

## DOS MITOS TLAPANECOS DE MALINALTEPEC

FÉLIX RAMÍREZ CANTÚ  
y PETER L.VAN DER LOO

**RESUMEN:** “Dos mitos tlapanecos” es una contribución en la que colaboran dos autores. Félix Ramírez Cantú, hablante de tlapaneco, lengua conocida también como *me'phaa*, es miembro de la comunidad de Malinaltepec, y Peter L. van der Loo es historiador de religiones y etnohistoriador. Los autores presentan dos textos, publicados aquí en una transcripción acorde con la ortografía práctica propuesta por Félix Ramírez y traducidos al español y al inglés. En su introducción los autores también discuten brevemente la compleja historia de los topónimos usados para Malinaltepec en tlapaneco y en náhuatl, y clarifican su definición del término *mito*. En sus comentarios señalan varios paralelismos y contrastes con otras tradiciones mesoamericanas.

El primer mito es “*Mbatsuun, dxaguú gajmí bigo* ‘La lumbré, su hermana y los rayos’”, el cual se refiere al origen de la lluvia. Grabado en noviembre de 1979, fue narrado por Felipe Chávez Poblano (1900-1996), originario de Malinaltepec y especialista en rituales tlapanecos. Fue transcrito en abril de 2009 por Ramírez Cantú. *Mbatsuun* es el nombre propio del Dios-lumbré. Los autores hacen notar que la figura de la hermana de *Mbatsuun* es llamada en tlapaneco *Gumba T'kbo Ginii*, que significa Anciana (*Gumba*) Cocodrilo (*T'kbo*) Primero (*Ginii*), en donde la palabra para *cocodrilo* también puede entenderse como “devorador”. La Anciana tiene el poder de hacer cualquier cosa de su propiedad prendiéndole fuego con su lengua de fuego. *Mbatsuun* le roba este poder a ella para pasárselo a sus hijos, los *Bigo*, dándole a cada hijo fuego en forma de un rayo con el cual vendrá la lluvia. Después de sufrir el robo, la Anciana es rebajada a recibir ofrendas de la gente en forma de los manojos contados que los tlapanecos usan para sus rituales.

El segundo mito, “*Xowe gaimaa iya mi'xá* ‘El tlacuache y el pulque’”, fue narrado y grabado en mayo de 1983. En este caso Félix Ramírez Cantú fue también el narrador. El tlapaneco invocó la ayuda del tlacuache, el portador cultural de la tradición tlapaneca. El primer uso del pulque en el mito conduce a la discordia entre la gente. Con la ayuda de los animales las disputas se resuelven, pero la advertencia es que el pulque representa tanto un peligro como un placer, un ejemplo en el que un mito proporciona un código de comportamiento para nuestros tiempos. Por eso los tlapanecos tradicionalmente beben pulque con ciertas precauciones rituales.

**SUMMARY:** “Two Tlapanec Myths” is a contribution in which the two authors collaborate. Félix Ramírez Cantú, speaker of Tlapanec, a language also known as *me'phaa*, is a member of the community of Malinaltepec, and Peter Lodewijk van der Loo is an anthropologist and ethnohistorian. They present two texts, published here as transcribed in a practical orthography by Félix Ramírez, and translated into Spanish and English. In their introduction the authors also briefly discuss the complex history for the place names used for Malinaltepec in Tlapanec and Nahuatl, and clarify their definition of the term *myth*. In their commentaries they point out several parallels and contrasts with other Mesoamerican traditions.

The first myth is “*Mbatsuun, dxaguú gajmí bigo* ‘Fire, his Sister and the Lightning Bolts’”, which concerns the origin of rain. Recorded in November 1979, it was narrated by Felipe Chávez Poblano (1900-1996), of Malinaltepec, a respected specialist in Tlapanec ritual. It was transcribed in April 2009 by Ramírez Cantú. *Mbatsuun* is the proper name of the Fire God. The authors note that the figure of *Mbatsuun*’s sister is called in Tlapanec *Gumba I’kbo Ginii*, meaning Old Woman (*Gumba*) Crocodile (*I’kbo*) First (*Ginii*), in which the word for *crocodile* can also be understood as “devourer”. The Old Woman has the power to make anything her own by setting it on fire with her fiery tongue. *Mbatsuun* steals this power from her to pass it to his sons, the *Bigo*, giving each son fire in the form of a lightning bolt with which the rains will come. After having been robbed, the old woman is reduced to receiving offerings from the people in the form of the counted bundles which the Tlapanecs use for their rituals.

The second myth, “*Xowe gajmaa iya mi’xá* ‘Opossum and the Pulque’”, narrated and taped in May of 1983. In this case Félix Ramírez Cantú, was also the narrator. The Tlapanec invoked the help of the opossum, the culture bringer of Tlapanec tradition. The first use of pulque in the myth leads to discord among the people. With the help of the animals the quarrels are resolved, but the warning stands that pulque brings as much danger as pleasure, an example in which a myth provides a code of behavior for our time. Thus, the Tlapanecs traditionally drink pulque with certain ritual precautions.

PALABRAS CLAVE: *Códice Borgia, Códice Fejervary-Mayer, Códice Mendoza, Códice Vaticano B (3373),*  
tlapaneco.

KEY WORDS: *Codex Borgia, Codex Fejervary-Mayer, Codex Mendoza, Codex Vaticanus B (3373),* tlapaneco.

ACEPTACIÓN: 12 de diciembre de 2010.

## DOS MITOS TLAPANECOS DE MALINALTEPEC

FÉLIX RAMÍREZ CANTÚ  
y PETER L. VAN DER LOO

Se presentan aquí dos mitos de la rica tradición oral de historias sagradas de los tlapanecos y unas notas sobre la relación entre los nombres del pueblo Malinaltepec en náhuatl y en tlapaneco. Los dos mitos fueron recogidos en Malinaltepec, Guerrero, en la variante local de la lengua tlapaneca. Uno de los autores de este artículo, Ramírez Cantú, los transcribió en la ortografía moderna del tlapaneco de Malinaltepec. Más adelante se presentarán unas notas breves sobre esa ortografía.

Primero es necesario aclarar que la palabra *mito* no se entiende aquí en el sentido popular de “mentira obvia” sino en el sentido que tiene en el estudio de las religiones. *Mitos* son esas historias sagradas, en todas las religiones sin ninguna excepción, que hablan de un tiempo antes o después del tiempo regular en que vivimos ahora. A través de eventos fantásticos que nunca podrían acontecer en la época que vivimos ahora, los mitos proporcionan actos y hechos que son normativos para la existencia en la época presente. El primero de los mitos tlapanecos presentados aquí trata sobre el origen de la lluvia y la razón de la existencia de las tormentas de lluvia. El mito también nos habla del carácter de la tierra en que vivimos. El segundo mito explica el origen del pulque y presenta al tlacuache en su papel de portador de cultura.

Obviamente existe una confusión entre el uso popular y el uso académico de la palabra *mito*. Esa confusión se ve reforzada por otro uso popular de la palabra, o sea, el uso como un término que se aplica a las historias sagradas de todas las religiones excepto a las del cristianismo. En este caso la idea subyacente es que los mitos de las religiones no cristianas son mentiras obvias, pero que las historias del cristianismo se ubican en otro nivel de veracidad. En el estudio de las religiones esa distinción no tiene ningún sentido. *Mito* es un tipo de historia sagrada que en todas las religiones, sin excepción, contiene elementos sobrenaturales que ya no encontramos comúnmente en la época de nuestra existencia, como por ejemplo que los animales hablan o que la gente puede acudir con facilidad a los hogares de los dioses. También falta en los mitos la lógica que manejamos en nuestro mundo presente (e.g. ¿De dónde vino la mujer con quien se casó Caín después de matar a

su hermano Abel, si ellos fueron los únicos dos hijos de la primera pareja humana, Adán y Eva?) Ese uso de elementos fantásticos y la ausencia de lógica común obviamente causaron el uso popular de la palabra como sinónimo de “mentira”, y el etnocentrismo cristiano ha excluido sus propias historias de aquella categoría.

Con tanto enredo en el uso del término *mito*, se ha oído la sugerencia de abandonar el uso de la palabra y simplemente decir “historia sagrada”, una sugerencia que parece muy razonable. Sin embargo, el problema es que también existen varios otros tipos de historias sagradas, como por ejemplo: leyendas, parábolas, fábulas y relatos históricos sagrados. Esos tipos de historias sagradas tienen otros rasgos y mezclándolos todos no se haría justicia a ninguno de ellos.

Por ejemplo, las leyendas narran historias sagradas que se basan en algún evento histórico, pero ya es difícil, y por la importancia de la historia de ninguna consecuencia, separar hechos históricos y los refuerzos de la narración que provienen del narrador. Así que por ejemplo en la religión cristiana las historias sobre la vida de Jesús son leyendas. En varias de las religiones mesoamericanas, entre ellas la tlapaneca, se encuentra una leyenda de una peregrinación larga hacia el presente lugar de ubicación de cierto grupo. Otra leyenda bien conocida dentro del contexto mesoamericano es la leyenda de Quetzalcóatl. Sin embargo, la historia conocida como “Leyenda de los soles” no es leyenda sino mito. Claro que no se propone aquí que se cambie este último nombre; se queda así como la historia lo ha transferido. Lo que sí se propone es que en la descripción académica y en el análisis de las historias sagradas de las religiones mesoamericanas, se apliquen términos apropiados con el adecuado respeto para la materia y sus creyentes.

La ortografía del tlapaneco de Malinaltepec se ha trabajado durante varios años y se formalizó y publicó en 1988 en un estudio, *Cómo se escribe el tlapaneco*, que también contiene una guía para la pronunciación, una gramática básica, unos textos y un vocabulario. Ese estudio fue el resultado de la colaboración de varios maestros bilingües tlapanecos y un investigador del Instituto Lingüístico de Verano. Antes, en 1983, Jorge Suárez publicó una gramática, basándose en la información de hablantes tlapanecos de Malinaltepec. La gramática de Suárez es un trabajo académico, mientras que *Cómo se escribe el tlapaneco* se dedica a fijar la ortografía para la enseñanza del tlapaneco en las escuelas bilingües de la región. Por eso, este último trabajo tiene una ventaja para el público en general, porque en su escritura casi evita el uso de símbolos que son desconocidos fuera del círculo de lingüistas. Se debe mencionar también el primer estudio conocido de la lengua tlapaneca, publicado por Leonhard Schultze Jena en 1938. Él trabajó en Malinaltepec durante los

años veinte del siglo pasado. Su trabajo incluye una gramática, textos en tlapaneco con traducciones al alemán y un vocabulario. El problema con ese estudio valioso es que se publicó en alemán, una lengua con accesibilidad limitada en los estudios mesoamericanos.

Describimos aquí la regla adoptada para escribir los tonos del tlapaneco y la del saltillo (oclusiva glotal), por lo demás nos referimos a la publicación de los maestros bilingües. Lo más sobresaliente que se necesita expresar en la ortografía es el aspecto tonal del tlapaneco. Hay tres tonos en el tlapaneco, alto, medio y bajo. El alto se escribe con un acento encima de la vocal, el medio no tiene marcador, el bajo tiene un guión debajo de la vocal:

ñuu cordel  
 ñuu masa, gusano  
 ñúú tizne  
 ñúú pulga

El saltillo se escribe con un apóstrofo:

a'go' mujer  
 a'gu lumbre

El nombre de Malinaltepec es un caso interesante para todos los que se ocupan de los textos indígenas en sus varias formas de escritura. El nombre entero es “San Miguel Malinaltepec”, pero en el presente nunca se refiere el pueblo como “San Miguel”. Se usa casi siempre el nombre náhuatl, Malinaltepec, que también aparece en los mapas y documentos oficiales. En el uso informal se abrevia el nombre generalmente y se dice “Malina”. “Malinaltepec” es el nombre documentado más temprano, ya que aparece en el *Códice Mendoza* (fig. 1) como uno de los contribuyentes de México-Tenochtitlan. El glifo que escribe el nombre del pueblo es el signo de día *Malinalli* encima de un cerro (*tepetl*). Juntos esos elementos en lengua náhuatl se leen como Malinaltepec (añadiendo el sufijo locativo *-c*), o sea, “Al cerro de malinalli”. El elemento iconográfico “en el cerro de” (*-tepec*) se usa en náhuatl muy frecuentemente en el sentido general de “pueblo”. Así que se lee el nombre “Al cerro de malinalli” como sinónimo de “Pueblo del malinalli”. Ahora, por razones históricas generales e históricas religiosas, sería importante saber si el elemento *malinalli* se refiere a la planta *malinalli* misma, o al signo de día

*malinalli*. Una asociación del pueblo con cierto signo de día pudiera tener consecuencias importantes para el estudio del calendario mesoamericano y posibles ciclos rituales involucrando tiempo, lugar y dirección. El primer paso al enfrentar el asunto, por supuesto, es comparar el nombre náhuatl *Malinaltepec* con el nombre del pueblo en tlapaneco.

Resulta que se usan varios nombres en tlapaneco. En estos días el nombre más aceptado en tlapaneco y también el nombre que recientemente se ha escrito en el arco a la entrada del pueblo y en la torre de la iglesia es *Xkuā Ixe Ridi*, o sea, “Llano flor de corazón”. La flor de corazón es un árbol que en tlapaneco se llama árbol (*Ixe*) sangre (*i'dí*), y *xkuā* quiere decir “llano”. Según Ramírez Cantú, la palabra *ridí* (polvo) es una interpretación incorrecta de lo que debería ser *i'dí* (sangre). Sea como sea, este nombre obviamente no tiene nada que ver con “Pueblo del malinalli”, y se refiere a un árbol grande del tipo que se encontraba anteriormente en el patio enfrente de la iglesia. El árbol tiene flores grandes y rojas que tienen más o menos la forma de un corazón. Por el color se llama “árbol de sangre” en tlapaneco; por la forma se llama “flor de corazón” en español mexicano. El *Diccionario de mejicanismos* de Santamaría le da el nombre *yolosóchil*, y le designa “talau-mexicana”. El nombre *yolosóchil* obviamente en náhuatl clásico es *lolloxochil* (“flor de corazón”). El diccionario náhuatl de Siméon tiene ese nombre y designa el árbol “magnolia glauca”, pero dice que tiene flores blancas olorosas. En este momento el tipo del árbol no es tan importante, en tanto que todos en el municipio de Malinaltepec están de acuerdo en que es un árbol de flor roja. Lo importante con este nombre del pueblo es que dentro del municipio de Malinaltepec, generalmente de habla tlapaneca, hay varias aldeas mixtecas que quedan algo marginadas en el municipio. Varios vecinos, tlapanecos tanto como mixtecos, mantienen que el nombre en tlapaneco es la traducción literal del nombre mixteco del pueblo: *Noyozotaino* (Llano del árbol de sangre). Los partidarios de esa opinión dicen que los mixtecos anteriormente (antes del siglo XX) tuvieron una presencia mucho más marcada en la actual cabecera y que por la dominación mixteca se adoptó el nombre que ellos dan a Malinaltepec. El presente artículo solamente señala opiniones y posibles raíces del nombre, y no toma posición ni parte en el discurso político que ha resultado.

Fijémonos entonces en otro nombre tlapaneco que se encuentra para Malinaltepec: *Mañuwíin*. *Mañu* quiere decir “río” y *-wíin* es un sufijo locativo, “lugar”. Por lo tanto, el significado de ese nombre es “Lugar al río” o “Al lado del río”. Este nombre no es muy distintivo como si pudiera ser descriptivo de muchos otros pue-

blos tlapanecos y de muchísimos más en otras regiones. Sin embargo, los nombres de lugares no se forman con base en un precepto descriptivo imperativo, y especialmente tlapanecos de otros pueblos a menudo usan este nombre. Tampoco este nombre en sí tiene conexión con el nombre náhuatl o el glifo del *Códice Mendoza*.

No obstante, trae una clave importante, porque viejos vecinos de Malinaltepec mantienen que *Mañuwíin* no es el nombre original, sino una corrupción de un nombre tlapaneco más antiguo, *Ñuwíin*, que quiere decir “Lugar de cordeles” (*ñuu* -cordel). Una vieja industria de Malinaltepec, que ya casi no se encuentra, fue la fabricación de cordeles y objetos de ixtle, el hilo que se obtiene de las hojas del maguey. Ramírez Cantú se acuerda de que hace cincuenta años todavía se podían ver los hilos finos (ixtle) colgados para secarse antes de ser torcidos en hilos más gruesos o cordeles. Cuando se perdió la industria de la fabricación de cordeles y objetos de ixtle, el nombre perdió su sentido, y se desarrolló a partir de *Ñuwíin* (Lugar de cordeles) un nombre que parecía tener más sentido y que suena algo similar, *Mañuwíin* (Al lado del río). Con esto dicho, se puede concluir que los nombres *Ñuwíin* y Malinaltepec sí tienen una relación porque los dos se refieren a un material vegetal torcido. La hierba *malinalli* no es la que produce ixtle pero en un significado más general la palabra *malinalli* se refiere al carácter torcido o al torcer de materiales vegetales. El diccionario náhuatl de Siméon da para *malinalli*: *Enredadera, liana, paja torcida, trenzada sin duda para la construcción de casas*. Con eso vemos que la palabra *malinalli* no se refiere necesariamente a una sola planta, sino también en general a un material vegetal torcido o trenzado. La palabra *ñuu* en tlapaneco también refiere generalmente a un hilo o cordel torcido sin especificar el material. Entonces, es ese carácter torcido de un material hilar vegetal lo que forma la asociación del nombre Malinaltepec en náhuatl con el nombre *Ñuwíin* en tlapaneco.

Así que una traducción aceptable de ambos nombres sería “Lugar o Pueblo del cordel torcido”, o “Lugar donde se tuercen cordeles”. Ahora que tenemos la correlación entre el nombre náhuatl y el nombre tlapaneco podemos concluir que el elemento iconográfico *malinalli* en la escritura del *Códice Mendoza* no se asocia con el signo de día *malinalli*, ni con la planta *malinalli* misma, sino con el rasgo característico de la planta de ser torcido y que esto le vincula con una vieja industria en Malinaltepec/*Ñuwíin*. Valdría la pena investigar en los textos pictográficos si hay más casos donde el símbolo de *malinalli* no se usa como signo de día, sino como ideograma para el torcer de cordeles o hilos, inclusive cuando se usan materiales que no son la hierba *malinalli*.

Otro término que se puede vincular al presente uso de un término náhuatl es el nombre “tlapaneco”. Este nombre viene de la palabra *tlapa* (también nombre del pueblo más grande de la región), que quiere decir “coloreado, teñido”, en náhuatl. Esto parece una referencia al nombre en lengua tlapaneca. Los tlapanecos llaman a ellos mismos *me'phaa* (“tlapaneco”) o *xabo me'phaa* (“gente tlapaneca”). Literalmente la palabra *me'phaa* quiere decir “almagrado”. Así que el significado en náhuatl es similar. Según la tradición en Malinaltepec, el nombre se refiere al color que los hombres se pintaron en el cuerpo cuando salían a la guerra.

Ahora bien, el primer mito que presentamos se trata del origen de la lluvia. Fue contado y grabado en noviembre de 1979. El relator fue Felipe Chávez Poblano (1900-1996), vecino de Malinaltepec y sacerdote de las costumbres rituales tlapanecas, muy estimado. El mito fue transcrito en la presente ortografía del tlapaneco en abril de 2009 por Ramírez Cantú (nacido en 1943), también vecino de Malinaltepec, maestro bilingüe jubilado y sacerdote de las costumbres rituales tlapanecas. El texto se presenta en grupos de cuatro líneas, la primera en tlapaneco, la segunda en una traducción literal en español, la tercera en español común, la cuarta en inglés.

MBATSUUN, DXAGUÍ GAJMÍ BIGO  
LA LUMBRE, SU HERMANA Y LOS RAYOS  
FIRE, HIS SISTER AND THE LIGHTNINGS

- (1) Mbatsuun gajmáa a'guii nangua nigumii ijín.  
Lumbre y su mujer no tuvieron sus hijos  
*La Lumbre y su esposa no tuvieron hijos.*  
Fire and his wife did not have any children.
- (2) Mbá mitsú a'guii mbatsuun niguun a'khuun jíama xaná  
Un día su mujer Lumbre encontró cuatro niños bosque  
*Cierta ocasión la mujer de Lumbre encontró cuatro niños en el campo.*  
One day Fire's wife found four children in the field.
- (3) Ne'ne mbanuu ajndo xó rí ijín janú ejen tsúkue.  
Hizo crecer como si que sus hijos fueran niños esos  
*Los criaron como si fueran sus propios hijos a esos niños.*  
They raised those kids as if they were their own children.

- (4) Mbatsuun gí'daa mbá dxáguíi tsí phú gí'doo rí na'khó.  
 Lumbre tiene una su hermana mucha tiene para comida  
*Lumbre tenía una hermana que tiene mucha comida.*  
 Fire had a sister who has a lot of food.

- (5) Numuu gí'doo gíñá rí naxmangua'an gajmaa ajndo  
 Porque tiene viento para jalar con todo  
 ná rí iyoq mikuji.  
 lo que quiere comer  
*Porque tenía un poder de imantar todo lo que quería comer.*  
 Because she had the power to attract everything she wanted to eat.

- (6) Rúkue kajngó mbatsuun ndiyo marígu gíñá rí gí'doo dxáguíi  
 Por eso Lumbre quiso quitar viento que tiene su hermana  
 maxnuu ijijn.  
 dar sus hijos de él  
*Por eso Lumbre quiso quitar el poder que tiene su hermana para dárselo a sus hijos.*  
 That is why Fire wanted to take away his sister's power to give it to his children.

- (7) Mbatsuun ndi'yá jamba rí magoo majaní go'o dxáguíi ngó  
 Lumbre buscó camino para poder llegar casa su hermana para  
 maraxuu xó i'ni rí nda'yé rí nakuij.  
 preguntar cómo hace para conseguir para su alimento de ella  
*Lumbre buscó el camino adecuado para poder llegar a la casa de su hermana para preguntarle su secreto para conseguir tanta comida.*  
 Fire looked for the right way to be able to get to his sister's house to ask her her secret of how to obtain so much food.

- (8) A' rú'kue iya matandxawiin díye, rujun ixmangua'an  
 Ah eso quieres saber hermano, mi lengua jala  
 gajmaá xúgíi rí iyo' me'kho jún'.  
 todo que quiero como yo  
*“¿Eso quieres saber hermano? con mi lengua jalo todo lo que quiero comer”.*  
 “This is what you want to know brother? with my tongue I grab whatever I want to eat”.

- (9) Tchá manē matayaa, mbó nixpatriya agu rauun  
Fijate cómo hago uno salió centella su boca

ám̄ba nakha júba i'ni.  
provocando incendio cerro hizo

*“Te doy una demostración”, salió una centella de su boca y ya se incendió el cerro por ella.*

“I’ll give you a demonstration”, a lightning bolt came out of her mouth and the whole mountain caught fire because of her.

- (10) Atanē mbujua mbayoō ithán mbatsuun.  
Haz vuelve a repetir veo dijo Lumbre

*“Demuéstralo otra vez para que vea”, dijo Lumbre.*

“Show me that again”, said Fire.

- (11) Naxpatriya mbujú agu rauun.  
Salió volvió a repetir centella su boca

*Salió la centella otra vez de su boca.*

The lightning bolt came out of her mouth again.

- (12) Akue rí mbá nacha nirotorigú mbatsuun rujun  
Entonces con una rapidez cortó Lumbre su lengua

dxáguíi gajmaá rájiun tuskha.  
su hermana con raja cañuela.

*Entonces rápidamente Lumbre le cortó la lengua a su hermana con la astilla de una cañuela.*

Then, rapidly Fire cut off his sister’s tongue with a splinter of reed.

- (13) Phú nijiná dxáguíi rí xkua’ni nini.  
Mucho se enojó su hermana que así hizo

*Su hermana se enojó mucho por lo que le hizo.*

His sister was very mad for what he had done to her.

- (14) Mbatsuun nithán rí nanujngaráma rí nathane naradin  
Lumbre dijo que te excedes que estás sacrificando

xukú            gíníj.  
animales        inocentes.

*Lumbre le dijo, “abusabas de tu poder matando muchos animales inocentes”.*

Fire told her, “you abused your power killing many innocent animals”.

- (15) Ngó    niguanu    rí    kíxnuu        rí    majaná    mikuij  
Así    se estableció    para    manojos contados    que    dieran    comer

go'ne    xabo.  
por        gente.

*Se estableció que la gente le llevaría ofrendas contadas para su alimento.*

It was established that the people would bring her counted offerings for her nourishment.

- (16) Xó má    mbatsuun    ni'khaa    go'o    nirutiin    má    akho    kutu    rujun  
Entonces    Lumbre        regresó    casa    cortando    en    cuatro    pedazos    lengua

dxáguí  
su hermana.

*Entonces Lumbre regresó a su casa y cortó en cuatro pedazos la lengua de su hermana.*

Then Fire returned to his house and cut his sister's tongue into four pieces.

- (17) Akue            nixnú mbambá kutu            mbámba adée.  
Entonces dio    cada uno pedazo cada uno        hijos.

*Repartió cada pedazo a cada uno de sus hijos.*

He gave a piece to each one of his children.

- (18) Ngó rí    mbámba    kutu    nitaxii    bigo    ñajun    mbámba    dxama.  
Así    que    cada uno    pedazo    se convirtió    rayo    a    cada uno    niños.

*Por eso cada pedazo se convirtió en rayo para cada niño.*

For that reason each piece changed into a lightning for each boy.

- (19) Majiuun    tsí    a'khuun    bigo    a'kue    gída    mbá    bigo    naxíyuu.  
Entre    los    cuatro    rayos    allí    está    uno    rayo    celoso.

*Entre los cuatro rayos salió uno muy celoso.*

Among the four lightnings one turned out to be very jealous.

- (20) Atsún bigo májín.  
Tres rayos buenos  
*Tres rayos son buenos.*  
Three lightnings are good natured.
- (21) Tsí atsún a'kué tsí máján ixnú ru'wa e'ne.  
Esos tres son los pacífica llover lluvia hacen.  
*Los tres hacen llover tranquilamente.*  
Those three make peaceful rain.
- (22) Tsí bigo naxíyuu, tsúkue tsí jayá etsé, ru'wa giñá.  
El rayo celoso ese si trae granizo, lluvia tempestad.  
*El rayo celoso hace llover granizo, lluvias huracanedas.*  
The jealous lightning causes hail and hurricane rains.
- (23) Mbá bigo xtá ná na'kha a'kha.  
Uno rayo habita donde sale sol  
*Un rayo vive en el oriente.*  
One lightning lives in the east.
- (24) Mbá bigo xtá ná najnguú a'kha.  
Uno rayo habita donde se oculta sol  
*Otro rayo vive en el poniente.*  
Another lightning lives in the west.
- (25) Mbá bigo xtá ná idxuú numbaa.  
Uno rayo habita donde cabeza tierra  
*Otro rayo vive en el norte.*  
Another lightning lives in the north.
- (26) Mbá bigo xtá ná khu numbaa.  
Uno rayo habita donde pies tierra.  
*Otro rayo vive en el sur.*  
Another lightning lives in the south.
- (27) Indoo bigo naxíyuu tsí yaló ná xtaa.  
Solo rayo celoso no sabemos donde habita.  
*Solamente el rayo celoso no sabemos dónde vive.*  
Only, we don't know where the jealous lightning lives.

*Mbatsuun* es el nombre propio del dios del fuego, la palabra para *lumbre* o todo tipo de luz es *a'gu*. Este mito tiene elementos muy interesantes que justifican una comparación con la apariencia del dios/los dioses de la lluvia en el grupo Borgia de códices.<sup>1</sup> Primero, vemos la división en cuatro del dios, una división muy común en Mesoamérica. El dios es uno, pero al mismo tiempo también es cuatro, y las cuatro formas pueden mostrarse con rasgos bien distintos. Se trata entonces de lo que podemos llamar “cuadruplicidad”. La lengua tlapaneca tiene una palabra para ese concepto, *ako*, que quiere decir “cuatro” pero que se puede traducir también como “cuádruple” o “cuatro en uno”. Ese concepto de *ako* explica la variabilidad del clima y el hecho de que el agua de la lluvia, tan deseada, puede llegar de una manera destructiva. En general, la perspectiva tlapaneca parece optimista, ya que tres de los *Bigo* son benévolos y sólo uno es malévolos. En comparación, se ve en la página 27 del *Códice Borgia* (fig. 2) cinco dioses de la lluvia con una división diferente entre malévolos y benévolos. La imagen en el medio indica la unidad de todos los dioses de la lluvia, las otras cuatro imágenes indican los cuatro aspectos con sus rasgos y colores distintos, y se ubican en los cuatro puntos cardinales. En el código las imágenes van acompañadas de una división calendárica. Así que en el código se observa una clara relación entre tiempo, color y dirección. Los augurios de las diferentes apariencias del dios de la lluvia tienen uno positivo (mazorcas gordas en tierra sólida) y tres negativos (insectos en el maíz; mazorcas gordas pero con inundación; ratones que comen el maíz). Aquí se encuentra entonces una diferencia entre el sistema de augurios del *Borgia* y el de los tlapanecos de hoy día. A primera vista parece que la perspectiva del *Borgia* es muy negativa en comparación con los tlapanecos. Vimos que los tlapanecos, como en el *Borgia*, asocian

<sup>1</sup> El grupo Borgia es un grupo de códices precolombinos, de la época posclásica. Se trata de manuscritos en forma de biombo. No se considera un grupo por su estilo, en lo que difieren mucho, sino por su contenido. Ese contenido es de índole religiosa, sobre todo involucrando el calendario, augurios y preceptos rituales. Los miembros del grupo son, con sus nombres más comunes: el *Códice Borgia* (Biblioteca Vaticana, Roma), el *Códice Cospi* (Istituto delle scienze e dell'arti, Boloña), *Códice Fejérváry-Mayer* (Free Public Museum, Liverpool) *Códice Laud* (Bodleian Library, Oxford) y el *Códice Vaticanus 3773* o B (Biblioteca Vaticana, Roma). Hay otros dos manuscritos que se pueden contar en el grupo por su contenido similar: el “Fonds Mexicain 20” (Bibliothèque Nationale, París, Francia) que existe en una sola hoja, y un manuscrito escrito después de la invasión española: el *Códice Porfirio Díaz* (Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, México D.F.). Generalmente los manuscritos son nombrados por su primer poseedor conocido, una práctica que finge una conexión europea que en ninguno de los casos existe.

En la bibliografía de los códices usados en este artículo mencionamos solamente las últimas publicaciones con facsímiles y comentarios.

los *Bigo* con los puntos cardinales, pero no los asocian con específicos periodos de tiempo. Tienen tres *Bigo* buenos y uno malo, cada uno de los cuatro se puede manifestar en cualquier momento. La perspectiva de los autores del *Borgia* es diferente. Ellos tienen tres augurios negativos y sólo uno bueno, pero por la división en periodos ellos saben de antemano cuándo pueden ocurrir ciertos peligros. Así que en los periodos apropiados ellos pueden tomar medidas rituales para protegerse contra los peligros específicos. Si comparamos la tradición del *Borgia* con la tradición tlapaneca, vemos que los tlapanecos deben esperar cuál *Bigo* se manifestará, con una probabilidad de 75% de que será uno bueno. En la perspectiva del *Borgia* hay más amenazas pero, añadiendo el elemento de divisiones de tiempo, también hay admoniciones que permiten la oportuna realización de precauciones rituales, y por lo tanto más control de la suerte. Se puede defender el argumento de que este último sistema prevalecería en un ambiente con una presencia sacerdotal extendida, ya que con él se enfatiza lo indispensable de las actividades sacerdotales. A partir de estas observaciones puede apreciarse cómo un mismo concepto religioso (la “cuadruplicidad” de los dioses) dentro de ambientes culturales que se relacionan puede conducir a sistemas con diferencias significativas.

Otro elemento que coloca este mito firmemente dentro de la cosmología mesoamericana es la figura de la hermana de *Mbatsuun*. Ella también tiene su propio nombre en tlapaneco: *Gumba I'kho Ginii*, o sea, Vieja (*Gumba*) Lagarto (*I'kho*) Primero (*Ginii*), donde la palabra para *lagarto* se puede entender también como “devoradora”. El nombre parece contener referencias al calendario y a la forma de la tierra en el pensamiento mesoamericano. La vieja, como lagarto que es primero, parece indicar la posición que tiene “lagarto” o “fauces de la tierra” en el calendario como primer signo de día. Sin embargo, también se evoca la imagen mesoamericana de la tierra como un monstruo de tipo lagarto. Un mito bien conocido de las fuentes coloniales (Garibay, 1965) cuenta cómo dos dioses nahua, Quetzalcoatl y Tezcatlipoca, desgarran tal monstruo femenino para crear la tierra y el cielo. En aquella historia, el monstruo maltratado se queda involuntariamente reducido a ser la tierra en que todo vive, y en compensación recibe los sacrificios de los humanos. El mito tlapaneco muestra un monstruo semejante, también femenino. En el caso tlapaneco la vieja tiene el poder de apropiarse cualquier cosa por medio de encenderla con su lengua de fuego. *Mbatsuun* le roba ese poder para dárselo a sus hijos, los *Bigo*. Después de ser robado la vieja se queda reducida a recibir las ofrendas de los humanos en forma de los manojos contados que los tlapanecos usan para sus rituales (véase Van der Loo, 1982, 1987; Jansen *et al.*, 1994). Ella obviamente es

una figura semejante al monstruo de tierra de la historia nahua. Ahora que tenemos claridad respecto a los personajes de los dioses de la lluvia y una vieja en forma de lagarto con una lengua de fuego, podemos observar que esa historia como la cuentan los tlapanecos, también la conocieron los pintores del *Códice Fejérváry-Mayer*. En la página 4 de aquel documento (fig. 3) vemos al dios de la lluvia, parado en la espalda de un monstruo acuático. El dios agarra con la mano la lengua de fuego que sale de la boca del monstruo. Así que igual como en el mito tlapaneco, el dios de la lluvia obtiene su arma, el rayo, de un monstruo primero en forma de lagarto. Esa similitud simple entre un documento posclásico cuya procedencia precisa es desconocida y una tradición tlapaneca demuestra la continuidad cultural en la región mesoamericana.

El segundo mito que presentamos enseguida trata del robo del pulque. Fue contado y grabado en mayo de 1983. El relator fue Félix Ramírez Cantú, uno de los autores de este artículo. El mito fue transcrito en la presente ortografía del tlapaneco en abril de 2009 por Ramírez Cantú mismo. El texto se presenta en grupos de tres líneas, la primera en tlapaneco, la segunda en español y la tercera en inglés.

XQWE GAIMAA IYA MI'XÁ  
 EL TLACUACHE Y EL PULQUE  
 OPOSSUM AND THE PULQUE

- (1) Nákha wajiú mbi'i xabo wani tséne nuwiin iya mi'xá  
*En los tiempos antiguos los hombres no conocían el pulque.*  
 In ancient times people didn't know pulque.
- (2) Indoo mbá xíñu xtá inuu júba tsúkue gi'doo iya mi'xá  
*Solamente una anciana que vivía en la punta de un cerro fabricaba pulque.*  
 Only one old woman who lived in the top of a mountain made pulque.
- (3) Júba ná xtaa phú jmbuu rúkue kajngo' tsínguún xabo gatsi mú muwan iya mi'xá  
*Pero vivía en la punta de un cerro muy empinado, por eso los hombres no podían llegar a ella para tomar pulque.*  
 But the old woman lived on the top of a very steep mountain, so that the people could not go there to drink pulque.

- (4) Ndiyá rúkue xabo wanii, a'kue nithan mijnéen tí iwa máján muthánló xowe matisimuu inuu júba ná xta xíñu ma'ne kúwe iya mi'xá makhaa muwanló.  
*Entonces los antiguos se reunieron para tomar el acuerdo de invitar al tlacuache, por tener la habilidad de subirse a lugares impenetrables por los hombres, para robarse el pulque y tomarlo.*  
 So the ancient ones gathered together and decided to invite opossum, because of his ability to climb into impenetrable places, to steal the pulque for the humans.
- (5) Xabo me'phaa nithán xowe rí giawan má xúkue ga'ee kajngó maxá'yoo xínu ri ma'ne kúwee iya mi'xá.  
*Los tlapanecos recomendaron mucho al tlacuache que la anciana no se diera cuenta de que llevaba la misión de robarse el pulque.*  
 The Tlapanecs highly recommended the opossum because the old woman would not notice that he would be on a mission to steal the pulque.
- (6) A'kue nithán xowe: “Mane mbánu rí nuthanla' xabo wani, ngó magálo matangu mbuya xí mambanú rí na'ndala”.  
*Entonces el tlacuache dijo: “Acepto su invitación señores, voy y regreso para informarles si pude con su encargo”.*  
 Then opossum said: “I accept your invitation gentlemen, I will go and return and let you know if I could complete the task you gave me”.
- (7) I'de nijanú xowe ná xta xíñu, a'kue nitúun araxnú: “than lájuín iya mi'xá magan' nána”.  
*Cuando el tlacuache llegó a la casa de la anciana le pidió: “Dame a probar tantito pulque, señora”.*  
 When opossum arrived at the old woman's house he asked: “let me try just a little pulque, ma'am”.
- (8) A'kue nithán xíñu, xowe: “zá natayá nañij iya mi'xá ján dxé?”  
*Entonces la anciana le dijo al tlacuache, “¿A poco tú sabes tomar el pulque?”.*  
 Then the old woman said to opossum: “Since when do you know how to drink pulque?”
- (9) “Ndaya náñane nana”, rúkue “kajngá nene gíná mina ajndo' nijrú'ún inu juba ná xtaa gejio”.  
*“Si, buena anciana”, contestó el tlacuache, “me gusta mucho el pulque, por eso me sacrificué hasta llegar a la punta de esta montaña donde vive”.*

“Sure, good old woman” answered opossum “I really love pulque, that is why I sacrificed so much to come here to the top of the mountain where you live”.

- (10) “A’kue”, nithán xínu, “aratiín magá gáya giñu xúkue ró xowe kajngó ma’ne ndaskho iya mi’xá migjin xúkue ró”.  
*“Entonces”, dijo la anciana, “espera que vaya a recoger el aguamiel tlacuache para que pruebes un pulque sabroso”.*  
 “Well then”, said the old woman, “wait while I go to gather the *aguamiel* opossum, so you can try some really tasty pulque”.
- (11) “Máján nana”, nithán xowe.  
*“Muy bien señora”, dijo el tlacuache.*  
 “Excellent, ma’am”, said opossum.
- (12) A’kue nikhá má xíñu ga’yoo mbáyaa giñu, yu’wa jamí yu’wa nikhá ra’táa.  
*Salió la anciana a recorrer mata por mata de los magueyes para recoger el aguamiel.*  
 The old woman left to go through the *magueyes* row by row to gather *aguamiel*.
- (13) Awan rúkue, nigí’duun má xowe ni’ña mbá nakho dáán tama rí ga’no iya mi’xá gi’daa xíñu.  
*En ese momento aprovechó el tlacuache para ingerirse las cuatro ollas grandes de pulque que guardaba la anciana.*  
 At that moment opossum grabbed the opportunity to swallow the four huge jars of pulque that the old woman had.
- (14) I’do nijanu xínu gu’wá ná ndawaa lá xowe wamba níkee.  
*Cuando la anciana regresó a su casa ya no estaba el tlacuache, ya se había ido.*  
 When the old woman returned to her house opossum was not there, he had left already.
- (15) Rí i’do nima’éen aúin daan tama nángua lá iya mi’xá.  
*Cuando revisó las ollas grandes, ya no tenían pulque.*  
 When she looked in the large jars, there was no pulque in them.
- (16) A’kue nithán xíñu, “já lá xowe tsilu ratsa wambaa iya mi’xá!”  
*Entoncesse dijo la anciana: “¡maldito tlacuache, colapelada, te acabaste mi pulque!”*  
 The old woman said, “damn you opossum, bare-tail, you finished all my pulque!”

- (17) “Majanú mbá mbi’i maxkámalo’ maxíñáá”.  
*“Algún día te encontraré y te mataré”.*  
 “One day I’m going to find you and kill you”.
- (18) Nángua thana nikhá má xowé ja.  
*Pero ya no había remedio, porque el tlacuache ya se había ido.*  
 But there was nothing she could do, opossum had already left.
- (19) I’do nijanú xowé ná kati xábo kuaatín nitéen: “Gone mbáníla a’kho daan tamá, jamí gurakuala xtáyo xtiga aúúne”.  
*Cuando el tlacuache llegó a donde estaba la gente esperando les dijo: “preparen cuatro ollas grandes y échenle en el fondo timbre”.*  
 When opossum returned where the people were waiting he told them: “prepare four huge jars and put ‘timbre’ in them”.
- (20) Xtáyo xtiga rí najma ndayá skiyu iya mi’xá rí najn gaan ló e’ne.  
*El timbre es cáscara de un árbol que sirve para fermentar al pulque para emborracharse.*  
 ‘Timbre’ is the bark of a tree that is used to make the pulque ferment so that one can get drunk.
- (21) Nidxawín rúkue xábo wani nene mbáníi a’kho daan tamá.  
*Entonces los antiguos obedecieron, preparando las cuatro ollas.*  
 The ancient ones obeyed, and prepared the four jars.
- (22) Nigí’duu má xowé nistíwíila iya mi’xá mbá xúgí xtoo, ajndo ni’nií daan ginii, ni’nií daan riatmuu, ni’nií daan riatsun, ni’nií daan ria’khuun.  
*Entonces el tlacuache empezó a descargar, haciendo brotar por todas partes de su cuerpo al pulque, llenando la primera olla, luego la segunda, así la tercera y la cuarta olla.*  
 Then opossum began to empty himself, making the pulque spout through all parts of his body, filling the first jar, then filling the second jar, then filling the third jar, then filling the fourth jar.
- (23) A’kue nithán xowé: “Ne’ne mbánuu rí nandala rá xábo wani”.  
*Entonces el tlacuache dijo: “Cumplí con la misión que me encomendaron señores”.*  
 Then opossum said: “I have completed the mission that you gave me gentlemen”.

- (24) Ndiyaá rúkuē xabō wanii nigídii má ni'wan iya mi'xá.  
*Viendo eso los antiguos empezaron todos a tomar el pulque.*  
 Seeing this, all of the ancient ones began to drink the pulque.
- (25) I'do nijngiín, nigídimá nixna mijnéen.  
*Cuando se emborracharon empezaron a pelear.*  
 When they became drunk they started to quarrel.
- (26) Watse nángua iñúu gúya mi'née, xúgín ijiní.  
*Al día siguiente ya no se querían ver, todos estaban enojados.*  
 The next day they didn't want to look at each other, they were all mad.
- (27) A'kuē nithan mijná xukú: “¿Xó ga'ne ma'ne gagii akuiín xabō tsige juya mijná rá?”  
*Los animales se dijeron: “¿Cómo le haríamos para que estos hombres se contenten?”*  
 The animals said: “What could we do to make these people cheer up?”
- (28) A'kuē nithan tikuun: “Iwaa máján munguaguyaló xabō xtála'la maruwijnla tsíge”  
*Algunos opinaron: “Mejor vamos a invitar a un tartamudo para que los contente”.*  
 Some gave the opinion: “Let's invite a stutterer to cheer them up”.
- (29) I'do nijanú xtála'la, nigídumá nitéen, “gua, gua, la, la eee, glu, glu”, nanguá iwán rí itéen, ninguxiimá nindu'wa jma xtála'la, ne'ne gagii akuiín nákho.  
*Cuando el tartamudo empezó a decir, “gua, gua, la, la, eee, glu, glu”, como no le entendían nada todos empezaron a reír y así se contentaron.*  
 When the stutterer started to speak, “ga ga, la la, aaaay, glu glu”, as they didn't understand a thing, all started to laugh and that is how they cheered up.
- (30) Xkuani ne'ne rí nimañú xabō nitá iya mi'xá.  
*Así aprendieron los hombres a fabricar el pulque.*  
 And that is how humans learned to make pulque.
- (31) Xkuani ithan xabō wani rí nigumaa iya mi'yá xuaje me'phaa.  
*Así comentan los antiguos cómo aprendieron los tlapanecos a fabricar el pulque.*  
 That is how the ancient ones say that the Tlapanecs learned how to make pulque.

No podemos dejar de hacer notar que la falta de pulque fue un problema para toda la gente en la antigüedad, y que los tlapanecos ofrecieron la solución. Así que toda la gente les debe a ellos la posesión de esa bebida. Los tlapanecos invocaron el auxilio del tlacuache, un animal que también en otros mitos tlapanecos presta ayuda en la adquisición de importantes bienes culturales, como por ejemplo el fuego (véase Van der Loo, 1987, caps. VIII y XIX). El tlacuache, entonces, es el portador de cultura en la tradición tlapaneca. Sin embargo, sus regalos siempre llevan un riesgo también. En el mito sobre el robo del fuego, el tlacuache entrega el fuego a los humanos, pero el primer uso que aquéllos hacen del fuego es incorrecto e induce a la muerte de muchas personas. Similarmente, en el presente mito el primer uso del pulque induce al pleito entre los humanos. Con la ayuda de los animales se resuelven los pleitos, pero queda claro para siempre que el pulque lleva consigo tanto placer como peligro. Por esta razón, los tlapanecos tradicionalmente toman el pulque con ciertas precauciones rituales (véase Van der Loo, 1987, cap. XXII). Este es un ejemplo significativo de un evento en tiempos míticos que provee una prescripción para la conducta en nuestro tiempo.

La relación del tlacuache con el pulque y la caracterización del pulque como precioso pero también peligroso se ven con frecuencia en los códices del grupo Borgia. Un ejemplo claro se ve en la página 31, superior derecha del *Códice Vaticano 3773 o B* (fig. 4). Allí la diosa Mayauel, sentada en un maguey, es dueña del signo de día conejo. Junto a ella está una olla de pulque con dos cabezas humanas en la espuma de la bebida. Encima de la olla se encuentra el tlacuache bebiendo pulque de una jícara y agitando lo que parece un instrumento de música o una bandera. Al lado de la olla grande dos humanos están sentados espalda contra espalda, uno está pintado de rojo y aparece en forma normal, la otra persona tiene forma esquelética. Ambos tienen una jícara en la mano; encima de una jícara se ve la cabeza de un gusano y sobre la otra la cabeza de una serpiente. Sin duda la imagen muestra dos cosas, primero, el vínculo del tlacuache con el pulque y segundo, el peligro del pulque (las dos cabezas en la espuma y la apariencia ominosa de las dos personas). Tentativamente uno puede suponer que en la imagen se ve mucho del mito presentado. Mayauel como la vieja, que es la poseedora original del pulque, el tlacuache como el ladrón exitoso, está bebiendo y celebrando con gusto, pero los humanos están reñidos, espalda contra espalda, oponiéndose como vida y muerte, y su pulque no es un beneficio dulce sino un veneno que causa el pleito amargo.

Otro aspecto importante de este mito es la apariencia de una vieja que posee el pulque pero aparentemente rehúsa compartirlo con la gente. Le roban su pulque

y ella queda empobrecida y vengativa. También en el primer mito encontramos a una vieja que con una trampa le roban su riqueza. Ella también se queda empobrecida y es vengativa contra los que la robaron. Una situación similar se ve en el mito nahua sobre la creación del mundo que se mencionó antes. En aquel mito el origen de la tierra es un ser femenino que contra su voluntad es forzada a servir a todos los humanos, animales y plantas. Entonces, parece que en la religión mesoamericana aparece con frecuencia la figura de la mujer vieja, autosuficiente, que posee elementos o bienes culturales importantes, pero que se queda amargada después de que le roban su riqueza para beneficio de los humanos. Esto indica el concepto de un mundo natural que en sus raíces se basa en un elemento femenino muy iracundo. Tal concepto no sería único para Mesoamérica porque se encuentra también en otras religiones. Sin embargo, para entender su particular contexto mesoamericano el concepto merece un estudio más amplio de textos mesoamericanos a través de la historia.

Con la presentación de dos mitos y algunos comentarios demostramos que el recoger mitos y otros textos de la población indígena de Mesoamérica sirve para objetivos mucho más amplios que la lingüística sola. Los textos merecen un análisis filológico en el viejo sentido de la palabra, que incluya comentarios que puedan conducir a un mejor conocimiento y entendimiento de las culturas mesoamericanas, y por lo tanto al debido respeto para esas culturas y sus representantes de hoy en día.

### *Referencias*

#### *Cómo se escribe el tlapaneco*

1988 Véase *Xó- Nitháán Me'pbaa*

GARIBAY K., Ángel M.

1965 *Teogonía e historia de los mexicanos*. México: Editorial Porrúa.

LOO, Peter L. van der

1982 "Rituales con manojos contados en el Grupo Borgia y entre los tlapanecos de hoy día", en *Coloquio Internacional Los indígenas de México en la época prehispanica y en la actualidad*, M. E. R. G. N. Jansen y Th. J. J. Leyenaar, editores, pp. 232-243. Leiden: Rutgers B.V.

1987 *Códices, costumbres, continuidad: un estudio de la religión mesoamericana*. Leiden: Archeologisch Centrum R.V.

SIMÉON, Rémi

1997 *Diccionario de la lengua náhuatl*. México: Siglo XXI [primera edición en francés, 1885].

SCHULTZE JENA, Leonhard

1938 "Bei den Azteken, Mixteken und Tlapaneken der Sierra Madre del Sur von Mexiko", *Indiana*, vol. III, Gustav Fischer, Jena (384 pp.).

SUÁREZ, Jorge A.

1983 *La lengua tlapaneca de Malinaltepec*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

*Xó- Nitháán Me`phaa: Cómo se escribe el tlapaneco*

1988 Asociación para la Promoción de Lecto-Escritura Tlapaneca. Presidente de la Asociación, Silvino Tito Morán. Malinaltepec, Guerrero.