horas en la profundidad del bosque?

Gilgamesh, tablilla III

Incluso en la obertura, el motivo inicial refiere la entrada de un hombre o muchacho al bosque, no muy lejano a accesos semejantes en la literatura clásica: “están ahí, admirando el bosque/contemplando la altura de los cedros,/contemplando la entrada al bosque [...] Contemplan la montaña de los cedros,/ la morada de los dioses” (*Gilgamesh*, tablilla V, columna I), “*mi ritrovai per una selva oscura*” (Dante, *Inferno*, I.2; de ser fieles a Dante el motivo se llamaría “ingreso a la selva” oscura). Como en el texto “VIII. Origen de los animales sobre la tierra” (“Capítulo II. La tierra”), es posible que lo acompañe una muchacha, *se siuápil*. Sin embargo, a ella le está vedada la experiencia del mundo subterráneo que sustenta al humano. Igualmente, algunos textos especifican la juventud del personaje que ingresa al bosque por el uso del término *se piltsin* (renglón 10).

Lejos de narrar una práctica universal, el mito la estipularía como vivencia reservada a hombres jóvenes que inician su vida laboral. Quien se interna en la bosque lo hace en busca de caza, de un sitio para sembrar milpa o, a lo sumo, por pura curiosidad y aventura (el tropo literario de “errar por el bosque” en el “romance francés de caballería” y “poemas visionarios latinos medievales” lo establece E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, 1963/1973: 362). En el texto XXVIII, el joven emprende la travesía como mandato de un hombre mayor quien se lo encomienda. Una variante la ofrece el texto XXXI en el cual lago y pesca reemplazan bosque y caza o siembra de maíz.

Dos variaciones femeninas —texto “X. La serpiente en la morada del viento” y “XII. La serpiente en el lago”, “Capítulo II. La tierra”— le otorgan a la mujer derechos semejantes a los del neófito varón. En su viaje hacia la morada acuática del viento —*chan ejékat* (II.X.78)— una anciana rompe con ambos parámetros de género y edad al descender hacia el inframundo. A diferencia del relato prototípico, no emerge de ese domicilio sino se queda a residir en él para convertirse en futura patrona de esa residencia, *i tekuyu ne kal* (II.X.99). Si los residentes de esa vivienda subterránea son los ancestros, acaso, más que viaje en vida, el relato referiría transmigración anímica de la generación octogenaria hacia su destino final de ultratumba.

En el segundo, dos muchachas solteras se internan en el lago junto a la serpiente. Además del apoyo a su decisión de autonomía, reciben un anillo que

utilizan para regresar a casa de su madre e informarle de su decisión. Acaso este relato único amplía la participación masculina exclusiva a jóvenes solteras que anhelan mantener su autonomía. La edad de las muchachas confirmaría la estrecha correlación que existe entre inmersión y opción matrimonial. Se trataría de un relato pionero del feminismo salvadoreño el cual vincula travesía por el cuerpo de la serpiente con emancipación.

**

En síntesis, el ingreso al bosque lo efectúa un muchacho, *se piltsin*, cuya identidad delimita dos netas coordinadas de género y edad. Se trata de una experiencia masculina y adolescente, acaso en réplica a la juventud que caracteriza a los Tepehuas (“Capítulo III. El agua”). De circunscribir esta doble demarcación un ceremonial paralelo, quedaría por resolver si los relatos refieren un rito de iniciación o aprendizaje que los jóvenes deben sobrellevar para entrar a la edad adulta y funcionar como miembros activos de la comunidad. Antes de investirse como ciudadano con derechos propios, habría que demostrar una capacidad por doblegar ciertas fuerzas oscuras y terrestres (Propp, 1974).

Dos variaciones femeninas parecen contradecir este relato iniciático, a saber: el viaje de una anciana hacia la morada acuática del viento para sustituir a su patrona actual, una serpiente, y la de dos muchachas solteras que se liberan del sometimiento tradicional al matrimonio. En ninguno de estos casos se da cuenta de su egreso definitivo, pese a que su guía, una serpiente, apoya la autonomía de las doncellas a decidir su futuro. La recompensa material recibida la constituye un anillo que se le entrega una de las jóvenes como insignia de su paso entre mundo terrestre y morada de la serpiente. Acaso ambas narraciones amplían la esfera de acción hacia un héroe femenino.

Encuentro con desconocido y descenso

Al interior del bosque o del lago, el muchacho encuentra a un desconocido. Este personaje puede representar un simple guía —Virgilio para Dante; Abundio para Juan Preciado— o bien ser el mismo Señor de la Montaña o Señor del Bosque, personificación de las fuerzas telúricas. A menudo, su apariencia exterior encubre su identidad verdadera. Se presenta bajo aspecto humano o animal, de preferencia como serpiente. Durante el paso de la caza a la agricultura —“VII. Origen del

cacao y banana”— se establece identidad absoluta entre presa y mentor, el venado. Una figura animal conjugada la representa la “kúuat másat” cuyo nombre literal se expresa “serpiente venado” (II.X.100).

Su edad más común —un anciano— anuncia una diferencia generacional con el muchacho. De tratarse de rituales de iniciación, le correspondería a la generación mayor revelar secretos ancestrales a la menor (Propp, 1974: 74). Ella transmitiría una tradición oral. Sea simple guía o encarnación de la Tierra, conduce al muchacho hacia el inframundo. Sólo en la historia del cazador, texto “VII. Origen del cacao y banana”, la persona que lo guía hacia las moradas subterráneas aparece bajo la figura de una muchacha-venada, *se siuápil*, con quien debe regenerar la progenie del anciano. En su semblante de octogenario se materializa un motivo universal, a saber: “la imagen antropomorfizada del dueño de una determinada especie” animal, en su caso particular, la del venado (Propp, 1974: 106).

De manera más radical, el descenso se efectúa involuntariamente. El inicio del “Capítulo II. La tierra” narra cómo la serpiente/anciano “succiona” a hombres vivos que circulan por la entrada a una cueva. Igualmente, el texto XXI relata que a un pescador lo “succiona” un anciano quien lo conduce a un mundo subacuático (renglón 57). En ambos casos, se trata de un raptó o “engullimiento” que transporta al héroe a la morada subterránea (Propp, 1974: 329 y ss.).

**

En síntesis, de producirse un encuentro entre muchacho y enviado del inframundo, esta reunión oscila de lo previsto y anticipado —joven que lleva carta (renglón 10)— al encuentro suscitado por búsqueda conciente o por curiosidad (renglón 36), para culminar en el secuestro periódico que realizan los seres subterráneos de criaturas humanas (renglón 57). En una variante previa —texto VIII, “Capítulo II. La tierra” (renglón 25)— el descenso encima de la serpiente augura que el neófito adquiera una fuerza anímica excepcional la cual lo sitúa por encima del común de los mortales (Propp, 1974: 334, “de ellas [= serpientes, el héroe] recibe la fuerza deseada”). En su versión más depurada, existe una correlación entre descenso a los infiernos y adquisición de prestigio y poder social. En el relato “XII. La serpiente en el lago”, la narración no aclara si las muchachas

solteras se dotan de una potencia espiritual semejante por cabalgar sobre la serpiente.

Descripción del inframundo

De lugar de tormento y trabajo forzado, el inframundo se convierte en lugar placentero y utópico en el cual los habitantes gozan de ciertos privilegios materiales que anhelan los humanos para su bienestar terrestre. A continuación describimos estas dos variantes contrapuestas que de “feudo de muertos” desemboca en sitio deleitable. El primer recinto lo relata el texto XXVIII; el segundo, el XXXI. En su neutralidad, el relato XXIX se ofrecería como intermedio entre explotación de los muertos en una hacienda de ultratumba y su bienestar material.

I. Del feudo de muertos

En un cerrar y abrir de ojos, al muchacho que entrega carta en el bosque el desconocido lo transporta al interior del volcán (véase: II.VII.113 el cual expresa el mismo motivo). Ante sus ojos se despliega el infierno del trabajo forzado en las haciendas. La fantasía mítica ofrece una reflexión sociológica del sufrimiento que viven los indígenas en la vida real. De tratarse de un rito de iniciación, la aflicción que como adulto vivirá en las plantaciones, bajo el yugo del hacendado, el joven neófito debe experimentarla primero a nivel de lo imaginario.

El trabajo más oneroso de los seres subterráneos consiste en “acarrear leña” (reglones 16 y 42), así como alimentar con ella el fuego del volcán y la cocina que hierva aguas termales y volcánica. La leña la obtienen de un “árbol adentro” que sostiene la configuración cónica del volcán. Este mismo árbol produce casi toda la alimentación necesaria para que los habitantes subsistan en su encierro casi carcelario, sin recurrir al maíz. A ello se agrega la necesidad de consumir carne que subsanan por la antropofagia (renglón 19). Ya sabemos que “en el reino de los muertos”, al héroe se le ofrece un tipo espacial de comida” (Propp, 1974: 91).

A diario, destacan a un habitante para luego resucitarlo gracias a los huesos que conservan viva una capacidad reproductiva o energía anímica latente (renglón 22; Propp, 1974: 132-140 quien relaciona descuartizamiento y cocción con ritual de tránsito). Sin embargo, no se hace mención alguna de plumas, como si el diafragma para “vida latente” —

“osamenta y plumaje” (II.VIII.31)— se disipara por completo. De ese encuentro de los opuestos, sólo permanece vigente el principio óseo masculino que resucita a las víctimas (de la “inhumación” de huesos como “energía vital”, véase: Propp, “El árbol mágico sobre la tumba”, en: *Edipo a luz del folclor*, 1980: 9 y ss., quien relaciona huesos a renovación vegetal). El renglón veinte y nueve describe la identidad de los moradores subterráneos. Se trata de los “muertos” que fallecieron “aquí mismo en tu casa”. Igualmente sucede con los pobladores del mundo subacuático quienes, bajo el doble apelativo de “ancianos y ancianillas” evoca a los ancestros extintos desde antaño (renglón 68).

**

En síntesis, el descenso a las entrañas del volcán le enseña al muchacho el trabajo forzado que existe en las “haciendas”. Los muertos no sólo adeudan tala de árboles, transporte de leña y mantenimiento del fuego del volcán, a la vez deben devorarse a sí mismos para mantener vivas sus fuerzas físicas. Los moradores de esos recintos infernales se identifican como ancestros fallecidos antiguamente, de suerte que el ingreso a ultratumba respresenta una lección de historia y de tradición oral para el joven neófito. Él habrá de testimoniar el destino que se les depara a sus antecesores en las plantaciones (ultra)terrenales y, por esa lección, adivinaría el cargo a ocupar como adulto.

2. A la utopía subacuática

En el mundo “al interior del agua”, el muchacho observa que “ancianos y ancianillas” alcanzan un bienestar material que le resultaría envidiable a cualquier mortal (renglón 65 y 68). Tienen colmadas todas sus necesidades cotidianas. Cada quien cuenta con su respectiva vivienda con servicio de agua potable que utiliza para “beber o lavarse” (renglón 71). Además, los habitantes poseen vajillas de oro puro y macizo, tal cual la correa que mantiene el toro atada al cuello en el texto VIII. El material se ofrece como neto distintivo de poder que incluso identifica a los difuntos con la autoridad étnica contrapuesta, el toro (para la relación del oro “con el reino lejano”, Propp, 1974: 420).

Más aún, el poder que adquieren los ancestros lo consiguen a expensas de los vivos y de los jóvenes neófitos que ingresan a su morada. Además de su

entrada voluntaria, a los humanos los succionan y secuestran para obligarlos a rendirles servicio (renglones 68 y 70). A su llegada, los seres subterráneos observan al muchacho con la misma curiosidad con la cual contemplarían a un individuo extraño. Lo fuerzan a “despiojarlos”, a lavarles manos y pies en símbolo de obediencia y sumisión (renglón 73).

De nuevo, en el recinto se yergue un “árbol adentro” el cual establece una distinción radical entre seres subterráneos y terrestres a nivel de la alimentación. Acaso generacional y (agri)cultural, esta diferencia explicaría la transgresión que comete el hombre al quemar un “árbol frondoso” y sembrar maíz en la “Obertura”. Los renglones ochenta y dos y ochenta y tres estipulan el valor agrícola y simbólico del árbol, más allá de su uso como leña. La dieta nutritiva de los ancestros no consiste de maíz. “Ahí tenían un arbolito que daba los frutos que comían diariamente” y se renovaba sin cese (renglón 80). Además, su configuración en escalera —por hojas que “junto al tronco” ascienden desde el ras inferior hacia la copa— lo señalan como *axis mundi* que conecta el subsuelo con la superficie. En “representación ampliamente difundida”, “los dos mundos (y a veces también los tres, el subterráneo, el terrestre y el celeste) están vinculados por el árbol” (Propp, 1974: 309).

Esta importancia alimenticia y simbólica —renovación cíclica y comunicación entre universos paralelos— le otorga a la afrenta de quemar el árbol su plena dimensión, profana y sagrada. Se trataría de la imposición de una *agri*-cultura distinta a la ancestral y de un gravamen contra valores religiosos también milenarios. Recordemos que en el texto más complejo al respecto, el “VIII. Origen de los animales sobre la tierra”, el árbol se ofrece como espiral o serpentina por la cual los ancestros ascienden y descienden de su morada subterránea (sobre el motivo del “giro”, Propp, 1974: 79). Por su tronco, aún resuenan motivos literarios antiguos. “Entrarás en nuestra casa bajo la fragancia de los” pochotes, cuyos “frutos son de rubies/bellas son las colgantes ramas, su follaje es de lapizlázuli...” (Gilgamesh, tablilla VI y IX).

**

En síntesis, en contraste al interior del volcán, el mundo subacuático le ofrece a sus habitantes una comodidad material que contrasta con la precariedad

de la vivienda en las comunidades indígenas de la época. Sin embargo, ese bienestar no lo logran sin un ejercicio arbitrario del poder. Capturan humanos a quienes obligan a trabajar en su beneficio, ante todo a nutrirlos de manera similar a la cual utilizan para alimentar serpientes en los relatos “IX. La serpiente en el interior de la montaña” y “XIII. Sacrificios humanos al Sol” (“Capítulo II. La tierra” y “Capítulo III. Los astros”). En paráfrasis a una noción compleja —*sacrum-facere*— se trata de la construcción social de lo sagrado por el intercambio entre mundo e inframundo, entre seres vivientes y ancestros.

A lo sumo, retomando una sentencia categórica —las plantas que “succionan la sangre de la tierra”, la del anciano/serpiente y sus súbditos— los seres subterráneos exigen reciprocidad (IB.VII.2.154). Si los muertos alimentan siembras que nutren a los mortales, a su vez, la humanidad debe portarse garante ofrendando cuerpos (sobre muertos y huesos que alimentan plantas y se hallan a su origen, véase: Propp, 1980). En este ciclo regenerativo, el “árbol adentro” ofrece el símbolo de recreación cotidiana cuyo principio se arraiga en “cadáveres humanos”, en un inframundo poblado por “ancianos y ancianillas” (Propp, 1980: 32).

Egreso a la superficie terrestre

Las variantes de la salida dependen del ingreso. Si el muchacho recibe ayuda a la entrada, también la obtendrá al regresar a la superficie. Empero, si entra por secuestro o succión, la única alternativa la señalan ardid y robo (renglón 86). Sin astucia, muchos humanos quedan atrapados para siempre, tal cual lo describe el renglón setenta y tres: “había gente de sobra”.

Los textos de esta sección no especifican la manera en que los jóvenes emergen de las entrañas de la tierra (renglones 26 y 49). Sólo por el relato VIII sabemos de la obligación que posee la serpiente/anciano y los moradores subterráneos de apoyar con dádivas al muchacho. A su retorno la serpiente lo absorbe y luego lo expulsa hacia la superficie colmado de presentes. Este egreso recuerde quizás el ascenso primigenio de Venus, la Nistamalera, quien nace de las profundidades acuosas de un pantano hasta erigirse en estrella.

En el caso del individuo que un anciano arrebató hacia el mundo subacuático, él mismo ingenia la

escapatoria al observar la manera en que su raptor cruza las aguas sin mojarse, “abriendo camino al andar”. Advierte que con un pito los peces acuden al llamado formando surcos vacíos en el lago (renglones 84-86). Se roba uno de esos instrumentos con el cual obliga a los peces a dibujarle el camino hacia la entrada, la que también abre con el pito. Acaso este artefacto musical le facilitaría ingresos futuros, al igual que poder sobre la pesca semejante al que conceden los sacrificios a la Luna (III.XVIII.39; Propp, 1974: 149) “el sonido” del instrumento era la voz del espíritu cuya materia prima remite a los “huesos” o sustancia vital de regeneración.

Recompensa y testimonio

El cuento maravilloso entrega al héroe un don encantado. V. Propp

El galardón máspreciado lo especifican textos anteriores—“VII. Origen del cacao y bananas” y “VIII. Origen de los animales sobre la tierra”— los cuales vinculan comienzos míticos de plantas cultivables, animales y aves al descenso al inframundo. Habría una correlación directa entre travesía subterránea y grandes transformaciones sociales e individuales: cosmogonía originaria, paso de caza a agricultura, vivienda y sedentarismo, nupcias, poder y prestigio social, madurez, emancipación femenina, etc. El nacimiento mismo de los Tepehuas, prosigue la misma trama o secuencia de motivos narratológicos preestablecidos: descuartizamiento, ingreso al bosque, descenso a los infiernos bajo variante de entierro/siembra (*tuga*) de cabeza materna, egreso en forma arbórea, etc. (I.B.VI).

Según Propp (1974: 146), el galardón máspreciado lo constituye el aprendizaje de “*la ciencia astuta*”, es decir, la instrucción de un nuevo oficio. En los textos de esta sección la recompensa recibida varía de la monetaria a la especie. El dinero se adquiere al interior de la tierra como dádiva obligada que le otorga al héroe el Señor de la Montaña (renglón 50), o bien se recibe en pago por encomienda (renglón 32). En especie, referimos el robo del pito que abre las compuertas de acceso al inframundo. Parecería que lo exiguo del premio define estos relatos como experiencias personales sin la trascendencia civilizadora de las narraciones recogidas en los “Capítulo I. B. Mitos” y “Capítulo II. La tierra”. No obstante, los tres relatos actuales añaden un motivo ausente en los mitos de creación de plantas y animales.

Se trata de la obligación que posee el muchacho—quien realiza la experiencia de ultrabumba— por traducirla en palabras y comunicársela en testimonio a la comunidad entera o a un grupo selecto. Lo que se pierde en recompensa lo devenga en obligación literaria. Al muchacho que recibe la comisión de visitar el “feudo de muertos”, se le perdona toda deuda y se le aconseja “ir a contarle [la experiencia] a los demás muchachos” (renglón 32). El aventurero que se interna en el volcán a la caza de tesoros promete que “al salir, volveré para contarte cómo es el interior del cerro” (renglón 39). Por último, a quien secuestran en el lago y el pueblo considera muerto—“yo sólo sé lo que vi/percibí” (renglón 65)— narra su experiencia con el objetivo de recobrar su estatuto de miembro activo dentro de la comunidad.

**

En síntesis, a la recompensa monetaria o en especie se añade la obligación de relatar la travesía. De mitos de creación, los cuentos se transforman en narraciones de experiencias personales, las cuales refieren el paso entre diversos mundos paralelos que componen el universo. A las dádivas originales—plantas, animales y aves— los muchachos de esta sección sustituyen el compromiso humano por la palabra.

Para el debate actual sobre poesía y literatura náhuatl, sin referencia alguna a la flor o florilegio, ni a un diafratismo náhuatl antiguo—“flor y canto”— la experiencia común de los jóvenes neófitos pipiles culmina en la deuda que embarga a todo humano por traducir su experiencia personal en discurso. En este testimonio oral que transmite una vivencia de paso hacia el inframundo, concluyen los relatos de un Dante u Orfeo indígena. El conocimiento de ultratumba se vuelve literatura, motivo literario que define las antípodas de la prohibición por revelar el enigma (Propp, 1974: 202-204 y 332).

CONCLUSIÓN

Por cuyo movimiento, fue también a predicar a los espíritus encarcelados. I Pedro, 3: 19
El tal fue arrebatado (¿raptado?) hasta el tercer cielo.
II Corintios 12: 2

Hace unos veinte y seis siglos Gilgamesh cruza las aguas de la muerte para arribar al inframundo.

Diez y nueve siglos después, Dante penetra a un bosque oscuro y denso en el cual encuentra a su guía, Virgilio, quien lo conduce hacia un sitio fúnebre similar. Hace medio siglo, orientado por un arriero, su hermanastro Abundio, Juan Preciado descende por veredas sinuosas para llegar a Comala, lugar de muertos. Fuera de ese circuito de influencias literarias, anticipando en cuarto de siglo el mundo rulfiano, muchachos pipiles realizan experiencias semejantes. Aun si sus relatos pasan desapercibidos, a los desconocidos náhuat también se aplican sentencias milenarias:

“Quien ha visto el fondo de las cosas y de la tierra, y todo lo ha vivido para enseñarlo a otros, propagará su experiencia para el bien de cada uno ha poseído la sabiduría y la ciencia universales, ha descubierto el secreto de lo que estaba oculto”. (*Gilgamesh*, tablilla I, columna I)

“Mirándome, me guía a la Morada de las Tinieblas, la mansión de Irkalla, a la casa que no abandona quien entró en ella, por el camino que no tiene regreso, a la casa cuyos habitantes carecen de luz, donde el polvo es su vianda y arcilla su manjar. Están pergeñados como pájaros, con alas por vestiduras, y no ven luz, residiendo en la oscuridad. (40) en la Casa del Polvo, en que había entrado, contemplé [gobernantes] sin sus coronas; [Vi príncipes], a los (nacidos) para la corona, que habían regido la tierra desde días pretéritos, mientras los servidores de los dioses Anu y Enlil les preparan y les sirven carne asada, les escancian bebidas frías, sacadas de odres”. (*Gilgamesh*, tablilla VII, columna IV)

Quizás absorbida por una lingüística formal, la antropología actual olvida que los universales no conciernen sólo a rasgos sin contenido. Por lo contrario, la semejanza del descenso pipil a los infiernos con experiencias sumeria, evangélica, italiana y mexicana nos enseña la necesidad de enmarcar el análisis dentro de una “tabla periódica de los elementos” imaginarios, tan limitada y estricta como el alfabeto fonético universal. Bastaría contrastar la narrativa náhuat al modelo “histórico” del cuento en Propp (1974), para comprobar intersecciones entre lo particular y lo universal. Tanto itinerario del héroe náhuat como motivos generales los sistematiza el estudioso ruso del folclor. “El rito [de iniciación] representa la bajada

a los infiernos” (Propp, 1974: 142). Más allá de la oración (fonemas, morfemas, oración...), una lengua se constituye por un conjunto cerrado de tropos literarios o tópicos narrativos que generan una infinidad de relatos posibles (por ejemplo, al presente, el motivo “ingreso” se imagina como “inmigración” y la “selva oscura” como Estados Unidos, lugar de entrega del don mágico, “*American dream*”).

Al invocar una literatura comparada, el náhuat nos obliga a examinar ese motivo mito-poético como sustrato local de un contenido global. El viaje al inframundo no expresa sólo un rito de tránsito particular a una cultura dual: de pochote a maíz. Denota un núcleo universal del espíritu humano — una “estructura antropológica de lo imaginario”— en cuya experiencia personal se conjugan varios rubros inmanentes: mundo divino y ancestral, teología e historia, sociedad y medio ambiente, arte poética y testimonio, etc. Si en nuestra actualidad posglobal aun no existe un Dante o Rulfo salvadoreño, esta ausencia demuestra la falta de diálogo entre una “ciudad letrada” mestiza y una tradición oral indígena que le resulta ajena.

Traducción poética

XXVII. Incendio en la montaña

Un hombre fue a trabajar en la montaña, en el sitio donde había un árbol frondoso al cual le prendió fuego. Ahí mismo empezó a formarse un cerro. (1) Muchos hombres acudieron a ver lo que el otro había realizado y lo trajeron hacia el pueblo amarrado. (2) Ahí le preguntaron quien le había autorizado que fuera a trabajar en la montaña. (3) Él replicó. “¡No he hecho el cerro! Yo sólo fui a trabajar para cosechar milpa. Así, nos alimentamos mis hijos y yo”. (4) “Si lo desean ustedes, les cedo a mis hijos para que los alimenten como es debido”. (5) ¡A mí llévenme a Sonsonate! Ahí que me digan que harán conmigo”. (6) Los niños buscaron a un hombre, para que fuera a hablar en su causa legal. Él se encargó de defender al padre de los niños. (7). En el proceso arguyó. “Si tiene dinero que pague el terreno, situado en la ladera del cerro. Si no lo hace, no saquen al hombre” (En Sonsonate ante el juez ya que el inculpado debía justificarse por el incendio y por talar el bosque al apropiarse de las tierra). (8)

[El inculpado/defensor] vino a informárselo a los niños. Ellos replicaron que iban pagar así lo sacarían. (9)

XXVIII. Feudo de muertos en el volcán

Había un hombre que tenía pacto con el Señor de la Montaña. Un día, envió a un muchacho con una carta a quien le dijo: (10)

“Te vas por aquí para agarrar camino. Ahí hallarás a un hombre quien vendrá a tu encuentro”. (11)

“Y vas a preguntarle, “¿de dónde vienes?” Y él va a responderte, “de Izalco””. (12)

Y va a preguntarte si traes una carta. Y le responderás, “aquí la traigo”. (13)

“Le darás la carta y te pedirá”: “cierra los ojos”. (14)

Al abrir los ojos, estaba al interior (de la montaña). Y vio una gran hacienda y muchos hombres. (15)

Todos trabajaban. Unos acarreaban leña sobre una mula. Esta leña la deseaban para arrojarla en una abertura por la cual alimentaban al cerro. (16)

Y otros talaban un pochote [bombacaceae]. Es este árbol el que gobierna al cerro. (17)

Habían talado en rosca al pochote, por lo cual lo mantenían delgado. Luego de disponerse a comer —todos comían a la vez— volvían para encontrarlo igual como se hallaba antes de talarlo (el árbol volvía a crecer mientras comían). (18)

Y advirtió que un día se comieron a uno. Otro día se comieron a otro. Otro día se comieron a otro más. (19)

Y se dio cuenta que lo mataban. Lo hacían pedazos y lo cocinan en una olla. (20)

Y la cabeza la partían en mitad; le sacaban los sesos y se los daban a una molendera quien la preparaba para repartirle un poco a cada uno. (21)

Y el otro día fue a trabajar (el muerto que se habían comido), ya que habían recolectado sus huesos para que fuera a trabajar de nuevo. (22)

Al llegar el Señor de la Montaña a observar lo que hacían, sintió un olor extraño cerca de él (el Señor de la Montaña que estaba acostumbrado a tratar con muertos olfateaba al hombre vivo). (23)

Y disgustado preguntó. “¿Quién entró por último?” Y contestaron: “ahí está”. (24)

“Abran la puerta y que salga quien no huele bien” (El Señor de la Montaña). (25)

Salió de la montaña y regresó a casa del hombre (de su patrón). “¡Muchacho! ¿No hiciste lo que te dije?”. (26)

“¡Como no! Lo hice”. (27)

“¿Y qué viste?”. (28)

“¡Vieras lo que he visto! Ahí viven los que antaño

ha(bía)n muerto. Ahí observé a todos los que habían muerto aquí en tu casa”. (29)

“¿Es verdad, muchacho, lo que has visto?”. (30)

“Es verdad que lo ví”. (31)

“Ahora no me debes (deuda alguna). Ahora te daré un poco de dinero para que de inmediato vayas a contárselo a los demás muchachos. Y te vas de inmediato”. (32)

XXIX. Tesoro en la montaña

Dicen que una vez pasó un muchacho por aquí en el pueblo. Preguntó. “¿Hacia dónde va el camino que entra al cerro?”. (33)

El Señor de la casa donde llegó, (a quien le) había preguntado, respondió “Yo no sé si el cerro tenga entrada”. (34)

“¿Qué vas a hacer ahí? Cuentan que no hay hombres, tampoco hay mujeres”. (35)

“Yo no voy a encontrar hombres ni otra gente. Yo sólo deseo hablar con el Señor de la Montaña. Deseo que me obsequie dinero”. (36)

“Al interior del cerro, cuentan que sólo hay fuego, y no es posible entrar”. (37)

“Yo voy a llamarlo (al Señor de la Montaña). Cuando esté por llegar, saldrá a recibirme. Y me conducirá adonde él mismo entra”. (38)

“Si resulta posible que entre, al salir, volveré a contarte cómo es el interior del cerro”. (39)

“Cuentan que le sale humo de la abertura, que tiene agua y fuego. Al caer una piedra caliente en el agua, se vuelve ceniza y sale hacia arriba del cerro”. (40)

El muchacho seguía un camino recto que conducía hacia la entrada y llegó a la abertura la cual se encontraba abierta. Y al llegar, notó que para entrar por la abertura era necesario descender por un camino en pendiente. (41)

Y advirtió que donde estaba el fuego, había otra abertura, por la cual le colocaban leña al fuego y acarreaban leña que apilaban a granel. (42)

Hacia ahí la acarreaban y colocaban a la entrada de la chimenea. Luego notó que se abrió la entrada y observó el fuego al interior. (43)

Y al abrir la entrada, se inició que le arrojaban la leña acarreada. La arrojaban hasta adentro. Al terminar de arrojarla, se cerraba la entrada. E igualmente seguían acarreando leña para introducirla más tarde. (44)

Y notó que el agua la tenían arriba,alzada (en vasijas). Y donde se hallaba el agua, las (varas) que la sostenían eran unas delgadas y otras gruesas. (45)

Y notó que todo se movía. Y notó que donde estaba el agua, goteaba sobre la gente que trabajaba. (46)

Y notó que no uno solo sino todos obraban a la vez,

mientras se escuchaba que el agua bullía. (47)
 Luego el Señor de la Montaña se acercó a él y le recomendó. “Te llevas este dinero. Tú mismo decide cuál sería posible que te lleves”. (48)
 Luego tomó lo que estaba tirado y tomó el buen dinero. Luego salió hacia el exterior. (49)
 Al salir, notó que los valores se habían invertido. El dinero que no era válido, adquirió valor. En cambio, el buen dinero, ese mismo se volvió carbón extinto. (50)

XXX. Mar y estero

Había un muchacho que se encontró con una muchacha. Y se inició que deseaba enamorarla. Pero ella no se entregó sexualmente. (51)
 Por ello le respondió. “Yo ya me voy”. Entonces replicó el muchacho. “Vete pues; quiero ver si es posible que te vayas”. (52)
 Así fue él a sentarse por donde iba a pasar y se hizo laguna. (53)
 De esa manera impidió que la muchacha pasara y agregó: “Yo sé que eres tú quien se ha hecho agua”. (54)
 “Lo que has hecho no es nada. Por mi parte — verás— voy a abrazarte sin tocarte siquiera”. (55)
 Por eso sabemos que el estero es agua varón y la mar, agua hembra. (56)

XXXI. En lo profundo del estero

Había un hombre que se hallaba pescando, cuando notó que se le acercaba un anciano a agarrarlo y lo succionó hacia su morada al interior del agua. (57)
 El cuerpo lo encontraron muerto y lo llevaron a su casa. Ahí notaron que efectivamente estaba muerto y lo enterraron. (58)
 Al tiempo vieron que iba llegando, pero sabían que tenía quince años que había muerto. (59)
 Ellos mismos lo habían traído y llevado a casa. También ellos vieron que lo enterraron y, por eso, ahora se preguntaban. “¿Pero cómo volvió?”. (60)
 Por ello, al verlo, se quedaron observándolo y cuando advirtieron que era él, salieron corriendo. (61)
 Por su parte, al ver que se corrían, él entró a casa. Luego se inició que poco a poco llegaban a observarlo. Comprobaron que era él y salieron de nuevo corriendo. (62)
 Él también salió a llamarlos. Y al notar que estaba en buenas condiciones, que tampoco estaba enfermo sino bien parecido, se decidieron a hablarle y le dijeron: (63)
 “Ciertamente, nosotros sabemos que estás muerto. Fuimos a traerte hacia el pueblo cuando te ahogaste.

Y sabemos que te enterramos. ¿Pero cómo vienes de regreso?”. (64)
 “Yo no lo sé. Ni siquiera sé si me ahogué. Yo sólo sé lo que percibí. Llegó a mi lado un anciano y me agarró de la mano. Me succionó hacia el interior del agua”. (65)
 “Y al iniciarse que caminábamos en el agua, ahí observé que se hacía camino al andar. En el agua al andar, se va haciendo el camino, mientras transcurrimos. Y se halla seco. Por eso, el anciano no se moja”. (66)
 “Y adonde llegamos, vi que se abrió la puerta. Y entramos y vi el instrumento con el cual se abría la puerta que es sólo de agua. Y al entrar, volvió de nuevo a cerrarse la puerta”. (67)
 “Y ahí vi que se reunían ancianos y ancianillas que vivían al interior de las aguas. Y ahí estábamos nosotros en el sitio en el cual nos habían secuestrado. Todos se llamaban entre sí para ir a vernos (como si fuésemos seres extraños)”. (68)
 “Al terminar de llegar los ancestros, llamaron a todos los peces con un pito que tocaban”. (69)
 “Ahí observé su llegada. Se arrimaban a la puerta y nos espiaban. Los ancianos se levantaban a mostrarles a los demás, hacía donde conducían a uno de los nuestros”. (70)
 “Todos ellos vivían en su respectiva casa con servicio de agua potable, la cual ocupaban para lo que desearan, sea para beber o para que lavarse”. (71)
 “En ese recinto les lavamos los pies y las manos. Ellos sólo se lavaban la cara. Esto era lo único que ellos se lavaban por sí mismos”. (72)
 Al terminar que les lavábamos las manos y los pies, nos sentábamos a despiojarlos. Y aunque había gente de sobra, igualmente a nosotros nos tocaba despiojarlos. Y todas las mañanas retomábamos la misma labor”. (73)
 “Ahí cada quien contaba con su propia vasija, la cual colocaban donde había agua. Y estas vasijas que ponían en su lugar eran todas de oro” (74)
 “Aun si las colocábamos en su sitio, no advertíamos cómo hacían para beber. Al caer la noche, no tenían agua ni notábamos cómo la bebían (sin que la tocaran sus manos)”. (75)
 “Al anochecer observaba que todo el recinto emblanquecía al salir el sol el cual blanqueaba el agua. En verdad, por su reflejo se blanqueaba el agua”. (76)
 “El agua que acarréabamos ellos la examinaban al tacto”. (77)
 “Así sucedía cuando se llamaban sin cese. Sucedió que colocaban la mano. Sucedió que se escuchaba

que la tierra tronaba”. (78)

“Pero no la golpeaban. Sólo colocaban la mano y la apoyaban hacia abajo”. (79)

“Y ellos para comer, no se alimentaban como nosotros. Ahí tenían un arbolito que daba los frutos que comían día a día”. (80)

“Al oscurecer no resultaba evidente si quedaban frutas. Pero al amanecer, había lo que comeríamos ese día”. (81)

“Tampoco su follaje se evidenciaba si era verde ni de qué color era. En cambio, aparecía oscuro”. (82)

“Al arbolito le crecían tres hojas junto al tronco por las cuales ascendía. Parecían como si fuesen escalera. Unas le crecían desde abajo, mientras otras iban en ascenso”. (83)

“Un día advertí que era posible robarme un (instrumento) con los cuales el anciano llamaba a todos los peces que acudían a construir (el camino) al andar”. (84)

“No había uno solo sino muchos pitillos de los cuales me fue posible esconder uno”. (85)

“Al levantarse el anciano me fue posible pitarlo. De inmediato se abrió la puerta, se trazó el camino y me fue posible salir”. (86)

Retratos naturales en espejo de libre fantasía

I. Volcán de Izalco

Sin someterse a tradiciones y cronología, en los siguientes textos, el indígena narra sus impresiones sobre el volcán de Izalco, el mar cercano y animales salvajes de bosques espesos, ofreciendo libertad de expresión y relato directo. A veces, el nacimiento del volcán lo relaciona con el génesis, texto XXI; otras veces, entre divagaciones, refiere el abandono del volcán al destino de un hombre que intentaba apoderarse arbitrariamente de una parcela de tierra que había arrancado y, por ello, se le castiga.

Igualmente, pero más acorde a escenas de aventuras, con intensa fantasía se describe el cuadro del interior del volcán —hueco como bóveda— el cual reposa sobre la copa copiosa de una ceiba, el mismo árbol sagrado de los quichés. Por su tronco se congregan exhaustos los muertos en su tarea cotidiana de Sísifo a quienes, para su servicio personal, el Señor de la Montaña le ha comprado a un viejo. Los trabajadores comen en demasía y se resusitan mutuamente. En extraña relación surgen en vínculo ideas antropófagas con la antigua creencia sobre la fuerza reproductiva de los huesos.

En el texto XXIX, también se nos informa que el volcán es un horno gigante el cual deben calentar los habitantes del interior de la montaña. Asimismo se compara el horno de fuego con una obra hidráulica subterránea, la cual se explica por el estallido de piedras incandescentes que caen al agua arrojadas por el volcán y hechas ceniza. El Señor de la Montaña —quien dispone también de un grupo de trabajadores— es el vigilante de tesoros. Obsequia dinero a los humanos quienes pueden transformarlo en valor contable o en algo insignificante.

2. El mar y el estero

En el texto XVII, el mar resulta una figura femenina al compararse la espuma que expulsa a la playa al flujo menstrual. Igual que la mujer está regida por un ciclo mensual, en sus mareas diarias, al mar lo domina la luna. Con el estero no ocurre de manera similar ya que es masculino. Del mar que lo rodea lo separa una porción de tierra. En el texto XXX, la fantasía imagina a un joven codicioso a quien se le escapa una muchacha la cual, para complacerlo, cuida de sí y al cabo lo abraza como el mar estrecha al estero sin palparlo. El texto XXXI describe la vida en la profundidad del estero. Las criaturas acuáticas habitan en chozas, hechas de ramas de hojas trenzadas que producen el alimento cotidiano. El agua potable la sirven en vasos de oro. Los humanos que conducen al fondo, los bañan y despiojan mientras, a un silbido, una profusión de peces abren caminos por el agua. Si se grita o presiona el lecho del mar con la mano, la tierra retumba.

XXVII. Incendio en la montaña

Se tágat yajki tegiti tik se kujtan. Nimi-tuya se kuáuit chamáuak, gi-ma-k tit: ne pejki mu-chíua ne tépet. (1)

Un hombre fue trabaja de/en montaña/árbol-locativo. Existencial-imperfecto/durativo un árbol frondoso, lo-dar-pretérito fuego: artículo/demostrativo empieza/se-inicia reflexivo-hace artículo/demostrativo cerro. (1)

Yájket míak taj-tagá-met g-ída-k, tei gi-chú-tuk ne séyuk. Galuigáj-ket ga te-chan g-ilpij-tuk. (2)

Ir-pretérito/plural reduplicación-hombre-plural lo-ver-pretérito, qué lo-hacer-participio/perfectivo artículo/demostrativo otro.

Nigan gi-taj-tanilij-ket, ka gi-ilj-ket, ma-yauí tegiti tij ne kuj-tan? (3)

Aquí lo/e-reduplicación-preguntar-pretérito/plural, quién lo/e-decir-pretérito/plural, exhortativo-ir trabaja de/en artículo/demostrativo árbol-locativo. (3)

Yaja ina-k: “inté ni-k-ciú-tuk ne tépet! Naja ni-aj-ki ni-tegiti pal ni-k-chíua ne nu tatuk, pal ni-k-ta-kua naja uan nu pij-piláuan”. (4)

Él/ella/esto contar/relatar/replicar-pretérito: “¡no yo-lo-hacer-participio/perfectivo artículo/demostrativo cerro! Yo yo-fui yo-trabajo es-beneficio yo-lo-hago artículo/demostrativo mi siembra, es-beneficio yo-lo-algo-como yo compañía mi reduplicación-hijos. (4)

“Asu angi-négi-t aumejémet, ni-metsan-kaui-lía ne nu kuj-kuneu, pal gi-ma-t tei gí-kua-t. (5)

“Si ustedes.-desean ustedess., yo-les/os-dejar-aplicativo artículo/demostrativo mi reduplicación-hijo, es-beneficio lo/e-dan que lo-comen”. (5)

“Naja ma-nech-uiga-gan naja ga Sensúnat! Ne ma-nech-ili-gan tei yáuit gi-chíua-t uan naja!”. (6)

¡Yo exhortativo-me-llevar-plural yo razón Sonsonate!
¡Artículo/demostrativo exhortativo-me-decir-plural que van lo-hacen compañía yo!”. (6)

Ne i kuj-kuneu gi-temúj-ket se tágat, pal yau tagetsa ga i pampa ne tágat; yajki tagetsa ga ne in teku ne pij-pípil. (7)

Artículo/demostrativo su reduplicación-niño lo-buscar-pretérito/plural un hombre, es-beneficio va habla razón su-causa artículo/demostrativo hombre; va habla razón artículo/demostrativo su padre artículo/demostrativo reduplicación-niño. (7)

Ne g-ilij-ket: asu gi-pía tumin, ma-taxtaua ne kúlal, kan nimi ne tépet? Asunté inté g-ix-tía-t ne tágat. (8)

Artículo/demostrativo lo/le-decir-pretérito/plural si lo-tiene dinero, exhortativo-pagar artículo/demostrativo terreno, dónde existencial artículo/demostrativo cerro. Si-no no lo-salir-causativo artículo/demostrativo hombre. (8)

Uala-k ging-ilía ne i kuj-kuneu. Yejémet iná-ket, ga yáuit tastáua-t, pal g-ix-tía-t. (9)

Venir-pretérito les-decir artículo/demostrativo su reduplicación-niño. Ellos contra/relatar/replicar-pretérito/plural, razón van pagan, es-beneficio lo-salir-causativo. (9)

Notas a renglón número

(4) Tatug, “siembra” proviene del verbo tuga, “sembrar”.

(6) Nótese la insistencia en naja, “yo”, el cual aparece repetido en tres ocasiones. Las primeras dos como objeto de “llevar” y la tercera como objeto de “uan”, pese a la falta de declinación de caso.

(7) Temu, teemua, “buscar”, Campbell, 1985: 491. I-pampa, “por causa de”, Campbell, 1985: 377 y Rémi Siméon, 1977: 371.

(8) Taxtaua, taxtaawa, “pagar”, Campbell, 1985: 479.

(9) Tastáuat debe leerse taxtáuat

XXVIII. Feudo de muertos en el volcán

Némi-k se tágat. Gi-pía-k paktu i-uan ne i tekuyu ne tépet, gi-titani-k se piltsin uan se ámat, g-ili-k: (10) Existencial-pretérito un hombre. Lo-tener-pretérito pacto su-compañía artículo/demostrativo su dueño artículo/demostrativo cerro, lo-mandar-pretérito un muchacho compañía un papel, lo-decir-pretérito: (10)

“Tiu-ti-k-itskía nigan tik ne ujti, tiu-ti-k-namigi se tágat, uíts mets-namigi”. (11)

“Vas-tú-lo-agarras aquí en/de artículo/demostrativo camino, vas-tú-encuentras un hombre, viene te-encuentra. (11)

Uan yu-mets-taj-tani-lía: “axta kan ti-uits?” I-uan tiu-ti-g-ilía: “ga Ixtasalku!”. (12)

Compañía va-te-reduplicación-preguntar-aplicativo: hasta dónde tú-vienes? Su-compañía vas-tú-lo/e-dices: “razón Izalco”. (12)

“I-uan yu-mets-taj-tani-lía, asu t-aluiga se ámat? Uan tiu-ti-g-ilía: “nigan n-aluiga”. (13)

“Su-compañía va-te-pregunta-aplicativo, si tú-traes un papel. Y vas-tú-lo/e-dices: “aquí yo-traigo”. (13)

“Ti-k-ma-k ne ámat, uan né yu-mets-ilía”: “xi-k-tsaxtsakua ne mu ix!”. (14)

“Tú-lo/e-dar-pretérito artículo/demostrativo papel/carta, y artículo/demostrativo va-te-dice”: “¡imperativo-lo-reduplicación-cerrar artículo/demostrativo tu ojo!”. (14)

Kan gi-taj-tapu-k ni ix, nemia kal-ijtik. Uan g-ída-k se uei asienda uan miák taj-taga-met. (15)

Cuando lo-reduplicación-abrir-pretérito artículo/

demostrativo ojo, existencial casa-adentro. Compañía lo-ver-pretérito un(a) gran hacienda compañía muchos reduplicación-hombre-plural. (15)

Muchi t(i)giti-t: seki gi-saj-sáka-t kuáuit í-pak se mula, —uni kuáuit gi-négi-t, pal g-ix-túga-t ten-kal, kan gi-ma-t tei ne gí-kua ne tépet. (16)

Todos trabajan: unos lo-reduplicación-acarrear leña/árbol su-encima una mula, —esta leña lo-desean, es-beneficio lo-ojo-sembrar boca/abertura-casa, cuando/donde lo-dan qué artículo/demostrativo lo-come artículo/demostrativo cerro. (16)

Uan seki gi-taj-kali-t ne púchut, yaja, ne gi-pachuaa ne tépet. (17)

Compañía unos lo-botan/talan artículo/demostrativo pochote, él/ella/esto, artículo/demostrativo lo-mantener/apoyar artículo/demostrativo cerro. (17)

Gi-yaualu-k-túuit ne púchut, pichauaka gi-pía-t. Kuak yáuit tá-kua-t — muchi yáuit tá-kua-t—, kuak yémet mu-kuépa-t, kenaya inté yek-chiu-tiuit. (18)

Lo-rodear-pretérito-prefecto artículo/demostrativo pochote, delgado lo-tienen. Cuando van, algo-comen —todo(s) van comen— cuando ellos reflexivo-vuelven, igual no bien-hacer/adornar/arreglar-prefecto. (18)

I-uan g-ida-k, ga se túnal gí-kua-t se, séyuk túnal gí-kua-t séyuk, séyuk túnal gí-kua-l séyuk. (19)

Su-compañía lo-ver-pretérito, razón un día/sol lo-comen uno, otro día lo-comen otro, otro día lo-comen otro. (19)

Uan g-ída-k, ga mik-tía-t, gí-cha-t taj-takutun uan gi-mána-t tik se kúmit. (20)

Compañía lo-ver-pretérito, razón morir-causativo, lo-hacen reduplicación-pedazo compañía lo-cocinan de/en una olla. (20)

Uan ne tsuntekun gi-tajku-t, g-ix-tía-t ne tsuntekuich uan gi-ma-t ne tisi-ni; uan gi-chíua, pal gi-má chiu-chiupi sejse. (21)

Compañía artículo/demostrativo cabeza lo-mitad/partir-mitad, lo/e-salir-causativo artículo/demostrativo seso compañía lo-dan artículo/demostrativo moler-agentivo; compañía lo-hace/prepara, es-beneficio, lo-da reduplicación-poco cada-uno. (21)

Uan musta yauit tegiti. Gi-sen-tepéua-t ne i umiuchin, i-pal gi-yek-cha-t, pal yauit tegiti musta. (22)

Compañía otra-vez/día va trabaja. Lo-recolectan

artículo/demostrativo huesos-diminutivo, es-su-beneficio va trabaja otra-vez/día. (22)

Ási-k i tekuyu ne tépet, ta-chía ti-né gi-chíua-t. Uan ási-k ne ijú i-tech ne i-tekuyu ne tépet. (23)

Llegar-pretéritosudueño/señor artículo/demostrativo, algo-mira qué-artículo/demostrativo. Compañía llegar-pretérito artículo/demostrativo olor su-cerca/junto artículo/demostrativo cerro/montaña. (23)

Uan kan ási-k, taj-táni-k: “ka kalák-tuk ti-pan?” Uan g-ilij-ket: “unkan nemi!”. (24)

Compañía cuando llegar-pretérito, preguntar-pretérito: “¿quién entrar-pretérito último?” Compañía lo-decir-pretérito/plural: “ahí existencial”. (24)

“Xi-k-tapuan ne ten-kal, uan ma-gisa, i-ga inté yek ijía!”. (25)

“Imperativo-lo-abrir artículo/demostrativo abertura/boca-casa, compañía exhortativo-salir, su-razón no bien olor/huele”. (25)

Gis-ki tik ne tépet, yaj-ki chan ne tágat: “piltsín! Inté ti-k-chiu-ki tei-né ni-mets-íli-k?”. (26)

Salir-pretérito de/en artículo/demostrativo montaña, ir-pretérito casa artículo/demostrativo hombre (de su patrón): “¡Muchacho! ¿No tú-lo-hacer-pretérito qué-artículo/demostrativo yi-te-decir-pretérito?”. (26)

“Tiga inté! Ni-k-chiu-ki!”. (27)

“¿Qué-razón no! Yo-lo-hacer-pretérito”. (27).

“Uan tei ti-g-ida-k?”. (28)

“¿Compañía qué tú-lo-ver-pretérito?”. (28)

“Ti-g-ida-skía ti-né ni-g-íts-tuk!: nigan némi-t ikman mik-túuit! Ne ni-g-ída-k muchi tei-né mik-túuit nigan tik mu kal!”. (29)

“Tú-lo-ver-condicional qué-artículo/demostrativo yo-lo-ver-participio/perfectivo: aquí existencial antaño morir-prefecto. Artículo/demostrativo yo-lo-ver-pretérito todo qué-artículo/demostrativo muerto-prefecto aquí de/en tu casa!”. (29)

“Ijkía, piltsín, tei-né ti-g-ítis-tuk?”. (30)

“¿Verdad, muchacho, qué-artículo/demostrativo tú-lo-ver-participio/perfectivo?”. (30)

“Ijkía, ga ni-g-ída-k”. (31)

“Verdad, que yo-lo-ver-pretérito”. (31)

“Axkan inté ti-nech-uigi-lía! Axkan, niu-ni-mets-má c(h)upi tumin, i-pal tiau nemá, pal-té ti-g-ilía ne séki-t pipil-tsin, — uan tiau nemá!”. (32)

“Ahora no tú-me-traer/acarrear-aplicativo. Ahora voy-yo-te-doy poco dinero, es-su-beneficio vas de-inmediato, es-beneficio-qué tú-lo-dices artículo/demostrativo otros mucacho-diminutivo, — compañía vas de-inmediato”. (32)

Notas a renglón número

(11) Itskía, itskia, “agarrar”, de itskitit, “uña, garra”, Campbell, 1985: 237.

(12) Nótese que si el español estándar reza “vas a agarrar camino”, el coloquial dice “vas; agarras camino”. Hay evidencia oral sobre la falta de subordinación del segundo verbo en español hablado.

(13) Aluiga, (w)al-iika, “traer”, de (w)al, “hacia aquí”, y wiika, “traer, acarrear”, Campbell, 1985: 559.

(14) Tsaj-tsakua, tsakwa, “cerrar, tapar”, Campbell, 1985: 524.

(16) Ixtuga, iixtuuka, “meter”, de iix, “ojo”, y tuuka, “sembrar, enterrar”, Campbell, 1985: 252.

(17) Tajkali, tahkali, “botar”, de ta-, “objeto indefinido fosilizado”, y ikali, “derribar a alguien”, Campbell, 1985: 435; náhuatl, icali, “escaramucear, guerrear, combatir”, Rémi Siméon, 1977: 165. Pachúua, pachua, “apachar (aplastar, oprimir)” Campbell, 1985: 372; sin embargo, el sentido de la oración contradice la glosa ya que el pochote como árbol cósmico no presiona el cerro hacia su derrumbe, hacia abajo; en cambio lo sostiene y levanta. Acaso la glosa náhuatl de pachoa, “gobernar, mandar [...] presidir, dirigir”, se halle más cercana al sentido, Rémi Siméon, 1977: 368. Sobre el árbol en cuestión, el pochote, véase: <http://www.acguanacaste.ac.cr/rothschildia/v5n1/textos/13.html>. Se trata de un “árbol adentro” o floresta interior que alimenta a los habitantes del inframundo, a la vez que mantiene erguido el volcán.

(18) Parecería que yaualu(a), adquiere el sentido de “cortar alrededor del árbol”, además de su idea original de “arrollarse (enroscarse)”, Campbell, 1985: 588, o bien “rodearlo en círculos”. Pichauaka, pichaawak, “delgado”, Campbell, 1985: 391.

(20) Taj-takutun, takutun, “pedazo”, de ta-, “objeto indefinido”, y kutuuna, “cortar”, Campbell, 1985: 446.

(21) Tajku, tahku, “mitad, entre, en medio”, Campbell, 1985: 436, raíz que funciona en sentido verbal como “partir en mitad”.

(23) La diferencia de “olor entre vivos y muertos corresponde a un motivo recurrente en los cuentos según V. Propp, 1977: 88-89.

(24) Unkan, ikuni, “ahí, allí, allá”, Campbell, 1985: 604.

XXIX. Tesoro en la montaña

Se uipta, ína-t, ga pánu-k se piltsín nigan tik ne techan, tajtani: “kan-ga yauí ne ujti, ga kal-agi kal-ijtik ne tépet?”. (33)

Una vez, dicen, razón pasa-pretérito un muchacho aquí en/de artículo/demostrativo gente-casa/pueblo, pregunta. “¿Dónde-razón va artículo/demostrativo camino, razón casa-entra casa-dentro artículo/demostrativo cerro?”. (33)

Ne i tekuyu ne kal, kan ási-k, tajtáni-k, g-ilíj-ki: “naja inté ni-j/k-mati, su gi-pía kan kal-agi kal-ijtik ne tépet”. (34)

Artículo/demostrativo su dueño artículo/demostrativo casa, donde/cuando llegar-pretérito, preguntar-pretérito, lo-decir-pretérito: “yo no yo-lo-sé, si lo-tiene donde/cuando casa-entra casa-adentro artículo/demostrativo cerro”. (34)

“¿Tei tiu-ti-k-chíua ne? Ína-t, ga inté nimi taj-tagá-met, nían nimi sij-siuá-ke?”. (35)

“¿Qué vas-tú-lo-haces artículo/demostrativo? Cuentan/relatan, razón no existencial reduplicación-hombre-plural, tampoco existencial reduplicación-mujer-plural”. (35)

“Naja inté niu-ni-k-temúa taj-tagá-met nían seki,— naja ni-j/k-negi ni-ta-getsu/a uan ne i tekuyu ne tépet: ni-j/k-negi ma-nech-má tumin!”. (36)

“Yo no voy-yo-lo-encuentro reduplicación-hombre-plural tampoco otro(s), —yo yo-lo-deseo yo-algo-levanto/hablo compañía artículo/demostrativo su señor artículo/demostrativo cerro: yo-lo-deseo exhortativo-me-dar dinero”. (36)

“kal-ijtik ne tépet, ína-t, ga semaya nimi tit, uan inté ueli kal-agi se”. (37)

“Casa-adentro artículo/demostrativo cerro, cuentan/relatan, razón sólo existencial fuego, compañía no es-posible casa-entra uno”. (37)

“Naja niu-ni-j/k-nutsa! Keman yauía ni-asi, yaja yauí gisa nech-namigi, uan yauí nech-uiga kan yaja kal-(a)gi”. (38)

“Yo voy-yo-lo-llamo (al Señor de la Montaña).

Cuando va yo-llego, va sale me-encuentra, compañía va me-lleva donde/cuando él/ella/esto casa-entra". (38)

"Su naja ni-ueli ni-kalagi uan ni-mu-kuepa ni-gisa niu-ni-panu ni-mets-ilía ken ne kal-íjtuk ne tépet". (39)

"Si yo yo-puedo yo-entro compañía yo-reflexivo-vuelvo yo-salgo, voy-yo-paso yo-te-digo cómo artículo/demostrativo casa-adentro artículo/demostrativo cerro". (39)

Ína-t, ga g-ix-tía pukti tik i ten, ga gi-pía at uan tit. Keman se tet tit uetsi tik ni at, kuaguni, ína-t, ga ne tet mu-kuepa nexti uan gisa gig-ajku ne tépet. (40)

Cuentan/relatan, razón lo-salir-causativo humo de/en su boca/abertura, razón lo-tiene agua compañía fuego. Cuando un(a) piedra fuego cae de/en artículo/demostrativo agua, luego, cuentan/relatan, razón artículo/demostrativo piedra reflexivo-vuelve ceniza compañía sale lo-arriba artículo/demostrativo cerro. (40)

Uni piltsin yauí-gatka melak-tik ga kalagi uan yási-k ne ten-kal tapúj-tuk; uan g-ída-k, kuak ási-k, g-ída-k ga, pal kalagi, ma-pejki g-itskía pal ga tani. (41)

Ese muchacho ir-durativo derecho/recto razón entra compañía llegar-pretérito artículo/demostrativo boca-abertura-casa abrir-participio/perfectivo; compañía lo-ver-pretérito, cuando llegar-pretérito, lo-ver-pretérito razón, beneficio entra, exhortativo-comenzar-pretérito lo-agarra beneficio razón abajo. (41)

Uan g-ída-k ga, kan-né nimi ne tit, gi-pía séyuk ten-kal, uan ne, ka gi-má kuáuit ne tit, nemi gi-saj-saka kan nemi ne uej-uei chiupíuk puj-putsíj-tuk. (42)

Compañía lo-ver-pretérito razón, cuando/donde-artículo/demostrativo existencial artículo/demostrativo fuego, lo-tiene otro boca/abertura-casa, compañía artículo/demostrativo, quien lo-da árbol/leña artículo/demostrativo fuego, existencial lo-reduplicación-acarrear cuando/donde existencial artículo/demostrativo reduplicación-grande mucho reduplicación-amontonar/apilar-participio/perfectivo. (42)

Né yugal-kui uan gi-talía kan nemi ne ten-kal pal ne tit. Kuaguni g-ída-k, ga ti-ten-tápu-k, kuaguni g-ída-k ne tímil ne kal-íjtik. (43)

Artículo/demostrativo hacia/aquí-acarrear/traer compañía lo-asienta/coloca donde/cuando artículo/demostrativo boca/abertura-casa beneficio artículo/demostrativo fuego. Luego/entonces lo-ver-pretérito, razón tú-boca/abertura-abrir-pretérito, luego/entonces lo-ver-pretérito artículo/demostrativo fuego artículo/demostrativo casa-adentro. (43)

Uan kan gi-ten-tápu-k, pejki gi-muta-lía ne kuáuit saj-sák-tuk. Gi-ta-mut-íli-k, kan támi-k gi-mut-ilía, kuaguni gi-ten-tsa-k; uan náka-k kenaya gi-saj-saka, pal g-ix-tugilía. (44)

Compañía cuando/donde lo-boca/abertura-abrir-pretérito, comienza lo-arrojar/aventar-aplicativo árbol/leña acarrear-participio/perfectivo. Lo-algo-arrojar/aventar-aplicativo, cuando/donde terminar-pretérito lo-arrojar/aventar, luego/entonces lo-abertura/boca-cerrar-pretérito; compañía quedar-pretérito igual/como lo-reduplicación-acarrear, beneficio lo-meter-aplicativo. (44)

Uan g-ída-k, ga ni at gi-pía-t ajku uan ne gi-pachiújtuk. Ne kan nemi ni at, seki pij-picháuak uan seki chaj-chamauak. (45)

Compañía lo-ver-pretérito, razón artículo/demostrativo agua la-tienen arriba compañía artículo/demostrativo la-reduplicación-alzar/detener/apoyar-participio/perfectivo. Artículo/demostrativo cuando/donde existencial artículo/demostrativo agua, otro reduplicación-delgado compañía otro reduplicación-grueso. (45)

Uan g-ída-k muchi ulini-t; uan g-ída-k: kan nemi at, chi-chipika in íjpak kan-né tegiti-t. (46)

Compañía lo-ver-pretérito todo(s) mueven; compañía: cuando/donde existencial agua, reduplicación-gotea artículo/demostrativo artículo/demostrativo arriba cuando/donde-artículo/demostrativo trabajan. (46)

Uan g-ída-k, ga-(i)nté se-san, ne muchi gi-pía-t t(e)i gi-chiua-t. Uan mu-gagi, ga ni at ku-tsajtsi. (47)

Compañía lo-ver-pretérito, razón-no uno-solo/mismo, artículo/demostrativo todo(s) tienen qué lo-hacen. Compañía reflexivo-escucha/oye, razón artículo/demostrativo agua compra-grita. (47)

Kuaguni ual-gis-ki uan g-íli-k ne i tekuyu ne tépet: "ti-k-uiga tumin uni! Xi-g-ida taja, ka tiau uel ti-k-uiga!". (48)

Luego/entonces hacia/aquí-salir-pretérito compañía artículo/demostrativo su señor cerro/montaña: "¡tú-lo-llevas dinero este! ¡Ve tú, que/quien vas posible tú-lo-llevas!". (48)

Kuaguni gí-kui-k ne gi-tamuta-tiuita, uan gí-kui-k ne tumin yek. Kuaguni ual-gis-ki. (49)

Luego/entonces lo-tomar-pretérito artículo/demostrativo lo-tirar/aventar-perfecto, compañía lo-tomar-pretérito artículo/demostrativo dinero bien. Luego/entonces hacia/aquí-salir-pretérito. (49)

Kan gis-ki, g-ída-k, ga ne tumin ne inté-yek yaja náka-k yek. Uan ne tumin yek yaja mu-chiu-ki tekúnal séu-tuk. (50)

Cuando/donde salir-pretérito, lo-ver-pretérito, razón artículo/demostrativo dinero artículo/demostrativo no-bien/bueno él/ella/esto quedar-pretérito bien/bueno. Compañía artículo/demostrativo dinero bien/bueno él/ella/esto reflexivo-hacer-pretérito brasa apagar-participio/perfectivo. (50)

Notas a renglón número

(33) En la secuencia kal-agi kal-ijtik, “entra adentro”, ambas palabras derivan de kal, “casa”; pero la repetición no parece afectar la oración. Nótese el uso prospectivo (→) de “kan-ga” como en el renglón 6, “ga Sensúnat, mientras que en 12, posee un sentido retrospectivo (←) “ga Ijtalku”. Véase también el renglón siguiente. Preguntar por el camino recuerda un motivo literario clásico “dime cuál es el camino que conduce a Ut-Napishtim [...] nunca ha existido tal senda, ¡Oh Gilgamesh!” (Gilgamesh, tablilla X, columna II).

(38) En la secuencia “keman yauía ni-asi” —“cuando va (que) llego”— el primer verbo es impersonal y sólo el segundo lleva la marca de la primera persona.

(41) Melaktik, melak-tik, “recto (derecho)”, Campbell, 1985: 342.

(42) Puj-putsij-tuk, puutsua, “amontonar, juntar”, Campbell, 1985: 407.

(43) Yugal-kui, (w)al-kwi, “traer (para acá)”, Campbell, 1985: 561.

(45) Para gi-pachiúj-tuk de pachua/i, véase nota a renglón 17. Picháuak, pichaawak, “delgado”, Campbell, 1985: 391.

(47) Ku-tsajtsi, kuwa, “comprar”, tasjtsi, “gritar”, Campbell, 1985: 306 y 523.

(50) Tekúnal, tekunal, “brasa”, Campbell, 1985: 487. Séu-tuk, seeh-tuk, “apagado, extinguido”, Campbell, 1985: 423.

XXX. Mar y estero

Némi-k se piltsín, mu-námi-k uan ne siuápil uan peji ki gi-negi taj-ta-getsá i-uan; uan yaja inté mu-ajkau-ki. (51)

Existencial-pretérito un muchacho, reflexivo-encontrar-pretérito compañía artículo/demostrativo muchacha comenzar-pretérito la-desea reduplicación-algo-levantar/enamorar su-compañía; compañía él/ella/esto no reflexivo-entregar(se)/encaminar-pretérito. (51)

Kuguni g-ili-k: “naja niaua!” Kuaguni ína-k ne piltsín: “xaua tel! Negi ni-g-ida, su ueli tiaua!”. (52) Luego/entonces lo-decir-pretérito: “yo voy”. Luego/entonces contar/relatar/replicar-pretérito artículo/demostrativo muchacho: “imperativo-ir ahora/pues” quiere yo-lo-veo, si es-posible vas”. (52)

Kuaguni yajki yaja mu-talía, kan-né yu-panu. Kuaguni mu-chiu-ki laguna. (53)

Luego/entonces ir-pretérito él/ella/esto reflexivo-sienta, cuando/donde-artículo/demostrativo va-pasa. Luego/entonces reflexivo-hacer-pretérito laguna. (53)

Uan kuaguni inté ueli panu ne siuápil uan g-ili-k: “ni-k-matía, ga taja, né ti-mu-ciú-tuk at!”. (54)

Compañía luego/entonces no es-posible pasa artículo/demostrativo muchacha compañía lo-decir-pretérito: “yo-lo-sé, razón tú, artículo/demostrativo tú-reflexivo-hacer-participio/perfectivo agua. (54)

“Uni intiátka tei-né ti-k-chiú-tuk: naja -tiu-ti-g-ida-naja niu-ni-mets-napalúua uan inté niau ni-mets-encha!”. (55)

“Este/o nada qué-artículo/demostrativo tú-lo-hacer-participio/perfectivo: yo —tú-lo-ves— yo voy-yo-te-abrazo compañía no voy yo-te-toco”. (55)

Yega ti-k-mati-t, ga ne laguna úkich at uan ne mar síuat at. (56)

Es-su-razón nosotros-lo-sabemos, razón artículo/demostrativo laguna varón agua compañía artículo/demostrativo mujer/hembra agua. (56)

Notas a renglón número

(51) Tajtagetsa, tahtaketsa, “platicar”, Campbell, 1985: 438, pero adquiere el sentido de plática seductiva, es decir, enamorar. Nótese el procedimiento de composición particular al náhuatl, ketsa, “eregir” —“parar(se), levantar(se), según Campbell (1985: 279)— ta-quetsa, “hablar/algo-eregir” (Campbell, 1985: 443), para culminar en taj-tagetsa, “platicar/algo-hablar/algo-algo-eregir”, o sea “enamorar, seducir” por la palabra. Los términos náhuatl tlaquetzalli, “acción de contar fábulas” y tlaquetztli, “bien hecho, erguido, detenido, retenido...”, connotan esa misma significación doble, Rémi Siméon, 1977: 648. Quetzá, “levantarse, detenerse, retenerse, no osar, ser tímido, unirse, acoplarse hablando de los animales”, insinúa el cortejo sexual del derivado en la narración que recolecta Schultze-Jena, Rémi Siméon, 1977:

424. Campbell (1985: 151) traduce ajkau, ahkawa por “encaminar, guiar, dirigir/conducir, mostrar el camino”, sin la connotación sexual que cobra en el texto y diccionario de Schultze-Jena, “entregarse sexualmente”. A lo sumo significaría “la muchacha no se encamina hacia (los deseos seductores d)el muchacho”.

(52) Nótese el carácter impersonal de los dos primeros predicados en las secuencias “negi ni-g-ida, su ueli tiau”. Si ambos fuesen personales la secuencia rezaría “ni-negi ni-g-ida, su ti-ueli tiau”, literalmente, “yo quiero, yo-lo-ver, si tu-puedes, tú-vas” o, más formalmente, “quiero ver si puedes irte”. Acaso la glosa oscilaría entre una literal “es deseo, te veo si es posible te vas” y otra formal, “es deseo que te veo si es posible que te vayas”, ambas inéptas en español.

(55) Napalúua, naapalua, “abrazar”, Campbell, 1985: 360.

XXXI. En lo profundo del estero

Nemi-k se, g-itskia michin, uan g-ida-k, ga asi-k se chület i náuak, uan g-itskik-nimi uan gi-tilán uan uiga-k ne in chan. (57)

Existencial-pretérito uno, lo-agarra pescado, compañía lo-ver-pretérito, razón llegar-pretérito un viejo su cerca/junto, compañía lo-agarra-existencial compañía lo-succiona/jala compañía llevar-pretérito artículo/demostrativo su casa. (57)

Ne i ueika yasi-ket mik-tuk uan g-uiga-ket i chan uan g-ida-ket, ga mik-tuk uan gi-tuga-ket. (58)

Artículo/demostrativo su cuerpo encontrar-pretérito/plural morir-participio/perfectivo compañía lo-llevar-pretérito/plural su casa compañía lover-pretérito/plural, razón morir-participio/perfectivo compañía lo-enterrar-pretérito/plural. (58)

Uan g-ida-ket, ga asi-yau i uan gi-mati-t, ga gi-peia yei i-me i xúit, ga miktuk: (59)

Compañía lo-ver-pretérito/plural, razón llega-va compañía lo-saben, razón lo-tiene tres su-mano años, razón morir-participio/perfectivo: (59)

G-ida-ket, ga yajket g-al-kui-t, gi-uigá-ket i-chan, uan g-ida-ket, ga gi-tugá-ket! Uan ken, ga ual-mukué-ki? (60)

Lo-ver-pretérito/plural, razón ir-pretérito/plural lo-hacia/aquí-acarrear, lo-llevar-pretérito/plural su-casa, compañía lo-ver-pretérito/plural, razón lo-enterrar-pretérito/plural. Compañía como, razón hacia/aquí-reflexivo-volver-pretérito. (60)

Yega kan-né g-ida-ket, naká-ket g-ix-peluía-t, uan kan g-ida-ket, ga yaja ne, gis-ket mu-talúua-t. (61)
Es-su-razón cuando/donde-artículo/demostrativo lo-ver-pretérito/plural, quedar-pretérito/plural lo-ojo-abrir/vigilan-observan, compañía cuando/donde lo-ver-pretérito/plural, razón él/ella/esto artículo/demostrativo, salir-pretérito/plural reflexivo-corren. (61)

Uan yaja kan g-ida-k, ga mu-taluj-ket, yaja kál-ak kal-ijtik. Kuaguni péj-ket asi-t chiúj-chiupi, ta-chía-t. Uan g-ida-ket, ga yaja, gis-ket sempa mu-talúua-t. (62)

Compañía él/ella/esto cuando/donde lo-ver-pretérito, razón reflexivo-corren-pretérito/plural, él/ella/esto casa-entrar casa-adentro. Luego comenzar-pretérito/plural llegan reduplicación-poco algo-miran/observan. Compañía lo-ver-pretérito/plural, razón él/ella/esto, salir-pretérito/plural de-nuevo reflexivo-corren. (62)

Kuaguni gis-ki yaja, gin-nutsa. Uan kan g-ida-ket yémet, ga yek, nían ku-kux-tuk, yek nesi: kuaguni ueli-ket gi-nútsa-t uan g-ilij-ket: (63)

Luego salir-pretérito él/ella/esto, los-llama. Compañía cuando/donde lo-ver-pretérito/plural ellos, razón bien/bueno, tampoco reduplicación-enfermo-participio/perfectivo, bien/bueno aparece/evidencia: luego posible/poder-pretérito/plural lo/e/hablan compañía lo/e-decir-pretérito/plural: (63)

“Témet ti-k-mati-t, ga taja ti-mik-tuka! Ti-g-ida-ket, tiáj-ket t-al-méts-kui-t kan-né ti-atúku-k; uan ti-g-ida-ket, ga ti-mets-tugá-ket, — uan ken, ga unkan tuits?” (64)

“Nosotros nosotros-lo-sabemos, razón tú tú-morir-participio/perfectivo. Nosotros-lo-ver-pretérito/plural, nosotros-ir-pretérito nosotros-hacia/aquí-te-traemos cuando/donde-artículo/demostrativo tú-ahogar-pretérito; compañía nosotros-lo-ver-pretérito, razón nosotros-te-enterrar-pretérito/plural, —¿compañía cómo, razón ahí vienes?” (64)

“Su naja inté ni-k-mati, su naja ni-atúku-k? Naja semaya tei ni-g-ida-k: asi-k nu náuak se chület uan g-itski-k ne nu mei, nech-tilan tik ni at”. (65)

“Si yo no yo-lo-sé, si yo yo-ahogar-pretérito. Yo sólo qué yo-lo-ver-pretérito: llegar-pretérito mi junto/cerca un anciano compañía lo-agarrar-pretérito mi mano, me-jala/succiona de/en artículo/demostrativo agua”. (65)

“Uan kan péj-ket ti-nej-nemi-t tik ne at, ne ni-g-ida-k: kan-né nij-memi, mu-cha-yau i ne ujti, kan panu; uan yaja uák-tuk, —inté ajui ne chület”. (66)

“Compañía cuando/donde empezar-pretérito/plural nosotros-reduplicación-existencial de/en artículo/demostrativo agua, artículo/demostrativo yo-lo-ver-pretérito, cuando/donde-artículo/demostrativo reduplicación-existencial, reflexivo-hace-va artículo/demostrativo camino, cuando/donde pasa; compañía él/ella/esto secar-participio/perfectivo,—no moja artículo/demostrativo anciano”. (66)

“Uan ni-g-ída-k, kan-né ti-así-ket ni-g-ída-k, ga gitápu-k ne ten-kal. Uan ti-kaláj-ket uan ni-g-ída-k, ni uan ta-ten-tsakua, —ya-san at! Uan kan ti-kaláj-ket, mu-kuep-ki sempa ta-ten-tsakua. (67)

“Compañía yo-lo-ver-pretérito, cuando/donde-artículo/demostrativo yo-lo-ver-pretérito, razón lo-abrir-pretérito artículo/demostrativo abertura/bocacasa. Compañía nosotros-casa-entrar-pretérito/plural compañía yo-lo-ver-pretérito, artículo/demostrativo compañía abertura/boca-cierra, — él/ella/esto-solo agua. Compañía nosotros-casa-entrar-pretérito/plural, reflexivo-volver-pretérito otra-vez algo-abertura/boca-cierra”. (67)

“Uan ne ni-g-ída-k, ga ne mu-sen-tepéua-t: ne nemi chuj-chulet-ket uan laj-lamachi-chin-met, uan-né tejémet kuak-né tech-uíga-t, muchi mu-nuj-nútsa-t, pal yáuit tech-ída-t”. (68)

“Compañía artículo/demostrativo yo-lo-ver-pretérito: artículo/demostrativo existencial reduplicación-anciano-plural compañía reduplicación-anciana-diminutivo-plural, compañía-artículo/demostrativo nosotros cuando/mientras-artículo/demostrativo nos-llevan, todo(s) reflexivo-reduplicación-llaman, es-beneficio van nos-ven”. (68)

“Kan tami ási-t muchi yémet, kuaguni gi-nutsa-t muchi mij-michin, —uan ne pituj-chin gi-pitsa yaja”. (69)

“Cuando termina llegan todo(s) ellos, luego/entonces lo-llaman todo(s) reduplicación-pezu, —compañía artículo/demostrativo pito-diminutivo lo-pitan él/ella/esto”. (69)

“Ne ni-g-ída-k, kuak-né ási-t yejémet, yémet así-t-san ne ten-kal, tech-ix-peluía-t; uan ne chuj-chulet-ket mu-getsat gin-ilui-ti-lía-t, kuak-né tech-uigatíuit se ne ken témet”. (70)

“Artículo/demostrativo yo-lo-ver-pretérito, cuando/mientras-artículo/demostrativo llegan ellos, ellos llegan-sólo artículo/demostrativo abertura/bocacasa, nos-ojo-mira/observan/espían; compañía artículo/demostrativo reduplicación-anciano-plural

reflexivo-levantan los/les-decir-causativo-aplicativo/muestran, cuando/mientras-artículo/demostrativo nos-llevar-perfecto uno artículo/demostrativo como/igual nuestro”. (70)

“Muchi yémet ne némi-t tik ne sej-séyuk kal uan gipía-t ni at, —yajaya ne gí-kui-t pal-né tei ne yémet mu-négi-t: pal yúni-t uan pal mu-ma-pága-t”. (71)

“Todo(s) ellos artículo/demostrativo existencial artículo/demostrativo reduplicación-otro casa compañía lo-tienen agua, —él/ella/esto artículo/demostrativo lo-toamn beneficio-artículo/demostrativo qué artículo/demostrativo ellos reflexivo-desean: beneficio beben compañía beneficio reflexivo-exhortativo-lavan. (71)

“Ne ti-k-paga-t ni in ikxi uan ni in mei; semaya tei yémet mu-paga-t ne in ixkalíu, yaja ne gi-pága-t yejémet”. (72)

“Artículo/demostrativo nosotros-lo-lavamos artículo/demostrativo su pie compañía artículo/demostrativo su mano; sólo qué ellos reflexivo-lavan artículo/demostrativo cara, él/ella/esto artículo/demostrativo lo-lavan ellos”. (72)

“Kan támi-t ti-k-pága-t ni in mej-mei uan ni ikxi, kuaguni ti-mu-talía-t ti-g-atinuía-t; uan ne mal nemi ne sej-seki, témet kenaya némi-t ga ti-g-atinuía-t, —uan ne muchi ne pepeina ti-kui-t. (73)

“Cuando terminan nosotros-lo-lavamos artículo/demostrativo su reduplicación-mano compañía su pie, luego/entonces nosotros-reflexivo-sentamos nosotros-lo-despíoamos; compañía artículo/demostrativo aunque existencial reduplicación-otro, nosotros igual existencial razón nosotros-lo-despíoamos, —compañía artículo/demostrativo todo artículo/demostrativo mañana/madrugada nosotros-tomamos”. (73)

“Ne gi-pía-t sejse ne tei-ijtik mu-tali-lía kan-né némi-t chiuj-chiupi at-chi-chin; uan uni ne tei-ijtik, ne ti-k-tali-lía-t, muchi oro”. (74)

“Artículo/demostrativo lo-tienen cada-uno artículo/demostrativo qué-interior/vasija reflexivo-asentar-aplicativo cuando/donde-artículo/demostrativo existencial reduplicación-poco agua-diminutivo; compañía este artículo/demostrativo qué-interior/vasija, artículo/demostrativo nosotros-lo-asentar/colocar-aplicativo, todo oro”. (74)

“Uan ne tei uni ti-k-tali-lía-t, inté ti-g-ída-t, asu yúni-t: kuak yaja uits tayuuagi, inté gi-pía-t ni aj-át-chi-chin; uan inté ti-ída-t keman-né yúni-t”. (75)

“Compañía artículo/demostrativo qué este nosotros-lo-asentar-aplicativo, no nosotros-lo-vemos, si beben: cuando/mientras él/ella/esto viene noche, no lo-tienen artículo/demostrativo reduplicación-agua-diminutivo; compañía no nosotros-vemos cómo artículo/demostrativo beben”. (75)

“Uan ni-g-ída-k, kan tatuui, ga naka ístak nujme: yaja kuak ne túnal peua ta-chía íjtik ni at, yega istaya ni at”. (76)

“Compañía yo-lo-ver-pretérito, donde noche, razón queda blanco todas-partes, él/ella/esto cuando/mientras artículo/demostrativo día/sol/alma comienza lo-mira blanco artículo/demostrativo agua, es-razón blanquea/brilla artículo/demostrativo agua”. (76)

“Uan uni kan-né tiu-ti-kui-t uni at, yajaya ne kuak yáuit yémet yéncha-t”. (77)

“Compañía ése cuando-artículo/demostrativo vamos-nosotros-tomamos/llevamos esa agua, él/ella/ésto artículo/demostrativo cuando/mientras van ellos prueban/palpan”. (77)

“Yajané mu-nu-nútsa-t, — ya kuak-né yáui-t gi-talía-t ne in mei: yajané kuak-né mu-gagi, ga tikuini tik tal”. (78)

“Él/ella/esto reflexivo-reduplicación-llaman, —él/ella/esto cuando/mientras-artículo/demostrativo van lo-asientan/ponen artículo/demostrativo su mano: él/ella/esto cuando/mientras-artículo/demostrativo reflexivo-escucha, razón trueno de/en tierra”. (78)

“Ne inté gi-chalúua-t, ne semaya ni mei gi-talía-t uan gi-pachúua-t pal gatani”. (79)

“Artículo/demostrativo no lo-golpean, artículo/demostrativo sólo artículo/demostrativo mano lo-colocan/asientan compañía lo-detienen/apoyan beneficio abajo”. (79)

“Uan yémet-ne pal-né tá-kua-t, —inté tá-kua-t ken témet —ne gi-pía-t se kuauit-chin. Ne gi-chiua ni tágil, tei-né yáuit-t tá-kua-t uni túnal”. (80)

“Compañía ellos benefician-artículo/demostrativo algo-comen, — no algo-comen como/igual nosotros —artículo/demostrativo lo-tienen un árbol-diminutivo. Artículo/demostrativo lo-hace artículo/demostrativo fruta, qué-artículo/demostrativo van algo-comen este día”. (80)

“Kuak ta-yuuagi; inté nesi, su naka se i tágil. Uan kan yauí tatuui, gi-peia tei-né ti-áui-t ti-kua-t uni túnal”. (81)

“Cuando/mientras algo-oscuro; no se-evidencia/aparece, si queda un(a) su fruta. Compañía cuando va amanece, lo-tiene qué-artículo/demostrativo vamos nosotros-comemos ese día”. (81)

“Uan ne iuayu inté nesi, ux xuxukna— nian nesi tei? —uan ne mu-ida, ga nesi kunyuua-chin”. (82)

“Compañía artículo/demostrativo hojas no se-evidencia/aparece, sea/o verde—tampoco se-evidencia qué —compañía artículo/demostrativo reflexivo-ve, razón evidencia oscuro-diminutivo”. (82)

“Uan uni kuauit-chin gi-pía yej-yei isuayu, uan kiuni yauí pal gajku, uan ne isuayu gi-pía tech ni kuyi: kenaya ken nesi se ku-tejku-ni, axta tani gi-pía ne se uan gi-pía ne séyuk, —ijkuini yauí pal gajku”. (83)

“Compañía este árbol-diminutivo lo-tiene reduplicación-tres hojas, compañía así/igualmente va beneficio arriba, compañía artículo/demostrativo hojas lo-tiene junto artículo/demostrativo tronco/tallo: igual/como cuando se-evidencia/aparece una escalera, hasta abajo lo-tiene artículo/demostrativo un compañía lo-tiene artículo/demostrativo lo —tiene, —así/igual va beneficio arriba”. (83)

“Némi-k se túnal, ni-g-ída-k, ga uéli-k ni-kui se ne i uan ta-nútsa-t yémet, —uan yaja gi-kui ne chúlet, pal ási-t muchi ne mij-michin uan pal gí-cha-t kan panu”. (84)

“Existencial-pretérito un día, yo-lo-ver-pretérito, razón posible-pretérito yo-tomo un artículo/demostrativo su compañía algo-llaman ellos, — compañía él/ella/esto lo-toma artículo/demostrativo anciano, beneficio llegan artículo/demostrativo reduplicación-pezu compañía beneficio lo-hacen cuando pasa”. (84)

“Inté se-san,— nemi míak pitu-chichin, uan uéli-k ni-g-inaya se”. (85)

“No un-sólo, — existencial muchos pito-diminutivo, compañía posible-pretérito yo-escondo uno”. (85)

“Uan kan mu-gets-ki ne chúlet, uéli-k ni-k-pitsa naja: kuaguni tá-pui-k ne ten-kal uan mu-chiu-ki ni ujti kan-né ueli-k ni-gisa”. (86)

“Compañía cuando reflexivo-levantar-pretérito artículo/demostrativo anciano, posible-pretérito yo-lo-pito: entonces algo-abre-pretérito artículo/demostrativo abertura/boca-casa compañía reflexivo-hacer-pretérito artículo/demostrativo camino donde/cuando-artículo/demostrativo posible-pretérito yo-salgo”. (86)

Notas a renglón número

(57) El verbo que describe la acción del anciano —gitilan(a)— reitera a las plantas que “succionan la sangre de la tierra” (I.B.VII.3.154), para entregarnos los frutos que ingerimos a diario, al igual que la de la tierra, la cual en forma de serpiente absorbe seres humanos para alimentarse (II.VIII.2). La idea se repite en el renglón 65 bajo la perspectiva de un ojo testimonial.

(57) Nótese que sólo el primer verbo está en pretérito, los siguientes llevan presente, en contraposición al siguiente renglón en el cual todos los verbos llevan marca de pretérito, salvo uno que podría juzgarse subordinado. Acaso se trate de una flexibilidad en el uso de tiempos narrativos.

(66) Axui, ahwi, “mojarse”, Campbell, 1985: 155. Schultze-Jena explica la secuencia “mu-cha-yai ne ujti” como un progresivo. El camino, ujti, se va haciendo a medida que hombre y anciano caminan por las aguas.

(68) Nótese la semejanza con la narración VIII en el capítulo II. La tierra. En ambos se trata de un descenso al inframundo, terrestre el uno, acuático el otro. La constante la refiere la experiencia de un Orfeo indígena.

(70) Este secuestro “de uno de los nuestro” resuelve la sospecha que la narración VIII deja implícita. Los criaturas del inframundo se llevan —¿se alimentan?— de seres humanos, de igual manera que la humanidad se nutre de “sangre de la tierra”.

(74) Tei-ijtik, literalmente, qué-adentro, “lo que tiene interior”, es decir, “vasija”. Recuérdese que el oro refiere a la cadena que lleva el toro en la narración VIII como símbolo de poder.

(76) Nótese que ístak, ijtik e istaya provienen de la misma raíz, “blanco”. La repetición remite a una exigencia de la oralidad.