

## EL DON DEL MAÍZ Y LA FUERZA DE LOS DIOS EN LOS RELATOS DE LOS TSELTALES Y TSOTSILES DE LOS ALTOS DE CHIAPAS

Julio César Sánchez Morales  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS

### INTRODUCCIÓN

A través de los relatos los tsotsiles y tseltales de Los Altos de Chiapas se empeñan en hacer innovaciones culturales en el ámbito de los personajes y de los acontecimientos. Así se encuentran narrativas fascinantes cargadas de saberes cotidianos acerca del maíz, las lluvias y los santos. La siguiente cita ilustra algo del desapego del fiel a sus santos cuando éstos no cumplen con su labor de proveedores de cobijo y bienestar:

Hace mucho decía mi abuela era bueno tener un santo en la casa, cuidaba de enfermedad y daba las cosas para vivir [...] queríamos que nuestra iglesia tuviera nuestros santos. Decíamos que tenga todos los santos, pero no cabían, por eso Dios del cielo tuvo muchas iglesias, para que se repartieran por el mundo, para que ayuden todo mundo...sanen enfermedad, no echen daño, no muera la gente [...] para que sean buenos cristianos y no nos falte lo necesario para vivir como Dios manda. Pero se olvidaron [los santos] por nuestras malas palabras, envidias. Entonces se enoja Dios verdadero, el santo Juan nos olvidó y nos enfermamos, no hay que comer, ni trabajo, no llueve, que va ver para sembrar sin no hay maíz [...] entonces, ¿para qué queremos santos? Si nunca nos cumplieron como debía, mejor Jesucristo rey, dice nuestro pastor, ese sí cumple por eso los hombres si son felices [...] (Beatriz Arias, Tenejapa, Chiapas).

El relato anterior deja entrever una red de significados, de espacios, de tiempos y de experiencias de aprendizaje de la gente cuando éstos no ven más el poder de sus dioses para sanar los males. No obstante, hay la persistencia de los narradores indios de ligar a los santos con la tierra, la agricultura, la muerte, la pobreza, la riqueza, los dolores y la felicidad. El relato está potencialmente contenido en la carga de representaciones y de afectos suscitados por acontecimientos y actitudes de lo cotidiano del feligrés. El relato en sí mismo, como bien apunta Roland Barthes (1977:3), se burla de la buena y de la mala literatura: internacional, transhistórico, transcultural; pues el relato está allí, como la vida misma.

Aquí interesa adentrarse a discutir la importancia de la tradición oral en el imaginario social, en el cual se desenvuelven las narrativas de los indígenas de Los Altos de Chiapas. Particularmente interesa analizar la relación que guardan los santos con los rayos y el maíz dentro de la narrativa de algunos tzeltales y tzotziles<sup>1</sup> de Los Altos de Chiapas. Para explicar lo anterior se recurre a información proveniente de la tradición oral escrita, descripciones antropológicas de la época y al trabajo de campo; con esto se pretende demostrar la pertinencia de un discurso narrativo que bosqueja ejercicios de interpretación de un universo cultural, simbólico y social en constante transformación.

### **NOTAS SOBRE LOS SANTOS DE LOS TSELTALES Y TSOTSILES**

En los trabajos antropológicos a los santos se les describe religados a los rituales locales de los pueblos indios. Las descripciones apuntan a las procesiones religiosas en Los Altos de Chiapas. Los estudios discuten la importancia de éstas como rituales articuladores entre las comunidades. No obstante los trabajos se enfocan más al análisis del ritual, y no al imaginario narrativo del santoral católico. A las divinidades se les describen como parte de los mecanismos diplomáticos en los intercambios diádicos, o como rituales locales de renovación de ciclos agrícolas entre los pueblos (Álvarez, 1986; Ann, 1983; Arias, 1985; Holland, 1990; Vogt, 1992, 1979; Guiteras, 1992, 1996; Gómez, 1998; Hidalgo, 1986; Hermitte, 1970, 1992; Wasserstron, 1989; Hernández, 1997;

<sup>1</sup> Para fines de este trabajo interesa delimitar el tema sólo a los grupos lingüístico-culturales tzeltales y tzotziles de la región de Los Altos de Chiapas. Las comunidades hablantes de tzotzil y de tzeltal se pueden clasificar en las de tierras bajas y las de tierras altas. El territorio tzotzil se encuentra al noroeste y suroeste de la ciudad de San Cristóbal. El tzotzil se habla en las comunidades de El Bosque, Chalchihuitán, Chamula, Chenalhó, Huixtán, Mitóntic, Zinacantán, Larráinzar, Pantelhó, Huitiupán, Simojovel de Allende, Totolapa, Jitotol, Pueblo Nuevo Solistahuacán, Bochil, Ixhuitán, Soyaló, Venustiano Carranza, Ixtapa, Teopisca y San Cristóbal de Las Casas. El territorio tzeltal se encuentra al noreste y sureste de la ciudad de San Cristóbal y abarca los municipios de San Juan Cancúc, Chantal, Oxchuc, Tenejapa y Altamirano; hacia el norte: Sitalá, Socoltenango, Yajalón, Chilón, Ocosingo, Amatenango del Valle y Aguacatenango hacia el sur. Para conocer más sobre los grupos antes mencionados ver Viqueira, Juan Pedro, 2000. "Chiapas y sus regiones," en *Chiapas los rumbos de otra historia*, editores Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz, UNAM, México.; Wasserstrom, Robert, 1989, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, Fondo de Cultura Económica, México; Ulrich Köhler, 1975. *Cambio cultural dirigido en Los Altos de Chiapas*, SEP/INI, México; Favre, Henri, 1984. *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, INI, México; Medina Hernández, Andrés, 1991. *Tenejapa: familia y tradición en un pueblo Tzeltal*, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la investigación y Difusión de la cultura, DIF/Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; Vogt, Evon Z., 1979. *Ofrendas para los dioses*, Fondo de Cultura Económica, México.

Sánchez, 2005; Köhler, 1975; Medina, 1991; Gossen, 1990; Lisbona, 2000; Kasuyasu, 1985; Pérez, 1986). A manera de ilustración se encuentra el análisis de Gary Gossen. Este antropólogo describe al ritual de los santos indígenas como parte del clímax de una fiesta, y que corresponde a la simbolización del periodo de lluvias. No obstante su estudio se basa en el análisis de las categorías de tiempo y espacio dentro de la cosmovisión Chamula, dejando al margen la importancia de la narrativa acerca de los santos, como divinidades locales.

En la búsqueda de las raíces prehispánicas de las divinidades locales algunos estudios, tanto de historiadores como de antropólogos, han destacado el significado trans-histórico de algunos, éstos en Chiapas. Varios de los estudios han hecho énfasis en las raíces mesoamericanas de los santos locales, destacando con ello el significado ulterior que han adquirido las divinidades, tanto en el ámbito rural como urbano (Aramoni, 1992; Viqueira, 1997; Pitarch, 1996, 2000; Méndez, 2007; Sheseña, 2008). El uso de documentos coloniales, como de fuentes provenientes de la tradición oral les ha hecho posible a los investigadores encontrar indicios de casos particulares, en situaciones singulares, donde a los santos se les nombra y venera cual si fueran sus antiguos dioses. En el caso particular de la narrativa india, sólo por mencionar dos ejemplos acerca de los santos en el imaginario indígena, se tiene los estudios de Mario Humberto Ruz y Jesús Morales Bermúdez (1994, 2001). Mario Humberto Ruz (1997) en su artículo, “La familia divina: imaginario hagiográfico en el mundo maya”, discute la importancia de los atributos prehispánicos del santoral de los grupos mayas contemporáneos.

Varias de las raíces prehispánicas, ahora bajo la lógica cristiana, adquieren sentido en los cuentos donde cada santo patrono está inmerso en sistemas reguladores de sanciones punitivas, éticas y religiosas. En consecuencia, los santos dentro de la narrativa entrelazan diversos matices ideológicos y culturales que apuntan a realidades personales y colectivas. Con esto, las divinidades mayas de Chiapas sobrepasan las esferas de los dogmas cristianos (Ruz, 1997: 382). En esta misma ruta de reflexión Jesús Morales Bermúdez con su artículo, “Un viaje a la tierra de los ch’oles” (2001), describe la majestuosidad con que los ch’oles de Salto de Agua celebran la fiesta de San Miguel, su santo patrono. Éste, desde la perspectiva *chol*, está ligado al maíz. Los valores culturales, entrettejidos en el saber, en las formaciones ideológicas y en la organización social y productiva, hacen que la festividad de San Miguel sea una celebración agrícola. Entonces, como bien sugiere Morales Bermúdez (2001: 76) el *ethos* del indígena ch’ol conjuga el sentido de vida agrícola que se niega a morir en la oralidad india. Estas dos pesquisas antropológicas obligan a repensar la importancia del santoral católico en el ámbito rural. Pero además a reflexionar la ritualidad y el imaginario narrativo indígena donde a los santos se les recrea con las capacidades que sobrepasan a los dogmas cristianos del

mundo católico. Así, la importancia de abordar el tema de los santos desde la tradición oral, es porque aun falta desentrañar de las narrativas indias las cargas semánticas que adquieren las divinidades locales de los indígenas. En consecuencia, falta aún más que comprender cómo el tratamiento narrativo hacia los santos vincula a éstos con elementos de antaño de suma importancia, como son los rayos, las lluvias y el maíz.

## **EL SANTORAL TSELTAL Y TSOTSIL**

Las narraciones, estén éstas codificadas como tales (cuentos, chistes, leyendas, literatura, poemas, transmisión oral, etc.), o bien camufladas debajo de hechos sociales informan sobre las premisas de la cultura. Los relatos contextualizan y re-contextualizan los sucesos de la vida: los cotidianos y los de la vida interior de los individuos. No sólo el contenido, la estructura o la forma del relato nos informan sobre una cultura. Según Levi-Strauss, si se prescinde del contenido específico de los mitos se pueden observar muchas similitudes entre los mitos de casi todas las culturas del mundo. Ello se debe a que la estructura de los mitos es similar en todas las culturas.

Partiendo de la analogía con la gramática estructural de Saussure, que descompone las oraciones en unidades cada vez más pequeñas hasta encontrar en su estructura profunda los fonemas y los morfemas, Lévi-Strauss (1992) descompone los mitos en mitemas. Éstos se ordenan en una matriz para poder estudiarlos sincrónicamente y diacrónicamente. El estudio sincrónico de un mito consiste en su análisis total en un momento histórico dado, mientras que el diacrónico se ocupa de la evolución del mito a lo largo de la historia.

Lévi-Strauss menciona que los mitemas forman unidades en oposición (por ejemplo altruismo contra egoísmo) que reflejan los valores profundos de una sociedad dada, en la cual estos valores están en pugna. Para Lévi-Strauss (1992: 302) las estructuras no son manifestaciones concretas de la realidad; son modelos cognitivos de la realidad. La conclusión de Lévi-Strauss permite mostrar que los mitos poseen varios componentes, además de la estructura (1992: 309). Uno de estos elementos se construyen de acuerdo a ciertas estructuras, tales como la oposición entre bien y mal, la división del mundo en material y espiritual, etc. Dicho lo anterior, encontraremos que en algunos relatos tseltales o tsotsiles las oposiciones son de tipo estructural y devienen en asociaciones de santos con el bien y el mal, o santos y agricultor, santos y rayos, etcétera. Incluso se apunta dentro de la narrativa que los santos tienen un pasado heroico que reconcilia su poder con un bienestar deseado para los hombres en abundancia de lluvias y maíz. Encontraremos que el escritor o narrador cuenta la historia de la divinidad con la fuerza necesaria para impactar en su público o de quien le escucha.

Si nos detenemos brevemente a bosquejar la narrativa india le observamos entre líneas juegos de palabras que dan sentido y significado a los personajes. Cuando se habla de algún santo casi siempre éste se corresponde con algún elemento de la naturaleza o sociedad. Nuevamente como se apuntó líneas arriba se observa, por ejemplo: santos/anciano/campesino/pobre santo/rayo/poder o santos/lluvias/fertilidad/maíz. Lo anterior enfatiza un aspecto importante: el estatuto de la función simbólica (Lévi-Strauss, 1992: 45), que tienen las divinidades o santos patronos, y que ahora en la narrativa se hace visible mediante la articulación de elementos de órdenes sociales, culturales o físicos distintos. Esta función que pueden tener hombres, divinidades y objetos dentro del universo cultural y social, refiere, como bien apunta E. Leach (1994) para el caso de las culturas clásicas, a relaciones sintagmáticas o paradigmáticas dentro del lenguaje nativo, formando, a su vez, unidualidades armónicas que dan sentido y significado a las cosas.

Para el caso que aquí ocupa, los elementos en relación, santos, rayos y maíz, se observan en cada nexos narrativo. En la ambientación que fija el narrador se les presenta ligados; no obstante se realza particularmente a los santos con la voluntad y poder suficientes para romper con el equilibrio de la vida al no dar los frutos de la tierra o las lluvias a los hombres, en parte por el poder que tienen que deviene de los rayos. En este fluir discursivo indígena tales asociaciones reseñan la naturaleza de las divinidades católicas indígenas. Es por ello que los santos son versátiles e impredecibles, débiles, fuertes, tontos o inteligentes; éstos están sobrecargados de exégesis, de narraciones y de fragmentos de mitos; de imágenes que se reproducen y se amoldan en muy diversas situaciones culturales y sociales. A manera de ilustración entre los oxchuqueros de mediados del siglo pasado consideraban a todos los santos con cualidades bastante humanas, podían ser malvados, enojones, buenos o ingenuos. Esto debían tener presente los tseltales para saber cómo acercarse a ellos cuando se quiere conseguir lluvias, un buen tiempo para las cosechas, salud individual o para la población en general. De lo contrario si el acercamiento no es el adecuado, como es el caso de santo Tomás, pueden dejar caer su ira con lluvias y rayos demasiado fuertes (Villa Rojas, 1990:72).

Resulta interesante observar que, de acuerdo a la descripción de Evon Vogt (1992: 338), los zinacantecos consideran a los santos como individuos temperamentales que exigen se realicen adecuadamente los festejos en su honor. Si los rituales no se realizan, los santos castigarán a la gente con enfermedades, escarmientos o malas cosechas. Daniel B Silver (1992:462) menciona que los zinacantecos creen que los dioses que moran en los alrededores del centro del pueblo pueden intervenir con castigos para los hombres, siempre y cuando éstos pidan los favores a través de llantos, oraciones, ofrendas de maíz y con aguardiente. Incluso los zinacantecos piensan que el santo es “una persona

muy humana que gusta de las cosas bellas”, y que en su fiesta desea una misa con todos los ornamentos y paramentos del sacerdote católico; si no se celebra la misa se enojará y enviará un castigo, pero culpará al sacerdote, no a los tsotsiles (Vogt, 1979: 37).

Astrid Maribel Pinto Durán (2000: 85) menciona, para el caso de los indígenas de Chichihuistan, que los indígenas piensan en una semejanza de los campesinos con sus santos. Por ejemplo, ellos mencionan que san Isidro Labrador es un humilde campesino, que cuenta entre sus milagros el hacer llover, aparecer fuentes de agua, revivir hombres y animales, y curar enfermos. Como campesino, san Isidro porta un instrumento para labrar la tierra y tiene la facultad de dar los frutos de la vida: salud, cosechas de maíz, lluvias y fertilidad a la tierra.

Para comprender la asociación entre santos y hombres, el caso de los indígenas de Cancúc es ilustrativo. Se cree que algunas de las enfermedades son castigos que los santos envían a los hombres porque éstos no son tratados con el debido respeto o porque no se les realiza sus festejos en orden. Pedro Pitarch (1996: 194-195) observó que en Cancúc los cuerpos de los santos del templo presentan anomalías. Algunos carecen del cuerpo completo, es decir, se limitan a una cabeza y un sencillo armazón que sostiene una vestimenta. Otros santos son tallas de madera a las que muchas veces les falta brazos y piernas porque se les ha roto, y su rostro se ha desfigurado. Según los tseltales la *piel* de los santos presenta tumores, manchas oscuras y granos; son marcas que reflejan el sufrimiento de las enfermedades infecciosas de la piel del santo, por ende del hombre. No obstante, las condiciones anómalas en que se encuentran los santos de Cancúc no parecen incomodarles a los indígenas, al contrario, la deformidad corporal que presentan es una condición apropiada que favorece su poder anímico.

En Oxchuc se dice que Cristo es un santo muy dudoso, que está pintado de negro y su figura está provista de brazos movibles con ligas, además mora en una cueva (Siverts, 1969: 207). De allí que se piense que algunos de los excesos en las lluvias vengan del malestar de los dioses/santos que moran en las cuevas, tal como lo narra Regina Gómez Méndez, *ch'uy k'aal*, (cargo para realizar la fiesta a los santos) del pueblo de Oxchuc:

[Las cuevas sagradas]... 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).

Las cualidades de los santos, bajo la palabra del narrador, adquieren relevancia pues de éstas depende el poder que tienen para provocar las lluvias, la milpa o las enfermedades. Cada narración o comentario que describe a los santos está cargado de emociones e ideas de tramas que enlazan al sentido de la vida agrícola con la vida cotidiana. Carlos Gómez Santis, originario de Tolbilja, municipio de Oxchuc narra brevemente esta relación entre el santo como hombre en la tierra:

Antes se contaba que Santo Tomás era como nosotros fuerte, con fuerza, da de comer, es campesino; es bueno, pero se enoja igual que nosotros si no está agusto con lo que hacemos. Eso dicen que echaba rayos y mucha agua cuando se enojaba, por allá en las cuevas salía mucho rayo; por eso hay que hacer bien, para que tengamos trabajos en donde sea, aquí en Oxchuc, México, donde sea [...] si quiere trabajar envía lluvia, y buenos tiempos, pero más le gusta como nosotros que le sirvan, que se hagan las cosas bien; como cuando tenemos mujer nos sirve nuestra comida y nos da hijos para estar bien con Dios, así quiere el santo para trabajar fuerte la tierra para los que somos gente sencilla [...] (Trabajo de campo, enero de 2007).

Estas expresiones nos manifiestan la existencia de los *tsetales* y *tsotsiles* como una *constelación* (Adorno, 1990, Benjamín, 1990) vinculada a lo religioso, a lo agrícola, a la vida cotidiana de *la gente sencilla*; una existencia que ha acumulado sus procesos, que refleja su contexto y que escapa a toda clasificación y a toda identidad negada por la toma de conciencia de esta condición mistificante, en pro de la *totalidad* proclamada como el *Desarrollo*. El ejercicio de relatar lo vivido, donde los dioses tienen cabida, forja una actividad específica de comunicación; actividad que se despliega a través del lenguaje, la conciencia y el diálogo, lo cual posibilita una red de significados múltiples que dan sentido a los relatos indios.

## LOS SANTOS Y LA ESTRUCTURA DEL MUNDO

En la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos prehispánicos existió concepciones taxonómicas binarias, donde la materia bien podía ubicarse entre lo frío y lo caliente; categorías que se correspondían con el plano celeste, y cuyas cualidades son lo superior, luminoso, masculino y seco; y el plano infraterrestre, esto es lo inferior, oscuro, femenino, húmedo y frío (López Austin, 1994: 25). Así, toda la materia existente se incluía dentro de las dos grandes categorías: lo caliente y lo frío. La faceta taxonómica binaria, entonces, fue entendida con categorías en dependencia recíproca y en un juego que generaba la existencia del mundo. Cada elemento vital del universo correspondía

a esta clasificación binaria. Desde esta perspectiva, existían dioses que pertenecían a determinada nomenclatura y tenían atributos calientes compuestos por sustancia luminosa y seca; asimismo dioses con atributos fríos y sustancia oscura y húmeda.

No obstante que algunos de los dioses mesoamericanos tenían la naturaleza caliente, no les impedía participar dentro de los procesos de naturaleza contraria. Por ejemplo, según Alfredo López Austin (López Austin, 1994: 26), había dioses en la época prehispánica que pertenecían a los dos ámbitos, con ambas cualidades y poderes, tal es el caso del *Tláloc*, dios sumamente frío, húmedo y oscuro, quien portaba en sus manos atributos de otra naturaleza, el rayo, que es luz y fuego. Pero, ¿por qué el rayo? La respuesta se encuentra en su religación a la estructura del mundo. Como apunta Gustavo Aviña Cerecer, *rayo*, como dios o entidad atmosférica pertenece al plano celeste, con la fuerza caliente capaz de romper la materia dura (la tierra) y liberar la esencia divina o el fruto escondido (maíz). Según Gustavo Aviña Cerecer (2000: 198), el rayo es una fuerza que en la naturaleza cósmica media entre lo seco y lo húmedo, entre el hambre y el alimento, entre el fuego y el agua. El rayo opera como instancia liberadora del fruto del hombre y funge como el mediador que rompe la tierra liberando el maíz. Esta propuesta, que bien sirve para la comprensión de la naturaleza “rayo” entre los grupos culturales prehispánicos, ayuda sobremedida a la comprensión de la relación que guardan los santos y los rayos en las concepciones indígenas contemporáneas. Esto se observa cuando santos y rayos o santos/rayo, son unidualidades que habitan en el mundo.

Las divinidades tseltales y tsotsiles están ligadas a una estructura del mundo que es funcional y es producto de relaciones ideológicas y prácticas sociales de diverso orden y complejidad. A los santos se les dibuja con cualidades calientes o húmedas, al igual que los dioses prehispánicos de Mesoamérica. En varios de los relatos acerca de sus santos no extraña que éstos renueven los cultivos, liberan las lluvias, fertilicen los campos, fecunden la tierra, hagan crecer el maíz, envíen las sequías, enfermedades o la riqueza. No obstante en cada nexo narrativo siempre aparece el rayo, ya sea por las lluvias, los vientos, las cuevas, etcétera, pero siempre ligados a las divinidades locales, particularmente los santos.

Otro elemento vital, de acuerdo a las concepciones indígenas mesoamericanas, es la unidualidad espacio/tiempo y el centro articulador por donde se producen todas las cosas. Para abonar en esta lógica Alfonso Villa Rojas (1986) menciona en su artículo, “Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayas contemporáneos”, que entre los mayas contemporáneos se piensa que hay un principio ordenador del mundo y del universo que permite la comunicación del ser humano con sus creadores a fin de nutrirlos; este principio es el vínculo para acceder a la recepción de la energía de vida y el mantenimiento y recuperación de la salud hu-

mana; éste es el *centro*, el quinto punto cardinal, principio ordenador del espacio-tiempo, categoría que se rodea de los cuatro rumbos del cosmos donde hay árboles, dioses, colores y comida. Esta estructura del mundo, donde caben tiempo/espacio y ejes intercardinales, ordena y ubica a los seres que están en ella; las divinidades no son la excepción. En este sentido se observará que gran parte del santoral maya mora en el centro del mundo, en el ombligo de la tierra o la cabecera municipal. Esta idea antropocéntrica se observa con los indígenas tenejapanecos quienes, a decir de Andrés Medina Hernández (1991), creen que sus santos viven en el centro del universo. Entre estos santos se encuentran el patrón Idelfonso o San Alonso, Santísima Trinidad, Santo Entierro y la Virgen de la Natividad, o llamada también *chane' jkanan Balamil*; todos permanecen en el ombligo del universo o centro del mundo, *yolil Balamil* (Medina, 1991: 137). Además los santos no sólo precisan de estar con el centro, sino con los planos celeste, terrestre e infraterrestre; todos estos asociados simbólicamente al eje, el centro perpendicular del mundo. No es extraño observar en los relatos tzeltales y tzotziles que los dioses, templos y hombres vivan en el centro u ombligo del mundo. Alfonso Villa Rojas menciona que para los oxchuqueros el centro, mediador de los planos terrestre y celeste, está en la iglesia de Santo Tomás, y que éste ha tenido el papel protagónico de la fundación del pueblo, pues: “fue él quien vino desde Guatemala buscando dónde quedaba el ombligo del mundo guiado por una culebra” (Villa Rojas, 1986: 748). A decir de María Hermitte (1992: 35) los tzeltales del pueblo de Las Rosas, antes llamado Pinola, consideran que están en el ombligo del mundo o *yoil b' alumilal*, y que san Miguel y su capilla están en el centro del mundo. Incluso San Miguel, pero ahora del pueblo de Salto de Agua se le narra que vive en el sitio, *Yutbal lum* o Tumbalá, ombligo de donde emerge el mundo: nombre mítico de San Miguel. Esta analogía entre el centro, ombligo y santos posibilita atributos o cualidades benéficas o dañinas. En esta estructura bipolar, tripartita y cuatripartita del mundo los santos adquieren cualidades cálidas y secas, o húmedas y frías. De ahí surge el principio de relación que hace que a los santos se les narre con el poder del rayo, pues ambos –santos y rayos– están insertos en ejes con cualidades frías o calientes.

## EL PODER DE LOS SANTOS

Los ejemplos de híbridos cultural respecto a los relatos de santos son varios para el caso de Chiapas. Para la temática aquí propuesta sirve de ilustración lo que Félix Báez-Jorge (1998) menciona en su libro *Entre los naguales y los santos*, en éste se menciona que en determinados periodos de la historia nativa se articulan en los númenes

prehispánicos diversas advocaciones y fenómenos de sustitución, asimilación y síntesis, signados siempre por su carácter selectivo. De tal forma que, por el imaginario colectivo indígena, los santos se integran dentro de una articulación simbólica.

En el caso de los santos mayas de Los Altos ¿De dónde proviene el poder de algunas de las divinidades narradas por los tseltales y tsotsiles? Como se indicó anteriormente, si hablamos de un sistema de correspondencias simbólicas, el poder de los santos deviene de su asociación con los rayos. Esta afirmación general se corrobora cuando en la ambientación narrativa el rayo es el elemento de fuerza caliente capaz de liberar el maíz de las profundidades de la tierra, o bien las lluvias, pero éste está ligado a las voluntades de las divinidades. Cuando no es así éste se le presenta como un elemento *irracional*, aborrecible y destructor.

En la oposición estructural santos/rayos/maíz/lluvias los relatos indios bosquejan elementos que se cristalizan de la siguiente manera:

- \* Los santos patronos locales utilizan al rayo como instrumento de poder y tienen las cualidades de éste. En su ser está la fuerza del rayo; fuerza caliente que puede liberar el maíz de las profundidades de la madre tierra.

Estos elementos dan vida a algunos de los relatos de los indígenas tsotsiles y tseltales de los Altos de Chiapas, como veremos a continuación.

## **SANTOS Y RAYOS**

En las concepciones indígenas mesoamericanas la naturaleza de los dioses fue entendida en un juego de oposiciones dialécticas e imaginadas en la caracterización del tiempo predecible; entonces los dioses resultaron tan diferentes entre sí como la variación temporal que se atribuyó a cada uno (López Austin, 1994: 145). Algo parecido sucede con los santos de los pueblos indígenas de Chiapas. Los santos son diferentes entre sí en cada pueblo, como las variaciones del tiempo, pero al ejercer su poder en la tierra son tan parecidos, pues someten al hombre a su voluntad, a las enfermedades, al bienestar económico, a las bondades de la tierra o al disfrute de la lluvia. En este sentido su poder no es imperceptible al creyente, es acción en sociedad. Lo anterior se observa en determinados grupos étnicos cuando refieren que los cerros, los barrancos, y los ojos de agua son lugares sagrados. En ellos viven dioses, ángeles o los mismos santos cristianos, desde ahí ejercen su poder sobre la tierra. A manera de ilustración en Chiapa de Corzo cuenta la gente que en una cueva vive San Sebastián, quien se le identifica como el rayo que da la lluvia, tal como lo cuenta Lorenzo Hernández López:

Por estos rumbos Tata diosito, tata san Sebastián siempre anda en la tierra, Jesucristo anda en la tierra y en el cielo, en las cuevas y en los cerros vive tata diosito que se llama Mariano junto con sus trabajadores y estos trabajadores son conocidos como los ángeles. Tata diosito o tata Mariano también es conocido como tata Rayito quien da la lluvia (Trabajo de campo, junio 2002).

El relato hace visible una noción del pensamiento mesoamericano: la fusión del santo católico con un elemento atmosférico que está dentro del proceso de las lluvias, el rayo. Michel Foucault decía que la tradición no tiene una estructura conceptual rigurosa; pero su función es precisa. Permite repensar la dispersión de la historia en la forma de la misma; autoriza a reducir la diferencia propia de todo comienzo, para remontar sin interrupción en la asignación indefinida del origen; gracias a ella se pueden aislar las novedades sobre un fondo de permanencia, y transferir su mérito a la originalidad, al genio, a la decisión propia de los individuos (arqueología del saber, p. 34). En efecto, la tradición indígena, ahora mediada por la tradición oral, bosqueja la asignación indefinida del origen; origen sagrado cuyo antecedente intervienen los dioses y la naturaleza. En esta ruta de dispersión histórica la asociación/fusión santos/rayo deja ver procesos ideológicos de resistencia y transformación cultural. Entonces cuando se dice sobre el poder del dios o santo es el poder del rayo, solo por el hecho de que ambos elementos están y se les reconoce dentro de un universo circular, completo y cerrado en el que lo nuevo es inmediatamente ubicado y refuncionalizado. En este sentido, en los relatos cualquier acontecimiento es mediado por la tradición indígena.

La mención del rayo como *tata Mariano* o san Sebastián es un ejemplo de mediación ideológica entre el hombre y el medio natural. Aunque breves los relatos persisten en la continuidad histórica de un elemento de vida y muerte presente no sólo en el pensamiento indígena contemporáneo, sino vigente ya en la tradición mesoamericana prehispánica. Ya Gustavo Aviña Cerecer explicaba, para el caso de la cultura nahua, que el rayo era un elemento liberador de la vida; era la fuerza caliente inmanente dominante que dotaba a los seres del poder de la vida, pues “el rayo al igual que el hacha de sacrificio y el garrote de madera, tenía una función hiriente, pero creadora, porque rompía al cielo con un estallido luminoso, extrayendo el líquido precioso, tan necesario para los seres de la tierra” (Aviña, 2000: 203). Entonces, ahora Santo *Mariano*, como rayo, es quien tiene el poder liberador de la vida, poder que deviene del rayo. Para complementar lo dicho hasta aquí se observa que en los mitos *ch'oles* el rayo es el libertador del maíz, tal como se relata en el mito *ch'ol* del pueblo de Salto de Agua, transcrito por Jesús Morales Bermúdez:

[...] los hombres comían frutas, raíces, hongos, carne, hierbas y verduras, hasta que Ch'ujtiat le dice que le va entregar el más sabroso de los alimentos; Ixim se llama, es el maíz. Pero los hombres no saben cómo es este alimento, y dónde queda exactamente, la única pista que tienen es que está escondido bajo un cerro de rocas. Así que comenzó a buscarlo. El Tiotiojselen, el pájaro carpintero los ayuda, pica muchas rocas con su fuerte pico [...] la roca es tan dura que tampoco Tiotiojselen logra romperla, los hombres no pueden hacer nada, saben que allí abajo está el Ixim pero no pueden sacarlo: un día finalmente Ch'ujtiat manda al Rayo Blanco para ayudar a los hombres, pero nada más el Rayo Blanco logra hacer una rendija chiquita en la roca, todavía los hombres no pueden agarrar el maíz, pero sí mirarlo. Tiene que esperar más tiempo. Más tiempo está esperando con mucha paciencia. Ch'ujtiat manda al Rayo Rojo que todavía no logra romper la roca, pero sí abre un poco más la rendija. Los hombres están muy tristes y deciden hablar con Ch'ujtiat: "Ya lo tenemos mirado el maíz, ya lo sabemos cómo se forma; también su tamaño lo tenemos visto. Bastante que ya luchamos para sacarlo; bastante nuestro esfuerzo para sacar todo el grano completo; pero en balde. No hemos sembrado. No hemos comido. Queremos conocer su sabrosura. Dadnos pues, de lo que existe." Después de estas palabras, Ch'ujtiat piensa que los hombres ya han merecido el maíz. Así que manda a Rayo Verde que finalmente quiebra la roca hasta salir todo el Ixim. Pero el Rayo Verde es que cambió varios sus colores... Es como los alcanzó, Rayo Verde así como los fue quemando porque el Rayo Verde los quemó pero no les quitó su vida al maíz; porque su Rayo verde Ch'ujtiat es su Rayo de vida (Morales, 1984: 50).

Ha sido importante transcribir toda la versión del mito *ch'ol* para observar lo antes mencionado, la fusión del dios y el rayo; pero además la desesperación y la lucha ante lo que parece imposible para los hombres: extraer el maíz de las cavidades de la tierra, sólo logrado por el rayo de *Ch'ujtiat* o *Ch'ujtiat/rayo*, para luego sembrar el maíz y así acabar con la vergüenza del hambre y regodearse de la vida.

Los actos de dioses y rayos evocan el sentido de la vida humana que perece sin el maíz. En el relato anterior existe un referente normativo de toda interpretación humana que es la asignación de una identidad anclada en una realidad agrícola, puente de vida para muchos de los hombres que reclaman el bienestar al obtener los alimentos de la tierra. Por ello, entre los *ch'oles* la devoción a San Miguel, sobre todo al final de un ciclo agrícola, es, tal como refiere Morales Bermúdez, reconfortarse de las fatigas al sacar el maíz de la gruta de la tierra (Morales, 1984: 52). Por consiguiente la festividad de San Miguel en Salto de Agua en el fondo es una festividad del maíz. Por

ello las ofrendas de maíz en los cimientos de una casa son puestas con el fin de evitar la enfermedad, la intromisión maligna o la muerte. Pero en general son indicios de un sistema de vida ligada a la tierra, el maíz y los dioses de gran poder caliente que dan las lluvias. O bien como apunta Paul Ricoeur (1995: 52) lo que se debe comprender no es la situación inicial de discurso, sino lo que apunta hacia un mundo posible.

En los relatos la relación entre rayos y santos ambos es íntima. Este nexo simbólico se observa con San Miguel, patrono de los ch'oles de Salto de Agua, municipio de la zona norte de Chiapas, él se asocia con el rayo, por ende representa los dones de la fertilidad dadas sus características solares y calientes, tal como lo transcribe nuevamente Jesús Morales Bermúdez:

“tiene el yuyux, azul del cielo y el rayo en su vestimenta, una capa que funge similar a la figura del rayo; tiene el súsük o blanco de la lluvia como aureola; el rojo chüchük, fuego del tronido; tiene el chia'jk o rayo en la mano”. Incluso San Miguel está en concordancia con el sitio del nombre mítico, Yutbal lum o Tumbalá, ombligo de donde emerge el mundo: San Miguel Cucubit (Morales, 2001: 84).

La cita anterior vale no sólo por lo que informa de los ch'oles (lo que nos dice) sino por la trascendencia de un acto locutorio (el decir). Este testimonio es parte de una red de significados que se ha construido paulatinamente a lo largo de la historia de los ch'oles y que explica el sentir acerca de sus dioses y su poder. El marco de sentido vivenciado (subjetivado) es lo que permite realizar y comprender la acción de los personajes narrados. La intencionalidad indígena pone su mira en las referencias que están fuera de sí, como el contenido del texto. El modo como viven su vida en comunidad.

La importancia del rayo se observa en la narrativa cuando éste libera el maíz o juega con la milpa. J. E. S. Thompson (1975) recogió uno de los mitos de los tzeltales de Bachajón donde se narra que los judíos vieron una gran hormiga negra que llevaba maíz. Como este pequeño animal no decía de dónde sacó los granos, los hombres la amarraron y la apretaron 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*, no obstante 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 prosperidad en su cosecha, mientras que los judíos como habían robado el maíz no tuvieron éxito en su sementera (Thompson, 1975: 421). Paralelamente a esta narración en las concepciones tzeltales de Cancún los rayos disfrutaban de una larga longevidad, aunque

no todos tienen la misma vitalidad –al igual que los hombres. Helios Figueroa Pujol (2000: 19) menciona que ello obedece a que los tseltales consideran que el rayo verde (*Yaxal Chauck*) no es tan fuerte como el rayo rojo (*Tsajal Chauck*); y que éste es un raro aliado del viento (*Ik*). Por ello, cuando el rayo verde sale a pasear por las milpas con el viento — “tal vez porque le gusta el maíz” — y juegan fuerte, acuestan la milpa y la destruyen; por consiguiente el rezador que sabe que el rayo rojo es mucho más poderoso lo utilizará en sus rezos para controlar al viento y al rayo verde. Para los tseltales de Tenejapa, pueblo indígena de Los Altos de Chiapas, se considera que Dios tomó maíz de las hormigas, fruto que lo habían obtenido de los *anheles* (dueños del rayo, habitantes de cuevas, montes o fuentes). Este principio de relación entre las figuras del pensamiento indígena se encuentra en su vocabulario, donde se observa que el concepto de *Anhel* o *Anjel*, de acuerdo a J. Eric S., Thompson (1975: 326) y Calixta Guiteras (1992; 1996: 262), es sinónimo de *Chauck* o *chauc* que es traducción de “rayo” trueno y relámpago. Por ello entre los tzotziles se le asocia con la lluvia y los vientos que habitan dentro de las cuevas. Para los tzotziles de San Pedro Chenalho es paralelo y complemento de lo que antecede, *Chauc*, alias *Anhel*, es el dios de la lluvia y el agua, dueño del rayo, señor de las montañas y protector de las milpas. Entonces los tsotsiles asocian vientos, cuevas, santos y rayos, pues este último se le relaciona con la fertilidad, las lluvias, el ciclo agrícola y la vida.

Por lo anterior se explica entonces por qué el rayo para los tsotsiles de San Pedro Chenalhó es *Chauc*, alias *Anhel*, dios de la lluvia y el agua, señor de las montañas y protector de las milpas. Según William Holland (1990: 93) en su descripción de algunos grupos indígenas de San Andrés Larráinzar señalaba que los indígenas creían que quienes habitan en las cuevas (*chauck* o *ángel*), tenían bajo su control el viento y la lluvia. Cuando había truenos y rayos durante una tormenta, es porque un ángel había salido de una cueva, o está en el cielo y rocía el agua de un jarro gigantesco que cae a la tierra en forma de lluvia. Incluso para algunos grupos indígenas, como los tseltales de Cancún, los santos tienen almas nahuales que suelen ser culebras, pero cuyas cabezas son instrumentos metálicos, los cuales ayudan a los tseltales para horadar los cauces fluviales y solucionar las inundaciones (Pitarch, 2000: 139).

Los hombres también adquieren el poder de los rayos. Para los cancuqueros, según datos recogidos por Helios Figueroa (2000: 21), los *labs*-rayo-trueno le proporcionan a su dueño una personalidad tranquila, afable y determinada. Quienes poseen *Lab*-rayo, especialmente el verde, son suaves y reposados; mientras que los que poseen *Lab*-viento son inquietos y movedizos, cual si fueran como sus santos. El poder de los *Lab*-rayo les permite a los hombres hablar con las Madres Vegetales, tener comunicación cuando penetran en las montañas donde viven las Madres Enfermedades y evitar las epide-

mías. Los hombres que tienen *Lab* poderoso les permite penetrar donde no cualquier hombre ordinario lo logra. Entre los tseltales se dice que hace mucho tiempo un grupo de maestros de Cancún, sirviéndose de sus *Lab* viento, habría ido a buscar en las profundidades de la Tierra a la Madre Frijol para introducirla a la comunidad; luego allí en la oscuridad total, venciendo a las divinidades residentes, habrían sacado con un mecapal a la Madre de la variedad del frijol llamado cubano.

Como se observa el rayo está inserto en múltiples relaciones significativas dentro del universo cultural de los indígenas.

Por otra parte, los intentos de unión entre los santos y los rayos no son poco comunes, en ocasiones irrumpen en lo impensable, pero de inquietante resistencia. Lo anterior se observa para el caso que comenta Luis Pérez Ruiz de 38 años originario de Chenalhó, cuando menciona lo sucedido en una procesión del santo patrón del pueblo, así relata lo sucedido:

Hace mucho tiempo (...) uuy ya tiene cuando san Pedro lo sacabamos a pasear por las calles para que limpiara las calles con su bendición, harta gente le pusieron maíz en sus pies, y le pidieron salud y comida para sus hijos, según dicen, porque yo no aguante el cansancio y me fui a dormir un rato no tardó para que empezara a llover... újule una de rayos que empezaron a caer, que la gente se asustó por el tremendo aguacero (...) milagro no cayó el rayo en el rostro de san Pedrito, porque así le pasó a otro santo hace mucho, solo escuché los zumbidos de los truenos, será porque llevaba su espejo colgado; saber, pero la fiesta continuó. Parecía que los rayos respetaban a san Pedro, o que éste los llamó, pero eso era bueno pues era el inicio de las lluvias y la llegada de las cosechas y de la chamba en la tierra caliente. Mi papá me dijo que por ahí dicen que san Pedro tiene sus rayos y que cada año los suelta para jugar, porque él también es como rayo por eso no le hizo nada, limpio su rostro quedó (trabajo de campo, mayo de 2006).

En concordancia con este fragmento otra relación entre santo y rayo se observa cuando María Hermitte (1970) señala que los tseltales de Pinola (actual Las Rosas) piensan que San Miguel es el verdadero jefe de todos los *me'iltatiles* (antepasados y cuidadores del pueblo). Éstos tienen como función proteger al pueblo de Pinola. Función que también San Miguel cumple gracias a sus trece nahuales y al hecho de propiciar la lluvia y ser rayo y dador de la lluvia. En ocasiones asume la forma de un niño vestido con prendas de color negro, rojo o blanco, calza zapatos y lleva un sombrero (Hermitte, 1970: 371). Entre este grupo indígena, según María Esther Hermitte, san Miguel “Guarda Pinola para que ningún otro santo venga a hacer daño a la gente —puede

ser san Agustín de Teopisca— que quiere venir y hacer mal, o san Bartolo desde su pueblo” (Hermitte, 1970; 40). Por ello en Pinola el Rayo y San Miguel poseen los mismos atributos, y en las fiestas de San Miguel se les ofrendan las primeras mazorcas de maíz que se recogen en los campos regados y se les llevan a la iglesia, cuyo piso queda literalmente cubierto de manojos de mazorcas de maíz.

En algunos relatos el santo patrono dialoga con el *Rayo*, éste es una entidad autónoma que en sí misma tiene poder. Entonces los rayos y santos tienen la función de ser personajes complementarios para la liberación de las lluvias y el maíz. Miguel Hernández Díaz (1997) señala que el santo San Andrés, patrón de Larráinzar, en su largo caminar decidió asentarse donde existía una laguna y un árbol de ocote. Con su poder secó la laguna y arrancó el árbol de ocote de su camino. Según el narrador éste fue el inicio del conflicto -bajo un tono amable- con el “señor del rayo”, dueño de la laguna y patrón del ocote. La lucha entre san Andrés y el señor del rayo ocasionó terribles lluvias que los hombres tienen que padecer cada año en las fiestas del santo patrono San Andrés Larráinzar, como bien apunta Miguel Hernández:

“era la gran venganza del Rayo contra los hijos del santo [San Andrés]... las lluvias fueron terribles después de la fundación del pueblo. Crecían los ríos y los arroyos al llover un poco en los días de fiesta. Por las aguas en todas partes se ahogaban de lluvia nuestros antepasados, o simplemente cuando andaban bajo las lluvias, se paralizaban sus organismos por el frío, se caían al suelo y así morían” (Hernández, 1997: 116).

El caso de los santos entre los tzeltales de Oxchuc y Cancún no es ajeno a esta fusión santos/rayos. Feliciano Gómez Sántiz y Miguel Gómez Owa (1994) narran que Santo Tomás emborrachó a San Juan para robarle las semillas de chile. Cuando San Juan despertó se dio cuenta que le habían robado, lo que le molestó al grado que fue a reclamarle a santo Tomás por lo que había hecho. Al llegar a tierras de Oxchuc dejó caer un gran rayo en la casa de Tomás. “Tomás se dio cuenta inmediatamente cuando Juan le echó el rayo, rápidamente cortó la fuerza del rayo; por esa razón sólo se rajó un poco la iglesia [...]”. Lo sucedido le hizo reflexionar a Santo Tomás y decidir devolver el chile robado “entonces se fue a terrenos de los cancuqueros, ya no llegó a decir nada a San Juan; dejó caer un fuerte rayo en la casa de éste. La casa quedó destruida del techo, todas las tejas se quebraron; ya nada quedo en la casa del santo. El chile que había ido a devolver lo dejó regado por todos lados como señal que habían arruinado la casa de Juan. San Juan, dijo: “es muy molesto Santo Tomás” (Gómez, *et. al.*, 1994: 53).

Alfonso Pérez Conde, Verónica López Cantil y Verónica Pérez Conde (1990) cuentan que cuando nació la virgen de *Bana-Vil*, la virgen del agua o sirena, sus padres se preocuparon porque lloraba diferente a los demás niños. Los ancianos consultaron a varios especialistas rituales y ninguno supo por qué lloraba, así al final consultaron a un sacerdote; éste les aconsejó llevarla a un charco de agua y allí dejaría de llorar. Así sucedió, dejaron la niña en el charco y ésta dejó de llorar y mágicamente se hizo grande. Luego la llevaron a otra laguna, ahí se le cayó el ombligo y creció rápidamente hasta alcanzar los seis años. Entonces, la niña pidió que la llevaran al cerro *Jtatik' Anhel Mmal J-moenal*, Señor Ángel Padre Hierba Mora, donde hay tres cruces. Allí los ancianos rezaron junto a la cueva del Señor Ángel. Después de llegados sucedió que salió un hombre, quien pronto sería el esposo de la virgen de *Bana-Vil*. Ambos, la virgen y el señor Ángel (rayo), se dirigieron a una laguna; luego de haber hecho esto, el señor Ángel le habló a los padres de la virgen y les dio oro para que compraran alimentos y no volvieran a sufrir más.

El “decir” del indígena tzeltal o tzotzil, a veces transcrito por la mano del antropólogo no es un hecho aislado sino un cúmulo de relaciones simbólicas. Esos “decires” nos ponen frente al descubrimiento de lo que no es ajeno para ellos: un sistema relaciones simbólicas donde el “decir” va más allá de lo dicho y es irreductible a una sola interpretación. En las narraciones se establece la traza de lo impensable donde se fusionan su sentir, sus emociones y el devenir de su pueblo. En consecuencia, los datos anteriores han mostrado que los santos y rayos, de acuerdo a realidades culturales específicas, son interpretados simbólicamente por los narradores indígenas de diversas maneras. En la trama de sus actos se construyen mensajes que se insertan directa o indirectamente en la totalidad de los hechos humanos. Lo narrado deja de ser simple evocación emocional para establecerse como esquema de interpretación de la cotidianidad de los pueblos. En ésta las creencias, ideas, conceptos y reflexiones sobre la vida se insertan en torno a elementos circunscritos a la esfera de la cosmovisión indígena.

## LOS SANTOS Y EL MAÍZ

Mario Humberto Ruz menciona en su artículo, “*La familia divina: imaginario hagiográfico en el mundo maya*” (Ruz, 1997: 381) que en la actualidad los santos que forman parte de la religiosidad de los pueblos mayas extienden sus vínculos e influencias más allá de las iglesias que los resguardan, gracias a haber consolidado a lo largo de cinco siglos una variada red de relaciones que los engarza no sólo con los patrones de los pueblos cercanos o distantes, sino incluso con otros personajes alejados de la ortodoxia católica. Con lo anterior se refuerza la idea de que en algunas concepciones tzotziles y

tzeltales hay continuidades culturales que devienen de ideas más allá de las fronteras del tiempo presente y del pensamiento indígena contemporáneo; de ahí entonces que las alusiones a los santos y su relación con la agricultura, las lluvias, el maíz, los rayos en la tradición oral remita a pensar en un pasado cultural mesoamericano.

En concordancia con lo dicho en cada narración hay una relación intrínseca entre los santos, maíz y lluvias. Mauricio Rosas y Lisandro Burguete (1992: 273) en su artículo “*El culto a San Sebastián entre los tzotziles de Zinacantán*”, señalan que para los tzotziles la fiesta realizada a principios de enero en honor a San Sebastián corresponde a la cosecha del maíz; pues San Sebastián es considerado como el patrón del maíz. Incluso como es el caso de los tzeltales de Tenejapa los santos son los cuidadores del mundo. Esta relación entre santos y maíz no es ajena en las narraciones, por ejemplo Martín Gómez Ramírez (1988: 130) señala que para los tzeltales de Oxchuc las andaderas por donde son transportados los santos durante las procesiones están adornadas con ramas de palma y con diversas variedades de maíz, frijol y frutas, pues ellos consideran que los productos serán bendecidos por el santo patrón para el disfrute de los habitantes del pueblo.

La aspiración por la sabrosura de la tierra llena de cosas exquisitas, es el ascenso cultural del maíz, esencia y alimento de vida de los hombres. En esta realidad cultural ligada a la agricultura a los santos se les dibuja como partícipes principales de la trama narrativa. Así se observa en la transcripción de un cuento que hizo Gary Gossen para los chamulas:

[...] San Juan y San Lorenzo se ayudaban mutuamente en su trabajo. A ello se debe que los chamulas y los zinacantecos se lleven bien. San Lorenzo solamente se dedicaba a sembrar la milpa [...] San Juan convenció a San Sebastián de que cuidara de sus ovejas, de modo que también ese santo se quedó en el país Caliente (Gossen, 1990: 393).

Mediante la hermandad entre los santos se muestra la funcionalidad de las acciones humanas ligadas a la agricultura, pues los santos son imagen y semejanza de los campesinos. En este lenguaje narrativo sin duda se permite un profundo significado: la estructuración simbólica del maíz, alimentopreciado en la cosmovisión india. Por ende hay aquí un esfuerzo que el pensamiento indígena hace para ordenar el mundo en torno a la agricultura. No se desestima entonces que los atributos comparativos entre santos, rayos y maíz no carezcan de parecidos o similitudes y desemejanzas o disimilitudes, pues son constructos culturales que dan sentido y significado a la concepción indígena respecto al maíz. Bajo esta lógica del pensar humano la interpretación filosófica acerca de la cultura indígena es adecuada, tal como refiere Jesús Morales Bermúdez

dez (2001: 76) cuando menciona que el principio filosófico caro a los ch'oles deviene en que *si hay maíz hay felicidad, hay gusto, si no hay maíz hay hambre y hay tristeza*; entonces, para el caso de la fiesta de san Miguel, el gusto deviene entre los ch'oles con la celebración del maíz; que buena cuenta da la iconografía del arcángel como expresando el simbolismo de la planta del maíz y sus bondades alimentarias.

La gramínea en sí no sólo es concebida como fuente de vida, es la materia viva que viene del cuerpo de los santos y de los hombres. De acuerdo a June Nash (1970: 43-44), los tzeltales aseguran que el maíz en la milpa tiene alma, que el alma puede abandonar la planta, y que el maíz debe ser tratado con respeto porque es el cuerpo de la Virgen.

Junto al maíz se encuentra otro elemento ligado a los santos: la lluvia. Aunque picarescos, si se quiere ver, los relatos refieren a la vida agrícola y las lluvias, esto se observa en la narración expresada por Albertina Morales Ruiz de Huixtán, pueblo tzotzil de Los Altos de Chiapas:

[...]Nooo, pues la sequía era fuerte y la gente quería buenas cosechas, buen maíz. Las lluvias no se presentaban, la tierra moría, y la milpa también. En asamblea general los campesinos decidieron sacar del templo a san Isidro Labrador, patrón del pueblo, y llevarlo a caminar, en procesión por todas las calles principales del pueblo, el fin era que les devolviera las lluvias y no perder la cosecha del año. Entonces, san Isidro marchó por las calles principales entre oraciones e incienso [...] Pronto las lluvias cayeron a las tierras de los campesinos, pero fueron tan terribles que, junto con los vientos que las acompañaron, acabaron definitivo con la cosecha y el maíz. Los campesinos furiosos se armaron de valor y con machetes y palos en mano quebrantaron las puertas del templo para reclamarle al santo. Dentro del templo no vieron más que la imagen pequeña de san Isidro; reunidos todos los campesinos frente al santito con voces fuertes le dijeron: - ¿Dónde está tu padre? Pa' que vaya ver las pendejadas que hizo en la milpa pues ya no va crecer el maíz (Entrevista, junio 22 de 2007).

El relato anterior, aunque pintoresco, señala la importancia de las lluvias para la agricultura, pero deja entrever la insistencia o resistencia a no dejar de asociarlas con los santos. Esta correlación está presente en otros pueblos indios, por ejemplo, Oxchuc, pueblo tzeltal de Los Altos de Chiapas. En una entrevista realizada a Sebastián Pérez de 45 años, originario de la comunidad de El Corralito, municipio de Oxchuc se observa en sus comentarios la importancia de venerar bien al santo, de lo contrario las lluvias serán muy fuertes y desastrosas. No obstante el poder del santo para liberar las lluvias, así se relata lo que puede suceder si se hace lo contrario:

No sé por qué nos fue mal en esa cosecha, sacamos al santo a caminar como todos los años a principios de enero, será por la regañada del Manuel Culup que nos dijo que así no se le reza a santo Tomás y que no se debe echar trago antes. Quién sabe qué pasó pero las lluvias estuvieron muy fuertes, se lavó la tierra; ahí se nos fue nuestro maíz, ya no salió, ya no quiso. Tuvimos que pedir prestado, y algunos compañeros se fueron a trabajar a Ocosingo, San Cristóbal o Comitán [...] Tenía razón el Manuel hay que rezarle bien diosito Santo Tomás, se enoja el santo si no, pues tiene fuerza el Tomás, o nos da agua mucha o chinga fuerte y no nos da [...], a veces hasta con mucho rayo da el agua, por eso hay que escoger bien los chuy k'ales que le van servir... (Trabajo de campo, febrero 2006).

La triada, santo, lluvia y maíz se vislumbra nuevamente en una entrevista que hizo Adelita Guzmán Coronado en el año 2000 a un feligrés de 98 años de edad del municipio de La Trinitaria, pueblo fronterizo con Guatemala. En la entrevista se revela la fortaleza que sintieron los peregrinos, quienes llegaron de visita a Oxchuc hondeando sus banderas y llevando consigo frijol, maíz y pepitas de calabaza. La intención era pedir favor al santo patrón de Oxchuc para que interviniera en el crecimiento de sus milpas, y que éstas no decayeran con los malos temporales y vientos fuertes; asimismo, que sobrevinieran en sus pueblos buenas cosechas de maíz. Tal como lo describe Guzmán Coronado en la cita siguiente:

[...] Como le digo, esta romería se hizo porque en ese tiempo hubo una enfermedad que se llamaba virwela (viruela) [...] Poco a poco se levantó esa enfermedad, luego vino el hambre, hambre fuerte, porque no había maíz en ninguna parte, estas milpas se secaron y se fueron en una romería toda la gente católica hasta santo Tomás, bueno al año ya había maíz. [...] llegaron a la romería en tiempo de hambre, tenía yo una mi hermana muy lista para trabajar, ella dijo: “se van los que tocan el tambor, los que llevan las banderas”, llevaron un violín y una guitarra, pero no había que comer, mi hermana hizo un esfuerzo y aunque sólo tortilla llevaron comiendo [...] entonces ellos dijeron: “vinieron a la romería porque están muriendo de hambre, ahora van a llevar el relique; de aquí van a llevar su maíz”. Ahí tenía Santo Tomás en los pies, ahí tenía maíz, el frijol y la calabaza, ahí entraron y tocaron la marimba y el violín en la ermita y estuvo alegre, y rezaron y todas las banderas, se esperaba un aguacero, pero no llovió ese día. Entonces les dijeron: “ahora lleven las semillas” (Guzmán, 2001: 44).

Hasta aquí se observa que en el caso de santo Tomás de Oxchuc su poder es revelado al dar las lluvias para las cosechas de maíz. Es por ello que se le considera el patrón de las lluvias (Siverts, 1969: 205-206). Esto se confirma cuando los *Tatales o Principales* (encargados de los rituales agrícolas en la comunidad del Madronal municipio de Amatenango del Valle) mencionan que después de llevarle promesas a Santo Tomás en Oxchuc empiezan los rayos y los relámpagos; luego los cerros se cubren de nubes negras cargados de humedad y se suelta la lluvia (Hernández, 2002: 73). Es así como Santo Tomás, según los tzeltales, demuestra su poder enviando las lluvias para las milpas de temporal; por ello es necesario entregar regalos al santo a cambio de buenas cosechas, abundancia de animales y buena salud para la familia. En otro testimonio a la pregunta expresa cómo se sabe cuándo va llover, uno de los entrevistados mencionó:

Cuando empiezan los rayitos, cuando hay mucha nube, aunque ya no se sabe. Todo el tiempo hay viento, granizo y lluvia. Mucho antes solo en la fiesta de San Bartolomé de Carranza y en la fiesta de Santo Domingo, ahora ya no se sabe cuando llueve, a veces llueve en febrero, antes, en febrero era mes de los vientos [...] la siembra se hace hasta que llueva o antes de la fiesta de San Antonio, para que la siembra de maíz se dé. Debe estar preparado o listo el chaporreo, quemar la basura, la caña de maíz de la cosecha anterior, esperar que caigan las lluvias para que la tierra se suavice (Entrevista Antonia Zepeda Gómez, octubre de 1999).

En los relatos esta coexistencia de personajes divinos ligados al fruto de la tierra evoca la religación con la agricultura, pensamiento que se niega a morir. Hay un acto de complicidad en los santos, lluvias y maíz. Si se les ofrenda se darán las lluvias, de lo contrario habrá austeridad. En los relatos tzotziles Santo Tomás funda el advenimiento de los hombres de maíz, pueblos y dioses:

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 (Gossen, 1990: 415).

Dicho lo anterior, la jerarquía de los santos se estructura de acuerdo al poder que tienen, tal es el caso de Cristo nuevamente entre los tzeltales de Oxchuc. Como se

mencionó anteriormente, según algunos habitantes de Oxchuc, Cristo es un santo muy dudoso que está pintado de negro, que además, de acuerdo con Alfonso Villa Rojas (1990: 748), se le presenta como el *Tatik* Jesucristo que ha pretendido destruir a los humanos con objeto de que ocupen su lugar los seres del subsuelo, seres negros con un solo pie y muy bajos de estatura, lo que, ha provocado una reacción en Santo Tomás al amenazar a Jesucristo con destruir las cuatro columnas que sostienen su plano celeste. Por lo demás para los tzeltales Cristo no es Dios; por lo tanto los “vientos malos” destructores y poderosos que habitan en las cuevas son mensajeros de los brujos o el Cristo Negro. Por ello para los oxchuqueros Santo Tomás es superior en poder que la Santísima Trinidad, San Miguel, el Señor de la *Maretaria* y Cristo; santos que también son celebrados, pero de menor importancia.

Como se ha observado existe una relación entre lluvias/santos/rayos/hombres, y ésta estructura el sentido de las cosechas del maíz. De este modo, y de acuerdo a la nomenclatura mítica de los santos, no es extraño que en algunas festividades a las imágenes de los santos se les ofrende maíz, papas o frijol, que no corresponde propiamente a la liturgia cristiana católica. A manera de ilustración, se tiene un documento de 1819 donde se describe la impresión del clérigo Antonio Sabino Avilés al descubrir que en un ritual celebrado por los indígenas en Chapultenango, los actos realizados no eran los apropiados para la liturgia católica, tal como se observa en la cita abajo transcrita:

He encontrado... [que] se pone de manifiesto el Santísimo Sacramento en ciertas festividades del año sin las licencias necesarias; se saca en procesión con el único objeto de que los Yndios baylen delante de él, para lo que da dos reales cada uno de los quatro bayladores, y mientras, las yndias llegan a poner quien una mazorca de maíz, quien un huevo, quien unos granos de cacao y quien el frijol que cabe en una mano, y entre tanto el Ministro se está sentado, y el Sacramento cubierto con un velo transparente, y todo sirve de preparación para celebrar el sacrificio (BAHDSC, 1985: 24).

Otro ejemplo más reciente se encuentra entre los chortís de Guatemala. Ellos realizan una procesión de sus santos el 24 de mayo, considerado el periodo de sequía, la cual es para liberar el maíz y las lluvias. El punto de culminación de la procesión es el río Copán, ahí los hombres y mujeres hacen la correspondiente rogación de lluvias, tal como lo ilustra Jesús Núñez Chinchilla en la cita siguiente:

Todos los miembros de la procesión traían ramas secas de árboles a manera de estandartes, que representaban la estación seca con el propósito de dejarlas en

el río [...] mientras tanto los santos fueron llevados a la playa muy cerca de las aguas del río, donde la rezadora inmediatamente ordenó que se arrodillaran para dar principio a las ceremonias que se iniciaron con el rezo a coro de un rosario. Terminando el rezo, a una orden de la rezadora, toda la concurrencia arrojó sus ramas secas a las aguas del río, ahogando así la estación seca. Sin pérdida de tiempo, se armaron de ramas cubiertas de hojas verdes, representativas de la estación lluviosa. [...] la rezadora fue con su rama verde hasta la orilla del río y la hundió en las aguas, a la vez que rezaba en silencio, regresó con la rama para sacudirla a los santos. [...] se afirma que esta ceremonia es muy efectiva, que nunca les ha fallado y que ha habido años que no han alcanzado a llegar a sus casas, cuando el aguacero se inicia (Núñez, 1971: 104).

Al igual que el santo de los chortís tiene poder para liberar las lluvias, asimismo el santo patrono de Tila (pueblo *ch'ol* al norte del estado de Chiapas. José Pérez Chacón (1993: 214) señala que para los indígenas *ch'oles* de Tila el “Señor chiquito” tiene que salir de su casa a principios de mayo, y ser llevado en procesión al cerro San Antonio. No hay otra finalidad para los *ch'oles* al llevar a su santo al cerro que el obtener buenas cosechas, salud y trabajo. Llegados allí dirigirán sus oraciones y promesas a La Santa Cruz, después los *tatuches* (especialistas rituales) se dirigirán hacia la cueva del “Señor” donde ofrecerán rezos y peticiones, pues ahí se escondió el “Señor de Tila cuando le robaron sus riquezas de su templo”. En el caso de los *tzeltales* de Bachajón, según Alain Bretón citado por Manuel Esponda Jimeno (1994: 201), el desarrollo de las fiestas de los santos y del carnaval, siguen aproximadamente las del calendario agrícola: San Miguel (que se festeja el 8 de mayo) anuncia el tiempo de la siembra; San Sebastián y el Carnaval cierran el ciclo agrícola (finales de enero y comienzos de marzo); en cuanto a San Jerónimo (*Kajkanantik*: ‘nuestro señor guardián’) su fiesta marca el nacimiento del maíz nuevo (el 30 de septiembre), fuera de esta fecha se invoca también a este último, a título privado para la buena salud de las plantas, de los animales y de los hombres, así como para la buena distribución de las lluvias.

## CONCLUSIONES

Con el presente trabajo se pretendió apreciar la importancia de los relatos indios respecto a los santos, rayos y maíz. Se intentó descubrir que en los relatos como la estructura del código lingüístico, centro del hecho comunicativo al que Echeverría (1998: 21) entiende como el “núcleo en el que se definen las posibilidades y los límites de la comunicación humana como instancia posibilitante del sentido del mundo de

la vida”, hay un memorial que nos adentra en el sentido del mundo de la vida tseltal t tsotsil, fuente de inspiración de los narradores locales. Aunque es un tema abordado desde una perspectiva general, esta propuesta bien sirve para adentrarse en la decodificación de la narrativa donde los santos, los rayos y el maíz, todos en mutua correlación, están presentes. Aunque muchos de los aspectos originales de las concepciones humanas se pueden perder a lo largo de su propio transcurrir histórico, no obstante permanecen indicios narrativos que posibilitan comprender la urdimbre de símbolos que configuran la ambientación narrativa. Esto ayuda a comprender la estructura de un pensamiento que aun lucha por religarse a un mundo agrícola, donde el maíz y las lluvias son básicos para el existir. En consecuencia, los relatos consagran la destreza del narrador para ordenar el universo cultural y social donde las divinidades y grupos humanos, caminan juntos en una misma historia.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Álvarez Quiñones, Francisco (1986), *Nichimal vinik. El hombre florecido. Raíces, Religión y Agricultura de los pueblos indígenas de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Ann Guess, Virginia (1983), “Visiting Saints of Chiapas”, en revista *El Palacio*, vol. 88, núm. 3, Texas: 11-19
- Aramoni Calderón, Dolores (1992), *Los refugios de lo Sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México: CONACULTA.
- Arias, Jacinto, San Pedro Chenalho (1985), *Algo de su historia, cuentos y costumbres*, México: Gobierno del Estado de Chiapas, Chiapas.
- Aviña Cerecer, Gustavo (2000), “La fuerza del rayo dentro del proceso cósmico de los mayas de Mesoamérica y el México contemporáneo,” en revista de Estudios de Cultura Maya, vol. XXI, México: UNAM, 195-215.
- Báez-Jorge, Félix (1998), *Entre los naguales y los santos*, México: Biblioteca Universidad, Veracruzana.
- Barthes, Roland (1977), *Introducción al análisis estructural de los relatos*, Buenos Aires, Argentina: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Boletín del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas (BAHDSC) (1985), “La fiesta de los pueblos: dolores de cabeza de los clérigos y lagrimas de indios”, vol. II, núm. 3, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 19- 32.
- Calvo Sánchez, Angelino (1988), “Platica sobre las dos cuevas sagradas de Petra” en *Anuario de Estudios Indígenas VII*, San Cristobal de Las Casas, Chiapas: Instituto de Estudios Indígenas, UNACH, 9-24.

- Esponda Jimeno, Víctor Manuel (1994), *La organización social de los tzeltales*, Tuxtla Gutiérrez Chiapas: Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del estado de Chiapas.
- Favre, Henri (1984), *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México: Instituto Nacional Indigenista.
- Figueroa Pujol, Helios (2000), "El cuerpo y sus entes en Cancún", en revista *Trace* diciembre, núm. 38, México: Centre Francais D'Etudes Mexinaines et Centraméricaines, 13-24.
- Güiteras Holmes, Calixta (1992), *Cancún. Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF/Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Güiteras Holmes, Calixta (1996), *Los peligros del alma. Visión del mundo de un Tzotzil*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Gómez Ramírez, Martín (1988), *Ofrenda de los ancestros en Oxchuc. Limosna Neel Jmtatik*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Gómez Sántiz, Feliciano y Miguel Gómez Owa (1994), "Cómo tronó el rayo en la iglesia del pueblo de Oxchuc", en *Cuentos y relatos indígenas*, núm. 7, México: UNAM, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, 253-254.
- Gossen, Gary H. (1990), *Los chamulas en el mundo del sol*, México: INI-CONACULTA.
- Guzmán Coronado, Adelita (2001), *Romería o K'ú'anel en honor a la santísima Trinidad en la Trinitaria, Chiapas*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Mayo, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.
- Hermitte, María Esther (1970), "El concepto de nahual entre los mayas de Pinola", en N.A. McQuown y J. Pitt-Rivers (editores), *Ensayos de antropología en la Zona Centro de Chiapas*, México: Instituto Nacional Indigenista, 371-390.
- Hermitte, María Esther (1992), *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México: Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Hernández Díaz, Miguel (1997), *Ideas y creencias en San Andrés Larrainzar*, México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas.
- Hernández López, Lorenzo (2002), *La milpa y las deidades en una comunidad tzeltal*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Hidalgo Pérez, J. Manuel (1986), *Tradición oral de San Andrés Larrainzar. Algunas costumbres y relatos Tzotziles*, Chiapas: Gobierno del estado de Chiapas.
- Holland R. William (1990), *Medicina maya en los altos de Chiapas*, México: INI-CONACULTA.
- Kosik, Karel (1976), *Dialéctica de lo concreto*, México: Grijalbo.
- Köhler, Ulrich (1975), *Cambio cultural dirigido en los Altos de Chiapas*, México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional Indigenista.

- Leach, Edmund (1985), *Cultura y comunicación La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- Levi-Strauss, Claude (1984), *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Levi-Strauss, Claude (1992), *Antropología Estructural*, España: Paidós.
- Lisbona Guillén, Miguel (2000), “Cargueros y Santos: una etnografía de los intercambios diádicos entre Tapilula y Rayón (Chiapas)”, en *Cuicuilco*, vol. 7 núm. 19 mayo-agosto, ENAH, Nueva Época.
- Maldonado Núñez, Patricia (1998), *El maíz y la Arriera*, Cuentos y Relatos Indígenas, núm. 7, México: UNAM, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, 127-129.
- López Austin, Alfredo (1994), *Tamoanchan y Tlalocan*, México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo (2001), “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica.
- Medina Hernández, Andrés (1991), *Tenejapa: familia y tradición en un pueblo Tzeltal*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la investigación y Difusión de la cultura, DIF/Instituto Chiapaneco de Cultura.
- Mendez Perez, Marceal (2007), *San Francisco de Asís: una deidad de naturaleza prehispánica en Petalcingo, Chiapas*, Tesis en Historia, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Facultad de Ciencias Sociales, UNACH.
- Morales Bermúdez, J. (1984), *On Oti'an, antigua palabra. Narrativa indígena chol*, México: UAM/Azcapotzalco.
- Morales Bermúdez, J. (2001), “Un viaje a la tierra de los Ch'oles” en Marie-Odile Marion (coordinador), *Simbólicas*, México: Plaza y Valdés/Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología, Conacyt, 75-85.
- Nash, June (1970), *In the eyes of the ancestors. Belief and the behavior in a Mayan community*, Illinois: Waveland Press, Prospect Heights.
- Núñez Chinchilla, Jesús (1971), *Las procesiones de rogación entre los Chorti de las ruinas de Copán*, octubre, vol. XXXI, núm. 4, Guatemala: América Indígena, 101- 105.
- Ochia, Kasuyasu, 1985, *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios*, CN-CA-INI/UNACH-CEI, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Pérez Chacón, José Luis (1993), *Los choles de tila y su mundo*, Tuxtla Gutiérrez Chiapas: Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-CHIAPAS/Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas.
- Pérez Conde, Alfonso, Verónica López Cantil y Verónica Pérez Conde (1990), “Leyenda de los santos bebedores (y una virgen) aparición de los santos”, en revista *México Indígena*, febrero, núm. 5, México: 11-17.

- Pérez López, Enrique y Sergio Ramírez Méndez (1986), *Vida y tradición de san Pablo Chalchihuitan, slo' il xmaxilik ti jsampaloetike*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas.
- Pitarch Ramón, Pedro (1996), *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Pitarch Ramón, Pedro (2000), "Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales", *Journal de la société des Américanistes*, s/l, 129-148.
- Pinto Durán, Astrid Maribel (2000), *Los artificios de la fidelidad. Reciprocidad y poder en una finca de los Altos de Chiapas*, Separata, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- Ricoeur, Paul (1995), *Tiempo y narración, I, Configuración del tiempo en el relato histórico*, México: Siglo XXI-México.
- Rosas, Mauricio y Lisandro Burguete (1992), "El culto a san Sebastián entre los tzotziles de Zinacantán" en *2º Encuentro de intelectuales Chiapas-Centroamérica*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, 271-274.
- Ruz, Mario Humberto (1997), "La familia divina: Imaginario Hagiográfico en el mundo maya," en Nelly Sigaut (editora), *La iglesia Católica en México*, México: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, 381-405.
- Sanchez Morales, Julio César (2005), *Transformación y continuidad ritual: las procesiones religiosas en los Altos de Chiapas*, Tesis en Historia, Facultad de Ciencias Sociales, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Santis cruz, Juan (1994), "Historia de san Juan Cancú cuando pertenecía a Guatemala", en *Cuentos y relatos indígenas*, México: UNAM, 239-245.
- Silver, Daniel B. (1992), "Enfermedad y Curación en Zinacantán" en, Evon Z Vogt (editor), *Los Zinacantecos*, México: Instituto Nacional Indigenista, 455-473.
- Siverts, Henning (1969), *Oxchuc. Una tribu maya de México*, México: Instituto Indigenista Interamericano: 205-206.
- Thompson, J. Eric S. (1975), *Historia y religión de los mayas*, México: Siglo XXI.
- Villa Rojas Alfonso (1990), *Etnografía Tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, Porrúa, Gobierno del Estado de Chiapas.
- Villa Rojas Alfonso (1986), "Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayas contemporáneos," en *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México: Miguel León Portilla, UNAM, 121-167.
- Viqueira, Juan Pedro (1997), "Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas," en Nelly Sigaut (editora), *La iglesia Católica en México*, México: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, 69-98.
- Viqueira, Juan Pedro (2000), "Chiapas y sus regiones," en *Chiapas los rumbos de otra historia*, Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (editores), México: UNAM, 19-40.

Vogt, Evon Z. (1979), *Ofrendas para los dioses*, México: Fondo de Cultura Económica.

Vogt, Evon Z. (1992), *Los Zinacantecos*, México: Instituto Nacional Indigenista.

Wasserstrom, Robert (1989), *Clase y Sociedad en el centro de Chiapas*, México: Fondo de Cultura Económica.