

Cargueros y santos: una etnografía de los intercambios diádicos entre Tapilula y Rayón (Chiapas)

Miguel Lisbona Guillén*

RESUMEN: Este artículo ofrece una descripción y análisis de los intercambios de santos y vírgenes que se establecen entre dos comunidades chiapanecas: Tapilula y Rayón. Se explica esta relación de intercambio como un efecto de los compromisos entre cargueros de las distintas localidades, dado que son éstos quienes le dan sentido a la circulación de las imágenes. Explica las formas actuales de participación en el sistema de cargos, resaltando la fuerza con la que algunos indígenas, que han trascendido la labor campesina, asumen los compromisos. Se toma a la fiesta como elemento explicativo en el discurso de los participantes. Así, el traslado de imágenes y hombres se entiende como una experiencia festiva en la que se expresan las visitas y los viajes en forma de intercambio de santos.

ABSTRACT: This paper offers a description and an analysis of the exchange of saints and virgins which is established between two communities of Chiapas: Tapilula and Rayon, a relationship which is explained as an effect of the mutual commitment of the cargoholders of the different communities for they are the ones who determine the direction of the circulation of the images. The current forms of participation in the system are explained, emphasizing the determination with which some indigenous people, take on the responsibility. The "fiesta" is taken as an explanatory element in the discourse of the participants, and the exchange of images and men is understood as a festive experience in which the visits and trips are expressed as an exchange of saints.

El interés de este trabajo es mostrar la relación de intercambio diádico de santos que establecen las cabeceras municipales de Tapilula y Rayón, históricos pueblos indígenas zoques durante el periodo colonial, progresivamente transformados en su composición social debido a las leyes liberalizadoras decimonónicas; leyes que permitieron el arribo de población no indígena de otras regiones del estado de Chiapas e, incluso, del país.

Distanciados por nueve kilómetros en la carretera que une a las capitales de los estados de Chiapas y Tabasco, ambos municipios se encuentran ubicados en nichos ecológicos distintos. Mientras Rayón se halla en las estribaciones de la fría Selva Negra, Tapilula abre las puertas hacia la vertiente cálida del Golfo.

A pesar de que estos dos municipios son la referencia primordial del trabajo, es necesario ubicar los intercambios de santos dentro de los estudios que sobre el tema

* CHESAS Sureste

se han realizado en Chiapas. Por lo tanto señalamos, tal como lo hizo Ochiai [1985]: hasta el presente no tenemos publicaciones sobre el tema.¹ Es decir, entre los zoques, como entre el resto de categorías étnicas señaladas en la entidad chiapaneca, las informaciones se reducen a breves menciones o referencias etnográficas, donde destaca, incluso, el apartado que Ochiai [1985] dedica a los zoques en el apéndice de su investigación sobre los tzotziles.

Por lo tanto, sólo contamos con un trabajo extenso sobre los tzotziles, y las referencias a las peregrinaciones señaladas por Adams [1983], a pesar de que los sistemas de cargos han sido tema de estudio insistente entre los antropólogos que desfilan por las comunidades indígenas. Los intercambios no han sido objeto de interés para los estudiosos posiblemente porque eran considerados parte o aspecto colateral de las jerarquías religiosas establecidas a partir de los cargos.

La exposición inicia con una breve introducción sobre el origen de los intercambios, continúa con la descripción etnográfica y finaliza con algunos apuntes sobre los caminos tomados para la discusión del tema, así como una perspectiva planteada en un trabajo más amplio desarrollado sobre el sistema de cargos y el intercambio en el municipio de Tapilula (Chiapas).

El origen de estos intercambios plantea todavía, como en otros rituales o fiestas que se realizan en comunidades indígenas, la disyuntiva de sus relaciones prístinas con la cultura prehispánica o con las aportaciones coloniales a la imaginaria y desarrollo ritual.² Ochiai [1985] no pudo escapar a esta especie de nudo gordiano que se establece a la hora de estudiar estas manifestaciones culturales, por ello apunta al respecto:

las costumbres asociadas con los santos visitantes pudieron haberse originado en la España medieval; sin embargo, la tradición no parece haber subsistido en la España del siglo XVI [...] o en la moderna, si bien las procesiones y romerías ocurren con frecuencia y en gran escala [...] Partiendo de estos datos, es tentador suponer que la costumbre sea de origen prehispánico con algunas leves modificaciones y un barníz [*sic*] de origen europeo. No obstante, carecemos de la evidencia histórica o arqueológica decisiva que permita verificar este supuesto.

El mismo autor refiere como el dato más antiguo documentado en la colonia, respecto a los intercambios de santos, el efectuado entre Socoltenango y Comitán en 1668.³ Wasserstrom [1992:42], por otra parte, sigue las referencias coloniales y sitúa en la creación de las distintas cofradías, con especial énfasis en las dedicadas a la

¹ Ochiai [1985:10] considera como excepción el trabajo de Wasserstrom [1992] sobre las implicaciones socioeconómicas de tales intercambios en el municipio de Zinacantán.

² Moreno [1989:495] apunta la costumbre española, concretamente en la ciudad de Córdoba, de visitarse unas cofradías a otras durante el siglo XVIII.

³ Para sus aseveraciones utiliza la información del cronista Francisco Ximénez.

virgen del Rosario, el momento donde pudieron iniciarse una serie de visitas intercomunitarias portando la imagen de un santo.⁴

Por lo tanto, tenemos referencias sobre los posibles orígenes coloniales de estos intercambios,⁵ e igualmente podemos decir que, por el tipo de elementos que rodean y conforman el ritual de visitas entre los santos, es ciertamente lógica la existencia de intercambios rituales entre las poblaciones chiapanecas prehispánicas, como aparece expresado en un texto colonial que Navarrete [1970:245] reproduce para mostrar la circulación de un esqueleto humano por distintos pueblos:

...y que años atrás esos mismos huesos paraban en otros pueblos y que el mismo testigo a vido en que forma los llevaban y lo hacen a escondidas para hacerles fiestas y ceremonias y luego piden tributo los yndios prencipales que lo guardan.

SANTOS Y “COMPAÑÍAS”

En el territorio chiapaneco se usa el término *compañía* relacionado con las visitas o intercambios de santos entre distintas localidades, pero este concepto parece variar de comunidad a comunidad. En el caso de los tzotziles, Ochiai [1985] relaciona la *compañía* con “la categoría de los santos que se visitan entre sí con motivo de las fiestas”, con lo cual la *compañía* se establece a partir de las figuras de los santos y de su relación mutua:

Los andreseros dicen por ejemplo que la /kompanya/ de su santo patrono cuenta con /chan vo7/ (“cuatro personas”): Santa María Magdalena, Santa Marta, Santiago y el mismo San Andrés. La /kompanya/ de Santa María Magdalena es de tres: San Andrés, Santa Marta y la propia Santa María Magdalena. En vista de no existir una relación de intercambio de santos entre los poblados de Santiago y Magdalena, Santiago no es /kompanya/ de Santa María Magdalena aunque ambos asisten juntos a la fiesta de Santa Marta como santos visitantes.

Desde esta perspectiva, la *compañía* tiene sentido y se constituye a partir de la relación entre los distintos santos y su posible parentesco. La observación etnográfica en la Sierra de Pantepec —nuestra región de estudio— indica una situación, al me-

⁴ “A partir de entonces proclamaron que la imagen que se encontraba en su capilla [virgen del Rosario en el convento de Copanaguastla] poseía poderes para curar a los enfermos y aliviar las penas de los afligidos. Durante el siglo siguiente y la primera mitad del XVIII, se le atribuyeron no menos de 27 milagros a esta imagen, que en 1617 acompañó a los frailes de Copanaguastla a la comunidad vecina de So-collenango. Cuando el pueblo de Comitán se salvó de una terrible plaga gracias a la prodigiosa interce-sión de San Nicolás (1561), estos monjes insistieron en que a partir de entonces, los cofrades de Comiteco [sic] llevaran a este santo todos los años a su monasterio para la celebración de la fiesta titular de la virgen” [Wasserstrom, 1992:42].

⁵ Durante la Edad Media europea era común el viaje de reliquias y las visitas entre ellas [Duby, 1992:62].

nos en la actualidad, ciertamente distinta. A pesar de que los santos patronos pueden tener relaciones de hermandad, la compañía no se define únicamente a partir del santo patrono, sino a través del grupo humano de cargueros comprometidos con cumplir la visita del santo a otras localidades. De hecho, muchas de estas localidades ya no utilizan la figura del santo patrón para sus intercambios por haber quedado en posesión de las autoridades eclesiásticas de sus respectivas parroquias, por lo que otro santo o virgen que ellos consideren representativo asumirá este papel; pues, sin una imagen sagrada la compañía de Tapilula y las de las localidades que participan en las visitas a su cabecera municipal, no tendrían sentido. Pero esta imagen no puede por sí sola determinar esta categoría ya que la existencia de cargueros, fundamentalmente alféreces, es la que da sentido a la circulación.

Thomas [1974:124] definió la compañía de visita y su funcionamiento en Rayón como:

una sintética asociación de culto de corta duración, reunida expresamente como vehículo para entregar una imagen de Rayón a otro pueblo que la haya solicitado en ocasión de una de sus propias fiestas, o para devolver una imagen tomada en préstamo de otro pueblo. En Rayón, son los procuradores quienes despachan las invitaciones a otros pueblos, pidiéndoles que manden sus compañías, típicamente, para las fiestas de San Bartolo, Santa Lucía y el Señor de Esquipulas. El grupo puede estar integrado por todos aquellos que deseen ir, pero en el caso de envío de una imagen de Rayón, las familias de los alféreces de dicha imagen forman el grupo central. Un rezador y uno de los procuradores subordinados de Rayón acompañan al grupo, así como también un tamborilero y un locador de pito (caramillo).

Si nos centramos en el caso de Tapilula, hasta 1997 la cabecera municipal mantenía relaciones de visitas mutuas con varias localidades, en concreto con Rayón,⁶ Pantepec, San Isidro (Pantepec), Rincón Chamula (Pueblo Nuevo Solistahuacán), Ixhuatán, Barrio de Santo Domingo (Ixhuatán), San Francisco Jaconá (Tapilula) e Ixtacomitán. Con anterioridad estas relaciones podían extenderse a otros santos patronos de localidades como San Lorenzo de Amatán, San Dionisio de Pueblo Nuevo Solistahuacán y San Juan de Jitotol.⁷ De hecho, una referencia documental de finales del siglo XIX, concretamente de 1899, señala como el párroco de Tapilula solicita permiso al obispado de San Cristóbal para la visita de santos entre pueblos.⁸

⁶ Rayón, por su parte, mantiene visitas o intercambios de santos con Pantepec, San Isidro (Pantepec) San Francisco Jaconá (Tapilula), Barrio Santo Domingo (Ixhuatán), Rincón Chamula y con la cabecera de Jitotol (San Juan), además de con dos localidades de este último municipio, concretamente Altamirano y Epido Calido. Thomas [1974:124] incluyó también durante la década de los sesenta a Tapalapa.

⁷ Tanto San Juan como San Dionisio mantienen todavía esa relación con la cabecera municipal de Rayón.

⁸ Correspondencia de Mariano M. Rosales al Sr. Secretario del gobierno Eclesiástico del Obispado de San Cristóbal, AHD, Tapilula, II, A. 3.

Para que las actuales visitas se lleven a cabo deben contar primero con la invitación previa, por escrito, de los encargados de la celebración del santo patrón. En Tapilula los alféreces del santo festejado escriben con diez o quince días de anticipación a los cargueros de las compañías invitadas. Si la invitación no es por escrito implica la ausencia de compañías de santos en una celebración patronal, por lo que puede quedar trunco ese intercambio en una dirección aunque no necesariamente se convierta en un agravio recíproco. Por esta razón utilizamos el concepto de visita cuando no necesariamente existe reciprocidad en la misma, mientras que hablamos de intercambio cuando las imágenes circulan en ambas direcciones.

Dos días antes de la celebración del santo confluyen las compañías visitantes, y en Tapilula suele efectuarse la invitación cuatro veces al año, coincidiendo con las festividades de los santos y los cambios de cargueros (Señor de Esquipulas, Santo Tomás, Señor Santiaguito y San Bernardo).

La composición del sistema de cargos de Tapilula cuenta con tres puestos de relevancia que son, en la actualidad, prácticamente los únicos en funcionamiento: mayordomos, priostas y alféreces. Los primeros como cuidadores vitalicios de los santos y cabezas visibles del ritual; las segundas como rezadoras y organizadoras de ciertas actividades relacionadas con el culto, mientras que los alféreces son aquellos que durante un año se comprometen a servir al santo que eligieron entre los cuatro. Tres alféreces principales centralizan la actividad anual de todos los involucrados en el cargo y son los encargados de preparar la imagen en la casa-ermita del primer mayordomo antes de iniciar algún traslado.

La imposibilidad de acceder a alguna de las imágenes de San Bernardo o de Santo Tomás custodiadas por los sacerdotes de la parroquia —como ya se mencionó— ha conducido a que los mayordomos se decanten por la Virgen de Guadalupe como representante de Tapilula cuando se traslada la compañía. En caso de que la Virgen se encuentre todavía en alguna de las localidades donde se efectuó una visita anterior se le sustituye con una de las imágenes del Señor de Esquipulas.⁹

Todos los alféreces deben cooperar para el traslado aunque no se desplacen.¹⁰ Gracias al dinero recolectado por los alféreces principales pueden adquirir la media docena de velas, el copal, los cohetes y las botellas de aguardiente que necesitarán en su relación con los anfitriones de la visita. El traslado de la compañía se realiza en algún tipo de vehículo, ya sea contratado para la ocasión o solicitado a la Presidencia Municipal, que suele acceder a la demanda de los cargueros. El grupo no excede de 20 personas, entre ellas se incluye algún mayordomo, el primer o segundo

⁹ Aunque la imposibilidad de llevar al santo patrón es conocida por las localidades anfitrionas, en muchos casos requiere de amplias explicaciones la sustitución del mismo por otras imágenes.

¹⁰ La cooperación en metálico suele ser de cinco pesos, es decir, aproximadamente un tercio del salario mínimo diario de un jornalero en la región.

alférez, un tamborero —quien cobra por sus servicios— y un carricero; éste último casi siempre es el más joven de los mayordomos y suele tener también cargo de alférez principal durante el año, por lo que en muchas ocasiones tiene que cumplir con varios papeles rituales. El resto de la compañía lo forman otros alféreces, priostas o personas devotas de la imagen a la que se va a visitar.

Los alabados, acompañados con tambor y flauta de carrizo, se interpretan durante todo el trayecto hasta llegar a la localidad, en la entrada de ésta, ya los esperan y anuncian su arribo con el lanzamiento de cohetes. Una cruz a un costado del camino es el lugar designado para el primer descanso de la imagen y es el momento del encuentro con los anfitriones y las otras compañías. En Tapilula las compañías visitantes descansan en diversas casas de la cabecera municipal y el lugar de procedencia demarca su ubicación espacial.¹¹

La breve descripción aquí expuesta sobre los inicios de la actividad ritual es igualmente válida cuando las imágenes retornan a sus lugares de origen. El día establecido, los visitantes serán recibidos y la imagen será devuelta.¹² Pero mención aparte merecen los intercambios mantenidos entre Rayón y Tapilula, como veremos en el siguiente apartado.

LAS RELACIONES ENTRE TAPILULA Y RAYÓN

La primera referencia antropológica que conocemos del intercambio de santos entre Tapilula y Rayón se debe al trabajo de Thomas [ob cit.:148]; aunque la investigación del antropólogo se centró en el sistema de cargos no profundizó en la descripción de dicho intercambio:

De manera similar, los cargueros recíprocamente hospedan en sus ermitas a una cantidad de imágenes privadas y públicas que circulan en la comunidad sin residencia fija. Especialmente notable entre éstas es una imagen del Señor de Esquipulas que llega a Rayón todas las primaveras procedente de la vecina comunidad de Tapilula. El primer prioste mayordomo y su grupo se encargan de supervisar los recorridos de ésta y de las demás imágenes huéspedes.¹³

¹¹ En Tapilula el recibimiento de las compañías involucra tanto a los alféreces salientes como a los entrantes, e incluso miembros de la Junta de Festejos organizada por la parroquia participan en esta recepción, así como la banda de música pagada por ellos.

¹² En ocasiones se entrecruzan las invitaciones entre las compañías cuando sus imágenes están todavía de visita en alguna localidad, lo cual implica que los anfitriones no tengan que devolver la imagen sino que los miembros de la compañía vayan a buscarla para trasladarla a la localidad que efectuó la siguiente invitación.

¹³ Otra referencia que aparece en la investigación de Thomas [1993] tampoco añade nada nuevo a la cita anterior: "Los priostes mayordomos [*prios'ta maro'ma*] son un grupo de diez hombres jerárquicamente organizados, que prestan servicios durante cinco años, al final de los cuales todos son reemplazados al mismo tiempo [...] Además, son responsables, mientras permanece en Rayón, de una imagen del Señor de Esquipulas perteneciente a la minoría zoque del vecino pueblo de Tapilula, que lo cambia cada año durante un tiempo limitado, por el Niño de Atocha de Rayón".

Sin embargo un documento de 1871 del párroco de Tapilula, Manuel A. Ruíz, asienta como se producía este intercambio entre los dos pueblos:

en término que según noticias que lo hubo de un feligres hase espacio de cuarenta años que Jueses, Mayordomos, y demas individuos del Pueblo tienen si se quiere por instrumento del vicio, la Sagrada Ymagen de la Presiosa Sangre de Cristo que la trahen del Pueblo de San Bartolomé desde el día 30 de Abril, hasta el día nueve del mes de Julio que sube al referido pueblo de San Bartolo que con pretesto de de [sic] veneracion y adoracion dan pabulo al vicio abominable porque los treinta y nueve dias lo emplean con estar andando de casa, en casa veviendo y comiendo, de alli viene que lo poco que ellos buscan á fuerza de sudores y fatigas lo malversan en el inicuo vicio del aguardiente. . .¹⁴

Por otra parte, Velasco Toro [1991:246-247], al referirse a este intercambio mencionado por Thomas, lo interpretó de forma similar a los intercambios de santos que mantienen otras localidades entre sí o como los establecidos entre los municipios de Chapultenango, Ocoatepec, Francisco León y Pichucalco o los traslados: “[. . .] que se hacían para visitar el Cristo Negro de Francisco León vinculado al de Tila y Esquipulas de Guatemala, o Santo Domingo en Pichucalco, o las que en el mes de agosto realizaban a Tapalapa y Pantepec”.¹⁵

Posiblemente la visita de imágenes más conocida en Chiapas es la que se efectúa entre la localidad de Copoya y Tuxtla Gutiérrez, lugar a donde se trasladan tres vírgenes (Rosario, Candelaria y Olaechea) dos veces al año, para circular por las casas de los cargueros de la capital de la entidad chiapaneca.¹⁶ La cabecera municipal de Ocozocoautla también es mencionada por Ochiai [1985] como un ejemplo distinto al de Copoya, ahí la Santísima Trinidad visita durante dos días a la pequeña localidad de Ocuilapa para pernoctar dos noches antes de regresar.

Por supuesto, hace varias décadas se podían registrar un mayor número de visitas, intercambios de santos o peregrinaciones en comunidades zoques; el ejemplo del Señor del Pozo de Chicoasén es uno de ellos, mas el control de los sacerdotes católicos coarta en la actualidad los desplazamientos aún cuando es considerado, junto a la virgen de la Candelaria en Coapilla, uno de los centros de peregrinación más importantes de las poblaciones zoques e incluso tzotziles. Esta presencia de tzotziles no es de extrañar si recordamos que según información documental mencionada por Calnek [1990:122], Chicoasén sería el antiguo Chicoacentepec que pertene-

¹⁴ AHD, Asuntos Parroquiales IV, D, 1, Tapilula, ff. 1.

¹⁵ Estas peregrinaciones no parecen extrañas en la historia de los zoques, en un proceso seguido a un habitante de Ocoatepec por bigamia reconoce que su primera esposa tenía la costumbre de ir a las fiestas de mayo en Huimanguillo, “al igual que muchos del pueblo de Ocoatepec”, AHD, exp. 5, 1837, ff. 11-11v.

¹⁶ Aramoni [1992] ha profundizado en la historia y desarrollo de esta circulación de santos que fue también estudiado por Fábregas Puig [1971] y Thomas [1973].

cia al señorío de Zinacantán durante el periodo de la conquista, hecho que explicaría los vínculos religiosos todavía existentes para los tzotziles.

Si nos centramos en el caso de Rayón y Tapilula, además de las visitas establecidas por las compañías, y que responden a invitaciones para las respectivas fiestas patronales, se encuentra un intercambio de santos que hace permanecer a la imagen de un pueblo en el otro por más de dos meses. El Señor de Esquipulas de Tapilula se desplaza el 26 de abril a Rayón y regresa el día 1 de julio, mientras el Niño de Atocha de Rayón se traslada el 10 de mayo a Tapilula para regresar el día 20 de julio.

Para que las respectivas imágenes hagan el recorrido los mayordomos que las recibirán viajan un día antes para acompañar el velorio de despedida. Música, rezos en zoque y castellano, velas y copal junto al reparto constante de aguardiente, comida y bebida forman parte del ritual antes de que en la mañana la imagen se desplace en una multitudinaria procesión a pie por la carretera que comunica ambas cabecezas.¹⁷

A primera hora de la mañana los mayordomos preparan el nicho donde será situada la imagen. Un nicho adornado con hojas de pimienta recogidas —por los mayordomos— es la base para asentar la imagen envuelta en manteles. Ensartas de *cempoalxóchitl* (*sampual*) —recogidas por las priostas— serán colocadas en el cuello de la imagen y en la parte superior del nicho, posteriormente se aseguran las imágenes y el nicho con mecates.

Durante el traslado la imagen, cargada con un mecapal, pasará por distintos hombres y mujeres que solicitan llevar al santo. La comitiva sólo se detiene una vez para descansar y tomar alimentos en un punto conocido como Guadalupe, aquí se encuentra una finca con el mismo nombre y además hay un ojo de agua cercano a la carretera. Una vez cubierto el tramo que separa ambas poblaciones los cargueros depositan los nichos sobre un suelo rociado de juncia y con suma precaución sacan las imágenes que serán depositadas sobre el altar cubierto de manteles.¹⁸ Los visitantes entregan la imagen al primer carguero anfitrión y la multitud acompañante emprende el camino de regreso tras obtener reliquias en forma de flores de *sampual*, *carolina* y hojas de pimienta, que servirán también para que los cargueros principales, ya sean los anfitriones o los visitantes, *rameen* en forma purificadora a quien lo solicita.

Una vez situada la imagen o imágenes visitantes en el altar, inician un rezo en zoque para “pasarse a recomendar” con el santo. Después de los rezos los mayordo-

¹⁷ Decimos procesión por ser una actividad más dentro de una fiesta. Para una definición de los términos *romería*, *procesión* y *peregrinación* ver el trabajo de Honorio M. Velasco [1992].

¹⁸ La imagen del Niño de Atocha porta consigo collares con monedas, por lo que en el momento de su entrega o regreso se cuentan cuidadosamente.

mos besarán en las manos a los cargueros anfitriones y darán por entregadas las imágenes.

La distribución de comida y bebida así como de aguardiente anteceden al almuerzo principal que ofrecen los mayordomos anfitriones a los visitantes, y que es preparado gracias a la cooperación de las familias cargueras. Una amplia mesa situada en medio de la casa o ermita posibilita la ubicación de invitados y anfitriones, unos frente a otros. El rezo en zoque del encargado del ritual anfitrión precede a la respuesta del visitante—que para el caso de Tapilula siempre es un rezador prestado a Rayón—, tras lo cual el carguero principal de los visitantes indicará que ya puede iniciarse el almuerzo. Éste es presidido por una botella de aguardiente dejada por los anfitriones y se beberá al finalizar la ingestión de alimentos; este gesto es correspondido siempre por otra botella que entregan los visitantes. La reciprocidad preside, en todos los actos del intercambio o de las visitas, las relaciones entre los municipios y los participantes del sistema de cargos.

Posteriormente, y con la intermediación de los rezadores, los visitantes entregan las reliquias que consisten en hojas de pimienta y palmita, una botella de aguardiente, dos velas grandes y un paquete de velas chicas, atado con la vieja ropa del santo, si es que se trata de una devolución y, además donan la limosna recaudada durante la estancia de la imagen en el pueblo.¹⁹ Otro velorio pone punto final a la actividad ritual, aunque éste cuenta, especialmente en Rayón, con la música constante de tambor, carrizo, violines y guitarra.

Durante su estancia en Tapilula el Niño de Atocha circulará por los altares de las casas particulares; las familias solicitan su visita al mayordomo principal y su compromiso será de tres años. Las casas para esa ocasión, se transforman, debido al gran número de personas que acompañan la imagen, y el tiempo de permanencia en las mismas es aproximadamente de cuarenta y ocho horas, aunque puede acortarse o prolongarse. La circulación ritual o estancia que la imagen realiza en las casas de Rayón que solicitaron su presencia es mencionada por Ochiai [1985] como comunicación personal de Thomas: “Mientras la imagen de Esquipulas de Tapilula está en Rayón, los dueños de ermitas particulares pueden solicitarla a los priostes y por tanto circular de una a otra ermita privada a lo largo de su estancia [. . .]”. En Tapilula, al menos en la actualidad, los altares de las casas particulares son los que reciben la imagen.

Durante 1995 la imagen del Niño de Atocha de Rayón recorrió las casas de Tapilula acompañada del Señor del Pozo, también de Rayón, y de las imágenes del Señor Santiaguito, Señor de Esquipulas y Señor del Pozo de Tapilula. El traslado se efectúa durante la tarde, antes de la puesta del sol y con la presencia imprescindible

¹⁹ Durante la devolución del Niño de Atocha a Rayón en 1995 se entregó de limosna la cantidad de 80 pesos, aproximadamente cinco días del salario mínimo diario en la región.

del primer o segundo mayordomo. Mujeres, niños y sobre todo ancianos, algunos de ellos mayordomos, acuden a la casa donde se encuentran las imágenes. Esta clara superioridad de mujeres es también percibida por los asistentes que reiteran la idea de “que llega mucha mujerada”, ante la escasa asistencia de hombres: “De hombres llegan muy pocos [. . .] Lo que necesitamos son hombres”. Después de recibir la comida y bebida que los anfitriones ofrecen, los mayordomos principales entregan los jarrones de flores a las priostas y guardan las imágenes en sus camarines, además de recoger la limosna acumulada en las visitas que vecinos y familiares hicieron a las imágenes mientras permanecieron en la casa. El propietario de la casa y algún familiar o alférez carga la imagen que, acompañada con alabados de tambor y carrizo, llegará al siguiente hospedaje. Ésta será recibida por el propietario de la misma con un incensario de copal y tras hacer la señal de la cruz frente a ella será depositada en el altar familiar por los mayordomos, los únicos que pueden manipularla en el altar. El reparto de comida y bebida cierra la actividad del traslado, mientras, en la casa receptora inician los rezos y las visitas de familiares y vecinos que se prolongan hasta que la imagen permanezca en ella.

Durante el tiempo que las imágenes están prestadas en los pueblos, los encargados de las mismas, en el caso de Tapilula los mayordomos, las visitan en el pueblo vecino. Lo que significa una actividad que debe coincidir con la estancia de esas imágenes en la ermita o lugar ritual de los cargueros. La atención a los visitantes, en este caso, correrá a cargo de los mayordomos, ya que bajo su responsabilidad se encuentran las imágenes. La estancia de los cargueros visitantes dilata, no sólo por las actividades rituales (rezos, reparto de comida o reliquias), sino por que tiene, con las visitas o paseos (*ma'wijtoje'*) a casas particulares de mayordomos, una prolongación indefinida en términos espaciales y temporales. Las visitas entre los mayordomos de los dos pueblos no se circunscriben a este intercambio de santos, sino que se prolongan en otras fiestas religiosas celebradas en alguno de los pueblos; ello implica el desplazamiento de los mayordomos la víspera del festejo, para obsequiar a la imagen celebrada ya sea en Rayón o en Tapilula.

Los participantes en este intercambio y las casas receptoras de las imágenes están relacionados con los respectivos sistemas de cargos, pero no siempre la circulación de las imágenes corresponde a este modelo. En Tapilula no necesariamente coinciden las casas que solicitan la estancia del Niño de Atocha con las casas que tienen cargo de alférez. El caso más específico es la permanencia de la imagen en casa de la familia de Jorge López Camacho, ganadero, comerciante, expresidente municipal y miembro de la familia más influyente política y económicamente del municipio.²⁰

²⁰ Una de las hijas de la familia fue la encargada de entregar el nuevo vestido para la imagen del Niño de Atocha que llevo en su viaje de regreso a Rayón.

INTERROGANTES SOBRE LOS INTERCAMBIOS DE SANTOS

La eterna interrogante en torno al sistema de cargos puede extenderse a los intercambios o visitas de santos debido a su mencionada conexión. En Chiapas, concretamente en Zinacantán, Vogt [1980] atribuye al intercambio de productos entre zonas ecológicas complementarias la existencia de este trasiego de santos, modelo seguido por Adams [1983]. Esta visión funcionalista fue discutida por Ochiai [1985], quien consideró que tal complementariedad quedaba sustituida en la actualidad por el desarrollo de la comunicación y el transporte, lo cual facilitaba el arribo de mercancías variadas a lugares donde hasta entonces no existían o debían conseguirse a través de intercambios comerciales, muchos de ellos efectuados con anterioridad aprovechando los intercambios de santos. Pero esta facilidad en los desplazamientos de mercancías y también en los de personas es para Ochiai [1985] la que ha propiciado una mayor integración socioecológica. Es decir, la construcción de la carretera Panamericana (1946-1950) habría estimulado los intercambios rituales, al menos esa es su explicación para el caso de Zinacantán. Por su parte, en Tapilula, y aunque Ochiai entienda que las mayores posibilidades de transporte han disminuido estos intercambios económicos, todavía se aprovechan estos espacios para actividades comerciales; a pequeña escala, por supuesto.

La relevancia de los caminos existentes en la región enlaza con las interpretaciones que sitúan la creación de carreteras o el arribo de la modernización, que para el caso suele ser considerado de forma conjunta, como la causa tanto de la desaparición como del resurgimiento de los intercambios de santos. Para las localidades que mantienen visitas o intercambios de santos con Tapilula la carretera no ha modificado los antiguos caminos del territorio, como bien describía Navarrete [1973], sino que ha facilitado los desplazamientos. Por su parte, los municipios con mayoría de hablantes de zoque, situados en la Sierra de Pantepec, no se han visto beneficiados por la creación de carreteras; las brechas y los caminos de terracería predominan en Ocotepec, Chapultenango y Tapalapa por ejemplo, curiosamente en lugares donde el sistema de cargos y las visitas o los intercambios han quedado prácticamente reducidos, o son de carácter meramente diádico, como la visita establecida entre las cabeceras municipales de Ocotepec y Chapultenango.²¹ Esta explicación, en cierta manera funcional, enlaza perfectamente con las conclusiones que Ochiai [1985] hacía respecto al futuro de los intercambios rituales, aunque el mismo razonamiento contiene una grave contradicción:

²¹ Las referencias censales muestran la considerable disminución de hablantes de zoque en poblaciones atravesadas por carreteras. Para Velasco Toro [1990:90] ello "se debe, a nuestro juicio, al hecho de que los municipios anteriormente aislados, ahora se encuentran comunicados".

Dada la dificultad de la vida, para mentes ya acostumbradas al sistema monetario las implicaciones comunitarias del gasto en fiestas y servicios empezarán a verse como consumo improductivo. La economía ya no es controlada por el grupo. Así, se ha disminuido la integración comunitaria a través de las fiestas y, en consecuencia, la interdependencia entre pueblos, factor indispensable para el mantenimiento del intercambio de santos, de donde ha resultado una decadencia del intercambio [. . .]

Así pues, no debemos atribuir la razón de la desaparición del intercambio únicamente al protestantismo, sino a la economía mercantil que está devorando a las comunidades en la tierra templada, las cuales están más involucradas en la producción agrícola mercantilista de productos tales como café y caña de azúcar y, recientemente, ganadería.

Esta plausible deducción de Ochiai, sin embargo, impugna la afirmación en la que señalaba a la carretera como un estímulo para los intercambios y la integración socioecológica debido, fundamentalmente, a que las localidades que gozan de mayores facilidades para el transporte son aquellas que tienen una mayor cercanía a los procesos de modernización económica. En lo apuntado por el antropólogo japonés el acceso a los beneficios de la modernidad permite la vitalidad del intercambio pero, a la vez, lo merma hasta desaparecerlo.

Esta paradoja epistemológica, frecuente en los estudios sobre la cultura indígena en Chiapas, conduce a un callejón sin salida o condena a una sola interpretación: modernidad y pluralidad de manifestaciones culturales son incompatibles o, lo que es lo mismo, las construcciones culturales de las minorías sucumben inevitablemente ante el impulso hegemónico de la cultura modernizadora y dominante. Tal explicación gramsciana sólo se solventa al otorgar a ciertas prácticas culturales y religiosas el carácter de populares y, por ende, expresión de resistencia social y cultural.

En el caso ejemplificado de Tapilula, la monetarización o la racionalidad económica no obligan a los participantes en el sistema de cargos a abandonarlo, por el contrario, una parte de los que han trascendido las labores campesinas, para ampliar sus espacios de actividad económica, son los que con más decisión asumen las responsabilidades mayores siendo alféreces principales.

Por otra parte, si enlazamos la explicación de la existencia de vías de comunicación modernas y sus ventajas con la expuesta sobre la racionalización económica podemos deducir que aquellas localidades donde el sistema de cargos ha quedado arrumbado, racionalizaron más, si cabe, la relación entre trabajo y disposición de tiempo, explicación ineludible cuando se tratan aspectos de modernización económica. Es por ello que Smith [1981] ya había insistido en que esta automática relación tenía matices, y situaba en un techo mínimo y uno máximo de posibilidades económicas la continuidad del sistema de cargos. Esta explicación puede tener continuidad en ciertos municipios zoques pero no en otros. El caso de Ocotepec podría responder al techo mínimo para su no existencia, ya que el minifundio y la escasez de

tierra son predominantes, no ocurre igual en otros casos donde las posibilidades económicas serían mayores o equiparables a Tapilula.

De todo ello se deduce que, a pesar de los materiales etnográficos y de las discusiones teóricas que sobre el sistema de cargos y las peregrinaciones se han aportado, todavía existen infinitas lagunas para relacionar los procesos históricos, las variantes sociológicas comunitarias o regionales, y la inevitable construcción religiosa y simbólica expresada en manifestaciones rituales.

EL VIAJE FESTIVO

Para finalizar, apuntaremos uno de los caminos por el que hemos transitado para adentrarnos en el funcionamiento del sistema de cargos y, por lo tanto, de los intercambios de santos. Es una posibilidad porque, como apuntó Varela [1994:226], es imposible tener una lectura única de los contenidos y estructura de los desplazamientos humanos de carácter religioso.

La fiesta, que no es más que una actividad ritualizada, es un elemento explicativo en el discurso de los tapilultecos para expresar sus viajes en forma de visitas e intercambios de santos. Si hacemos caso al sistema de cargos, éste es el nexo diádico entre Rayón y Tapilula, mediado por el intercambio del Niño de Atocha y del Señor de Esquipulas, el que explica y da contenido a la fiesta y viceversa: una vino a hacer fiesta en Tapilula, y la otra va a hacer fiesta en Rayón. El traslado de imágenes y, por ende, de los hombres, es vivido como fiesta; como diversión obligatoria [Delgado, 1992:53] por medio de un concepto verbalizado y ampliamente conocido en la bibliografía antropológica: **compromiso**.

Por ello se considera que este tipo de manifestaciones no pueden estudiarse sin estar relacionadas con la idea de fiesta y sus múltiples contenidos. La fiesta, en su vertiente religiosa, no es sólo un lugar para intercambiar con Nuestro Señor en las actividades relacionadas con los cargos,²² o un síntoma de salud social y física, encaminada al mantenimiento de cierta identidad;²³ sino, en ella se despliega la posibilidad de circulación —o si se prefiere de recorrido— [Mauss, 1971:35], que no tiene que ser necesariamente material como lo demuestra la idea de compromiso personal. Este sentido de desplazamiento que la fiesta otorga en el viaje de santos y compañías debe compararse con las referencias expuestas sobre las peregrinaciones o procesiones pero, no únicamente con estas facetas festivo-religiosas, también

²² Por citar sólo un ejemplo, Merrill [1992:152] expresa esta idea al afirmar que “todos los rarámuris deben patrocinar tantas fiestas para Dios como les sea posible porque durante esas fiestas devuelven a Dios la comida que él les ha proporcionado y de la cual se dice que él es, en última instancia, el dueño”.

²³ Delgado [1992:80] cuestiona que la celebración festiva sea la cima de la expresión identitaria, por el contrario piensa que un colectivo humano que hace apología del dispositivo festivo para producir cohesión e identidad está indicando un déficit de tales substancias.

con las alternativas que los hombres se dan voluntaria y obligatoriamente en el ritual festivo.

Decimos esto porque no sólo las jerarquías cívico-religiosas son vividas como una carga, como se ha demostrado en múltiples trabajos etnográficos, sino que el viaje también lo es. Por decirlo con otras palabras, el desplazamiento de hombres e imágenes es una posible apertura que la fiesta concreta dentro del marco de obligatoriedad y control ritual. Apertura en la cual la liminalidad del itinerario puede entenderse como experiencia,²⁴ o como provisionalidad constante como hace explícito Augé [1996:13]: “Hablar de itinerario es hablar de salida, de estancia y de vuelta, incluso si se ha de entender que ha habido muchas salidas, que la estancia también fue un viaje y que el retorno no ha sido nunca definitivo”.

Por supuesto la idea de viaje, de traslado de un lugar propio a otro ajeno, no es extraña cuando se relaciona con las mencionadas peregrinaciones y procesiones,²⁵ especialmente después de la influencia que Turner [1974, 1978] ejerció en su estudio al añadir los conceptos de *communitas* y de liminalidad, éste último transformado en liminoide para la comprensión de dichas actividades religiosas.²⁶ Pero más que el carácter comunitario, identitario o utópico que un estudio decantado por la perspectiva de Turner puede mostrar gracias al abandono de la vida social rutinaria (estructural), nos interesa la ambigüedad y provisionalidad del viaje,²⁷ que haría del mismo una puesta en escena no sólo del intercambio y de la ritualidad religiosa sino de la vida en sociedad.

El itinerario o viaje no se inscribiría en el tiempo y en el espacio, más bien, para añadir paradojas, éstos se entenderían en él. Lanzamos esta idea porque es común que las definiciones que atañen tanto a tiempo como a viaje tengan un carácter ambiguo, al menos en el caso de Tapilula. Ello es perceptible si hacemos caso a distintos ejemplos surgidos en el trabajo de campo.

Por ejemplo, la obtención de santos patronos en la mayoría de localidades de

²⁴ La experiencia como forma de relativizar el concepto de creencia. Pouillon (1989) así lo entiende para explicar las prácticas religiosas de los dangaleat (República del Chad) en comparación con las creencias cristianas y musulmanas.

²⁵ Ver el cuestionamiento que Varela (1994) hace de las supuestas diferencias o del estudio por separado de procesiones y peregrinaciones tal como lo expresó Turner (1974).

²⁶ Liminoide porque tiene diferencias con la liminalidad de los ritos de paso, como por ejemplo la unión en la fe de los peregrinos o el viaje conjunto.

²⁷ El posible carácter ambiguo y paradójico de las peregrinaciones es expresado también por Shadow y Rodríguez Shadow (1994a:20). Sin embargo, en otro artículo del mismo libro observan la peregrinación como “una forma de resistencia, disimulada y aparentemente inocua, que mantiene viva en la conciencia campesina su posición sojuzgada y las injusticias de que es objeto. En lugar de ser elementos que resuelven o mediatizan la lucha de clases, sugerimos que estas expresiones culturales son medios para la reproducción de una tradición de distinción y de oposición frente a los sectores no-campesinos” [Shadow y Rodríguez, 1994b:118]. De ahí que consideren el desplazamiento o movimiento de la peregrinación como el que “constituye la *communitas* o antiestructura, que anhela la implementación de relaciones y experiencias normalmente negadas en la vida cotidiana” [*ibid.*:118].

Chiapas se establece en un viaje donde la imagen venerada decidirá dónde quiere permanecer, el lugar que quiere fundar o a dónde pretende arribar. La muerte, por su parte, se inscribe también en una idea de traslado, "Cuando morimos nuestro cuerpo es enterrado y el espíritu rinden cuentas, hay dos caminos, el camino real que nos lleva al infierno, y el camino escondido, ese es el camino del cielo".

No es extraño entonces que la comprensión de realidades sociales positivas o negativas se halle en el traslado, como se observa en los testimonios que refieren al papel de los encantos o a los mismos santos. También esta idea se refleja en ciertas causas de la enfermedad. Aunque la conversación giraba en torno al idioma zoque, la resolución del discurso por parte de uno de los alféreces es significativa:

Hasta los ricos quieren aprender l'idioma, la esposa de Chano Camacho, doña Blanca, está pagando a una señora para que le hable, no como don. . . que ahí está en su tienda y reniega cada vez que oye hablar l'idioma. Pero ese viejito está muy encerrado, por eso puro azúcar y diabetes tiene. Es bueno salir. . . [S. G., 3-III-96].

Entre los zoques, pero no como singularidad propia, se observa el papel del sueño y sus itinerarios en el espacio y el tiempo, casi siempre reflejado en la literatura etnográfica en las figuras del nagual o de la tona. Sin entrar en descripciones precisas que recientes trabajos han aportado sobre la temática [Pitarch, 1996], estas figuras son conocidas o traducidas en zoque como *jama* o *kojama* [Wonderly, 1946:97] y relacionadas con el verbo *jam*, acordar. El *kojama* sería el espíritu que cada persona posee y que sale del cuerpo en sueños, distinto del alma o ánima que es parte integrante o inseparable de la persona.

El sueño permite viajar y recordar cual es el nagual y, también, posibilita arribar a un lugar llamado *ipstak* (veinte casas), *Jamanas ipstak*, *norte ipstak* [*ibid.*:98], *ipsta'komo* [Báez-Jorge, 1983:394], montaña o montañas donde morarían los espíritus y donde pueden resolverse cuestiones terrenales como la enfermedad a través de un juicio en "un tribunal del Inframundo constituido con una estructura de gobierno similar a la terrena. En ese lugar, los hecho se reconstruyen, se juzgan y se dicta un veredicto" [Reyes, 1986a:112]. Los lugares donde se ubica el tribunal varían dependiendo de la localidad y pueden encontrarse incluso referencias en documentos coloniales [Aramoni, 1992:239].²⁸

Estos ejemplos pueden ampliarse a otros espacios de la vida social, y nos remiten a la idea que apuntamos para ofrecer una posibilidad de comprensión o de relación,

²⁸ Wonderly [1946] habla de un cerro ubicado en Pueblo Nuevo Solistahuacán y otro en Ocozocoautla, mientras Reyes [1986b:14-15] ubica el tribunal en el ex-convento de Tapalapa o también refiere un lugar similar entre los mixes de Oaxaca (*i'ps yukm*). Aramoni [1992:309] va más lejos y relaciona lo expuesto en los mencionados documentos con lo afirmado por otros autores sobre la tona-nagual, a partir de ahí asevera que *jama* (día y sol) puede estar en conexión con *tonalli* o *tona* por su cercanía al calendario de 260 días que quizás utilizaron los zoques.

al menos, entre conceptos religiosos claves [Lisbona, 1996] y el intercambio,²⁹ todo ello mediado por el itinerario ritual. Incluso estos desplazamientos hacen referencia a la circulación entre diversas denominaciones religiosas que mantienen los actores sociales de Tapilula; trasiego convertido en plática cotidiana y que encuentra una explicación etnográfica al convertir a los credos en algo similar o igual: “es que somos lo mismo pero es otro su modo”.³⁰

La “multiplicidad de los trayectos individuales” expresada por Augé [1996] —para el caso africano— no es muy diferente a la observable en Tapilula, pero tampoco lo es para otros trayectos que se observan en ciertas localidades o municipios de Chiapas. Es decir, las realidades sobrepasan a las categorías religiosas de adscripción y estudio para tener un camino propio.³¹

Este breve apunte para la reflexión, entendido como una posibilidad más para el conocimiento de los mecanismos intrínsecos al funcionamiento y comprensión del sistema de cargos por parte de los cargueros, nos interroga sobre el problema de la continuidad del sistema de cargos así como sobre la adscripción a otros credos religiosos. A pesar de las implicaciones históricas, sociológicas y económicas que existen y deben analizarse, no habría que olvidar esta relación simbólica con la posibilidad de viajar, en cualquiera de las acepciones que esta palabra posea, en la necesidad de intercambiar allá donde el discurso sea el adecuado para “vivir mejor sobre la tierra”,³² pero también para pensar mejor.

ABREVIATURAS

AHD: Archivo Histórico Diocesano. San Cristóbal de Las Casas

²⁹ Concretamente nos referimos a los conceptos de compromiso, sacrificio o castigo, aunque no son los únicos [Lisbona, 1996].

³⁰ Véase lo expuesto por Augé [1996] y Rodrigues Brandao [1993] al respecto.

³¹ Estas circunstancias ponen en duda que el cambio de adscripción religiosa responda automáticamente a una transformación discursiva que tiene o debe ser radical; Foucault [1995] lo expresa a través del análisis del discurso, para el autor francés “Decir que con una formación discursiva se sustituye otra, no es decir que todo un mundo de objetos, de enunciados, de conceptos, de elecciones teóricas absolutamente nuevos surja con todas sus armas y totalmente organizado en un texto que lo sitúe en su lugar de una vez para siempre, es decir que se ha producido una transformación general de relaciones, pero que no altera forzosamente todos los elementos, es decir que los enunciados obedecen a nuevas reglas de formación, no es decir que todos los objetos o conceptos, todas las enunciaciones o todas las elecciones teóricas desaparezcan” [Foucault, 1995:290-291].

³² Princep [1996] asevera que el interés por las nuevas filiaciones religiosas es precario “puesto que se adopta y se abandona con facilidad camaleónica, a la vez que los grupos de culto se hacen y deshacen sin cesar”, igualmente afirma que tanto católicos como evangélicos poseen discursos casi indistinguibles.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Walter R.

1983 "Political and Economic Correlates of Pilgrimage Behavior", en *Anales de Antropología*, vol. XX, México, pp. 147-172.

Aramoni, Dolores

1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, CNCA, México.

Augé, Marc

1996 *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*, Paidós, Barcelona.

Báez-Jorge, Félix

1983 "La cosmovisión de los zoques de Chiapas (reflexiones sobre su pasado y su presente)", en *Antropología e historia de los mixes-zoques y mayas (homenaje a Frans Blom)*, UNAM, México, pp. 383-412.

Calnek, Edward E.

1990 "Los pueblos indígenas de las tierras altas", en McQuown N., y J. Pitt-Rivers (comps.), *Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas*, 2a. reimpresión INI/CNCA, México, pp. 105-133.

Delgado Ruíz, Manuel

1992 *La festa a Catalunya, avui*, Barcanova, Barcelona.

Duby, Georges

1992 *El Año Mil. Una nueva y diferente visión de un momento crucial de la historia*, Gedisa, 1967 en francés, Barcelona.

Fábregas Puig, Andrés

1971 "Notas sobre las mayordomías zoques en Tuxtla Gutiérrez", en *Revista ICACH*, vols. 2-3, núms. 20-21, Tuxtla Gutiérrez, pp. 1-12.

Foucault, Michel

1995(16) *La arqueología del saber*, Siglo XXI editores, México.

Lisbona Guillén, Miguel

1996 "Sacrificio y castigo en un sistema de cargos del norte de Chiapas, México", en Carlos Caravantes M. (coord.), *Antropología Social de América Latina*, VII Congreso de Antropología Social, Zaragoza, España, pp. 149-156.

Mauss, Marcel

1971 *Introducción a la etnografía*, Ediciones Istmo, Madrid.

Merrill, William L.

1992 *Almas rarímuris*, CNCA/INI, México.

Moreno Navarro, Isidoro

- 1989 "Religiosidad popular en Córdoba en el siglo XVIII. Cofradías del Santo Rosario", en Alvarez, Buxó y Rodríguez (coord.), *La religiosidad popular*, Anthropos, Barcelona, pp. 485-506.

Navarrete, Carlos

- 1970 "Fuentes para la historia cultural de los zoques", en *Anales de Antropología*, vol. VII, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, pp. 207-246.
- 1973 "El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco", en *Revista ICACH*, 2a. época, núms. 7-8, Tuxtla Gutiérrez, pp. 29-88.

Ochiai, Kazuyasu

- 1985 *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, CNCA-INI, San Cristóbal de Las Casas.

Pitarch, Pedro

- 1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México.

Pouillon, Jean

- 1989 "Observaciones sobre el verbo 'creer', en Izard M., y P. Smith, *La función simbólica*, Júcar Universidad, Barcelona, pp. 45-53.

Reyes Gómez, Laureano

- 1986a "El papel del sueño entre los zoques de Tapalapa, Chiapas", en *Anuario del Centro de Estudios Indígenas*, vol. 1, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, pp. 105-117.
- 1986b "El tribunal de l'PS TOKJ", en *México Indígena*, núm. 10, México, pp. 14-15.

Rodríguez Brandao, Carlos

- 1993 "El alma del otro. La ética de las relaciones de reciprocidad entre vivos y muertos en las religiones del Brasil", en Gossen G.H., J.J. Klor de Alva, M. Gutiérrez y M. León-Portilla (ed.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. III, Siglo XXI editores, Madrid, pp. 251-316.

Shadow, Roberto y María Rodríguez Shadow

- 1994a "La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas", en C. Garma y R. Shadow (coord.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM-Iztapalapa, México, pp. 15-38.
- 1994b "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", en Garma G.H., y R. Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM-Iztapalapa, México, pp. 81-140.

Smith, Waldemar R.

- 1981 *El sistema de fiestas y el cambio económico*, Fondo de Cultura Económica, México.

Thomas, Norman D.

1973 "Un estudio comparativo de la estructura de las asociaciones ermita de los indios zoques en dos comunidades", en revista *ICACH*, 2a. época, núms. 7-8, Tuxtla Gutiérrez, pp. 19-27.

1974 *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*, SEP, México.

Turner, Victor

1974 *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell University Press, Nueva York.

Turner, Victor y E. Turner

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, Columbia University Press, Nueva York.

Varela, Roberto

1994 "Procesiones y peregrinaciones, santos patrones y estandartes", en Garma C., y R. Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM-Iztapalapa, México, pp. 225-237.

Velasco, Honorio M.

1992 "El espacio transformado, el tiempo recuperado", en *Antropología*, núm. 2, Madrid, pp. 5-29.

Velasco Toro, José M.

1990 "Perspectiva histórica", en VV. AA., *Los zoques de Chiapas*, 1a. reimpresión, INI/CNCA, México, pp. 45-151.

199 "Territorialidad e identidad histórica en los zoques de Chiapas", en *La Palabra y el Hombre*, número 80, Universidad Veracruzana, Xalapa, pp. 231-258.

Vogt, Evon Z.

1980 "Algunos aspectos de patrones de poblamiento y de la organización ceremonial de Zinacantán", en Vogt Evon Z. (ed.), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas*, 1a. reimp., INI, México, pp. 63-87.

Wasserstrom, Robert

1992 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, Fondo de Cultura Económica, México.

Wonderly, William

1946 "Textos en zoque sobre el concepto de nagual", en *Tlalocan*, vol. II, México, pp. 9-105.