

# VISIÓN DEL MUNDO E INTERCAMBIOS SAGRADOS EN CHIAPAS. EL EJEMPLO DE LOS ZOQUES

Miguel Lisbona Guillén  
CIESAS-SURESTE

## INTRODUCCIÓN

La relación entre las prácticas religiosas prehispánicas y las propias de una nueva fe impuesta por los evangelizadores que arribaron a tierras americanas ha sido tema de discusión inconcluso por parte de historiadores y antropólogos de la religión. Términos como sincretismo, adaptación o resistencia permean el estudio de organizaciones y prácticas religiosas en América Latina y, concretamente, entre poblaciones indígenas, para afirmar tanto la relación como la separación entre ambos fenómenos.

En el presente trabajo mostraremos de manera concisa las diferencias existentes entre los intercambios sagrados —con la divinidad, sus representantes o intermediarios— propios de la liturgia católica, y los llevados a cabo por los zoques chiapanecos que participan en sistemas de cargos religiosos, esas jerarquías rituales de las que se ha escrito con profusión en la América indígena. Para ilustrar tal diferencia incorporamos, en forma de anexos, diversos textos transcritos de su recopilación oral y que recogen oraciones en solicitud de cargos, explicaciones sobre la creación del mundo, o ilustran, con variados ejemplos, experiencias de intercambios fallidos (o negativos).

Dichos textos asientan etnográficamente la construcción teórica de este artículo, y en ellos se quieren corroborar los mencionados contrastes entre los intercambios propuestos por la liturgia católica y los efectuados por los cargueros zoques. Aunque no consideramos absolutos los contrastes mencionados, en este texto no abordaremos tal perspectiva para hacer hincapié en que los mismos tienen su expresión más nítida en el propio carácter diferenciado del intercambio. Igualmente, existe un elemento añadido que trasciende a la propia construcción ritualizada de las formas de intercambio, nos referimos a la explicación que los participantes en los rituales hacen de la creación del mundo y otros aspectos que han sido deno-

minados cosmovisionales, aunque, como bien afirmaba Galinier, "El 'modelo completo' no existe en la mente de ningún individuo" (1990: 674).

### INTERCAMBIOS SACRIFICIALES DISÍMILES

No son extraños los conceptos de obligación o compromiso unidos a lo religioso y a las instituciones que lo articulan. Obligaciones sustentadas en intercambios o en demostraciones de confianza y reciprocidad. Estas ideas se aprecian entre los miembros del sistema de cargos de Tapilula, un municipio históricamente zoque situado al norte del estado de Chiapas. Tales conceptos verbalizados trascienden el carácter propio de la obligación para articularse a través de díadas de conceptos contrapuestos que orientan y se entienden en la acción. Es decir, el compromiso religioso está ligado a la paciencia y a un intercambio sacrificial con lo sagrado, mientras que la ausencia de compromiso o el abandono de tal está relacionado con el denominado aburrimento, entiéndase desesperación, y al consiguiente castigo por parte de lo sagrado al negarse a participar en la dinámica del intercambio (Lisbona 1996, 2000). Estamos, entonces, ante un intercambio negativo o un intercambio de males, como se corrobora en múltiples ejemplos (véanse algunos en el apéndice 1).

Los intercambios con lo sagrado, en forma de promesa, deben sustentarse en una entrega, en un intercambio entre las partes comprometidas. De lo contrario las promesas, asumidas como simples peticiones de dones, no surten el efecto deseado y se convierten en intercambios fallidos. Así, la solicitud directa de bienes, de dones, sin que medie un implícito desapego por el contradón, suele terminar sin que se cumplan los objetivos del promesero. Esa misma experiencia se tiene con las fuerzas ocultas o encantos, que en distintos aspectos habitan la naturaleza pensada de los zoques. Así, El Sombrerón o Sombrerote, figura de hombre poderoso a caballo, bigote profuso, gran sombrero y puro, propone transacciones para la consecución de tesoros, de riquezas; sin embargo, la imposibilidad de gastar lo acumulado en dones festivos frustra el intercambio.<sup>1</sup>

Sacrificio y castigo son los conceptos que articulan la participación religiosa entre los cargueros, aunque relaciones similares se prolongan en los discursos de otras adscripciones religiosas. Estos términos, diádicamente opuestos, están también unidos porque aquel o aquello que tiene la capacidad de causar el mal es también quien puede prevenirlo o curarlo (Augé 1993: 87).<sup>2</sup> Es decir, los conceptos presentados hasta ahora no los entendemos como opuestos por pertenecer a cosmovisiones o culturas confrontadas, sino que la lectura positiva o negativa que de ellos hacen los

<sup>1</sup> Tal circunstancia ha sido analizada por Boege para los mazatecos: "Los que se enriquecen lo hacen porque se salen de las normas de intercambio simbólico establecido o también por pactos o intercambios con el diablo [...] Todo lo que se sale de las interrelaciones de intercambio simbólico grupal crea una tensión" (1988: 125). Sin embargo, en su análisis, subyace la idea de "bien limitado" de Foster (1976), por lo que "Tener más se entiende como algo que se obtuvo ilegítimamente [...] El envidioso es toda la comunidad" (Boege 1988: 125). Por el contrario, en Tapilula no parece que esos sean los parámetros, ya que los alféreces principales son los que suelen acumular más capital debido a las actividades no campesinas; sus obligaciones no son tanto de un gasto económico excesivo y tendente a la igualación económica para evitar la envidia, sino que deben demostrar un mayor compromiso. Este hecho nos hace pensar que nada se puede obtener sin que exista un intercambio como ofrenda y que los más pudientes dentro del grupo de cargueros deben sacrificarse más, algo similar al "trueque de ofrendas" expresador por Taussig (1993: 287).

<sup>2</sup> Los Cordry (1988: 78) señalaban esta misma circunstancia a principio del siglo xx en Tuxtla Gutiérrez: "Una anciana [...] recordaba cómo años antes, el presidente municipal había prohibido las danzas zoques de San Roque y cómo, inmediatamente después, San Roque se le apareció en la noche acompañado de un perro pequeño y le castigó hinchándole las piernas. Aterrorizado, el presidente consulto [sic.] a todos los doctores de Tuxtla, pero ninguno fue capaz de curarlo. Al año siguiente, el presidente organizó una gran fiesta para el santo, pagando a los danzantes, con el resultado de lograr curarse milagrosamente" (véase también el apéndice 1).

cargueros debe ubicarse en una comprensión más amplia. Así, el castigo, el comportamiento desacorde, en definitiva, el mal, no sólo es la contraparte a lo sagrado, sino que él mismo es sagrado (Griaule 1987: 144, Taussig 1995: 148).

Los intercambios como carga o sacrificio de tiempo no son extraños o ajenos a distintos pueblos mesoamericanos, en Chiapas han sido expuestos, por citar algún ejemplo, para el estudio de los cargos cívico-religiosos entre los chamulas, quienes "Se dan cuenta de que deben sacrificar un año de trabajo productivo y gastar miles de pesos (probablemente prestados) por el bien público" (Gossen 1989: 235).<sup>3</sup> Otro caso, fuera del contexto chiapaneco, es el de los otomís estudiados por Galinier donde aparece la idea de sacrificio económico y del servicio como carga (1987), al igual que lo había expresado Thompson para los antiguos mayas.<sup>4</sup>

En este sentido podemos señalar que la entrega de tiempo y trabajo, el compromiso en definitiva, es vivido no como un intercambio solamente sino como uno sacrificial.<sup>5</sup> Por ejemplo, durante un velorio en Rayón, lugar de intenso frío, el segundo mayordomo de Tapilula respondió a nuestra simple cuestión del cansancio significado por su cargo, donde se incluyen los lógicos trastornos de los hábitos de descanso, diciendo que "es sacrificio". Esta respuesta, tan sorprendente al principio, nos interrogó sobre cómo se establecía una relación entre la actitud de entrega personal hacia la imagen a que se sirve, y que es vivi-

da en ocasiones como una promesa personal, y, por otra parte, el compromiso social adquirido. Es posible que esta relación se entendiera desde la perspectiva del sacrificio, ya que incluso es utilizado el concepto en forma de discurso.<sup>6</sup>

Si regresamos a la ofrenda y la promesa, éstas son acciones conocidas para hablar de la relación de los hombres con lo sagrado, en nuestro caso tal sagrado indefinido se concreta en la figura de "Nuestro Señor" y en los santos. Éstos son mediadores durante todo el año, abogados, como también se los conoce en la literatura antropológica (Foster 1976); a ellos se celebra y ofrecen oraciones, se dan palabras;<sup>7</sup> sin embargo, durante los periodos de ritualidad intensa concentrada en los cambios de cargueros o en las visitas a santos vecinos, su papel adquiere otra peculiaridad ya que la entrada de los santos a las casas no implica la entrada de un santo determinado sino la entrada de "Nuestro Señor", y en ambos momentos son conceptualizados de forma analógica con los hombres:<sup>8</sup>

Las imágenes son como las personas, si estamos limpios, bien presentados, bañaditos, estamos contentos, más contentos que los que llevan la misma ropa siempre [...] igual son los santos, se les mira bien con su ensarta, enrame, es bonito [...] (Francisca López, entrevista, 4 de abril de 1996).

<sup>3</sup> Véase también Gossen (1992).

<sup>4</sup> La idea de carga aparece en diversos trabajos; por ejemplo Duverger relaciona la actividad festiva de los aztecas con "una pesada carga sobre todas las capas de la población" (1993: 93). Igualmente Reifler (1980) y Vogt (1988) relacionan esta carga con el calendario maya. Otros autores también conciben el trabajo festivo como sacrificio, por ejemplo, Aguirre Beltrán (1986), Galván Tudela (1987) y Sanmartín (1993).

<sup>5</sup> Véase al respecto lo expuesto por López Austin sobre los nahuas prehispánicos (1989: 482-483).

<sup>6</sup> Gruzinski (1995: 232), siguiendo lo expuesto por López Austin, cuestiona la aplicación del término sacrificio porque considera que puede estar relacionado con el concepto prehispánico mexicana de *nextlahualiztli*, cuya traducción más correcta sería *acto de pago*. Desde nuestra perspectiva el acto de pago, entendido como deuda, no es incompatible con la idea de sacrificio, por el contrario, lo importante no sería el concepto en sí, sino el contenido y la explicación que demos al mismo; cuestión que permite efectuar comparaciones entre distintas situaciones que tienen nexos aunque se encuentren en adscripciones o lugares disímiles.

<sup>7</sup> Pitarch distingue las "palabras dichas" de una conversación, de las "palabras dadas", las cuales por ser dones tienen una mayor autoridad que las primeras (1996: 170).

<sup>8</sup> En palabras de Galinier "el mundo de las divinidades es una duplicación de la sociedad de los hombres" (1990: 175).

El sacrificio, si utilizamos la propuesta de Mauss, es la expresión más nítida del intercambio. Su comprensión como un código básico de expresión, como una "tecnología ritual" (Delgado 1995: 16), es perceptible, dependiendo de los procesos históricos y sociales expresados en sus acciones y discursos. Esta interpretación del sacrificio, sin que implique la desatención a ciertos "patrones lógicos y formales recurrentes" de su funcionamiento (Delgado 1995: 16-17), posibilita que lo estudiemos en diversas manifestaciones relacionadas con el ámbito religioso.

Estas ideas no tendrían sentido en nuestra propuesta si no las pudiéramos enlazar con la diferenciación que Herrenschmidt (1989) establece entre el sacrificio eficaz brahmánico y el simbólico del Antiguo Testamento. En el primero el sacrificio alimenta a las divinidades mediadoras para garantizar el orden del mundo; éste sería un sacrificio que identificaría los órdenes universal y humano gracias a la creación de diferencias (Herrenschmidt 1989: 183), es decir, el hombre mantendría dicho orden a través de su directa intervención en el sacrificio. En el segundo no existiría orden, sólo la voluntad de Dios mediante la obediencia de los hombres a su ley, obediencia sellada a través de un contrato, la Alianza (Herrenschmidt 1989: 185-186). El sacrificio simbólico, representado por la obediencia al Antiguo Testamento, sería un acto formal donde el hombre no tiene poder sobre el universo a pesar del acto sacrificial representado en la misa; mientras que en el sacrificio eficaz brahmánico el hombre tiene poder sobre el universo gracias a su participación en el sacrificio (Herrenschmidt 1989: 186-189).<sup>9</sup>

Tal *corpus* diferenciador en materia sacrificial apunta, por una parte, la ruptura con el evolucionismo social y cultural, que al unificar

prácticas como la del sacrificio, las encamina hacia una dirección en el devenir de los hombres en sociedad, y, por otra, convierte al sacrificio en una técnica disponible, en un lenguaje que tiene su realización en la mediación y el intercambio, pero no sólo entre individuos y colectividades, sino intercambio también entre instancias lógicas (Delgado 1995: 19).

Toda esta explicación se dirige a confirmar en el orden sacrificial la diferencia establecida en los discursos y acciones de las diversas adscripciones religiosas. En el caso de Tapilula, el sacrificio de los costumbreros se distancia notablemente del establecido por católicos y adventistas, estos últimos más próximos al sacrificio simbólico, conceptualizado por Herrenschmidt (1989).

#### LA CONCRECIÓN DE LAS DIFERENCIAS

El concepto de sacrificio se lee a través de su relación con el don desde que el mismo fue planteado por Mauss (1979). A partir de entonces no ha dejado de ser preocupación y tema de debate antropológico, especialmente por los comentarios y cuestionamientos vertidos por Lévi-Strauss (1979, 1993) en los cuales consideraba independientes al don y al contradón, cuestión que sitúa estos dos momentos más en la órbita del intercambio que en la del mismo don. En nuestro caso nos interesa explorar la ofrenda sacrificial, la cuarta obligación mencionada por Mauss como don a los dioses o a los hombres que representan a los dioses.<sup>10</sup>

La discusión ha oscilado entre el carácter desprendido o interesado del don,<sup>11</sup> pero desde nuestra perspectiva ambas circunstancias no son incompatibles, especialmente si el sacrificio ar-

<sup>9</sup> Aunque aplicado al estudio de la modernidad, Giddens (1993: 81) efectúa una división similar al hablar de "compromisos de presencia" y "compromisos anónimos", "Los primeros se refieren a las relaciones de fiabilidad sostenidas por, o expresadas en, las conexiones establecidas dentro de circunstancias de presencia mutua. Los segundos conciernen al desarrollo de la fe en las *señales simbólicas* o los *sistemas expertos* [1993: 81]".

<sup>10</sup> Para Godelier estos dones de los hombres a los dioses, vividos como deudas, son el punto de partida para que cristalice la jerarquización social (1996: 46).

<sup>11</sup> Bourdieu (1988, 1991) ha cuestionado a Lévi-Strauss porque "la interdependencia del don y del contradón destruye la lógica práctica del intercambio, que no puede funcionar sino por el hecho de que el modelo objetivo

ticula el debate. En este sentido, nos decantamos por hablar más de intercambio que de don porque el primero implica una espera, una seguridad, aunque ficticia, para los que participan de dicho intercambio sacrificial.<sup>12</sup> Por su parte, la compatibilidad vendría dada a través de la idea de renuncia a un bien que le es "propio" al ser humano (Herrenschmidt 1989: 181), o mediante la ofrenda de "esas cosas que son más personales [que] no pueden 'ni prestarse ni tomarse en préstamo', como es el tiempo [...]" (Bourdieu 1991: 216).<sup>13</sup>

El sacrificio, en tal circunstancia, sintetiza la deuda de los hombres pero, a la vez, compromete de forma implícita a la contraparte sagrada, a "Nuestro Señor", a través del *do ut des* (Mauss y Hubert 1995: 100). El resultado de este compromiso y la eficacia de los ritos sólo es posible a través del sacrificio, personal y de grupo. Así, el intercambio establecido por los hombres no tiene por qué obtener un contradón visible o positivo de su contraparte sagrada; más bien el mecanismo que pone en funcionamiento se parece al desarrollado en la magia, donde su eficacia no está en duda aunque el resultado no sea el esperado, debido a que existen causas ajenas que trastocan la acción ritual, y cuyo resultado lógico es el castigo (Evans-Pritchard 1976).

Por lo tanto, tenemos en el sacrificio de los cargueros la puesta en práctica del compromiso, pero entendido como un intercambio más que

como don porque este último resulta imposible cuando existe la intención o la espera de una devolución (Derrida 1995: 21-22). Esta discusión, que involucra a los conceptos de don, intercambio y reciprocidad, queda saldada si se diferencian los ámbitos de aplicación de los tres conceptos. El primero puede considerarse una donación altruista, que no obliga a la contraparte a una devolución; el intercambio, por el contrario, difiere la devolución pero obliga, en forma de deuda, a la contraparte y, por último, la reciprocidad está marcada por una simetría inmediata y coincidente entre las partes.

Godbout y Caillé (1997: 48) ejemplifican, en cierta manera, esta división. Por una parte consideran que el don "tiene horror a la igualdad" como reciprocidad inmediata, lo que crea diferencias y ordena lo pensable (Herrenschmidt 1989: 202) mediante las acciones establecidas en el compromiso. El caso de los católicos, donde ya hemos mencionado algunas claves de estudio propiciadas por el mismo Herrenschmidt (1989: 202),<sup>14</sup> muestra los dones de Dios, en forma de gracias gratuitas y desinteresadas, a la vez que establece pautas de intercambio, por la espera diferida de una recompensa divina a los compromisos sacrificiales de los creyentes; sin embargo, se establece una clara diferenciación con los miembros del sistema de cargos, y ésta no es otra que la intervención directa en y sobre el sacrificio de los cargueros. Así, inten-

(todo don llama a un contradón) no es vivido como tal" (1988: 33). Algo similar han planteado Godbout y Caillé (1997) más recientemente. Un trabajo influyente en estudios sobre la gratuidad del don es el de Bataille (1987), o sobre el mismo entre los aztecas Duverger (1993).

<sup>12</sup> En este sentido, Derrida insiste en diferenciar de manera absoluta el don de cualquier forma de intercambio o contrato entre partes y, por lo tanto, de cualquier devolución o contra-don, porque ello alejaría la principal característica del don, que es su "olvido" (1995).

<sup>13</sup> En su deconstrucción del "don", Derrida discute la idea de "dar [el] tiempo" como una contradicción con el olvido, que él considera imprescindible para que exista don (1995: 36).

<sup>14</sup> Las propuestas de Herrenschmidt (1989) sobre el sacrificio simbólico católico pueden ampliarse con ejemplos de Chiapas, concretamente a partir del conocido texto del padre Flores, quien asienta la gratuidad de los dones de Dios, como la "gracia", a través de los méritos de Jesucristo: "¿Por qué decimos que es gratuito? Porque siendo superior a nuestra naturaleza, no tenemos derecho a exigirlo, sino que Dios nos lo da por puro favor". El valor del intercambio sacrificial también se apunta al referirse al sacrificio de la misa, que se realiza "Para obtener otros beneficios, y por eso es 'impetratorio'" o "Para aplacar a Dios así por los pecados de los vivos y por las penas que con ellos merecen, como en favor de las almas detenidas en el Purgatorio, y por eso es 'propiciatorio'" (1975: 18, 40). En el mismo autor véase también el "Ofrecimiento" (1975: 60).

taremos mostrar dichas diferencias a través de los planteamientos establecidos por Herrenshmidt (1989) y entendidos en la creación del mundo y en ciertos aspectos cosmovisionales.

En algunos datos de la cosmovisión y organización social de los zoques se insinúa el carácter punitivo de ciertas prácticas. El castigo se percibe como un incumplimiento de las normas, situación merecedora de sanción social o sagrada (Thomas 1974, 1990; Báez-Jorge *et al.* 1985; Córdoba 1985; Reyes 1986, 1988). Por ejemplo, tras la erupción del Chichonal (1982) en la región zoque, tenemos la explicación por parte de los afectados y sobre la cual Báez-Jorge, Rivera y Arrieta (1985: 82) comentan que:

[...] las unidades significativas mayores de las distintas versiones míticas remiten a un proceso de intercambio incompleto que conduce al origen y erupción del volcán y a la afectación de los zoques (e intrusos), deudores evasivos de *piowacwe* [...] <sup>15</sup>

Es decir, la negación de un intercambio correcto produce el castigo de la figura mítica. Estas afirmaciones no han sido suficientes para profundizar en el estudio o consideración del intercambio.<sup>16</sup> Ante la escasez de alusiones actuales sobre estos temas entre los zoques, proponemos un breve acercamiento a uno de los mediadores entre los hombres y lo sagrado, aquel que les permite establecer una relación, nos referimos a la comida, que es, posiblemente, el elemento más visible.

Por ejemplo, para Mauss los hombres "compran" la comida, los productos de la tierra a los dioses porque ellos son "los auténticos propietarios de las cosas y los bienes de este mundo" (1972: 92). Es con ellos con quien es más

necesario cambiar y más peligroso no llevar a cabo los cambios" (1979: 173). Pero esto implica, siguiendo al mismo autor, que al aceptar los alimentos queda uno obligado, se "recibe el don 'sobre la espalda' (como una carga)" (Mauss 1979: 209).

La peligrosidad de los intercambios, de esta carga, tiene entre los hablantes de zoque una referencia en la relación con *Nasakobajk* (*nas*, tierra; *kobajk*, cabeza) que puede traducirse como Cabeza de la Tierra o Dueño de la Tierra. Las explicaciones para referirnos a *nasakobajk* provienen de un ejidatario de San Francisco Jaconá, municipio de Tapilula, para él

Abajo está el mar y encima la tierra cargada en cuatro esquinas, pero no sabemos qué santos [la cargan] La tierra está como el atol que tiene encima pepita molida, la tierra es la pepita. Los cuatro que cargan la tierra se cansan porque el pecado pesa, cuanto más pecado y *kojaböt* ("pecador") más pesa la carga para los que están cargando [...] *Nasakobajk* es el mero patrón de la tierra. Antes había que pedir permiso con *Nasakobajk* antes de sembrar o construir casa. Hay que ponerle vela, darle de comer [...] sembrar gallina negra en la casa [...] El dueño está dentro de la tierra y madre tierra está encima [...] Muchos dicen que no da la tierra porque no le damos de comer, no le damos su parte.

Carga y alimento están relacionados y muestran el predominio del intercambio a la hora de establecer relaciones con cualquier elemento que haga comprensible la estadía de los hombres sobre la tierra. La comida juega un papel y es referencia obligada en las relaciones con lo sagrado y entre los mismos hombres. No parece que estemos frente a un ofrecimiento de primicias por

<sup>15</sup> *Piowacwe*, aunque no es la única forma de escribir el término, ha sido identificada con la imagen viva del volcán Chichonal, en forma de mujer anciana que pasea por la región de los zoques. Antes de la erupción de 1982 los zoques la identificaron como la anciana que observaron en distintos pueblos (véanse los cuentos del maíz en el apéndice 1).

<sup>16</sup> Holguín incursiona en las relaciones de intercambio y reciprocidad de dones a través de las ofrendas a los santos y peregrinos en una fiesta patronal (1994). Otros autores que han mencionado la circulación contemporánea de santos son Blom y La Farge (1986), Thomas (1974), Villa Rojas (1985), Reyes y Villasana (1991), Velasco (1993) y Alonso (1997).

parte de los hombres, más bien es su contraparte, la dueña de las mismas, con quien los hombres adquieren una relación de intercambio: mientras “Nuestro Señor” alimenta a sus criaturas los hombres estarán en deuda con él,<sup>17</sup> deuda que no logran solventar nunca (López Austin 1995: 157-158).<sup>18</sup> Es decir, la ofrenda sacrificial es correspondida con alimentos (Taussig 1993: 203-204).

Sin embargo, la presentación y ofrecimiento de alimentos siempre tienen la peculiaridad de que están cocidos, nunca crudos. El alimento cosechado por los hombres y obtenido gracias a su esfuerzo y trabajo, no se convierte en “santo” hasta que no ha pasado por las manos de las mujeres. Ellas no sólo lo cuecen, sino que lo ofrecen en el altar para solicitar “pueblo” (los cargos religiosos), además de repartirlo entre los hombres.<sup>19</sup> Esta idea de mediadoras entre la naturaleza y el mundo de los hombres no sólo es perceptible a través de la transformación de los alimentos, sino de los sueños que anuncian esa misión, vista como necesaria por “Nuestro Señor”.<sup>20</sup> Así, los hombres reciben el alimento de los dioses gracias a su trabajo y compromiso ritual, mientras que el alimento no se convierte en tal sin la intervención de las mujeres.

La ingestión de la comida es, pues, facilitada por los santos a través de la entrega de pa-

labras de los hombres —en forma de oraciones petitorias— durante la solicitud de “pueblo”. Ello permite a los humanos acceder a la comida, no sólo facilitada por “Nuestro Señor”, sino ingerida por él a través de los hombres, durante el periodo festivo. “Nuestro Señor” y los hombres, iguales gracias a la manducación festiva, se equiparan analógicamente en dicho momento, pero, a la vez, comprueban su diferenciación jerárquica establecida por la ofrenda sacrificial.<sup>21</sup> Sólo la mediación de las mujeres posibilita, al cocinar los productos, evitar la peligrosidad de la relación directa de los hombres con los objetos propiciados por la contraparte sagrada.<sup>22</sup> Igualmente “Nuestro Señor” recibe otro tipo de alimentos, aquellos que sólo él por su condición necesita, como son el humo del copal (*pomo*), el olor de las flores de sus enramas y ensartas, o los alabados en forma de música.<sup>23</sup>

La relación analógica con los hombres, y la intercambiabilidad con las fuerzas telúricas expresadas en la variedad de encantos zoques, facilita que las imágenes o la figura de “Nuestro Señor” se conviertan, como dice Augé, en problemáticas y sobrecargadas de exégesis como el cuerpo humano mismo (1996: 53). Cuestión que remite a una continuidad analógica e intercambiable entre el cuerpo de los dioses y el de los hombres (1996:

<sup>17</sup> Boege añade a esta idea la relación establecida con la tierra: “Cuando la tierra se pone dura y acepta que se le maltrate, se le quite algo o se le quemé, lo aceptará siempre y cuando se le dé un pago a cambio. Producir es entonces una actividad de contenido sagrado y de intercambio simbólico entre los humanos y la naturaleza” (1988: 127).

<sup>18</sup> Deuda no solventada, posiblemente, porque, como afirma López Austin (1989: 82-83), “los dioses fueron concebidos como seres participantes en el proceso de intercambio; o, más allá, como expoliadores de los humanos sorprendidos en desventaja”.

<sup>19</sup> Esta misma idea del papel de las mujeres como las que “cocinan” alimentos, pero también la cultura, es expresada por Jaulin tanto para los alimentos como para la procreación: “El rito parecía construido para que los hombres tuviesen la certeza —o la ilusión— de que las mujeres no dejarían de devolverles, transformado, lo que ellos les debían en bruto: alimento cocido en vez de alimento crudo; niño en vez de esperma” (1985: 54-55).

<sup>20</sup> Los que abandonan el sistema de cargos repiten con insistencia la diferencia entre productos manufacturados y productos cultivados: “ahora nos engañan con barquillitos [...] pero antes tenías tus tamalitos de frijol y tu coquito”.

<sup>21</sup> Aguirre Beltrán, al igual que otros autores que han trabajado entre pueblos mesoamericanos, señala la relación de los nahuas con sus dioses, los cuales son equiparados a “seres racionales a semejanza del hombre” (1986: 113).

<sup>22</sup> Para Galinier “La lección no puede ser más clara: es imperativo atraer la benevolencia de los ancestros, compartiendo con ellos una alimentación femenina, de acuerdo con el principio de la circulación de las sustancias: de lo femenino a lo masculino, por una comida cocinada, de lo masculino a lo femenino, por el esperma” (1990: 228).

<sup>23</sup> Véase Vogt (1988) para el caso de los tzotziles de Zinacantan y Alonso (1997) para la música entre los zoques.

107).<sup>24</sup> Pero esta circunstancia, como bien ha expresado Pitarch, no tendría sentido si no se efectuara en un plano horizontal,<sup>25</sup> en el plano de la tierra, donde se encuentran los hombres pero también los santos y, por supuesto, las fiestas (1996: 204-205). Es en el plano horizontal donde se despliega el intercambio de dones o de males, el sacrificio y el castigo,<sup>26</sup> como se advierte en el siguiente fragmento de oración utilizado para la solicitud de pueblo:

[...] De nuestro señor milagroso que está en la iglesia, en el templo, eterno señor, eterno milagro, solamente tú señor, solamente tú milagroso, que nos das tu santa gracia y bendición para sobrevivir en los días y en las horas por los cargos o compromisos que hacen en tu nombre, solamente tú mi dios, solamente tú milagroso cuidas las benditas siembras, santa pena, que sirven para la limosna que reparten en los cargos, que usan en los días de fiesta. Eterno señor, eterno milagro, tú sabes que es lo que usan en la santa tierra donde hay alegría en la fiesta, donde encienden sus velas, donde usan flores olorosas en el día de tu santa fiesta. Eterno señor, eterno milagro, solo tú mi dios, solo tú mi señor, cuídalos y ampáralos en caso de enfermedades, en caso de muerte para que sanen y tengan tu gracia y bendición en donde vayan; cumplan con tu santo car-

go durante los 12 meses, 12 semanas, solamente tú padre, solamente tú mi Dios milagroso (véase apéndice 2).

La diferencia, pues, entre los católicos practicantes y los miembros del sistema de cargos asume otra característica aquí, la de insertarse en distintos planos sacrificiales. Mientras que para los primeros la relación es vertical, con la disposición a los dones o los males de Dios y en su recompensa o castigo diferido en el paraíso o en el infierno; para los cargueros se produce en la horizontalidad del lugar donde vivimos, en la tierra proveedora o denegadora de alimentos. En este sentido es en el que Báez-Jorge considera a los elementos míticos que se despliegan en el discurso cosmovisional de los zoques como construcciones que ejercen de intermediarias entre la naturaleza y la cultura (1979: 15-16).<sup>27</sup>

Los ejemplos presentados nos interesan para mostrar la intercambiabilidad polisémica de las figuras míticas, relacionadas con las fuerzas desencadenadas de la naturaleza y del orden social, con los elementos sagrados representados a través de los santos y "Nuestro Señor". Es decir, a pesar de que fenoménicamente ostenten diferencias, tienen en la punición similitudes que facilitan un acercamiento analógico.<sup>28</sup> Con estas menciones lo que queremos resaltar no es la conexión étnica de estos fenómenos ejemplificados por autores e interlocutores de Tapilula, sino el

<sup>24</sup> Pitarch considera en su estudio sobre los tzeltales la "[...] abigarrada galería de seres 'otros' [que] se encuentran también dentro del cuerpo", situación que facilita comprender a los santos como "seres otros", a pesar de que "[...] se encuentran en la misma categoría de los seres humanos" (1996: 123, 190-191).

<sup>25</sup> "La existencia del hombre *total* tiene sentido sólo en la tierra, lugar de dominio de los dioses protectores descendidos del cielo. Es la superficie de la tierra el único sitio de cabal potencialidad de goce" (López Austin 1989: 282).

<sup>26</sup> "Es posible que [...] el ordenamiento vertical del cosmos haya sido menos importante entre las culturas de Mesoamérica que las relaciones sobre el plano de la tierra (lo que debió facilitar la renuncia tzeltal a tratar sobre estos lugares)" (Pitarch 1996: 204-205).

<sup>27</sup> La presencia de *Piowacwe* es notoria en la erupción del Chichonal en marzo de 1982: "[...] para la mayoría de los zoques la erupción trascendió la dimensión de la naturaleza, constituyéndose en dramática presencia del tiempo mítico". "Desde una aproximación inicial, se advierte que *piowacwe* —'la vieja que se quemó'—, el volcán mismo, es la imagen de la Tierra-Madre, de la Madre-Telúrica; ser sobrenatural (mujer/monstruo) que integra la vida y la muerte simbólicamente en su vagina dentada" (Báez-Jorge *et al.*, 1985: 70). Este trabajo permitirá escribir a Báez-Jorge (1988, 1992) otros posteriores sobre figuras míticas y deidades femeninas.

<sup>28</sup> Véase el "juego" establecido por Foucault entre analogías y diferencias (1995: 269-271).

encantamiento de la realidad, y cómo los procesos de acercamiento y conocimiento de la misma están mediados por la abducción analógica.<sup>29</sup>

En una narración sobre la creación del mundo por parte de Jesucristo, llamado "Chus" de forma familiar por el informante, se aprecian distintos aspectos de lo hasta ahora expuesto en estas páginas. Por ejemplo, la similitud analógica de la figura sagrada con respecto a los hombres, puesto que su carácter de distinto sólo se mostrará cuando sus compañeros de juegos, muchachos como él, sean escondidos por la madre en un temascal. La imposibilidad de jugar con los niños propiciará, también, un intercambio fallido en el cual se advierte el castigo sagrado como creación. De esta manera los niños saldrán de su encondite convertidos en los distintos animales que habitan la región. Igualmente, en la misma narración aparece como el causante del mal creador Jesucristo; es también lo contrario, al convertirse en el sol, en el día, en el Hermano Mayor,

#### APÉNDICE I

Las páginas precedentes han tenido la intención de discutir, brevemente, las distintas concepciones de los intercambios, básicamente con lo sagrado, entre los miembros del sistema de cargos de Tapilula y los expresados a través de la liturgia católica. Los siguientes textos ilustran estas diferencias mediante un acercamiento a intercambios fallidos o negativos, o mediante las apreciaciones que aparecen insertas dentro de las oraciones en solicitud de cargos, así como en una descripción de la creación del mundo.

La relevancia de estos textos es que de boca de los informantes surgen apreciaciones visibles en la concepción de los rituales zoques, por lo que las explicaciones de los mismos participantes, referidas a su visión del mundo, se entrelazan con el actuar ritual. De lo cual se infiere que tanto en la construcción discursiva como en los

puesto que tales acepciones tiene la palabra *jama* que lo designa (véase apéndice 3).

La vertiente del intercambio, y concretamente la del sacrificial, ha sido escasamente abordada para tratar las diferencias establecidas entre organizaciones religiosas en el México indígena. Los aspectos cosmovisionales, los ciclos de vida o disertaciones más decantadas a interpretaciones ideológicas se superponen a este tipo de acercamientos que pueden facilitar reflexiones sobre el papel de la participación religiosa en sociedades actuales.

En cierta manera, los breves ejemplos presentados sobre los zoques, una categoría étnica de escasa referencia en Chiapas por su bajo perfil exótico, nos permiten reflexionar sobre el acercamiento a grupos humanos que conviven en espacios de transformación económica y política, y son una forma de interrogarnos sobre el pensar religioso y, aunque no ha sido tratado en estas páginas, sobre los cambios de adscripción que tanto inquietan en México.

despliegues rituales pueden seguirse estas disímiles puestas en escena o concepciones del intercambio establecidas entre los cargueros y otras adscripciones religiosas.

#### INTERCAMBIOS FALLIDOS

Félix Solórzano Echevarría, campesino, mayor de setenta años, nacido en Rayón y residente en San Francisco Jaconá, municipio de Tapilula.

##### Cuento del maíz

Eso fue antes, dicen que no sé cómo fueron a esconder maíz, no sé cómo lo hicieron esas cosas, eso no lo entiendo yo, tanto maíz en el cerro dicen cuando había mucho tiempo de hambre, esa cosa lo sabe usted, creo. Cuando hubo este una

<sup>29</sup> Abducción entendida como "La forma de razonamiento en que una similitud reconocible entre A y B propone la posibilidad de ulteriores similitudes" (Bateson 1989: 203).

persona que medio sabía que había maíz, prestó este pájaro carpintero y fue tocando por acá y por allá de ese cerro donde estaba sencillo. Bueno, después prestaron otra, como le dicen [a] ese, ese que trabaja como rayo, *Toki* (rayo), antes lo descubrió [la] arriera donde iba a sacar maíz, donde iba a sacar maíz, porque ese paso jijo de la chingada en un pedacito, se encuentra con cangrejo y dónde llegas a traer maíz, dónde llegas a traer comida, uhh!, lo llegó, pero tú no vas a pasar, tú no pasas, yo con qué trabajo paso y que se va y se arriesga y allá se quedó todo apachado ese cangrejo, por eso dicen que está puro pachá, porque se quedó en la tierra apachado y así entonces después lo descubrieron bien, bien donde había maíz. Ese como rayo, ese lo fue a romper, dicen que salió maíz, no sé por dónde se regó. Ahí había dicen que los de por acá arriba, este los de este lugar, fueron a traer el primer clase de maíz y los de por acá abajo les tocaron este puro polvo ya, ahí encontraron una señora, una viejita ancianita, y este como lo hacemos, bueno les dijo la vieja, si me llevan, si me aprecian, si me llevan váyanme [*sic.*] a enterrar, ahí me ponen una capita para que yo no me moje completamente, ahí me siembran y ese es y cuando nazca lo van a ver cómo cómo los voy a explicar cómo lo van a sembrar esa semilla que va a nacer y esa, es cacao dicen, por eso allá abajo hay cacao, en Tabasco y todo por ahí.

Ellos lo llevaron a esa señora porque acá ya no la quisieron. Ese cerro no sé donde será, cuál cerro será, no sé en qué parte del lugar estuvieron escondiendo el maíz.

#### La mina Santa Fe

Aquí cuando hubo tiempo de la mina, era ya un pueblito chiquito como una ciudad, de oficinas, no era cualquier cualquier lugar ese pueblito, es de paga, es de dinero. Ahí sacaban dinero pues, este, hay una cueva que le dicen Santa Fe, San

Rafael, varias cuevas hay una cueva de aquel lado del río grande que le decían San Rafael y otra Santa Fe, y otra no sé cómo le dicen, pero hay muchas cuevas de la mina. Entonces, este ahí sacaban dinero pues; hay oficinas pues y dineros, cuantas cosas, pues!

Los estudiantes están sacando paga, están sacando paga, están sacando dinero; llega el tiempo de, llega aproxima el tiempo de San Lorenzo puede ser de Amatán, sí dicen que es de Amatán, San Lorenzo que va [y] se le presenta un viejito pidiendo limosna, que va pedir limosna dice entonces son los que trabajan, son estudiantes y no le hicieron caso. ¿Qué quieres tú viejito, quieres dinero, quieres paga? ¡anda a trabajar! Ni siquiera ni una limosna [y se] estaba aproximando su fiesta, era antes de 10 de agosto, 10 de agosto es su fiesta de San Lorenzo. Se fue ese viejito a pedir limosna, a que le ayudaran, pues quien se quiere colaborar pues, no le dieron nada, no le dieron y entonces este ya era tarde salió, vino a dormir. Hay un señor que vive en la orilla, ahí vino a quedar ya era tarde, no le dieron nada, no me dieron nada, ni modo, pues ya que no me dan nada esta tarde ya lo voy a ver. Usted no vaya a tener miedo, usted no le de cuidado usted, usted no le va a pasar nada, que yo lo voy a ver que voy a hacer esta noche, a medianoche, no a medianoche, a las once, a las doce, a la una. Y aguacero y aguacero y aguacero y aguacero, ayyy! Vino a escuchar derrumbes por acá y por allá, todas las oficinas se las tapó, se las barrió todo, no que... sólo ese señor este quedó allí, este donde durmió durmió ese señor, sólo ese quedó, sólo vino a [...] Ese señor prestó posada, ahí durmió. Al otro día no había nada y justamente al otro día dicen que cómo lo supo el cabrón gobierno, era de Tabasco, le decían Garrido, Garrido quemasantos,<sup>30</sup> cómo lo supo que justamente mandó [a] un federal a que le vengán a buscar San Lorenzo que lo iba a quemar, uhhh!, quién le fue a acabar la mina de Santa Fe... no lo encontraron... [a] ese San Lorenzo no le hicieron nada.

<sup>30</sup> Gobernador del estado de Tabasco durante dos periodos en la época revolucionaria mexicana; conocido como quemasantos por su dedicación a la iconoclastia.

### Prohibiciones festivas

Llegaba el día de San Bartolito, también iba a llegar la fiesta de Santiago, era la fiesta de Santiago y los cargueros, los alcaldes. Los cargueros fueron a pedir este permiso al presidente municipal, era este Prisciliano Camacho, de La Providencia, ese era el presidente. Fueron a pedir permiso, no no dio permiso ese presidente, que este que lo otro, anda mucho chamaquito en las calles y de repente lo pueden pisotear un chamaquito y no no dio permiso, no dio, uhhh! Y ese Prisciliano dicen que montó su caballo, eran las tres de la tarde, montó en su caballo y se vino pa' su rancho, a la Providencia, no había nada de nubes, nomás un pedacito que había de nubes, estaba claro el tiempo... Tasss!, cuando el rayazo fuerte, entonces ya estaba entrando ese presidente en su puerta, en su corral, cuando le dan un cuartazo bueno, lo tiraron al suelo, le quitaron el diente, todo, todo. Creo que hasta en la piedra cayó, le quitaron el diente, medio privado quedó, uhh!, porque no dio permiso que corrieran caballos que hacen todos los años de los costumbres, porque corren caballos, montan caballos en el día de la víspera del día grande de Santiago Santiago, y San Ramo, fiesta de Ramos también, todas esas fiestas la celebran allá. Así lo hicieron y eso no dio permiso pues, uhhh! Ora un año ya fui también en fiesta de Santiago también lo hicieron, montaron, montaron caballo, ya están haciendo otra vez, sí, hasta esos ladinos con su mujer montan caballo, ahí con su tambor y su carrizo, ahí todo el día, todo el día, es costumbre anterior pues, ahí está.

### Cuento del Maíz

Ceferino Hernández Villarreal, campesino, mayor de 70 años, nacido en Pantepec y residente en San Francisco Jaconá, municipio de Tapilula.

Hace muchos años que había mucha falta, había mucha hambre, sufría la gente por no tener maíz... Otro poco el viento que acababa la milpa; mucha gente de muchas comunidades sufría hambre.

Un día el cangrejo estaba en busca de comida, hasta los animales sufrían de hambre, an-

tes los animales también hablaban como nosotros... pero de repente en su camino va topando la arriera que traía maíz. Ya fue que lo agarro con su pinza en la garganta y le preguntó que si en dónde había agarrado maíz, porque [en] ninguna parte se encuentra maíz, ni comprado. ¿Cómo es que la arriera trae maíz?, y le preguntó y la arriera no quería decir. Le preguntó más veces y como lo iba preguntando más fuerte era el apretón del cangrejo. Hasta por último, ya poco faltaba que le cortaran la garganta, era mucho el dolor. Pues no [le] quedaba otro camino, tuvo que decir que el maíz lo traía del cerro, que entraba en un agujero [en el] que nadie podía entrar. Pero dijo la arriera al cangrejo: "pero tú no vas a entrar porque es muy pequeño el agujero", pero el cangrejo tenía mucha hambre, fue donde estaba el agujero, intentó entrar, rascaba la tierra, hacía la lucha para poder entrar. Con la espalda trató de pasar el agujero del cerro, pero no pudo. Primero se desgastó hasta quedar pacho, por eso ahora es así el cangrejo, porque en esa época el cangrejo era bola. Pero no se quedó conforme, buscó ayuda con otros, [a] quien lo podía ayudar. Ya fue que encontró el pájaro carpintero y le pidió [el] favor, que si quería romper el cerro, porque allí había maíz, y así dejarían de sufrir hambre.

Pues aceptó el pájaro, y presumido dijo que era muy fácil el favor que iba a hacer. Intentó varias veces romper el cerro con el pico. Le daba y le daba y nada. Se dio por vencido. Pero el cangrejo no quedó conforme y buscó a otro quien podía ayudar y se encontró con el guajolote. Otro presumido con el gran cuerpo, creyendo que de un golpe rompía el cerro. Se encarreró y con las dos patas se aventó. En el momento que tocó el cerro se quedó abierto de las dos patas y se golpeó el pecho y quedó hinchado de golpe. Por eso también el guajolote tiene muy liso el pecho.

El cangrejo vio que nadie podía con el cerro y habló con el Hombre-Rayó. Le explicó el caso, pues dijo el rayo: mira, te voy a mandar al *toki* (rayo). Si en dado caso no lo llegaran a lograr me vuelves a llamar para que yo me vaya, porque conmigo no va a jugar nadie. Está bien, dijo el cangrejo. En ese momento estuvo pendiente del

trancazo que iba a dar el *toki*. Llegó la hora del golpe, y se estalló el cerro. Ya fue que salió maíz, pero en cantidad. Vino mucha gente para recogerlo. La gente que estaba cerca, en La Frailesca, agarraron maíz bueno. Los que llegaron más después, los de Tapilula, llevaron maíz ya picado. Pero en eso llegaron los de Tapalapa, ya demasiado tarde. Encontraron puro polvo. Pero aún lo recogieron, no se desanimaron. Se dijeron entre ellos "lo llevemos, en algo nos puede servir". Lo juntaron y lo llevaron, por eso en Tapalapa la gente vivía de esa tierra haciendo ollas de barro.

Pero ya [al] último llegaron los abajeños y encontraron una viejita y nadie quiso llevarla. La viejita les dijo: "llévenme, en algo les puedo servir", y los hombres se pusieron de acuerdo, entraron en conformidad y aceptaron. Dijo la viejita: "dejenme recomendarles algo. Viendo que tienen la buena voluntad de llevarme, por que yo no voy a vivir mucho tiempo, es poco lo que voy a vivir con ustedes, pero cuando me muera no me vayan a enterrar entera, háganme pedacitos y siémbrenme por fila, y pongan unas estacas para que se den cuenta en donde me van sembrando y luego verán en que me convertiré". Ya fue que pasó unos días, semanas, meses, luego fueron a ver la siembra que había pasado, ya fue que encontraron matas de cacao, ya con las frutas bien cargadas. Como ya había cacaos maduros empezaron a cortar y a despulpar. Por eso se sabe que el cacao vino de una viejita; por eso es muy útil para cuando llegan a pedir la mano de la novia. El novio tiene que llevar su chocolate.

Por eso hoy en día se produce mucho cacao en Pichucalco, Teapa, Villahermosa. Salieron más beneficiados los que se llevaron a la viejita.

Los que llevaron maíz son de La Frailesca,<sup>31</sup> por eso el maíz de por allá no se pica, no le cría gorgojo. Por eso los que les tocó maíz picado, por esa razón hoy se pica rápido el maíz. La arriera también, por eso se quedó con la barriga muy delgada, porque tantito le faltó que le quitaran la mitad.

## APÉNDICE 2 ORACIONES EN SOLICITUD DE CARGO (PEDIR PUEBLO)

Mayordomo de Tapilula

Fiesta de San Bernardo Abad, 20 de agosto de 1959.

Traducción de Silvestre Gómez Rodríguez.

Eterno señor, eterno milagro, te veneran en la casa de Dios, hacen cosas en tu templo. Eterno señor, eterno milagro, todavía hay hijos tuyos trabajando, que están ganando lo que van a comer y usar. Eterno señor, eterno milagro, perfecto señor de todos tus hijos que tienen paciencia para servirte. Hay todavía hijos tuyos en lugares donde comen y viven. Eterno señor, eterno milagro, solamente tú señor, solamente tú milagroso cuídalos, alúmbralos a todos tus hijos para que tengan tu gracia, anden y vayan donde trabajan, donde ganan el bendito dinero que sirve para vivir y para la limosna.

Eterno señor, eterno milagro, solamente tú mi señor, solamente tú milagroso de cuantos existen en la iglesia, en el templo, donde está sentado nuestro patrón San Bernardo, Santo Tomás, padre eterno milagroso que ven por tu fiesta en tu santo día. De nuestro señor milagroso que está en la iglesia, en el templo, eterno señor, eterno milagro, solamente tú señor, solamente tú milagroso, que nos das tu santa gracia y bendición para sobrevivir en los días y en las horas por los cargos o compromisos que hacen en tu nombre, solamente tú mi dios, solamente tú milagroso cuidas las benditas siembras, santa pena, qué sirven para la limosna que reparten en los cargos, que usan en los días de fiesta. Eterno señor, eterno milagro, tú sabes que es lo que usan en la santa tierra donde hay alegría en la fiesta, donde encienden sus velas, donde usan flores olorosas en el día de tu santa fiesta. Eterno señor, eterno mi-

<sup>31</sup> Región de la Depresión Central chiapaneca considerada el granero del estado.

lagro, solo tú mi dios, solo tú mi señor, cuídalos y ampáralos en caso de enfermedades, en caso de muerte para que sanen y tengan tu gracia y bendición en donde vayan; cumplan con tu santo cargo durante los 12 meses, 12 semanas, solamente tú, padre, solamente tú mi Dios milagroso. Eterno señor, eterno milagro cuando vienen en el día y hora de tu santo están los mayordomos, mayordomo principal, si es alférez principal de nuestro señor, ayúdanos a hacer aunque sea un poco de lo que nosotros no hemos podido, cuanto reciben en tu día, en tu hora, pero si lo hacemos, aunque poquito hasta donde podemos en cuanto a lo que es en el arreglo de nuestro señor, solamente tú, señor milagroso, en el día de tu santo podemos decir lo poco que sabemos de ti de acuerdo [...] gracias por haberme escuchado señor (hombre).

#### Contestación del Mayordomo de Rayón

Traducción de José Mariano Hernández Juárez.

Ahora tú recíbelo con todo tu corazón y con todo tu espíritu. Tú lo verás y tú lo harás que es santo servicio, santo cargo. Cargo bendito, lo que en este momento estamos pidiendo. En la primera hora y en este santo día (día del señor). Oficio bendito, oficio bendito, santo regaño.<sup>32</sup>

Tus humildes hijos y criaturas que se encuentran sobre esta tierra, los que se encuentran en este mundo, en este momento ya nos estamos haciendo cargo; tu servicio, ya nos estamos encaminando en tu nombre, ya estamos caminando, ya lo estamos llevando a cabo.

Señor mío, la verdad es que ya no lo están haciendo lo que nuestros padres nos dejaron, la costumbre, lo que tu quieres que se haga, santísimo sacramento.

Doce veces milagroso, 12 Santos milagrosos, Santo San Bernardo, Santo Tomás, San Bartolomé, Santo Cielo, también a la Virgen de Guadalupe, patrón San José, Santiaguito, Virgen

María, Santuario Milagroso, Señor Esquipulas, Señor de Tila Milagroso.

Aunque es poco lo que te ofrecemos, pero como de lugar siempre estamos haciendo lo que tú quieres, pero estamos caminando. Ya estamos conviviendo juntos. Ya estamos saboreando lo bueno que es este servicio bendito, santo costumbre.

Pero los que hoy estamos juntos, quizás no todos lo resistamos este compromiso para el año próximo, para la entrega de compromiso, pero aun así te estamos pidiendo este momento, en esta fiesta.

La verdad, como tú lo ves que ya no muy lo quieren hacer tu santo servicio, pero aquí estamos nosotros para apoyarlos, ayudarlos en lo que está a nuestro alcance, señor de lluvia, Señor de Tila Milagroso. Sólo tú eres mi padre Dios, tú que nos das tu bendición, a tus hijos, a tus criaturas. Pero ya lo vamos a celebrar para el año que viene o en este ciclo, para que así también celebremos juntos el mero día de tu santo. Señor mío, que tu fiesta y venida todavía falta que llegue.

También falta la llegada de nuestro Señor Jesucristo Milagroso. Así también puedan ver tus otros hijos que todavía, que no están convencidos, porque es bueno hacer el santo cargo para que no se acabe la costumbre. Asimismo vean que sí cumplieron con su deber del principio hasta el final con este santo servicio, santo costumbre, para que vean que el día de tu fiesta es muy alegre, para que así lo puedan hacer tus otros hijos, criaturas de esta tierra y de este mundo.

San Bartolomé, Santo Cielo, Patrón San José, Santuario Milagroso, Señor Jesucristo, que ustedes son dueños del día/sol, que ustedes son dueños del tiempo, hora.

Señor Esquipulas, Señor de Tila Milagroso, aquí te lo pedimos para darnos fuerza y valor, para no quedarte mal con este compromiso, para todo los que estamos llevando, y recibiendo este cargo, que lo harán durante 12 meses, 12 semanas, que así también lo hagan tus otros hijos, criaturas.

<sup>32</sup> Referencia a la dificultad para llevar a cabo el cargo.

Esta petición ya está por terminar, y todos lo harán ya que ellos se harán cargo de buscar, de conseguir todo lo necesario, pero también para eso te pedimos y rogamos que los ayudes, les des fuerza y valor para que no se queden vencidos, para que el día de tu fiesta estén contentos, ya que estarán en tu nombre, por lo que han hecho un gran compromiso en tu nombre, por lo que lo harán de todo corazón y con toda su alma, así pues te lo pedimos, santísimo sacramento, santísima Virgen María, Santo Domingo. Ustedes que son dueños del día/sol, ustedes que se encargan de la noche, danos valor y fuerza porque sin tu ayuda nada podríamos hacer.

Señor mío, te pedimos perdón, por si hemos pensado mal, o hemos hablado mal, por la forma de hablar, que sí hemos dicho palabras groseras, con este pedazo de oración. Muchas gracias, señor, padre milagroso que estás en el cielo.

### APÉNDICE 3 CREACIÓN DEL MUNDO

Ceferino Hernández Villarreal, campesino, mayor de 70, nacido en Pantepec y residente en San Francisco Jaconá, municipio de Tapilula.

Hace muchos años que no existía la luz. Las gentes antiguas trabajaban en la oscuridad, gritaban, chiflaban. Todos juntos trabajaban para la construcción de la iglesia porque estaban seguros iba llegar la bendición de Dios. Así lo pensaban, la llegada de Nuestro Señor Jesucristo. Se preocupaban de construir muchas iglesias.

En ese tiempo no comían porque no existían plantas, animales, luz; después de haber llegado nuestro señor ya fue que hubo plantas, animales, estrellas, luna...

Las plantas se crearon por las necesidades, porque cuando lo estaban corriendo Nuestro Señor Jesucristo. Encontraba la gente trabajando en su camino y le preguntaba que estaba sembrando en ese momento la persona respondía de lo que quería cosechar, no tardaba mucho ya estaba la cosecha, así sucedió con todas las plantas comunes, árboles frutales...

La gente [se] comunicaban con chiflidos, gritos, señas, porque todavía no se sabían hablar. En esos tiempos fue Nuestro Señor Jesucristo que hizo el uso de la palabra. Él mismo habló en diferentes idiomas y al mismo tiempo [habló] los dialectos, por eso hoy día muchos idiomas se hablan. El zoque de Tapalapa no es lo mismo que el zoque que hablan en Pantepec, Francisco León...

Entonces fueron creados los animales. Nuestro señor cuando vino en este mundo ya sabemos que creo muchas cosas. De una cosa formó otra cosa... Los animales que existen hoy día fueron por unos niños con quien jugaba nuestro señor, un día vino a buscar a sus amiguitos para jugar con ellos, pero su mamá de los niños fue a esconderlos en un temascal, les decía "escóndanse porque ya viene Chus", así lo dicen los que se llaman Jesús. Ya que llegó Chus preguntó por sus amigos y le dijeron que no estaban... escuchó que estaban haciendo bulla, ¡ah!, son animalitos que tengo encerrados; ya fue que agarró una vara y sacó los animales nombrándoles por cada animal que le dijo la señora que tenía en [el] temascal; en ese momento salieron diferentes tipos de animales, son cerdo, perros, mono...

También dicen nuestros padres que había en esos tiempos hombres malos y como también había hombres buenos. Dicen también que la gente mala lo agarraron nuestro señor y lo metieron en el fuego, y la virgen María quiso sacarlo su hijo del fuego pero no pudo porque se podía quemar. Después de bajar la llama del fuego fue a verlo su hijo ya convertido en Sol, y con el calor de su hijo fue que la Virgen María se convirtió en la Luna, por eso es para nosotros los indígenas, el Sol es nuestro padre y la Luna nuestra madre.

Por eso nosotros decimos que Jesús fue y es nuestro hermano. La Virgen es su madre, por eso es nuestra madre también... Cuando vieron que se había convertido nuestro señor en la luz y la claridad en ese momento, los hombres antiguos todos agarraron camino al monte, todos convertidos en monos, gorilas. Los que portaron bien son los monos, hacían obras buenas, los que

portaron mal son los gorilas, hacían brujería, hechizos. Por eso hoy en día encontramos unas figuritas o mascaritas bajo la tierra, y por eso sirve esas mascaritas de barro para curar, son remedio, porque ellos se dedicaron hacer pura

maldad durante que vivieron. Por eso los monos se pueden domesticar, porque se portaron bien en aquellos tiempos, y por esta causa estos animales se parecen a nuestros ancestros. ☞

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO  
1986 *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*, Universidad Veracruzana, Jalapa.
- ALONSO, MARINA  
1997 El don de la música: la práctica musical en el sistema ceremonial religioso de los zoques. El caso de los costumbristas de Ocotepéc, Chiapas. Tesis de licenciatura, ENAH, México
- AUGÉ, MARC  
1993 *El genio del paganismo*, Muchnick Editores, Barcelona.  
1996 *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*, Paidós, Barcelona.
- BÁEZ-JORGE, FÉLIX  
1979 "Elementos prehispánicos en la etnometereología de los zoques de Chiapas", en *México indígena*, suplemento núm., 11, México.  
1988 *Los oficios de las diosas (dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Universidad Veracruzana, Xalapa.  
1992 *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- BATAILLE, GEORGE  
1987 *La parte maldita*, Icaria, Barcelona.
- BATESON, GREGORY Y M. C. BATESON  
1989 *El temor de los ángeles (epistemología de lo sagrado)*, Gedisa, Barcelona.
- BLOM, FRANS Y OLIVIER LA FARGE  
1986 *Tribus y templos*, INI, México.
- BOEGE, ECKART  
1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI, México.
- BOURDIEU, PIERRE  
1988 *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires.  
1991 *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- CÓRDOBA OLIVARES, FRANCISCO  
1985 "Piowashowi", en *La Palabra y el hombre*, núm., 56, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- CORDRY, DONALD B. Y DOROTHY M.  
1988 *Trajes y tejidos de los indios zoques de Chiapas, México*, traducción de Andrés Fábregas Puig, Miguel Ángel Porrúa, Gobierno del Estado de Chiapas, México.
- DELGADO, MANUEL  
1995 "Introducción", en M. Mauss y H. Hubert, *Assaig sobre la naturalesa i la funció del sacrifici*, Icaria, Barcelona.
- DERRIDA, JACQUES  
1995 *Dar (el) tiempo, I. La moneda falsa*, Paidós, Barcelona.
- DUVERGER, CHRISTIAN  
1993 *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, FCE, 1a., reimp., México.

- EVANS-PRITCHARD, E. E.  
1976 *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama, Barcelona.
- FLORES AGUILAR, RAFAEL  
1975 *Breve resumen de la doctrina cristiana*, Imprimatur, Tuxtla Gutiérrez.
- FOSTER, GEORGE M.  
1976 *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, FCE, México.
- FOUCAULT, MICHEL  
1995 *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México.
- GALINIER, JACQUES  
1987 *Pueblos de la sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, INI, CEMCA, México.  
  
1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, CEMCA, INI, México.
- GALVÁN TUDELA, ALBERTO  
1987 *Las fiestas populares canarias*, Ediciones Canarias, Santa Cruz de Tenerife, Canarias.
- GIDDENS, ANTHONY  
1993 *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Universidad, Madrid.
- GODELIER, MAURICE  
1996 *L'enigme du don*, Fayard, París.
- GOSSEN, GARY  
1989 [1979] *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, CNCA, INI, México.  
  
1992 "Las variaciones del mal en una fiesta tzotzil", en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol., I, Siglo XXI, Madrid.
- GOUBOUT, JACQUES T. Y ALAIN CAILLÉ  
1997 *El espíritu del don*, Siglo XXI, México.
- GRIAULE, MARCEL  
1987 *Dios de agua*, Alta Fulla, Barcelona.
- GRUZINSKI, SERGE  
1995 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI y XVIII*, FCE, 2a., reimp., México.
- HERRENSCHMIDT, OLIVIER  
1989 "Sacrificio simbólico o sacrificio eficaz", en M. Izard y P. Smith, *La función simbólica*, Júcar Universidad, Barcelona.
- HOLGUÍN GÓMEZ, ERNESTO  
1994 *Ritual y recomposición social. Etnografía de una fiesta patronal campesina zoque*. Tesis de Licenciatura, ENAH, México.
- JAULIN, ROBERT  
1985 *La muerte en los Sara*, Mitre, Barcelona.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE  
1979 "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en M. Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.  
  
1993 *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta-Agostini, Barcelona.
- LISBONA GUILLÉN, MIGUEL  
1996 "Sacrificio y castigo en un sistema de cargos del norte de Chiapas, México", en Carlos M. Caravantes (coord.), *Antropología social de América Latina*, Actas del VII Congreso de Antropología Social, Zaragoza, España.  
  
2000 *Sacrificio y castigo. Cargos, intercambios y enredos étnicos entre los zoques de Chiapas*. Tesis de doctorado, UAM-Iztapalapa, México.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO  
1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México.

- 1995 *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, 1a., reimp., México.
- MAUSS, MARCEL  
1972 *Sociedad y ciencias sociales*, vol., III, Barral, Barcelona.  
1979 *Sociología y antropología*, Tecnós (2), Madrid.
- MAUSS, MARCEL Y HENRI HUBERT  
1995 *Assaig sobre la naturalesa i la funció del sacrifici*, Icaria, Barcelona.
- PITARCH, PEDRO  
1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, FCE, México.
- REIFLER BRICKER, VICTORIA  
1980 "El hombre, la carga y el camino: antiguos conceptos mayas sobre tiempo y espacio, y el sistema zinacanteco de cargos", en Evon Z. Vogt (ed.), *Los zinacantecos*, INI, 1a., reimp., México.
- REYES GÓMEZ, LAUREANO  
1986 "El papel del sueño entre los zoques de Tapalapa, Chiapas", en *Anuario del Centro de Estudios Indígenas*, vol., I, UNACH, San Cristóbal de Las Casas.  
1988 "Introducción a la medicina zoque. Una aproximación etnolingüística", en *Estudios recientes en el área zoque*, San Cristóbal de Las Casas, UNACH.
- REYES GÓMEZ, LAUREANO Y SUSANA VILLASANA  
"San Miguelito y la caja parlante. El caso de un poblado de damnificados del volcán Chichonal", en *Anuario CEI*, vol., III, UNACH, San Cristóbal de Las Casas.
- RIVERA F. Y P. ARRIETA.  
1985 *Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra*, INI, México.
- SANMARTÍN, RICARDO  
1993 *Identidad y creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica*, Editorial Humanidades, Barcelona.
- TAUSSIG, MICHAEL T.  
1993 *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, Nueva Imagen, México.  
1995 *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*, Gedisa, Barcelona.
- THOMAS, NORMAN D.  
1974a *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*, SEP, México.  
1990 [1975] "Elementos precolombinos y temas modernos en el folklore de los zoques de Rayón", en VV. AA, *Los zoques de Chiapas*, CNCA-INI, México.
- VELASCO TORO, JOSÉ M.  
1993 "Espacio sagrado, territorialidad e identidad en la tradición cultural indígena", en *La Palabra y el Hombre*, núm., 87, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- VILLA ROJAS, ALFONSO  
1985 "Notas sobre los zoques de Chiapas, México", en *Estudios etnológicos*, UNAM, México.
- VOGT, EVON Z.  
1988 *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, FCE, 2a., reimp., México.