

CAPÍTULO SEGUNDO

Las llaves de los misterios

I EL PROBLEMA Y EL OBJETIVO DE LA INVESTIGACIÓN

El relato de la *Tsukán* que se expuso como parte de la tradición oral de Calcehtok es poco usual en los medios urbanos y prácticamente desconocido en la literatura antropológica local. En abril de 1982, el señor Alfonso Santamaría Moreno vecino de Oxkutzcab, me narró este relato por primera vez. La existencia de una serpiente enorme que vive en cuevas y vuela, me pareció asombroso e inexplicable. Al visitar otras comunidades de Yucatán surgieron nuevos testimonios de esta serpiente y concluí que la narración del señor Santamaría no era una inspiración personal sino un relato muy conocido por la gente que vive en el medio rural. Entonces surgieron las siguientes preguntas:

¿Qué es el relato de la *Tsukán*?

¿A qué se debe la existencia del mito de la *Tsukán*?

¿Qué significa la *Tsukán* para las personas que comparten este relato?

Las tres interrogantes anteriores constituyen el problema de investigación concreto en este trabajo y el intento de responder a las mismas generan las hipótesis centrales. Con el propósito de acotar el espacio del estudio se procedió a

la elección de la comunidad. Contando con la certeza de que el relato de la *Tsukán* estaba presente en Calcehtok y con las buenas relaciones establecidas en años anteriores con sus habitantes, se determinó que en este poblado se llevaría a efecto la investigación.

Para la obtención de los relatos de la tradición oral se procedió a pedir la información explicando previamente el objetivo de la investigación y solicitando a cada quien el permiso para grabar sus testimonios. En el Corpus se indica el nombre del colaborador al inicio del relato ya que su contenido es parte de su patrimonio cultural y de esta manera se acredita a cada quien su aportación. Con el consentimiento de los informantes, las entrevistas fueron grabadas en forma abierta. Sin embargo, en el manejo de la información concerniente a aspectos que pudieran crear controversia se tuvo en cuenta la sugerencia de otros autores, en cuanto a tener cuidado sobre el proporcionar o no los nombres de las personas o lugares, si éstos datos representarían una afectación al entrevistado por motivos de sanción social (Bartolomé; 1988: 221-221).

II LA CONSTRUCCIÓN DEL MARCO TEÓRICO

Uno de los pasos más importantes de una investigación es el de precisar los conceptos manejados de acuerdo con la disciplina a la que pertenece el objeto de estudio. Por lo tanto, la consecuencia inmediata fue hacer una distinción entre los significados del término mito ya que en el ámbito coloquial se suele desvirtuar su acepción como objeto de estudio de las ciencias sociales. Como en la mayoría de las investigaciones sociales, en ésta se procedió a revisar las obras relacionadas con el tema que anteceden a la presente. En las críticas que se hizo a las mismas se reconocen las aportaciones de sus autores y se señalan los puntos cuestionables.

Si bien el objeto de estudio es el mito, éste forma parte de una categoría más amplia, la tradición oral. Por esta razón, el sustento teórico para cubrir el objetivo central de la investigación, es decir, establecer el significado del mito de la *Tsukán*, se inicia con la definición del concepto de tradición oral. Cabe señalar que en este trabajo no sólo se aporta una definición sino que también se exponen los factores componentes de su esencia y dinámica: memoria colectiva, oralidad, tradición, trama e interpretación.

Posteriormente se abordó la definición del mito, tarea necesaria que se basó en el análisis de las perspectivas generadas por los especialistas del tema.

El mito de la serpiente *Tsukán*

Esta revisión analítica pretendió ser una muestra estratégica entre los autores que manejan el mito como un concepto establecido y los que refutan las propuestas conocidas al respecto. En el primer caso está la posición de Limón, quien con una alentadora comodidad emplea el término y lo aplica a la cosmovisión de las grandes culturas americanas. Ella afirma que los mitos proporcionan las respuestas satisfactorias a las preocupaciones profundas del ser humano; el hombre y todos los demás componentes del universo son ubicados en el orden cosmológico gracias a los mitos (Limón; 1990: 21-22).

En el otro extremo está el rigor crítico de Kirk quien afirma, de manera contundente, que no puede haber una definición común, ni una teoría monolítica, ni una respuesta simple y brillante a todos los problemas y dudas relativos a los mitos (Kirk; 2002: 22-23). Entre uno y otro extremo se plantearon y cuestionaron las posiciones de los historiadores que han incluido al mito como parte importante de sus propios análisis: Vansina (1967) y Bricker (1989). Se revisaron las posiciones antropológicas que mucho han aportado al tema por medio de sus principales representantes y críticos: Propp (1989) y Lévi-Strauss (2000). También se consideró indispensable incluir la aportación teórica y metodológica López Austin (1996) en su calidad del mejor representante, a mi juicio, de los estudiosos del mito mesoamericano.

Si bien los autores citados fueron cruciales para la construcción del objeto de estudio y el planteamiento de una definición, fue el enfoque desarrollado por Mircea Eliade (1985, 1997, 1998 y 1999), especializado en historia de las religiones y mitos cosmogónicos, el que más se adecuó a la interpretación del relato de la *Tsukán*. Este autor aborda el tema del simbolismo comparado de los tiempos primigenios y las concepciones míticas universales de las fuerzas eternas. Su inclusión en este trabajo, exigió una definición del concepto símbolo. Por esto último y a partir de este punto la investigación toma como eje teórico y analítico lo que mantendrá a lo largo de su desarrollo: el simbolismo como componente básico del mito. Los temas del pasado remoto del simbolismo y de la codificación cultural en su estado temprano, son tratados con las obras de Lacarriere (1989) y Guiraud (1984); en tanto que las relaciones entre el símbolo y el mito se fundamentan en las aportaciones de Cooper (2000), Bruce-Mitford (1997), Biedermann (1996) y Chevalier (1995). La función del símbolo en campo de las relaciones sociales es analizada desde las perspectivas de Douglas (1973 y 1978) y Turner (1997).

Los fenómenos complejos, como el mito, difícilmente pueden ser explicados por una sola teoría; ante tales casos se requiere la concurrencia de varias teorías,

una para cada aspecto del hecho (Hernández *et al*; 1998: 41). En la búsqueda de una definición del mito se han reunido las propuestas teóricas procurando que no sean contradictorias en el aspecto específico en el que concurren. Con las perspectivas de los autores mencionados se elaboró una definición de mito que permitió avanzar hacia la solución de problema específico del relato de la *Tsukán*.

La pertenencia del mito en ese campo cultural que hemos definido como tradición oral entraña dos problemas aún no resueltos:

Primero. El mito no está totalmente deslindado de los otros géneros de la tradición oral, especialmente del cuento y de la leyenda.

Segundo. Los mitos se ocupan de temas diversos; si bien es cierto que los tópicos parecen repetirse en todo el mundo, la variedad de los temas conduce a pensar en otras funciones y, por consecuencia, en otras definiciones.

La discusión para realizar el contraste del mito frente al cuento y la leyenda contribuye con mucho a la definición de primero. En esta fase de estudio, Vladimir Propp, considerado como el representante de la escuela formalista rusa que más influencia ha tenido en el análisis del cuento, marcó la pauta en la discusión. Además, este autor en una de sus obras (1979), hizo un repaso extraordinario acerca de la función de la serpiente en todo el mundo lo cual aportó mucho a la interpretación del mito de la *Tsukán*. Por otra parte, las diferencias entre la leyenda y el mito son analizadas comparando los puntos de vista de algunos autores ya citados (Cooper, Elíade, y López Austin) y otros que han aportado valiosas contribuciones al respecto, como Alejos (1994) y Campbell (2001) pero con el predominio de R. Willis (1996).

El interés de someter al contraste estos tres géneros de la tradición oral en este trabajo se debe a que, gracias a su realización, el mito queda mejor delimitado y la discusión contribuye a aclarar un poco la confusión general sobre estos tres tipos de relatos. Esta confusión es manifiesta en las obras de los recopiladores de la tradición oral e incluso en los resultados de investigación de antropólogos no especializados en el tema.

El segundo punto, la diversidad de los temas míticos requirió de la clasificación hecha por Roy Willis (1996). Esto permitió ubicar el mito de la *Tsukán* en el marco de la mitología universal. Su calidad de mito con un alto grado de simbolismo de lo primigenio aparece en conjunción con otros símbolos asociados, principalmente el agua-fertilidad, la caverna-inframundo y la eternidad. El resumen de la clasificación presentado en el texto requirió algunas modificaciones mínimas pero que mejoraron algunos detalles de las subdivisiones temáticas y se cambiaron algunas palabras en

los nombres de las mismas. Pero en general se mantuvo la esencia de la estructura del autor.

La relación entre el mito universal de la serpiente y la *Tsukán* requirió del eslabón constituido por el culto de la serpiente en Mesoamérica. Al respecto fueron tomadas las contribuciones de Baldwin (1999), Soustelle (1995), Miller (1993), Florescano (2000) y González (1999). Entre las imágenes generadas en esta región, los mayas tuvieron sus concepciones serpentinas particulares y en esta investigación son consideradas como las más cercanas antecesoras del relato local. Al respecto se consultaron, entre otros, los trabajos de De la Garza (1984), Roys (1973), Sharer (1998), Thompson (1998), Taube (2001) y otros que han incidido en el tema de la serpiente como uno de los símbolos fundamentales y autóctonos de Mesoamérica.

Todas las aportaciones fueron presentadas acorde con la orientación metodológica de aproximarse al objeto de estudio en un orden que fue de lo general a lo particular, del pasado al presente y de lo abstracto a lo concreto; por supuesto, siempre que eso fue posible.

III LAS ESTRATEGIAS DE ANÁLISIS

Uno de los retos principales en esta investigación fue la necesidad de conciliar dos acciones que a primera vista podrían parecer opuestas: separar la información para analizarla y mantener su relación de conjunto para evitar disgregarse. Es obvio que el análisis tiene que referirse constantemente al Corpus, pero es impráctico incluir todas las versiones del mito junto con las observaciones analíticas que de ellas se hagan. En esta investigación el proceso anterior requirió de tres fases: el análisis clasificatorio, el análisis de contenido y el análisis de los atributos.

1. La problemática de la clasificación

Para empezar se debe decir que por clasificación se entiende la acción mediante la cual el hombre integra lógicamente grupos de seres en los que cree encontrar alguna afinidad (López Austin; 1996: 205). Pero al mismo tiempo que se reconoce lo semejante, se percibe lo diferente y por esto, toda clasificación genera dos o más categorías al realizarse. El análisis de los materiales obtenidos sería una labor muy difícil de efectuar si no se realizara previamente una clasificación de los mismos. Propp, pionero en el tema que nos ocupa afirma que una clasificación correcta constituye una de las primeras etapas de la descripción científica. Más aun, si el

género que se estudia es de extrema diversidad es necesario clasificar sus variaciones; los estudios ulteriores serán válidos en la medida que lo sea su clasificación (Propp; 1989: 16). Además de las razones expuestas, hay dos ventajas que otros autores plasman en las siguientes expresiones, la primera consigna que:

“La clasificación conduce a un nivel de economía de pensamiento que permite actuar en la sociedad y frente a la naturaleza. Esto incluye las formas no científicas de clasificación que conjugan ambos campos” (López Austin; 1996: 205-206).

Y la segunda afirma que:

“Toda clasificación es superior al caos; y aún una clasificación al nivel de las propiedades sensibles es una etapa hacia un orden racional” (Lévi-Strauss; 1999: 33).

En primer término se clasificaron los materiales considerados como cuentos y leyendas exponiendo los criterios de cada caso. En este proceso de acotación quedaron, para el siguiente paso del análisis, solamente los relatos considerados mitos en general. El proceso de clasificar los mitos condujo a uno de los problemas mayores de este campo: el establecimiento de las categorías y su denominación.

Si bien es cierto que Willis (1996) nos provee de una gran clasificación universal que permite percibir la presencia de mitos universales en una localidad, su cualidad de ser general debe ajustarse a los ámbitos particulares en los que se producen las versiones. Esto significa que no resulta muy adecuado aplicar la noción de los grandes temas con los términos planteados por Willis, debido a que todos los mitos tienen un entorno cultural específico que le da nombres y circunstancias a su propio conjunto de relatos. Por esta razón, todos los autores crean sus propias categorías de mitos y sus denominaciones. Por citar dos ejemplos, Alejos (1994) adopta el nombre de mosojäntel para los relatos chiapanecos de Juan Sol y los “tiempos de esclavitud”; Burns (1995) denomina conversaciones antiguas a lo que podrían considerarse mitos encontrados en comunidades mayas.

Al igual que ellos y muchos otros, en esta investigación se tuvo que formular una clasificación de mitos acorde a las circunstancias específicas de la comunidad, pero sin renunciar a la noción definida de mito. El procedimiento efectuado en este caso fue el siguiente: cada versión fue titulada de acuerdo con los nombres que la comunidad dio a cada una. Cuando no fue posible usar esa terminología, se empleó otra que fuera conocida en el medio. Estos relatos fueron clasificados para poder distinguir el objeto de estudio y fundamentar la exclusión de las demás categorías. Las distintas clases de mitos son denominadas de tal forma que permita el principio de clasificación: agrupar lo que es semejante y separar lo que es diferente. Con este

sencillo proceso se separan las 28 versiones del mito que formarán el Corpus de la investigación. Se quedaron en Acervo General los 116 relatos, entre mitos cuentos y leyendas; los 111 relatos considerados mitos y los 4 restantes acerca de animales sobrenaturales.

Ya creadas las categorías, surgió un nuevo problema que se produce porque hay relatos que aparentemente podrían estar en dos o más categorías. Para mostrar la dificultad pongamos tres ejemplos:

a. Un hombre salió de cacería y estando en el monte se le apareció un venado enorme que le dijo: "tu has abusado del poder de la piedra, mataste más venados de los permitidos. Ahora tendrás que entregar la piedra de la suerte o morir ahora". El hombre entrega la piedra y salva la vida.

b. Un campesino salió de cacería y no muy lejos del pueblo se le apareció una mula. Tuvo miedo y corrió, pero por más que corría, el animal lo alcanzaba. No era una mula, era una mujer de Opichén que se convierte en mula y sale por las noches a burlarse del que encuentre.

c. Un señor de Calcehtok fue al monte a cazar y cuando estaba cerca de la gruta Aktun Tel se le apareció una serpiente tan grande que su cabeza era como la de un caballo. Se quedó quieto por el miedo y la serpiente se metió a la cueva.

Para clasificar estos tres relatos se atendió al asunto principal o tema central del contenido. En el ejemplo N° 1 el énfasis está en la actividad de la cacería; la trama se desarrolla entre el cazador y su presa. En el ejemplo N° 2 el énfasis recae en la situación de los "*waayoob*", personas que practican la brujería y cambian su forma corporal a voluntad. En el tercer ejemplo, también con el escenario de la cacería, lo principal del relato consiste en que el campesino se encuentra con un animal sobrenatural, específicamente con la *Tsukán*. Cada relato se clasificó de acuerdo con el énfasis que mostró en la trama de su contenido: de cacería, de brujería y de animales sobrenaturales respectivamente.

Sin embargo, no en todos los casos el procedimiento es tan sencillo como pudiera parecer. Pero tanto en los casos fáciles o difíciles, se tuvo que decidir en cuál categoría tendría que estar cada versión y cuidar de no clasificar un mismo relato en dos categorías diferentes. Si para otros fines las versiones tuvieran que reclasificarse entonces los criterios de diferenciación deberán plantearse nuevamente.

2. Contenidos, relatos y versiones

Antes de hacer la clasificación del material recabado fue indispensable definir operacionalmente los conceptos relato y versión. En ambos casos las definiciones

fueron elaboradas procurando que su significado no contradijera al aceptado en la lengua española; son, en todo caso, una selección específica de las posibles acepciones que tiene cada una de las palabras.

El relato por su definición gramatical es simplemente la narración o descripción de un hecho o asunto. En esta investigación el relato es la manifestación oral del contenido del mito. En el contenido, el informante alude al argumento entendiendo éste como las acciones y los acontecimientos que se desarrollan en el curso de la narración.

La definición se sustenta en las ideas de Propp cuando alega que puede llamársele contenido al argumento y que la expresión del contenido permite al investigador distinguir el género al que pertenece el relato (Propp; 1982: 110-112). La definición se ilustra con dos ejemplos:

- a. Hace 20 años, un señor fue al monte a leñar y se encontró con una *Tsukán* que vio en el camino. Pensó que la serpiente lo iba a tragar, así que le disparó con su escopeta hasta matarla. Los que pasaron por allí después, sólo vieron los huesos.
- b. Dos señores estaban trabajando en los terrenos de Chuyubchen y sintieron mucha sed. Fueron al cenote Xkiké a tomar agua y se encontraron con la *Tsukán* que estaba acostada a un lado. Los hombres sintieron miedo y se alejaron rápidamente del lugar.

Aunque las circunstancias de tiempo, lugar, acción, reacción y emoción fueron distintas en cada narración, en ambos casos se está exponiendo el mismo mito.

Entenderemos como versión cada una de las narraciones individuales con sus posibles cambios, ya sean los que se dan de una persona a otra o del mismo informante. Esto se justifica porque cada vez que alguien cuenta un relato se da una interpretación personal del mito, que si bien no es extraordinariamente diferente a las demás, nunca una es igual a otra, ni siquiera cuando se trata de la misma persona. Todas las distintas versiones de cada uno de los relatos constituyen el mito y en este sentido es que el mito adquiere su condición material. El fundamento de la idea anterior está basado en la concepción expresada por Gómez al dirimir en la polémica entre Propp y Lévi-Strauss:

"En concreto, Lévi-Strauss define cada mito por el "conjunto de todas sus versiones" o variantes. De forma que el análisis estructural se despreocupa de buscar la versión originaria para considerar por igual todas las versiones. Mientras siga siendo reconocible, se tratará del mismo mito" (Gómez en Pérez; 1982: 17).

El mito de la serpiente *Tsukán*

Entre las versiones escuchadas hay una marcada diferencia en torno de la cual es necesario hacer una aclaración y advertir cómo se ha manejado en esta investigación: se trata de los testimonios directos e indirectos. Los últimos se refieren a las versiones en las que el informante narra una versión que alguien le contó y por eso él la sabe. Por el contrario, los directos son aquellas versiones en las que el narrador dice haber visto la serpiente. Debido a esta diferencia surge el dilema de cómo considerar a las versiones emanadas de una u otra forma. He decidido tomar a ambas como de una sola clase por la siguiente razón:

La percepción de los símbolos por parte de un individuo, así como su interpretación, está sujeta a la influencia cultural, la cual mediatiza y estructura la experiencia. La conciencia social de cada persona proviene de las experiencias compartidas con los demás miembros del grupo y en ese sentido, lo individual se ajusta a las pautas de lo colectivo; en otras palabras: *"El sistema simbólico público establecido por medio de las relaciones sociales imprime su sello en la percepción individual y restringe la comprensión de las posibilidades que a cada hombre le ofrece su propia noción de universo"* (Douglas; 1978: 174).

En el caso de las versiones del mito de la *Tsukán*, contar lo que se sabe de ella y decir que se le ha visto, son formas distintas de compartir las creencias en torno a lo que comunitariamente se considera sagrado, pero son iguales en la función de ordenar la experiencia en la estructura de los significados.

Cuando el creyente busca en el mundo las explicaciones que le permitan operar eficazmente, ordena la diversidad; pero en este proceso, la observación de la naturaleza, aun la más depurada, siempre se encuentra mediada por las preconcepciones de la cultura: *"La realidad no se encuentra ni totalmente en nuestra mente ni totalmente en el exterior. Ni la inventamos ni la observamos: la construimos"* (López Austin; 1999: 51-55).

Sahlins va un poco más al respecto, pues sugiere que los mitos no sólo cumplen con su función de explicar determinados aspectos de la sociedad, sino que producen una configuración de la cultura que permite la recreación materializada de los hechos considerados míticos (Sahlins en Kuper; 2001: 208).

Aun cuando es evidente que los testimonios directos producen una mayor contundencia en los fieles del mito, a mi juicio, las dos clases de testimonios tienen la misma calidad como versiones ya que su origen es una sola cosmovisión y la narración del interprete tiene idéntico propósito: darle vida al símbolo.

3. Al encuentro de los atributos y símbolos

Para hacer la interpretación de los atributos de la *Tsukán* fue necesario, siguiendo a López Austin, tomar dos senderos distintos pero complementarios de apreciación: en primer lugar, buscar los significados profundos de los símbolos internos del mito para reconocerlo, compararlo y determinar sus equivalencias. La segunda vía de análisis, fue encontrar en los testimonios y, a partir de la información etnográfica, el valor de uso social que tienen los elementos simbólicos en la comunidad (López Austin; 1996: 334-335).

Al realizar el análisis simbólico de los atributos del ser sobrenatural, la *Tsukán*, fue necesario establecer la siguiente analogía metodológica: Propp señala que analizados desde el punto de vista histórico, los principios morfológicos del cuento fantástico y el mito son iguales. Esto significa que, el estudio histórico de las formas encarnadas por los atributos de los personajes, descubre que el cuento es igual a un mito. Además, dice que el estudio de los atributos permite una interpretación científica del cuento. El folclorista ruso define a los atributos como las cualidades exteriores de los personajes: edad, sexo, situación, aspecto exterior, rasgos particulares, etc. mediante el estudio morfológico de los atributos se puede reconstruir la *forma-madre* del cuento y ella será la referencia de todas las demás versiones que serán simples variantes (Propp; 1989: 133-137).

Así como Propp reconoce no poder abarcar el estudio de la morfología del cuento debido a su interés en el estudio sistemático de las secuencias de las acciones de sus personajes (Propp; 1989: 137), en esta investigación se escoge realizar el análisis de los atributos, porque se considera que ellos son los que encierran las representaciones abstractas, es decir, los símbolos.

Con base en las afirmaciones anteriores se procedió a realizar los análisis simbólicos de los atributos de la *Tsukán*, entendidos como los definió Propp. Primero se aislaron los atributos siguiendo el proceso inverso a la construcción de la versión sumaria, *forma-madre* para Propp. Después cada uno de los atributos fue detectado en los contenidos de las versiones obtenidas en el campo y posteriormente se encontraron los significados de cada cual en las obras especializadas que interpretan el significado de los símbolos mesoamericanos y universales. Las formas locales de los símbolos quedaron incluidas entre las mesoamericanas, pues Calcehtok, como aclaramos en el capítulo monográfico, es una comunidad maya yucateca que sigue formando parte de la región que anteriormente se le llamó Mesoamérica. Aquellos atributos que por su naturaleza no fueron encontrados en

los esquemas universales del simbolismo, fueron interpretados de acuerdo con la información obtenida en la comunidad.

Finalmente, para encontrar el valor de uso social de los símbolos al interior de la comunidad, fue necesaria una búsqueda de las relaciones entre la estructura social y los significados de los símbolos, ya deslindados en la fase anterior. Esta especie de correlación es indispensable ya que, como afirma Douglas, los condicionamientos culturales imprimen diferencias entre los sistemas simbólicos y le agregan elementos de diversificación (1978: 13).

IV TÉCNICAS EMPLEADAS

Previo al trabajo de campo se elaboró un proyecto de investigación cuya posibilidad de realización debía sustentarse en la información recopilada en la comunidad sobre el tema tratado. Cabe mencionar que mis visitas a esta comunidad datan desde 1984 y en 1987 realicé una investigación demográfica cuyo resultado final, la tesis de licenciatura en Antropología Social, fue entregada a las autoridades locales y municipales de 1988 y de 2000.

El período de recopilación de datos para esta investigación fue en agosto de 1999, junio, julio y agosto de 2000. Al abordar la comunidad con nuevos objetivos se recurrió a técnicas que se consideraron apropiadas a ellos. A continuación se comentan brevemente las acciones concretas para la obtención de los datos.

1. Las entrevistas no estructuradas

En la primera fase del trabajo de campo las entrevistas fueron realizadas con diálogos sin preguntas puntuales pero teniendo como directrices los siguientes temas: la vida de José Eugenio Chablé, la historia de la hacienda, el conocimiento de la gruta y obviamente, los relatos tradicionales. Se entrevistó a representantes de autoridades locales, productores agrícolas, ganaderos, dirigentes religiosos, comerciantes, amas de casa, guías de gruta, taxistas, trabajadores de la comunidad y fuera de ella, y a la responsable local del módulo del Instituto Nacional de Educación para Adultos.

Durante la estancia en la comunidad asistimos a eventos religiosos, áreas de trabajo, corridas, cumpleaños y una ceremonia escolar. Convivimos con familias en eventos particulares, comidas y paseos a las grutas cercanas. Todos los datos fueron grabados en cintas magnetofónicas y transcritos al diario de campo. También

fue de gran ayuda para la recolección de datos la fotografía porque nos permitió obtener en una imagen lo que hubiese tenido que plasmarse en muchas palabras. Tanto para las grabaciones, como se ha mencionado, como para las fotografías pedimos autorización previa a las acciones y en muchos casos compartimos los materiales con las personas que colaboraron.

Los datos históricos, demográficos y geográficos fueron confrontados con información del Registro Público de la Propiedad, censos actualizados del Instituto Nacional de Estadística Geográfica e Informática y fuentes similares que fortalecieran la información de campo.

2. El cuestionario

En una segunda etapa de la investigación, se aplicó un cuestionario a las personas que nos habían aportado sus relatos con el propósito tener un perfil socioeconómico de cada persona y tener la referencia acerca de quién emite cada una de las versiones. Las respuestas permitieron conocer los datos con respecto a la edad, número de hijos, lugar de nacimiento, edad en que se contrajo el matrimonio, número de personas que viven en una misma casa, escolaridad, ocupación y religión. Se formuló la pregunta acerca de la necesidad de haber tenido que trabajar fuera de la comunidad y cuando lo había hecho.

3. La muestra

En esta investigación se usó un tipo de muestreo no probabilístico denominado "a juicio o con criterio preestablecido". La causa es la siguiente: el criterio para seleccionar a un informante es que la persona resida en Calcehtok y que sepa el relato de la *Tsukán*. Pero si el informante cuenta dos o más relatos, se aceptan todos como parte de la muestra. Si cuenta el mismo relato en distintas ocasiones se toma cada vez como una versión distinta.

Esta manera de tomar a los elementos de la muestra no podría cumplir con los requisitos que exige una muestra probabilística: todos los elementos de la muestra tienen la misma probabilidad de ser seleccionados y cada uno de ellos debe ser elegido por un mecanismo aleatorio. El elemento que constituye la unidad de muestreo no es una persona sino cada versión que ella narre y una persona puede contar un número indeterminado de versiones. No existe la posibilidad de conocer la probabilidad del evento. Por otra parte, las versiones no están en un universo en el que el investigador pueda seleccionarlas con un procedimiento aleatorio, sino que se obtienen de acuerdo con el acceso que permita el informante.

Queda claro que si la muestra no es probabilística el criterio para la determinación del tamaño de la muestra no depende de alguna fórmula estadística. Sin embargo, para fundamentar la magnitud de la muestra se aplicó una idea desarrollada por Lévi-Strauss. Al estudiar un mito con pocas versiones el investigador se encuentra con la dificultad real por no poder establecer una regularidad en el texto de las versiones con pocos datos. Cuando el número de versiones aumenta, la dificultad se vuelve teórica por la necesidad de someter a un mismo tipo de análisis una creciente gama de variaciones. La experiencia enseñará que el número requerido de versiones no podrá ser muy elevado. El proceso de añadir elementos para la muestra se deberá detener cuando las versiones encontradas nos permitan reconocer una regularidad en el relato y las nuevas versiones, a pesar de tener variantes, no aporten nada nuevo a la estructura (Lévi-Strauss; 2000: 240-241).

Así fue como se conformó una muestra de 19 personas que proporcionaron 111 versiones. De este conjunto para la investigación de la *Tsukán* se seleccionó el corpus constituido por 28 versiones aportadas por 13 personas que cumplieron con el criterio preestablecido "que resida en Calcehtok y sepa el relato de la *Tsukán*". Conviene aclarar que, aun cuando no hubo otro requisito que el citado criterio preestablecido se procuró que estuvieran en la muestra personas de distintos grupos diferenciados: hombres y mujeres, adultos y ancianos, católicos y de otras religiones.

4. Los idiomas del mito

En determinados momentos en la historia de los estudios mitológicos ha surgido la polémica acerca de que si los mitos se deben estudiar necesariamente en la lengua nativa que los produjo o pueden analizarse a través de versiones traducidas. Las objeciones en torno a trabajar con traducciones provienen principalmente de los lingüistas quienes están en la posición que plantea la necesidad de trabajar en el idioma nativo de quienes producen y cuentan el mito (Lévi-Strauss; 1976: 581).

Si todo mito debe estudiarse en el idioma en el que fue pensado o enunciado tendremos que buscar la versión original o cuándo fue la primera vez que se contó. De una vez hay que decir que esto es imposible ya que, como veremos más adelante, el mito ya estaba difundido en la región mesoamericana desde los tiempos prehispánicos como una creación social anónima. Entonces tampoco podremos conocer el sitio, la persona o el idioma original del mito:

"Jamás existe texto original: todo mito es por naturaleza una traducción, tiene su origen en otro mito procedente de la población vecina pero extraña, o en un mito anterior de la misma población, o bien contemporáneo pero perteneciente a otra subdivisión social - clan, subclán, línea, familia, hermandad -, que un oyente procura deslindar traduciéndolo a su lenguaje personal o tribal, ya sea para apropiárselo, ya para desmentirlo, deformándolo siempre, pues" (Lévi-Strauss; 1976: 582).

Si sólo nos preocupáramos por aprender la lengua del pueblo que cuenta actualmente el mito, el problema sería más sencillo; pero metodológicamente se presenta otra contraparte: el análisis del mito siempre ha implicado una comparación con versiones de otras partes del mundo, de otros tiempos y que, por supuesto, son en otros idiomas. Si intentáramos analizar el mito en el idioma en que se transmite hubiésemos tenido que estudiar cada uno de los idiomas en los que existe el mito. Una labor de tal magnitud sería casi imposible; pero además es innecesaria porque la esencia del mito no está en el léxico o en la gramática de las distintas lenguas sino que está en la estructura del relato y sus contenidos simbólicos.

"El valor del mito como mito, por el contrario, persiste a despecho de la peor traducción. Sea cual fuere nuestra ignorancia de la lengua y cultura de la población donde se lo ha recogido, un mito es percibido como un mito por cualquier lector, en el mundo entero. La sustancia del mito no se encuentra en el estilo, ni en el modo de la narración, ni en la sintaxis, sino en la historia relatada" (Lévi-Strauss; 2000: 232-233).

En el caso específico de este trabajo, los contactos previos con la gente de la comunidad nos permitieron estimar que no habría problema para trabajar los relatos en español. Sin embargo, para asegurarnos de la magnitud de variación que pudieran tener las versiones generadas por el lenguaje en que se expresan, se decidió registrar algunas versiones en lengua maya. Para lograr este objetivo se contó con la colaboración de una antropóloga hablante de lengua maya quien realizó varias entrevistas en ese idioma. Después de comparar los textos de las versiones en ambos idiomas pudimos comprobar que no existía mayor discrepancia que la que se podría dar en dos versiones en un sólo idioma y de un mismo informante, es decir, se confirmó que no hay diferencias significativas.

El mito de la serpiente *Tsukán*

En esta investigación se concluyó que la mejor posición metodológica para el estudio de un determinado mito debe sustentarse en tres acciones básicas:

En primer lugar, el mito debe estudiarse a partir de la información de campo, de las fuentes documentales y de cualquier otro medio que permita constatar que el objeto de estudio es parte de un corpus analizable y no como un fenómeno único e irrepetible.

En segundo término, durante el proceso de su análisis debe establecerse su clasificación universal, caracterizar su particularidad cultural y conocer su manifestación local, ya que de esto depende el cabal conocimiento del tipo de mito a estudiar.

En tercer lugar, se debe encontrar, en la medida de lo posible un correlato entre la estructura social, la historia de la comunidad y el contenido del mito. Así sabremos cuál es su función en el conjunto de las relaciones sociales.

Con los resultados de estas tres acciones se decidirá cuál es la teoría que mejor explica al mito y sin olvidar que muy probablemente esta teoría tendrá la predominancia y no la exclusividad en la interpretación del relato mítico. El arte de la interpretación final consiste en lograr una aproximación dialéctica entre el método, la teoría y el análisis orientada por una perspectiva histórico - cultural. La flexibilidad del criterio en este trabajo para aceptar o no las aportaciones de las diversas corrientes y autores, estuvo determinada por el convencimiento de que, después de todo, no es sólo el análisis y la comprobación de una teoría lo que debe guiar a una investigación sobre mitos, sino una explicación del papel que el relato está desempeñando en la sociedad. Dicho de otra forma:

"El enfoque central y obligatorio del estudio del mito no es el de su mero análisis, sino el que conduce al descubrimiento de sus formas de integración en los procesos de las sociedades que le dan vida" (López Austin; 1996: 26)