

LA FAUNA EN LA NARRATIVA INDÍGENA DE LOS ALTOS DE CHIAPAS

Julio César Sánchez Morales*

INTRODUCCIÓN

En las narraciones de algunos tseltales y tsotsiles de Los Altos de Chiapas, a la fauna se le describe en todos los ámbitos de acción social y bajo el influjo de la vida divina; su participación mítica o fantástica en el mundo cultural no se aleja de la vida, la prosperidad de los hombres, las enfermedades o las buenas cosechas de maíz. Lo interesante de la ambientación narrativa acerca de los animales es que estructura un diálogo entre los hombres, los animales y los dioses; todos en mutuo acuerdo coinciden en equilibrar el mundo a través de la obtención del maíz, salud o riqueza de los pueblos. Estas ideas reflejan parte de la continuidad histórica del saber comunitario acerca del amplio mundo de la cultura autóctona, en mutua correlación dialógica con la naturaleza.

El tema de la fauna desde la narrativa india aún ha sido poco explorado por los estudios antropológicos. No obstante se tienen algunos registros de publicaciones que versan sobre la temática aquí planteada. Los trabajos que se aproximan difieren sobremanera del análisis de este artículo. El trabajo de Nicholas Acheson acerca de la fauna entre los zinacantecos, denominado "Etnozoología zinacanteca", hace una descripción de qué animales cohabitaban en la comunidad de Zinacantán a principios del siglo pasado. Tal trabajo poco profundiza acerca de la fauna en las concepciones de los indígenas de Zinacantán; el trabajo se limita a descripciones de la participación de algunos de estos como parte de las creencias en algunas de las ceremonias religiosas.

Por otra parte, en algunas obras antropológicas de mediados del siglo XX se encuentra breves descripciones o traducciones acerca de la fauna. En tales obras se hace referencia a determinados animales dentro de la vida ritual o religiosa entre los poblados de la región de Los Altos. Las descripciones se ubican dentro de problemáticas generales que versan sobre religión, agricultura o creencias humanas. Entre los trabajos se encuentran los de los antropólogos: Evon Z. Vogt (1940), William Holland (1940),

* Julio César Sánchez Morales, Historiador por la Facultad de Ciencias Sociales, Campus III de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). Es profesor en la Licenciatura en Gestión y Autodesarrollo Indígena de la Universidad Autónoma de Chiapas, en la Universidad de Los Altos de Chiapas (UACH) y en la Licenciatura en Ciencias Empresariales, de la Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, sede San Cristóbal (UABJO), correo electrónico: jcs231@hotmail.com, cruz291@latinmail.com

Robert Laughlin (1970), Calixta Guiteras (1986 [1961]), Gary H. Gossen (1982), y más recientemente Pedro Pitarch (1996).

Asimismo se encuentra el trabajo de Miguel Sánchez Álvarez (2000) el cual es una descripción general de la utilidad de la fauna dentro de los quehaceres de la vida diaria de algunos indígenas de Los Altos. Su propuesta consiste en descubrir la relación hombre-naturaleza, para ello él clasifica la fauna, enfatizando la importancia y funciones que tienen dentro de la vida diaria y ritual de los indígenas; además enfatiza el uso medicinal de algunos de estos dentro de la medicina tradicional y herbolaria. Sin embargo el trabajo es muy general y deja poco al análisis de la fauna desde su simbolismo, al dejar de lado lo que se dice de ella en la narrativa india.

Por otra parte se encuentra Patricia Enríquez Vázquez (2005) quien básicamente enfatiza el uso medicinal de la fauna silvestre en Los Altos de Chiapas. El trabajo registra y analiza brevemente el conocimiento de algunos grupos indígenas de la región de Los Altos. Hace un análisis general sobre los fines medicinales de la fauna, describe las especies faunísticas y las enfermedades atendidas con animales. No aborda el tema de la fauna desde la narrativa o de las concepciones religiosas que guarda con la agricultura o las enfermedades, no obstante su trabajo es detallado y de valor documental.

Por lo anterior en este artículo interesa adentrarse en el estudio acerca de la fauna y su relación con el maíz y el bienestar humano, al partir de las huellas de la narrativa de los grupos lingüísticos y culturales indígenas de Los Altos de Chiapas, y complementarlo con registros etnográficos de la época. En consecuencia aquí interesa proponer un análisis específico de la fauna desde la naturaleza cultural que le rodea, desde una perspectiva relacional. Se explicará cómo los animales, bajo un sistema de correspondencias simbólicas, participan dentro del mundo de los hombres, prediciendo las enfermedades, el crecimiento de la milpa o el advenimiento de las lluvias o riquezas. El trabajo no tiene pretensiones exhaustivas ni definitivas acerca de toda la fauna en cada pueblo de Los Altos de Chiapas; no trata de descripciones detalladas sobre el saber indígena acerca de la fauna, es más bien un análisis de las percepciones indias a través de los relatos que se tienen entre los tseltales y tsotsiles acerca de la participación de los animales dentro de su mundo mítico. Esto abonará una mayor comprensión de las percepciones que tienen algunos grupos culturales sobre su mundo animal y sus sistemas de clasificación social y simbólica. Por lo tanto el estudio se enmarca dentro de la tradición oral, complementado con reflexiones desde el enfoque teórico de Claude Lévi-Strauss y su antropología estructural. Misma que sirve de base para entender tales correspondencias simbólicas en el marco de las narraciones indígenas. A continuación especificaré la utilidad del enfoque estructural en el estudio correspondiente acerca de la fauna en el mundo mítico indígena de Los Altos.

MARCO REFERENCIAL

No poco revelador es que Claude Lévi-Strauss manifestara que algunos pueblos indígenas sudamericanos y norteamericanos llevan en sus palabras un conjunto de saberes locales acerca de la relación paradigmática entre naturaleza y sistemas de clasificación social. No es poco revelador pues funda las bases para entender la mitología indígena desde una perspectiva estructural que une y desune los paradigmas del pensar humano; tal como él refiere en la cita siguiente acerca de la lógica de la mitología indígena:

Lejos de ser como a menudo se ha pretendido, la obra de una “función fabuladora” que le vuelve la espalda a la realidad, los mitos y los ritos ofrecen como su valor principal el preservar hasta nuestra época en forma residual, modos de observación y reflexión que estuvieron y siguen estando, sin duda, exactamente adaptados a descubrimientos de un cierto tipo: los que autorizaba la naturaleza, a partir de la organización y de la explotación reflexiva del mundo sensible en cuanto sensible (Lévi-Strauss, 1984: 35).

Esos mitos residuales dispersos de los pueblos indígenas corresponden a un pensar estructurado bajo las redes invisibles de sistemas sociales y culturales. La propuesta de Claude Lévi-Strauss (1984) es que las manifestaciones míticas son proyecciones de leyes universales que se regulan bajo ciertas actividades inconscientes de la mente humana, y que son posibles de descubrir bajo la aparente incomprendibilidad de la realidad social; o bien bajo su aparente diversidad, rasgos estables y constantes, lo mismo que principios organizativos de los pueblos.

Cualquier elemento de la realidad humana (para el caso que aquí ocupa, los relatos indígenas) no se da en forma aislada e independiente sino que está en un interjuego de relaciones entre fenómenos. Cada elemento representa un conjunto de relaciones concretas utilizables para la reflexión mítica (Lévi-Strauss, 1984: 37). Si se aborda desde esta perspectiva las narraciones contemporáneas de los indígenas tsotsiles y tseltales, encontraremos esa variabilidad de los relatos estructurados con ambientaciones diversas propias del sentir humano; no obstante son expresiones analógicas acabadas del pensamiento estructurado que utiliza residuos, restos de acontecimientos, testimonios de la historia de un individuo o de una sociedad; no sin estar exentos aquellos a tipos particulares de normatividades, creencias e ideas fuertemente imbricadas al contexto local, natural, cultural y social; o bien tal como dijera Mijaíl Bajtín (2000), bañados por la estética de la creación verbal donde se recrea todo un mundo fantástico de sucesos.

La fauna, dentro de las narraciones indígenas de Los Altos de Chiapas, es parte de esos conjuntos estructurados que explican sucesos de la vida cotidiana del hombre. Los personajes están ligados a las cosechas, las lluvias, las sequías; o bien se les relaciona con las enfermedades o la muerte; pero siempre dejando en claro que ahora son los ani-

males que imponen a los hombres sanciones punitivas o de recompensas, de acuerdo al comportamiento de éstos en la tierra. En sí el criterio de la narrativa gira sobre aspectos comúnmente conocidos, como son las transformaciones hombre-animal o viceversa. Articulación funcional en cuanto explica sucesos dentro de un orden cultural establecido. No es raro entonces leer la descalificación moral atribuida a la mujer, dentro del conjunto general de las narraciones. A manera de ejemplo, uno de tantos, Miguel Hernández Díaz (1997: 81) narra que en un tiempo en San Andrés Larráinzar sucedió que una mujer le mentía por las noches a su marido diciéndole que estaba enferma, sólo para justificar sus salidas hacia el baño. Bajo el secreto de la oscuridad y silencio que proporciona la noche, la mujer se transformaba en vaca solo para tener relaciones con su amante, el toro. Mientras el marido dormía ellos iban al oeste a espantar a la familia más rica de la aldea, y embrujarla con sus mugidos para que muriera.

Así como el anterior ejemplo hay varios relatos con una pizca del sentir social e ideológico construida dentro de la trama narrativa indígena, como a continuación se explicará.

EL MAÍZ, LOS ANIMALES Y LOS HOMBRES

En las narraciones, el carácter relacional del pensamiento indígena básicamente establece conjuntos de correspondencias entre elementos de la naturaleza y la cultura. Cuando se habla de cada animal, éste se corresponde con otros elementos. Este sistema de correspondencias establece relaciones de elementos entre dos ámbitos diferentes, por ejemplo:

Cultura y Sociedad	Naturaleza
Mujer/hombre	Animales o meteoros
Relación simbólica paradigmática entre estos dos elementos	
	Mujer/serpiente/vaca/tierra
	Hombre/águila/zopilote/sol
	Hombre/jaguar
	Mujer/serpiente/agua/tierra
	Tecolote/cielo/noche
	Tierra/lagarto/agua/tierra
	Colibrí/montaña/tierra

Los ejemplos citados son relaciones simbólicas que no están desprovistas de lo que Claude Lévi-Strauss (1979: 45) refiere como el estatuto de la función simbólica. Esta función, que bien pueden tener los objetos, animales u hombres dentro del universo cultural, de-

berá referirse a los mecanismos de correspondencias entre elementos que forman parte de la estructura de la vida real. Así, resulta ilustrativo que las sociedades actuales tseltales y tsotsiles tengan dentro de sus creencias religiosas y míticas animales salvajes y domésticos, los cuales pueden ser los mismos en cada población, pero su simbolismo se funda en caracteres carentes de relación entre sí: hábitat (animal de tierra fría/caliente), asociación meteorológica (animal/sol/luna), o cualidades abstractas (animal/benigno/maligno, tonto/astuto). Por consiguiente la carga semántica de algunos de ellos, aunque sean los mismos en los relatos indígenas, posee cualidades diferentes; no obstante cada animal no está desprovisto de una utilidad práctica simbólica: intervienen en las lluvias, la riqueza, el crecimiento o descubrimiento del maíz, las enfermedades o la muerte.

Las prácticas narrativas que se traslucen en mitos, cuentos y leyendas del otro en otro tiempo/espacio, evocan una realidad lejana/cercana que deja ver el dolor y la alegría, la vida y la muerte a través de la búsqueda del maíz o el dinero. Lo anterior se ilustra con los relatos de antaño acerca del devenir del hombre en la tierra. En los relatos indígenas mayas de Mesoamérica el devenir estuvo necesariamente relacionado con la sabrosura de la tierra llena de cosas exquisitas. En ese futuro próspero no faltaba el maíz, esencia y alimento del hombre. Los secretos de la vida residían en el maíz; sin embargo a los ojos de los hombres, aquel no era fácil de encontrar. Por ello se necesitaba la intervención de los animales para encontrarlo. Así se ilustra en el Popol Vuh; allí se narra cómo los Progenitores acuden a cuatro animales para encontrar el maíz con el cual formarían al hombre nuevo, y por lo tanto el ascenso cultural del maíz en la sociedad india. Al respecto en la narración se asienta que:

De Paxil, de Cayalá, así llamados, vinieron las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas. Estos son los nombres de los animales que trajeron la comida: Yac [el gato de monte], Utiú [el coyote], Quel [una cotorra vulgarmente llamada choco-yo] y Hoh [el cuervo]. Estos cuatro animales les dieron la noticia de las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, les dijeron que fueran a Paxil y les enseñaron el camino de Paxil [...] Y de esta manera se llenaron de alegría, porque habían descubierto una hermosa tierra, llena de deleites, abundante en mazorcas amarillas y mazorcas blancas y abundante también el pataxte y cacao, y en innumerables zapotes, anonas, jocotes, nances, matasanos y miel. Abundancia de sabrosos alimentos había en aquel pueblo llamado de Paxil y Cayalá. [...] Los animales enseñaron el camino. Y moliendo entonces las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, hizo Ixmucané nueve bebidas, y de este alimento provinieron la fuerza y la gordura y con él crearon los músculos y el vigor del hombre. Esto hicieron los Progenitores, Tepeu y Gucumatz, así llamados (Popol Vuh, 2000: 103).

La cita permite acceder al sentido mítico donde el animal es presentado como mediador entre el hombre y los frutos de la tierra. La conexión entre un individuo y la fauna es íntima, de tal forma que el diálogo entre ellos suele ser armonioso, vital para mantener el orden natural que desean los dioses para los hombres. Actualmente la transición histórica de las ideas acerca de la fauna y del hombre se observa activamente entre algunos narradores tsotsiles y tseltales de los pueblos de Los Altos de Chiapas. Quizá ahora los relatos entretienen y se regodean en su estilo humorístico, sin embargo implícitamente dan cuenta de los temores del hombre sin el alimento preciado del maíz, del advenimiento de las enfermedades y la pobreza.

Los relatos se adaptan en el tiempo y el espacio y suelen modificarse en sus formas, enlaces y ambientación; sin embargo son portadores de mensajes directos donde se explica el protagonismo de la fauna dentro del mundo humano. Así, los relatos tsotsiles y tseltales se nutren con lejanas imágenes de la tradición haciendo uso de combinaciones entre elementos y dando cabida al goce estético de los protagonistas. Esta verbalización jocosa que suelen tener los relatos, en ocasiones, marcha en sentido contrario a la realidad cultural. No obstante, los límites de la oralitura indígena, como dijera Pablo González Casanova (1994), en cuanto a su capacidad de decir algo sobre lo real, significan los límites del propio mundo indígena; no puede salir de su realidad para decir algo al respecto, ahora contemplada bajo la sombra de la modernidad, sin estar incluida en un interjuego entre la refundación de la identidad y la resistencia cultural.

Así entonces los animales son los guías directos del hombre hacia la liberación de los frutos escondidos en las profundidades de la tierra. Patricia Maldonado Núñez (1998: 128-129) en su relato, "El maíz y la arriera", cuenta que por culpa de los pobladores por no estimar el maíz, éste desapareció de sus campos de cultivo, lo que ocasionó una crisis generalizada del alimento, que si no hubiera sido por las hormigas no se hubiera salvado la gente; pues ellas guiaron a los hombres al lugar donde se encontraba el maíz. Este relato tiene variantes en los diversos pueblos indígenas de Chiapas. A manera de ilustración se puede leer a John Eric Sydney Thompson quien recoge uno de los mitos de los tseltales de Bachajón, donde se narra que los judíos vieron una gran hormiga negra que llevaba maíz. Como este pequeño animal no decía de donde sacó los granos, los hombres la amarraron y le apretaron la panza hasta que habló. No soportando más la hormiga dijo que el grano se encontraba oculto debajo de una roca. Los judíos tomaron al picamaderos (pájaro) y luego dos de los rayos Chauuc, sin embargo fallaron en el intento por abrir la roca y sacar el maíz. Al final el tercer rayo rojo lo logró, no sin desvanecerse por el esfuerzo. Al acceder a los elotes los judíos los recogieron y ocultaron rápidamente. Cuando volvió en sí el rayo rojo vio poco maíz, el cual

sembró obteniendo próximamente buenas cosechas; mientras que los judíos como habían robado el maíz no tuvieron éxito en su sementera (Thompson, 1975: 421).

Aunque las versiones de la participación de la fauna suelen cambiar de boca en boca, el sentido de relación formal simbólica entre animales, maíz y hombres no cambia en mucho, como se observa en el libro de Andrés Medina Hernández (1991), "Tenejapa: familia y tradición en un pueblo tzeltal", donde se menciona que los tseltales de Tenejapa cuentan que Dios tomó maíz de las hormigas, fruto que habían obtenido de los anheles (dueños del rayo, habitantes de cuevas, montes o fuentes). Incluso en otra versión del maíz, con otros personajes, tal como señala José Luis Pérez Chacón (1988: 58), los tsotsiles narran que el Padre Salvador desmontó cerros y hondonadas para sembrar la tierra con maíz; al amanecer los árboles volvían a estar de pie. Por lo tanto el Salvador se dedicó a espiar, se dio cuenta entonces que los conejos, venados, avispas y cigarras les ordenaban, "levántense", y al momento les obedecían. Con coraje Dios le jaló las orejas al conejo; a las avispas y cigarras las lanzó por la mitad hasta casi partirlas en dos. El Salvador en cambio premió al pájaro carpintero, quien se ocupó de abrir hoyos en los árboles, que además tenía un sombrero de plumas que le daba aspecto de campesino trabajador.

Nada es más esencial dentro de las narraciones que la satisfacción del hombre con lo básico para vivir. Para acceder a ello es necesario saber de los animales y platicar con ellos. Por lo tanto es la existencia real de los animales, de su astucia, salvajismo, humildad y fuerza lo que se compara con el hombre. Tales propiedades formales que no carecen de inteligencia, astucia, malicia o sabiduría difieren sobremanera del hombre, aunque no sea en los mismos aspectos culturales, pues a éste se le narra como hacedor de la voluntad de aquellos para la obtención de buenas cosechas, salud y dinero. No es raro leer que los animales, con una astucia increíble muchas veces superior a la del hombre, guían los destinos del pueblo y mantienen el equilibrio en la abundancia de los frutos de la tierra. Por ejemplo los animales, en ocasiones, tienen que burlar o mentir para no ser descubiertos por sus travesuras hechas con la milpa. Gary H. Gossett (1982: 363) recopiló uno de los relatos de los tsotsiles de Chamula en donde se narra que un hombre sorprendió a un conejo comiendo en su milpa. El animal negó haber comido el maíz y alegó que simplemente consumía pasto. El hombre le creyó y le pidió cuidara la milpa, para descubrir quién realmente comía el maíz. Pronto llegó una ardilla; el conejo le dijo que se marchara o le decía al dueño que ella era la culpable de comer el maíz. Como la ardilla no dejó de comer y no se marchó, el conejo se lo contó al dueño, quien, luego de ir por su escopeta, mató a la ardilla.

Si bien los relatos cambian, su sentido permanece con ciertas variantes propias del lugar donde se narra. En otro relato chamula, las cosechas de maíz pueden estar

en peligro cuando el hombre por error mata al lagarto que es inherente a la milpa, e implícitamente a la fertilidad de la tierra; esto se ilustra en la cita siguiente:

Cierta vez un hombre mató a un lagarto en su milpa y, como consecuencia, se volvió pobre. Discutió el asunto con un amigo, quien le dijo que el motivo de su miseria era que había matado, o bien a un lagarto, o bien a una iguana o a un gato. El hombre admitió haber matado a un lagarto. Esta era la causa de su ruina. Su milpa dejó de producir y, con el tiempo, el hombre se marchó a San Cristóbal donde se dedicó a la mendicidad. Sucede que el lagarto es el guardián de la milpa (Gossen, 1982: 328).

Esta breve narración encara una correspondencia simbólica entre la tierra y el animal, donde este último adquiere una función simbólica mediadora. En el relato, la abundancia del preciado grano depende de la supervivencia del lagarto; sin él la tierra no es fértil, no da la milpa. Entonces el animal es parte del ciclo agrícola, aunque, en ocasiones su participación se invierta y adquiera un carácter negativo para el tsotsil de chamula; tal es el caso en la narración zinacanteca que traduce Evon Vogt:

Una leyenda común cuenta acerca de un individuo que fue tragado entero por un cocodrilo, pero que se las arregló para salir del animal con la ayuda de un cuchillo que afortunadamente llevaba consigo; sin embargo, murió tres días después porque había estado dentro de un pukuh chon que es venenoso (Vogt, 1992: 451).

En la cita se observa la dualidad simbólica del animal: bien puede ser benéfico en las cosechas y ser venenoso para el hombre. Esta dualidad de valores simbólicos atribuidos a determinados animales, es sustancial para entender ese universo cultural complementario en lo indígena frente a lo extraño y desconocido, lo propio frente a lo ajeno, el animal frente al humano. Para comprender en parte la relación simbólica entre lagarto/hombre y maíz se lee en Ernesto Vargas Pacheco (2001) y Teri Arias Ortiz (2004) que en la concepción de los mayas del clásico se encuentra dos elementos simbólicos importantes: la tierra y el agua. Al lagarto se le consideró un personaje de fertilidad que media entre la tierra y el agua. Por lo tanto al lagarto se le asociaba con la fertilidad, no muy lejano a la abundancia del maíz, pues se remitía a la creencia que “[...] de él dependía que las lluvias llegaran a tiempo y con ellas la fertilidad de las tierras” (Vargas 2001: 204). Por consiguiente “es un animal que vive en el agua y en la tierra, que con una fecunda a la otra y crea vida” (Arias 2004: 62). Es importante resaltar, tal como refiere Teri Arias Ortiz (2004: 5), que la vida del lagarto está vinculada con

el agua, elemento primigenio fecundador de todo, por ella es posible nacer y renacer, purificarse, adquirir vida, fuerza y eternidad. Entonces es el animal de la fertilidad de la tierra que da el maíz. Lo anterior no es totalmente ajeno en la narrativa contemporánea; el lagarto es un animal de prosperidad, pero venenoso para el hombre.

Otra asociación paradigmática entre la tierra, animal y maíz se encuentra en otra narración de los chamulas. En ésta se cuenta que el acto de matar una lagartija puede traer consigo la ruina para el campesino. Mariano López Méndez (1993) narra que cuando Cristo anduvo en la tierra fue tratado mal por un campesino; en compensación al mal acto Cristo sentenció que todas las cosechas del hombre fueran de piedras. Por consiguiente no se debía matar a esos pequeños animales, tal como aconseja un abuelo a su nieto cuando éste se dispone matar a una lagartija:

—¡No, no la mates! Te va destruir tu suerte [...] ¡Mira, hijito! Tú debes comprender, que hay animales que son mágicos. ¡Si hubieras matado a la lagartija, toda la vida la pasarías muy pobre!

—¡Huuy! ¿Entonces es fatal si matamos una lagartija? Eso no me lo había explicado mi padre, que no se deben matar. Pero es el último día que hice mal. Gracias, abuelo, por corregirme lo que debo hacer. —le dije a mi abuelo, que continuó aconsejándome:

Esa lagartija era una mazorca de maíz, y por culpa de un campesino que abusó ante Dios en aquellos tiempos anteriores a los cristianos, fue transformada en el animalito de tan bellos colores que tu querías matar [...] Cuando Cristo le preguntó [al campesino] ¿qué es lo que estas sembrando, campesino? — este le contestó malhumorado: ¡estoy sembrando piedras! Si sembraste piedras... pues entonces ¡cosecharás siempre piedras! El campesino grosero no imaginaba que era Cristo con quien estuvo hablando; al día siguiente cuando fue a ver su parcela encontró puras piedras alineadas en los surcos, por que le contestó mal a Jesús. [El campesino] entonces trató de comer los elotes y restos de mazorcas que le quedaban en su troje, pero ni eso pudo, porque en cuanto quiso tocarlos, les brotaron colas y patas, y se convirtieron en puras lagartijas, que salieron corriendo muy nerviosas y se metieron entre las rocas [...] (López Méndez, 1993: 39).

En la cita anterior el animal figura como determinante de la prosperidad o el infortunio de las cosechas. Por lo tanto los hombres se tienen que adecuar a ellos, respetándolos y así mantener el maíz. En otra narración el goce por el diálogo entre los animales es parte de la ambientación que el narrador hace continuamente en sus relatos. Nuevamente es el animal el que lleva consigo la prosperidad, ahora hecha dinero.

El tseltal Martín Gómez Ramírez cuenta que la lagartija con una astucia superior a otros animales convence a la legendaria hormiga que llevaba dinero consigo para aparearse. La lagartija pide a la hormiga que se apareen por veinticinco veces; no sin condiciones aceptó la hormiga. Al final la lagartija se quedó con el dinero de la hormiga y ésta se marchó. El dinero que obtuvo la lagartija se convirtió en granos de maíz, los cuales se entregaron a los hombres de la tierra para que fueran felices (Gómez, 2000: 40). Como se observó, quien relata elige los detalles o la ambientación emocional a modo tal que el relato tenga un fin, un sentido práctico que aspira a la obtención de lo deseado. La relación entre tierra, maíz y animal, da continuidad a ideas de grupos indígenas de mesoamérica que hablaron acerca del maíz; ideas que subsisten en la medida que la tradición, las prácticas ideológicas y sociales se desarrollan en torno al proceso agrícola. No obstante muchas de las narraciones contemporáneas se invierten estructuralmente; son otros los personajes que actúan en el mundo agrícola y otras las aspiraciones del hombre, como el dinero o la salud.

No importan los personajes, estos son diversos, pero todos tienen una función mediadora. Por ejemplo, Maruch Santiz Gómez (1996: 54) señala que algunos indígenas consideran que quien mata un gato debe comérselo, de lo contrario se echará a perder su cosecha, se volverá pobre y nunca tendrá maíz. Incluso, se considera que para evitar la llovizna que maltrata las siembras se debe de llevar un perro al centro de la milpa y se debe decir, usque, usque, con esto ya no le pasará nada a la siembra; o bien lo contrario, cuando bailan los puercos es indicio de que lloverá. Por otra parte cuando un campesino, después de labrar la milpa, se dispone a comer y pasa un zopilote arriba, es malo, porque si el zopilote ve el alimento se lleva su espíritu; por eso, si se viene acercando un zopilote, hay que tapar la comida o el pozol (*Ibíd.*: 53).

Si bien es cierto, según las narraciones, que los animales son astutos, el hombre por otro lado tiene que ser precavido. Para los tzotziles el mapache antaño fue un hombre, a éste le gustó el maíz duro y las mazorcas tiernas del maíz nuevo. Por ello ahora se mete en la milpa y desentierra el nuevo maíz recién plantado, ya sea en agosto o septiembre (Gossen, 1982: 390). Como contraparte Calixta Guiteras al traducir lo que decía su informante acerca de la fauna, menciona que el maíz se tenía que cuidar de los mapaches, dado que éstos lo raspaban con sus "manos" perjudicando el alimento. Incluso los tzotziles tenían que colgar los elotes o desgranarlos y lavar las semillas con el objeto de quitarles el suave tamo blanco que podría volar hasta la cueva del mapache. Si no se hacía daban a entender al animal que ya se procedía a la siembra, y muy probablemente a la destrucción del maíz. Para evitar la presencia del mapache se ponía los granos en una hedionda solución de epazote, o simplemente se mezclaban con ajo para que se asustara y se fuera (Guiteras, 1986: 44).

Generalmente en algunos relatos los principales motivos episódicos se sustituyen, pero los personajes se reconocen en la historia principal. Tal es el caso de los dioses y la fauna, ambos se disponen a utilizar el maíz que da la vida. Mientras exista el maíz habrá vida. Por ello los chamulas dicen que hace mucho tiempo “Nuestro Padre” y Santo Tomás esparcieron las semillas de maíz, semillas de la creación, de donde brotaron la milpa, gente y santos. En ese renacimiento de la vida la participación de la tórtola fue fundamental, pues ella intervino como mensajera entre los santos y Dios, tal como se relata a continuación:

Hace mucho tiempo, Nuestro Padre tenía una gran cantidad de maíz, del cual fueron hechas muchas cosas. Santo Tomás lo ayudó en este proyecto. Arrojaron algunos granos de maíz de los que brotaron milpa, gente y otros santos. Aparecieron la tierra, el cielo y los mares. De ese maíz esparcido surgieron San Juan, San Lorenzo, Santa Juana y Santa Rosa. De otros granos se originaron las ovejas y las tórtolas. La tórtola era descortés y se comió muchos de los granos que debieron de convertirse en bebés humanos. Nuestro padre castigó su acción, enviándola a vivir a los bosques; así nació la tórtola gris silvestre. La mansa tórtola blanca se quedó con él, porque era buena. Los granos del maíz que se comió la tórtola eran las almas de los niños que iban a nacer. Eran imperfectos: no lograban aprender a caminar [...] eran un fracaso, y Nuestro Padre decidió destruirlos mediante una inundación [...] Santo Tomás encontró un cuero de vaca y lo transformó en un zopilote, para que se comiera toda la carne podrida que quedaba sobre la tierra. La tórtola subió al cielo a informar a los santos acerca del exterminio total, y entonces ellos retornaron para volver a crear todas las cosas. San Salvador creó las flores y San José preguntó quién crearía el resto. Nuestro Padre creó, él mismo, los árboles, las flores, el pasto y los cielos. Fue así como comenzó la vida en la tierra (Gossen, 1982: 415).

En el relato se celebra la inteligencia del animal como guardián del maíz frente a las tempestades negativas que acarrea la pobreza, el hambre, las enfermedades, la muerte y la desobediencia. Así, la participación de esta ave en el mundo de los dioses tiene una función simbólica pero práctica: mediar entre el hombre y los dioses.

LA SERPIENTE Y EL JAGUAR EN EL BIENESTAR DE LOS HOMBRES

LA SERPIENTE

Antiguamente existieron animales que por su esencial significación de ser símbolos de la fertilidad de la tierra, lo celeste y acuático, fueron poderosos para el hombre (De

la Garza, 1998: 126). El caso de la serpiente fue uno de ellos. Sin embargo para la época contemporánea dentro de la narrativa, tal animal está desprovisto de simbolismo tal como fuera entre los indígenas mayas prehispánicos. La serpiente no goza ya de ese simbolismo de antaño. Es un animal con cualidades específicas en su mayor parte negativas. En las narraciones no siempre resulta muy benéfico para el hombre. No obstante sigue vinculado a la tierra, las cuevas, el agua y las milpas. Su participación es mediática determinativa de la salud o enfermedad; por lo cual sus cualidades simbólicas son bivalentes.

Mario Humberto Ruz (1997) en el texto "La familia divina: Imaginario hagiográfico en el mundo maya," indica que los tseltales de Oxchuc en sus narraciones mencionan a la serpiente como tonta cuando ésta fracasa como guía del santo patrono y la virgen de Candelaria en el descubrimiento del ombligo del mundo. Según el relato, Santo Tomás traía una serpiente que supuestamente le indicaría donde construir y establecerse. La serpiente daba señales confusas una y otra vez, lo que terminó por cansar a la virgen de Candelaria quien se negó a seguir adelante y decidió quedarse en Ocosingo como santa patrona (Ruz, 1997: 383). En el relato de Mario Ruz la serpiente no cumple con las cualidades propias de un animal astuto, inteligente y poderoso. No así en otras narraciones donde la serpiente hecha mujer se vuelca con astucia al arte del engaño y la seducción. Por ejemplo Julián Méndez Maldonado (1997) narra que en el pueblo de Ocosingo sucedió que en cierta ocasión, un hombre se dio cuenta de que su milpa estaba acabando debido a que los animales estaban comiéndola. En un sueño le dijeron que fuera al día siguiente a su milpa y que ahí encontraría los animales culpables. Al otro día fue con sus perros; éstos encontraron a un animal y lo siguieron hasta una cueva. Ya dentro los perros no pudieron salir, fueron aprisionados. El señor se preocupó porque sus perros no salían, entonces decidió entrar a la cueva, ahí se encontró con el Señor de la cueva¹ quien le preguntó qué buscaba. El campesino le dijo que buscaba sus perros, por lo cual el dueño respondió que los tenía amarrados por que molestaban a sus animales. La sorpresa del campesino fue al observar que los perros se encontraban amarrados con una culebra. Al poco rato el Señor de la cueva y el campesino empezaron a platicar, platicaron todo el día; cuando estaban en la mesa preguntó el Señor de la cueva:

—¿Quieres casarte con mi hija?

Y don José le contestó:

—Bueno, acepto tu hija.

Don José no quería quedarse ahí, pero ya no podía hacer nada porque la puerta estaba cerrada y cuando terminaron de cenar la muchacha levantó los trastes y

se fue a lavarlos, don José la acompañó. Cuando salieron juntos vio que sus piernas tenían escamas como de culebra. El señor estaba muy preocupado, le tenía miedo a la muchacha, quien era una serpiente (Méndez, 1997: 211).

En la cita anterior la serpiente no es el personaje principal, su significado permanece oculto, más no su sentido, ni su posición dentro del espacio valorativo de la narración, pues se le asocia con la mujer. Sin embargo a la serpiente se le ve desde el aspecto dañino para el hombre. Ahora su lugar está entre los animales del inframundo que refrendan su astucia al envolver al hombre con sus cualidades humanas.

Muchas y muy variadas son las formas en que se le narra al animal, fungiendo éste como intermediario entre la sociedad india y el mundo sobrenatural. La idea de que la serpiente puede causar daño al hombre corre en gran parte del material narrativo *tsotsil* y *tseltal*. Estos reptiles son aliados de los dioses de la tierra. El caso de los *tsotsiles* de Chenalho es ilustrativo, ellos consideran que quien se espanta con la presencia de este animal puede enfermarse, pues es muy fría. Además narran que *Tsotsk'ob*, uno de los monstruos de la tierra en forma de serpiente, habita en los ríos hondos, por ello nunca se ensucia el agua de la laguna. Esta relación frío/animal/agua refuerza implícitamente un sistema de correspondencias vigente en la narrativa. Cuando se revisa la concepción taxonómica binaria del cosmos que imperaba en la tradición mesoamericana (López Austin, 1994), y se busca por analogía la relación posible del animal con cualquiera de los opuestos complementarios mencionados, se encontrará que a la serpiente se le asocia a uno de los pares opuestos del reparto de facetas del cosmos; así la serpiente se corresponde con las cualidades de lo frío, acuático, húmedo, abajo, inframundo y oscuridad; es un animal de la fertilidad y vida. No resulta absurdo entonces que en otra narración análoga a la de Ocosingo, como es la de los *tseltales* de Tenejapa, tal como lo traduce Pedro Pitarch, se considere que los *Labs chanul ja'*² sean culebras de agua dulce en su mayoría, pero con la particularidad de que su cabeza es un instrumento metálico; el mango es la culebra. Entre ellos se encuentra *machite chan* (un machete-serpiente), *acha chan* (un hacha), *pala chan* (pala), *piko chan* (pico), *chixnabal chan* (una aguja de coser); estos seres son *at'eletik*, "obreros", porque de modo casi imperceptible, pero incesante, se emplean en erosionar las orillas de los arroyos y ríos hasta que acaban por arrastrar consigo árboles, provocar derrumbes y desplazar tierra; al parecer su actividad es benéfica porque facilitan el drenaje del agua de los valles e impiden las inundaciones, es decir, ordenan el paisaje y modelan la tierra habitada por los hombres (Pitarch, 1996: 60).

Como se ha observado por la valoración dicotómica que se le tiene a la serpiente y por sus cualidades formales, se le suele personificar como mujer, e implícitamente

como instrumento de la fertilidad. La imagen de la serpiente-mujer enfatiza en la estructuración de la tentación que tiene el hombre frente a las riquezas materiales. En la narrativa este animal entra en conflicto con el hombre, pues suele presentarle como un personaje que incurre en la seducción, la astucia y maldad. Por consiguiente no están muy distantes algunas narraciones indígenas de aquella concepción teológica del cristianismo cuando este reptil se presenta como la encarnación de Satanás (Génesis, 3: 1) quien haciendo uso de su extraordinaria sutileza engañó a Eva y logró de este modo la caída de Adán, y, a través de él, la de toda la raza humana (Romanos, 5: 12-14). Por ejemplo la serpiente es dañina al hombre en la tradición oral chamula, no obstante se entrevé una conexión analógica entre la tierra y la mujer:

Un hombre soltero se encontró con una encantadora mujer joven a orilla del río; la mujer lo sedujo y entonces fueron a la casa del hombre para hacerse el amor. El hombre ya estaba listo para hacer el amor y tenía su pene erecto, cuando oyó un sonido de cascabeles. La mujer se había transformado en una de esas serpientes. Muy asustado, el hombre la mató con su machete y la enterró. Al día siguiente, cuando fue a ver la tumba, halló a una mujer viva junto a la cabeza de una serpiente tirada en el suelo. También a esa criatura la mató y la enterró. Varios días después, mientras roturaba la tierra para preparar su milpa, golpeó con su azadón el sitio de la tumba, del cual salieron muchas serpientes, una de las cuales la picó. El hombre murió (Gossen, 1982: 363).

Esta fusión mujer/serpiente nos permite pensar en las distintas circunstancias en las que se le valora dentro de las narraciones tsotsiles o tseltales. El animal es visualizado desde las aberturas de la tierra, pero desde un ámbito distinto de acción, paralelo a la maldad del mundo. Por lo demás este animal está oculto en la cueva, elemento que mitológicamente es la vía de acceso al útero-inframundo donde se conjuga vida y muerte (De la Garza, 1998: 127); por extensión, es el sitio donde la fertilidad puede ser propiciada. En concordancia con los ejemplos anteriores se encuentra en Robert Laughlin que, para los zinacantecos, el soñar que se acaricia a una muchacha es el indicio de que uno se encontrará con una serpiente, pues es la hija del Señor de la Tierra; incluso si se sueña que se es picado por hormigas o avispas es que el Señor de la Tierra está molestando, lo cual puede ocasionar la locura (Laughlin, 1992: 406). Para algunos grupos indígenas el "dueño de la tierra", suele corresponder a lo que le han dado por llamar "hijo primogénito de Dios", "divino espíritu", o "Santo capitán". Según Inés Sanmiguel el Dueño o Señor de la Tierra es un ser benevolente que mantiene con su poder el transcurso normal de la vida, pero también tiene la capacidad para destruirla; habita

el mundo subterráneo, está vestido con traje de ladino y a veces puede presentarse en forma de culebra (Sanmiguel, 1982: 10).

En algunos relatos, a la serpiente se le relaciona con el rayo y los santos. Por ejemplo San Juan de Cancuc sirviéndose de varios de sus *Labs* –entidades anímicas que se asemejan a culebras de agua dulce con cabeza de herramienta metálica– logró horadar un sumidero para que allí escapara el agua. Así se logró salvar el pueblo de San Bartolomé de la destrucción (Pitarch, 1996: 193). Esto indica que el santo/rayo/culebra con su poder caliente fue capaz de romper la tierra y liberar el agua y así mantener el orden del pueblo de San Bartolomé de Los Llanos. No es casual entonces que algunos grupos indígenas piensen que los excesos o beneficios de las lluvias vengan de los dioses que moran en las cuevas junto con los rayos y serpientes, tal como lo narra Regina Gómez Méndez, *ch'uy k'aal* del pueblo de Oxchuc, en la entrevista dada a Angelino Calvo Sánchez:

[Las cuevas sagradas de Petra]... bueno de la entrada principal salen rayos verdes cuando llueve fuerte, también salen nubes y torbellinos. Si no le ofrendamos nada, mata con vientos las milpas y con eso llegamos a tener hambre todo el año, pero como le estoy dando y pidiendo por medio de mi rezo para que no haga daño a las cosechas, hasta ahorita no sentimos hambre, porque gracias a Petra, están saliendo bien nuestras cosechas (Calvo, 1988: 12).

Lo descrito anteriormente muestra cómo, en la narrativa donde aparece la serpiente, se transmite y refleja parte de las creencias de algunos grupos tsotsiles y tseltales de Los Altos de Chiapas acerca de los animales, los cuales tienen influencia en los quehaceres de la vida. Lo interesante es observar esa intencionalidad propia de quien narra las aventuras de los animales, los cuales figuran pintorescos dentro de la trama narrativa y en una relación vital con los hombres; de tal forma que la narración se torna dirigida a quien escucha o lee, de tal manera que los animales y hombres, dentro de la narrativa, incurren en la construcción de una ambientación humorística, reflexiva o disparatada, pero propia del sentir indígena bajo normas a considerar como tradicionales.

EL JAGUAR

A principios del siglo XX, al jaguar se le describía entre los grupos zinacantecos como el protector de la “tribu” y como un animal respetado por su poder. Nicholas H. Acheson (1992: 452) ilustra en su artículo “Etnozoología zinacanteca” que los tsotsiles consideraban que los cuerpos espirituales de las personas se simbolizaban por medio de los *chanuletik*, es decir, determinados animales como coyotes, ocelotes, tlacuaches, ardillas, zorros y jaguares; estos seres correspondían a cargos de poder y reconocimien-

to de status social entre los hombres, sin embargo de entre todos los animales el jaguar era el más poderoso. Recientemente esta posición valorativa ya no es la misma entre algunos narradores indígenas. Al jaguar se le considera como tonto, su capacidad es inferior al tlacuache, a éste último se le describe como superior en inteligencia (Sánchez, 1998: 239). Lo anterior se amplía en detrimento del animal cuando Calixta Guiteras (1996: 196) transcribió que para los tsotsiles de Chenalhó al jaguar se le asociaba con lo maligno del mundo terrenal en perjuicio de la vida del hombre tsotsil.

El jaguar al parecer ya no es tan importante en gran parte de la literatura indígena. Por consiguiente es narrado como un ser ignorante, domesticado o salvaje, propio de su condición animal. Esto se ilustra cuando Pedro Pitarch describe cómo los cancuqueros conciben su *lab*, animal compañero:

Lorenzo Lot habló hace pocos años con un anciano que se comunica con su *lab*. El hombre vive solo, sin familia, en una casa apartada en la orilla del río no lejos de donde Lorenzo cultiva chile. Su *lab*, un animal del que se siente muy orgulloso, le explicó, es un jaguar. Vive en la selva pero todos los años viene a hacerle una visita y para llegar a Cancún atraviesa por los pasadizos subterráneos hasta aparecerse siempre de noche en una cruz próxima a la casa. Cuando llega, el anciano le da de comer (un pavo crudo), lo acaricia, juegan un rato – “como si fuera un perro”– y le da algún consejo, sobre todo que no se acerque a donde hay hombres porque la piel de jaguar es muy apreciada y por ella lo pueden matar. Después se despiden hasta el año siguiente (Pitarch, 1996: 56)

Además para los tseltales los *labs*, a pesar de ser muchos de ellos malignos, son “poder” y benéficos, debido a que algunas de sus competencias se dejan sentir en el cuerpo o en la persona y participan dentro del ciclo agrícola. Paradójicamente el jaguar, además de ser compañero del hombre, es un *ak'chamel*, “dador de enfermedad”, capaz de producir daño a los hombres (Pitarch, 1996: 63).

Las variantes del sentido valorativo acerca del jaguar se hacen manifiestas en gran parte de los relatos. Por ejemplo en una narración de los chamulas se observa que la pérdida del diálogo entre el animal y el hombre ocasiona tragedias irremediables, pero que sirven para prevenir al hombre en algún encuentro que tenga con el salvaje jaguar; tal como se narra en la cita siguiente:

Había un hombre que tenía la costumbre de ir a los bosques para hablar con los jaguares, con los que se entendía perfectamente. Cierta día, el hombre decidió no ir al bosque, y entonces un jaguar fue a averiguar por qué no había ido. El animal

se puso a arañar el techo de la casa del hombre, mientras rugía terriblemente. El hombre se asustó mucho y trató de reforzar su casa. Una noche, estaba durmiendo profundamente, creyendo que estaba seguro dentro de su vivienda. Los jaguares abrieron un agujero en la pared y lo devoraron. Estaban furiosos, porque el hombre no había cumplido con su promesa de ir todos los días al bosque a hablar con ellos (Gossen, 1982: 345).

El ejemplo anterior muestra un cambio dentro de la narrativa actual respecto a las descripciones etnológicas de principios del siglo XX. En este sentido el jaguar puede ser el mismo dentro de las narraciones indígenas de Los Altos de Chiapas, pero no tiene el sentido, ni la posición dentro del espacio valorativo en cada uno de ellos, mucho menos en lo relativo al aspecto social e imaginario de cada pueblo; pues es considerado en su mayoría como irracional, destructivo e ignorante y no como símbolo de prestigio, conocimiento y poder; aun así es un personaje concreto vigente en los relatos de los tsotsiles y tseltales con valores simbólicos, híbridos que evidencian los procesos de cambio y aculturación.

CONCLUSIÓN

Con el presente trabajo se pretendió apreciar la importancia de la reflexión acerca del elemento faunístico presente en las narrativas indígenas tsotsiles y tseltales contemporáneas de Los Altos de Chiapas. Se intentó descubrir que bajo el mundo interior de la narrativa cada animal, en cada situación social o cultural en que se le dibuje, está inmerso en el juego de las correspondencias, oposiciones y asociaciones simbólicas, pertenecientes a la agricultura, las enfermedades o las riquezas. Aunque es un tema abordado desde una perspectiva general, esta propuesta bien sirve para adentrarse en la decodificación de los distintos ámbitos simbólicos donde la fauna está presente. Tales ámbitos incluyen la agricultura, las lluvias, las riquezas, la muerte.

En definitiva, los relatos consagran la destreza del artista para motivar el interés y hasta la pasión por la reflexión que permitan avanzar en la identificación y comprensión de la fauna en el mundo cultural de los tsotsiles y tseltales. Este recurso narrativo que tiene el indígena para ordenar en su universo cultural y social a las especies y los grupos humanos es, en suma, la concreción del mundo mítico en otro tiempo y en otro espacio donde el hombre, en un diálogo perpetuo, convivía con la fauna.

NOTAS

- ¹ Para algunos grupos indígenas tzotziles y tzeltales el Señor de la cueva es una serpiente, un hombre rico, o el rayo.
- ² Se trata de criaturas “reales” que habitan en el mundo exterior, pero que están duplicados en el corazón humano, con el idéntico perfil del ser que habita afuera, solo que aquí son gaseiformes (Pitarch, 1996: 55).

BIBLIOGRAFÍA

- Acheson, Nicholas, 1992, “Etnozoología zinacanteca”, en Evon Z. Vogt, *Los zinacantecos*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Aramoni Calderón, Dolores, 1992, *Los refugios de lo Sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, CONACULTA, México.
- Arias Ortiz, Teri Erandeni, 2004, *El cocodrilo en la cosmovisión Maya: Un proceso de larga duración*, Tesis de Licenciatura, Área de Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México.
- Aviña Cerecer, Gustavo, 2004, “El simbolismo del jaguar entre las tierras altas y bajas de la cultura maya”, en *Bolom*, núm. 1, Centro de investigaciones Frans Blom, Asociación Cultural Na-Bolom A.C., México.
- Bajtín, Mijaíl, 2000, *Estética de la creación verbal*, Siglo veintiuno, México.
- Biblia de Jerusalén*, 1967, Desclée de Brouwer, Bruselas.
- Calvo Sánchez, Angelino, 1988, “Plática sobre las dos cuevas sagradas de Petra”, en *Anuario de Estudios Indígenas VII*, Instituto de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristobal de Las Casas, Chiapas.
- De la Garza, Mercedes, 1998, *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*, México, Biblioteca Iberoamericana de Ensayos, Paidós, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Enríquez Vázquez, Patricia, 2005, *Uso medicinal de la fauna silvestre en los Altos de Chiapas*, Tesis de maestría, ECOSUR, México.
- Favre, Henri, 1984, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, INI, México.
- Figuroa Pujol, Helios, 2000, “El cuerpo y sus entes en Cancuc”, en *Trace*, núm. 38, Centre Francais D'Études Mexicaines et Centreamericaines, México.
- Gómez Ramírez, Martín, 2000, “La araña, la avispa y la hormiga”, en *Y el Bolom dice III, Antología de Cuentos*, Gobierno del Estado de Chiapas, CELALI y CONACULTA, México.
- González Casanova, Pablo, 1994, “Introducción”, en *Cuentos y relatos indígenas*, núm. 5, UNAM y CIHMECH, México, pp. 11-15.

- Gossen, Gary, 1982, *Los Chamulas en el mundo del sol*, Instituto Nacional Indigenista y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Guiteras Holmes, Calixta, 1986, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hermitte, María Esther, 1992, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-CHIAPAS e Instituto Chiapaneco de Cultura, México
- , 1970, “El concepto de nahual entre los mayas de Pinola”, en N. A. McQuown y J. Pitt-Rivers (coords.), *Ensayos de antropología en la Zona Centro de Chiapas*, INI, México.
- Hernández Díaz, Miguel, 1997, *Ideas y creencias en San Andrés Larráinzar*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas y Gobierno del Estado de Chiapas, México.
- Holland R. William, 1990, *Medicina maya en Los Altos de Chiapas*, INI-CONACULTA, México.
- Köhler, Ulrich, 1975, *Cambio cultural dirigido en Los Altos de Chiapas*, Secretaría de Educación Pública e Instituto Nacional Indigenista, México.
- Laughlin, Robert, 1992, “Oficio de tinieblas”, en Evon Z. Vogt (ed.), *Los zinacantecos*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Laughlin, Robert M. y Carol Karasik (editores), 1992, *Zinacantán: canto y sueño*, CONECULTA e INI, México.
- Lévi-Strauss, Claude, 1984, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1992a, *Antropología Estructural*, Paidós, España.
- López Austin, Alfredo, 1988, *Hombre-Dios. Religión y Política en el Mundo Maya*, UNAM, México.
- , 1994, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.
- López Méndez, Mariano, 1993, “Lagartija. Nuestra Sabiduría”, en *Cuentos y relatos indígenas*, núm. 5, Instituto Chiapaneco de Cultura, Consejo Estatal para la Investigación y Difusión de la Cultura y DIF-CHIAPAS, México.
- Maldonado Núñez, Patricia, 1998, “El maíz y la arriera”, en *Cuentos y relatos indígenas*, núm.7, UNAM y Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, México.
- Medina Hernández, Andrés, 1991, *Tenejapa: familia y tradición en un pueblo tzeltal*, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF e Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.
- Méndez Maldonado, Julián, 1997, *Historia de don José y el Señor de la cueva*, núm. 16, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Pérez Conde, Alfonso, Verónica López Cafhtil y Verónica Pérez Conde, 1990, “Leyenda de los santos bebedores (y una virgen) aparición de los santos=*sewjtesijibal te riosetik*”, en *México indígena*, núm. 5, México.

- Pitarch Ramón, Pedro, 1996, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Popol Vuh. 2000, *Las antiguas historias del quiché*, traducción de Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ruz, Mario Humberto, 1997, "La familia divina: Imaginario hagiográfico en el mundo maya," en Nelly Sigaut (editora), *La Iglesia Católica en México*, El Colegio de Michoacán y Secretaría de Gobernación, México.
- Sanmiguel, Inés, 1982, "El rito en la cueva que fue llamado "idolatría" (un documento del siglo XVIII guardado en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas)", ponencia presentada en el congreso "Cuarenta años de investigaciones antropológicas en Chiapas: Conmemoración", 19 al 23 de julio de 1982, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Sánchez Álvarez, Miguel, 2000, *Los tzotziles-tzeltales y su relación con la fauna silvestre*, CONACULTA, México.
- Sánchez Gómez, Francisco, 1997, *Cuentos y relatos indígenas*, núm. 6, UNAM y CIHMECH, México.
- Santiz Gómez, Maruch, 1996, "Creencias, Voces de Chiapas II", en *Letras Mayas Contemporáneas de Chiapas*, colección de Carlos Montemayor, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Sánchez Meneses, Juan, 1998, *Cuentos y relatos indígenas*, núm. 7, UNAM, CIHMECH, UNACH, México.
- Sánchez Morales, Julio César, 2006, "El poder de los santos. Naturaleza y cosmovisión indígena", en *Elementos*, núm. 64, vol. 13, Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Thompson, John Eric Sydney, 1975, *Historia y religión de los mayas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Valverde Valdés, María del Carmen, 2001, "El jaguar y el poder entre los mayas prehispánicos", en Blanca Solares (coord.), *Los lenguajes del símbolo*, CRIM, ANTHROPOS y UNAM, España.
- Vargas Pacheco, Ernesto, 2001, *Itzamkanac y Acalan. Tiempos de crisis, anticipando el futuro*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
- Villa Rojas, Alfonso, 1990, *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, Porrúa y Gobierno del Estado de Chiapas, México.
- , 1979, *Ofrenda para los Dioses*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Vogt, Evon, 1992, *Los Zinacantecos*, Instituto Nacional Indigenista, México.