



Nota

Mitología y multifuncionalidad del Trueno entre los chontales de Tabasco

Mythology and multifunctionality of Thunder God among the Chontal of Tabasco

David Lorente Fernández

Dirección de Etimología y Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, México

Introducción

Los mitos del Trueno están diseminados en las etnografías sobre los *yokot'anob* o mayas chontales de Tabasco. Su medio geográfico incluye ambientes fluviales y lacustres donde los ríos, pantanos y lagunas configuran un territorio semiinundado. En apariencia, estos mitos se refieren a deidades que inciden sobre ámbitos ecológicos distintos, que presentan atributos —en el sentido de implementos— diferenciados, y cuyas funciones involucran dominios diversos de actuación y competencias heterogéneas. Aunque los chontales identifican a Aj Chawäk como “El Hombre del Trueno”, “El Señor del Trueno”, o simplemente “El Trueno” cuando se refieren a él en español, el examen del material etnográfico y de la lógica inherente a las representaciones indígenas pone de manifiesto la naturaleza a la vez compleja, ambivalente y polisémica de esta figura, de la que la reducción al dominio exclusivo del Trueno y los fenómenos meteorológicos opacaría su densidad semántica. Atendiendo a ciertos elementos descriptivos de los mitos, surgen conexiones entre ellos que permiten atisbar cómo los distintos dominios se interpenetran.

La deidad chontal del Trueno se presta especialmente bien para explorar lo que Danièle Dehouve ha denominado la “multifuncionalidad” de los dioses mesoamericanos. Las fuentes históricas y los registros etnográficos invitan a estudiar, como ha propuesto esta autora, la identificación de los dioses, no “de acuerdo con sus atributos (nombres y adornos), asumiendo que estos constituyen su esencia y los distinguen a unos de otros dentro de un mismo panteón”, sino reconociendo que “los dioses son multifuncionales, y que por ello una clasificación que los reduzca o confine a una función no puede ser satisfactoria”. Además, “los límites entre dioses no son impermeables y se puede pasar fácilmente de una entidad a otra”. En este sentido, para

captar los principios que guían su multifuncionalidad y el descifrado de la iconografía en su contexto, como plantea Dehouve (2015-2016), resulta útil hacerse, entre otras, las siguientes preguntas: “¿Cómo se construye la concentración de funciones? ¿Pueden atributos iconográficos designar esferas?”.

El caso de la figura del Trueno entre los chontales presenta, en efecto, una amplitud de campos de acción que dificultan reducir al personaje a una definición convencional, y su estudio requiere de un tipo de enfoque que permita articular e integrar las distintas facetas y atributos para presentar lo que sin duda constituye un tipo de entidad compleja. La comparación de los mitos pone de manifiesto que los diversos atributos del Trueno no parecen poder ser explicados satisfactoriamente como resultado de divergencias locales de una misma figura común, a la manera de variaciones sobre un tema. No se trataría de un efecto atribuible a la variabilidad intercomunitaria e incluso individual de las concepciones cosmológicas chontales, aspecto recurrentemente señalado por distintos autores como una característica notable de este grupo (véase Rubio y Meztli, 2012, p. 131). Antes bien, ciertos motivos tangenciales en los mitos permiten apreciar que la aparente diversidad se integra en un mismo campo semántico asignado a la deidad. Al mismo tiempo, las fronteras del Trueno con otras entidades del panteón chontal son en ocasiones difusas, llegando este a veces a identificarse o a converger con otras deidades sin incurrir en contradicciones o en incompatibilidades lógicas.

Este trabajo, centrado en una perspectiva sincrónica y contemporánea, y con un enfoque de carácter etnográfico que persigue analizar la multifuncionalidad del Trueno examinando una serie de mitos en apariencia inconexos, pertenecientes a diversas comunidades de la región chontal¹, aborda cuatro dominios atribuidos a Aj Chawäk: 1) el Trueno como entidad atmosférica asociada con la producción de la lluvia y el rayo —identificada con el emblema-atributo de una capa de

La revisión por pares es responsabilidad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Correo electrónico: david.lorente.fernandez@hotmail.com

¹ El ensayo recurre tanto a fuentes bibliográficas como al propio trabajo de campo del autor (Lorente Fernández, 2007-2015).

color escarlata—; 2) el Trueno como causante de enfermedad (“espanto de rayo”) a los seres humanos —cuyo atributo lo constituye aquí una piedra en forma de hacha de pequeño tamaño—; 3) el Trueno como gestor de las aguas de las lagunas, los pantanos y el mar —cuyo atributo lo conforma una gota de agua—, y 4) el Trueno como deidad dadora de alimentos y productos vegetales —plasmado en la imagen del desmembramiento y la mudanza de sus miembros y sustancias corporales en vida vegetal—, vinculándose así la entidad del Trueno con la agricultura.

La exploración de la multifuncionalidad de Aj Chawäk se efectuará, pues, privilegiando las descripciones y los discursos cosmológicos de la mitología antes que recurriendo al examen de las prácticas rituales —aunque en ciertos contextos se acudirán puntualmente a ellas— y agrupando los distintos mitos en una serie de apartados consagrados a las diferentes atribuciones y funciones de la deidad.

El Trueno como personaje humano y deidad atmosférica dispensadora de la lluvia y los rayos

Ciertos mitos presentan a Aj Chawäk como un ser humano que adquiere los atributos de la deidad al revestirse una capa roja escarlata —en ocasiones otras prendas de ropa encarnadas—: la sacudida de la capa crea el brillante relámpago; su agitación, la reverberación del trueno, y cierta hacha de piedra arrojada como proyectil, el fulminante rayo. Stricto sensu, la capa escarlata constituye, cabría decir, propiamente el dios. Los atributos y el poder del hacedor de rayos y de lluvia residen en ella, y se los confieren a aquel que se la pone, invistiéndolo de cualidades supraordinarias, divinas.

Estos mitos suelen comenzar describiendo un conflicto o rivalidad entre dos hermanos: el mayor es quien posee la capa, que por descuido o por delegar en él la custodia logra vestirse el menor. Una versión ilustrativa es la siguiente:

Dos hermanos estaban platicando mientras cuidaban un árbol de frutas.

El más grande se paró del lugar y dijo:

—Voy a arreglar un asunto. Mientras, tú cuida estas capas de lluvia que tengo guardadas aquí. No desobedezcas mis órdenes y no toques ninguna, porque es malísimo si lo haces. Tenía mucho que el hermano mayor se había ido a cumplir su compromiso.

El hermano menor —que era muy curioso— sacó una capa y pensó: “me la voy a poner para dar un paseo”.

Apenas había salido, que se suelta un tormentón, pues la capa que había tomado era la del Trueno.

Todos los días llovía. No acababa el agua.

Cuando faltaba muy poco para que se inundara todo el mundo, el hermano mayor quería detenerlo. Solo que no sabía cómo.

Quiso tenderle una trampa con animales y consiguió tortuga, hicotea y todo cuanto. . .

. . . pero el hermano menor ya sabía todas las mañanas de estos animalitos y no caía.

Por fin, el hermano mayor cogió un pejelagarto y regó su baba por donde el hermano menor pasaría con la capa.

No tardó mucho tiempo en pasar: pisó la baba del pejelagarto y cayó cerca de su hermano.

—Ahora sí, hermanito —dijo el mayor—, ¡ya basta de hacer mucho mal! ¡Te voy a quitar la capa para que todo vuelva a ser como antes!

Es por eso que ahora el Trueno persigue al pejelagarto.

Es por eso que la baba del pejelagarto atrae los rayos del cielo en tiempo malo, en tiempo de lluvia, y resulta peligroso para el pescador, puesto que si llega a caer en alguna embarcación, puede matar a varias personas.

Siempre que se acude a las lagunas a agarrar el pejelagarto es necesario llevar una yagua [tejido de palma], para enyagualar a los pejelagartos que se logren atrapar; para que se los lleve uno así y ya se esté protegido contra esa desgracia.

(Autor: Segundo Magaña Sánchez; recopilación: Quintín Arauz; fuente: [Relatos chontales](#), 2000, pp. 24-27; en la fuente se incluye la versión en lengua *yokot'an*.)

El motivo de los dos hermanos, uno mayor —caracterizado tácitamente como prudente y juicioso— y uno menor —y por ello más irresponsable o inexperto— constituye un rasgo común en la narrativa chontal; aunque no se descarta su posible influencia española, los relatos míticos sobre las hazañas de un Hermano Mayor —fuerte y sabio— y un Hermano Menor —travieso y rebelde— han sido señalados por Eric S. Thompson como recurrentes entre pueblos indígenas de tradición maya ([Thompson, 2012](#), pp. 425-429). En el mito del Trueno, los hermanos definen una situación de carácter humano y de ella se infiere que cualquiera de los dos podría devenir deidad del Trueno a condición de vestirse la capa; lo que se discute es el uso irresponsable o moderado de sus poderes. La capa se identifica con el origen tanto de la lluvia como del rayo (relámpago y trueno).

Una versión del mito fue recogida por Daniela Maimone en Tamulté de las Sabanas; en ella, la capa era dorada y el hermano menor no la recibía en custodia, sino que se la vestía “a escondidas” ([Maimone Moroni, 2010](#), p. 176). En el mito, el elemento invariable es siempre el recurso de la baba del “pejelagarto” (*Atractosteus tropicus*) —un pez frecuente en la cocina chontal— como única vía con la que logra el Hermano Mayor recuperar la capa. Así, el mito tiene un cariz etiológico y explica la animadversión que en adelante, y en la vida cotidiana, experimenta el Trueno por el pejelagarto, así como la prescripción de ocultarlo en ciertos contextos para eludir los chontales el peligro del rayo.

El Trueno caído en la tierra, desenmascarado como humano y asentado entre los chontales, así como sus labores de agricultor

Algunos mitos pertenecientes a este dominio del Trueno identificado como un hacedor de lluvia y de rayos, y revestido de una capa escarlata, prolongan la situación anterior describiendo el destino del Trueno una vez caído en la tierra. A veces este aspecto aparece sobreentendido y otras de forma explícita: la caída del portador de la capa tras resbalar en la baba del pejelagarto expone al personaje a la mirada de los seres humanos.

En ciertos mitos se incluyen las consecuencias derivadas de este descenso al mundo terrenal: la caída se traduce en la mezcla del Trueno con la población chontal, donde se confunde con los propios seres humanos, contrae matrimonio y pasa a trabajar como agricultor.

En la comunidad de Guatacalca, municipio de Nacajuca, pude recopilar un mito que aborda el primer aspecto: cómo el Trueno fue públicamente “desenmascarado” tras la caída propiciada por la baba. Se revela la figura humana de Aj Chawäk, que es descrito como un hombre, “una persona” (en el sentido de un ser humano), semejante en su cuerpo a los pobladores locales. El mito refiere:

Porque ese Trueno. . . Ese Trueno es un hombre que viste una capa de color rojo, al que se le oye como que camina por las nubes. . . viene, viene, viene. . . después se va: se fue se fue se fue. . . como que se aleja el sonido. . . cargando su capa. Y ese Trueno es enemigo del pejelagarto. Porque dicen —yo lo oí de niño a los ancianos— que una vez [algunos chontales] se lo pusieron como si fuera una trampa y el Trueno pisó encima, resbaló y cayó, y que lo vieron al Trueno. Sí. Los ancianos cuentan que así fue y dicen que vieron al Trueno como un hombre. Por eso quedó de enemigo con el pejelagarto. Porque lo tumbó, se resbaló encima de él, y que lo agarraron, dice, lo vieron, todos lo vieron: el Trueno era como una persona. Por eso es que el rayo no quiere al pejelagarto. Así cuentan los ancianos de antes (Guatacalca, 8-12-2012; diario de campo del autor).

Como prolongación de esta situación de descenso al mundo terrenal y de identificación del Trueno como un ser humano, cierto relato registrado por Carlos Incháustegui, titulado “El hombre del Trueno”, describe la asimilación de Aj Chawäk a la población chontal terrenal. En él figuran los motivos ya conocidos: la rivalidad entre dos personajes —en este caso, no hermanos sino extraños entre sí—; el recurso de la baba del pejelagarto como trampa para derribar al Trueno, y el color rojo atribuido a su atuendo. El elemento novedoso aparece al final, cuando se desarrollan las consecuencias y posibilidades de la naturaleza humana atribuida a Aj Chawäk. Comienza el relato con el conflicto habitual pero sin especificarse el contrincante:

[. . .] El Trueno dicen que quería golpear a esa persona que andaba persiguiendo al Trueno. Era un joven muy ágil, grandote, pero tenía el signo del relámpago. . . tenía ese don. . . era él. Cuando el estallido era fuerte. . . es [era] la voz del hombre que cuando pega un grito. . .

Y un día, dice, quiso pasarse de listo [el Trueno], para mortificar a un señor. Pero ese señor tenía también su secreto. . . . Y [ese señor perseguido por el Trueno] agarra, dice, la baba del pejelagarto [todo son secretos] entonces con esa. . . ¡Con esto se va a ver conmigo! [dice el adversario] Ya lo andaba siguiendo. . .

. . . Era el momento más apropiado para el Trueno.

Llega este hombre [el Trueno]. . . pero el hombre su adversario ya estaba preparado. . .

Cuando llegó un chispazo y al rato el estallido [del Trueno]. La primera vez ya no fue tanto, la segunda vez fue que estalló.

. . . El hombre este [el Trueno] vio la luz, y al rato las tinieblas. . . [porque había caído a tierra].

. . . Pero donde cayó este Trueno resbaló en la baba del pejelagarto. . . resbaló ahí. . . se cae sentado el Trueno. Ahí no se podía levantar, dice. Se quería levantar y ¡nada!... [no lo lograba].

Entonces llega el señor [su rival] y le dice [al Trueno]: ¡Ya lo ves! Usted me andaba buscando. Yo no tengo la culpa. Pero hasta que llegó tu hora, dice. Entonces tienes que reconocerme también a mí, dice, que yo también soy poderoso. Tú eres tan poderoso porque eres Trueno. Pero ya lo ves ahorita, dice, cómo estás. Ya tu sabiduría ya no vale para nada.

Era un hombre [el Trueno], dice, tan curtido de cuerpo. . . rojo. De short rojo y pantalón rojo. . . Todo es rojo el hombre. . .

Te perdono, dice [el adversario que hizo caer al Trueno], por lo que trataste de hacerme.

Entonces ya no se pudo ir el hombre [el Trueno], sino que se quedó de humano ya.

Y ahí se quedó [en la tierra chontal], dice, y empezó a trabajar. Pero tenía una gran suerte con las siembras. ¡Cómo cosechaba!, dice. Bodegas, su maíz; bodegas, su frijol. . . yuca, de todo.

Y los hijos de ese señor fueron los “hijos del Trueno”.

Su sabiduría les venía de Dios. . . ya ve sus cosechas. . . sabía[n] cuál era su oportunidad. . . cuándo debían sembrar [los chontales]. Cuando no deben sembrar, no siembran. Por eso la gente terrena dicen que eran superdotados.

Es decir, que tenían secretos que solo ellos conocían (Incháustegui, 1987, pp. 319-320).

Otro breve relato recogido por Incháustegui complementa al mito anterior:

Félix “Meca”. Así apodaban a Félix N., porque era muy forzado.

Los “Mecahua”, ¡quién sabe en qué tiempo vivieron!, eran muy forzados. También los llamaban los “hijos del Trueno”. Los Mecahua siempre vestían de rojo. [. . .] (“Acerca de los Mecahua”, Incháustegui, 1987, pp. 327-328).

En el mito, el destino final del Trueno es vivir entre los *yokot’anob*. Caído en la tierra, Aj Chawäk “ya no se pudo ir el hombre, sino que se quedó de humano ya. Y ahí se quedó [en la tierra chontal], dice, y empezó a trabajar”. Comienza a desempeñarse como cultivador y manifiesta gran éxito con las cosechas, produciendo y haciendo multiplicarse algunos de los principales cultivos de los chontales: maíz, frijol, yuca. Como indicio de que el Trueno no presenta una diferencia ontológica excesiva respecto a los seres humanos, Aj Chawäk procrea hijos con una mujer humana, que se infiere se confunden con los chontales y a los que solo distingue, según el mito, su sabiduría en el ámbito agrícola y su suerte excepcional². Los Mecahua, “hijos del Trueno”, entremezclados con los seres humanos,

² Destaca al respecto que la condición de humanidad del Trueno y de sus hijos, plasmada tanto en su morfología corporal como en su organización social y de parentesco (hermandad, matrimonio), se manifiesta también en que nunca

presentan además una fortaleza inusual y un atuendo de color rojo escarlata, el mismo de la capa de su progenitor, pero también la habilidad de dominar con destreza la agricultura, logrando la reproducción inusualmente fecunda de los cultivos y un conocimiento de los momentos y períodos más aptos para sembrar, que comunican a sus vecinos *yokot'anob*. Es preciso anticipar que estas cualidades agrícolas atribuidas a Aj Chawäk se manifiestan también en otros mitos que veremos más adelante en los que el desmembramiento de la deidad caída del cielo da lugar al nacimiento de las plantas cultivadas, en las que se transforman sus miembros y sustancias corporales. Estas propiedades agrícolas desdibujan las fronteras conceptuales y vinculan estrechamente a la figura del Trueno con el dominio, las gestas y las atribuciones de Kántepék, considerado entre los *yokot'anob* como héroe cultural dador del maíz, maestro de la agricultura y dios de las cosechas, que desciende o se precipita desde el cielo en medio de una tempestad de rayos y lluvia y que, además de favorecer el crecimiento de la vegetación, se considera que gobierna los vientos y truenos que anuncian y traen la lluvia.

En los mitos anteriores, Aj Chawäk aparece vinculado tanto con la producción de los fenómenos meteorológicos —el desencadenamiento de la lluvia, el relámpago, el trueno y el rayo— como con la fertilidad y la prosperidad agrícola en el dominio humano. Estas funciones, separadas en distintas secuencias de un mismo mito, aparecen a veces fundidas y se asimila la caída del rayo con un acto de fecundación vegetal: los rayos arrojados a la tierra equivalen a una siembra cósmica de los campos de cultivo, sin que medie entonces la figura antropomorfa de Aj Chawäk ni de sus hijos Mecahua. Un testimonio reproducido por Maimone lo ilustra bien:

Los chontales creen que el rayo tiene poder de fertilizar los campos y en particular en [la comunidad] de Tapotzingo refieren que cuando caen muchos rayos en un campo, este queda sembrado con calabazas, que sirven para curar las quemaduras de las personas que fueron víctimas de un rayo (Maimone Moroni, 2010, p. 181).

Aquí es el rayo el que, caído a tierra, siembra y ejerce labores de fertilización agrícola, ofreciendo además remedios para los males por él producidos.

El Trueno como causante de enfermedad y dador del don a los especialistas rituales

Los mitos relativos al empleo de la capa de lluvia o capa de trueno por Aj Chawäk aluden tácitamente a la caída de un hacha de piedra con la fulminación del rayo (la que se infiere cae sobre el pejelagarto o fertiliza el campo de cultivo). En su relato acerca de los Mecahua, hijos del Trueno, añade Incháustegui:

Cuando en alguna casa había cosas rojas o un machete o el fuego, cae cerca el rayo incendiando árboles y matas, que arden con llamas azules y verdes.

se cuestione que la lengua en que hablan Aj Chawäk y su descendencia es el idioma *yokot'an*.



Figura 1. El hacha del Trueno, propiedad de un terapeuta ensalmador. Fotografía: D. Lorente.

Donde cae el rayo queda el “hacha del trueno”. ¡Exhibieron una en una feria! Era negra, del tamaño de un mango de cuchillo, sin filo. . . (Incháustegui, 1987, pp. 327-328).

El hacha del Trueno se tiene por elemento distintivo —atributo iconográfico, cabría decir— de la figura del Trueno y de sus hijos Mecahua, junto con la capa o prenda de color rojo escarlata. La producción del rayo se asocia con la capa, pero la fulminación se atribuye al efecto de la piedra, que desciende, se dice, en un estado incandescente: por lo común fulmina algún árbol, y o bien se incrusta en el tronco, o bien lo atraviesa y queda enterrada en el suelo.

Esta piedra negra (fig. 1), considerada el proyectil que arroja Aj Chawäk, es asimilada por los chontales con las pequeñas hachas arqueológicas que a veces encuentran al cavar en las tierras de cultivo o solares de las casas. El hacha, debido a su forma y su filo, se tiene por objeto manufacturado que Aj Chawäk usa al modo de los humanos, aunque como arma arrojadiza. El objeto sugiere cierta semejanza del personaje con las deidades del rayo entre los mayas clásicos, uno de cuyos atributos distintivos era precisamente portar un hacha. Las deidades de los mayas clásicos encargadas de procurar la lluvia, los Chaques o “regadores”, arrojaban los relámpagos y, en palabras de Eric S. Thompson, “hacia donde iban llevaban hachas de piedra que, una vez lanzadas sobre la tierra, producen los rayos. En muchas partes del área maya se encuentran hachas de piedra pulida, que datan principalmente del Periodo Mexicano y de

época posterior; estos implementos son conocidos como las hachas de los Chaques” (Thompson, 2012 [1954], p. 314). Por su parte, el *Popol Vuh*, de tradición maya-quiché, menciona: “El relámpago es el primer signo de Huracán [deidad del Cielo], el segundo es su estallido [el trueno], el tercero es la piedra que hiere; esos tres son el *Corazón del Cielo* [. . .]. El *Corazón del Cielo* es Huracán” (en Ortiz, 2005 [1947], p. 409). En el Museo Regional de Antropología Carlos Pellicer Cámara de la ciudad de Villahermosa, Tabasco, se exponen varios tipos de hachas pertenecientes a la cultura olmeca y elaboradas en distintas clases de piedra; algunos *yokot’anob* las identificaron en su visita como “muy semejantes a las hachas del Trueno”.

Considerando la piedra de rayo o hacha del Trueno, Aj Chawäk suele ser concebido como un ser dador —y sanador— de enfermedad. Deriva de que la descarga del rayo, si cae de forma directa o cerca de un individuo, se considera que desencadena la pérdida de su “sombra” —“principio vital”, “espíritu” o “doble”³ no visible del individuo que rige las funciones orgánicas y psíquicas (véanse Lorente, 2015, pp. 41-43; Rubio, 1995, pp. 285-287; Rodríguez, 2012, pp. 99-100; Rubio y Meztli, 2012, pp. 131-133)— enfermando severamente al afectado. El “susto de rayo”, en la nosología *yokot’anob*, produce un debilitamiento de la sangre y la consecuente palidez, adelgazamiento, consunción y desecación de las extremidades —manos y pies— del enfermo. Cierta ensalmador de una comunidad de Nacajuca, explicó: “si alguien pierde su sombra y no viene a curarse, se muere. Su sombra se perdió porque no vino a su tiempo. . . Al año muere el que se espantó”.

Las “sombras” extraviadas por el tronido o el impacto del rayo se considera que se incorporan al dominio del agua: los ríos, lagunas y pantanos del intrincado sistema hidrológico de las tierras bajas tabasqueñas se convierten así en el destino último de las sombras no restituidas que, perdidas, quedan definitivamente adscritas a un ámbito cosmológico acuático atribuido asimismo —se verá— a Aj Chawäk.

La recuperación de la sombra exige significativamente la intervención de aquella entidad —el Trueno— que ocasionó la disociación y la enfermedad. Siendo un “causante de enfermedad”, Aj Chawäk se cambia durante la terapia en actor implicado en el acto de recuperación de la sombra y de curación. Empero, no interviene “en persona”, ni se lo invoca al respecto en tanto ser antropomorfo y humano provisto de capa; se lo involucra mediante la manipulación del hacha del Trueno, propiedad a su vez distintiva del terapeuta. En el contexto de la praxis ritual, el hacha opera como metonimia del Trueno que, copartícipe de algunos de sus atributos, se concibe que puede ser utilizada “en sustitución” o como “prolongación” de Aj Chawäk al ser manipulada por el terapeuta. En este sentido, el “ensalmador”, especialista ritual dedicado al tratamiento de los sustos o espantos de rayo, deriva su poder y capacidad de acción precisamente de la posesión de una de estas hachas (véase Lorente, 2015). El hallazgo en apariencia fortuito del hacha —pero en realidad concebido como una “manifestación” u “ofrecimiento” del

objeto, que se le brinda así al ensalmador— es descrito como la obtención de un don (“suerte” o “destino”) por parte del destinatario.

En la recuperación de la “sombra”, el poder o “fuerza” de la piedra es despertado por la acción del ritualista sobre ella, de manera que se concibe la curación como un trabajo conjunto, del hacha y del ensalmador, ambos investidos de atribuciones terapéuticas por Aj Chawäk. Aunque se dice que el hacha está “desprovista de vida” y que carece de agencia latente, manifiesta una cualidad mecánica de atracción sobre las sombras —“como un imán”— activada por el ritualista al sumergirla en agua, calentarla o arrastrarla por el lugar donde la sombra fue arrebatada por el Trueno (véase Lorente, 2015).

La curación se da entonces, a menudo, en distintos enclaves topográficos de la geografía chontal, ya sea en terrenos donde cayó el rayo, o en cuerpos de agua. Salvo en los casos en que la sombra permaneció en tierra, el recurso consiste en captarla en el agua; se procede a sondear con el hacha ríos y lagunas a bordo de un cayuco, confiando en que Aj Chawäk actuará a través de la piedra para atraer hacia sí la sombra, que le será restituida, por medio de salmos y agua bendita, al enfermo. Un recurso significativo al respecto es el pozo que ciertos ensalmadores poseen en su vivienda, y en el cual se practica la ceremonia de recogida de la sombra sumergiendo el hacha del Trueno. La lógica ritual involucrada se basa en la idea de que el agua de “adentro de la tierra” está conectada con el agua de los lagos y lagunas, dominio de Aj Chawäk, y al respecto el pozo abre un vínculo de interconexión con la configuración fluvial y lacustre regional.

En suma, Aj Chawäk, el desencadenador de tormentas y tempestades eléctricas gracias a la posesión de una capa de lluvia, es considerado, en este contexto, a la vez como un ser dador y sanador de la enfermedad, así como un reclutador o designador de especialistas rituales dedicados a la curación, y como una figura relacionada, de manera menos explícita, con las distintas clases de agua.

El Trueno como gestor del agua de los ríos, los lagos, los pantanos y el mar

Junto con el agua pluvial ligada a la capa que viste Aj Chawäk, ciertos mitos asignan al Trueno el dominio del agua de los ríos, los lagos, las lagunas y el mar, así como la potestad de incidir en su abundancia y movilidad.

El relato titulado “Por qué surgió el Trueno” (Pérez González, 2007) parte de una escena familiar similar a la de los hermanos-Trueno y presenta a un joven que reside con sus padres como cualquier muchacho chontal. La situación revela que el Trueno vive según las reglas de filiación, alianza y residencia que rigen a los *yokot’anob*: la patrilinealidad y la neolocalidad posmarital.

En la historia, el joven, adoptado por unos ancianos sin hijos, es cuidado por ambos, y al crecer se casa y forma su hogar. Aparece entonces una referencia sutil que hace pensar en Aj Chawäk o en los Mecahua: “Como él es trabajador del campo, se metió a hacer milpa. Y un día llegó a tener una milpa muy buena y cuando estaba espigando [el maíz] se podía comer como tamal”. El joven es un cultivador exitoso, un hábil productor agrícola.

³ Las palabras entrecomilladas corresponden a las descripciones de los informantes consultados por los autores citados a continuación entre paréntesis.

El resto del relato transcurre entre la negativa del hijo desagrado a regalarle o venderle maíz a sus padres necesitados, y el castigo pedagógico que el anciano urde para educarlo y hacerle entender su error⁴. Así decide someterlo a la misma situación de carencia, pero privándolo de agua en lugar de maíz. Insta a su mujer a llenar de agua un cántaro grande y acude “a sacar el agua del mar, del río y del arroyo para ver si su hijo era verdaderamente hombre”, sabiendo que los buscaría para pedirles agua. Se infiere de ello, indirectamente, que el anciano posee ciertos poderes suprahumanos. Sujeto a privaciones, el hijo acude de forma repetida a la casa paterna, y logra finalmente obtener un poco de agua. Así, “el hijo se quedó contento porque iba a salvar su vida y la de sus compañeros y sus animales también, porque con una gota de agua se volvería a llenar el mar, el río y el pantano también. Después de que se le dio el agua se fue a golpear el mar y el cielo también y salió un mal tiempo y hubo un norte de tres días y llenó el mar, llenó el río y llenó también el pantano. Así estuvo [así surgió] el Trueno y sufrió primero el castigo que le dio su papá” (Pérez González, 2007, p. 34, énfasis añadido).

Aunque el final parece otorgarle una función moralizante al cuento —pues concluye indicando: “Este cuento se quedó para que vean los hijos que no es bueno negarle nada a sus padres”—, el título del relato apunta en otra dirección: “*Ko k’a ajni ni Chawik: Por qué surgió el Trueno*”, en el sentido de ofrecer una explicación cosmológica acerca del inicio de las actividades y las atribuciones de Aj Chawäk. El Trueno “surge”, o activa por vez primera sus poderes, en respuesta a una fuerte limitación. Se queda sin agua y debe restituirla. Para ello recurre, sin que se indique haberlo aprendido, es decir, espontáneamente, a dos procedimientos. Primero, a una multiplicación milagrosa: “con una gota de agua se volvería a llenar el mar, el río y el pantano también”; con un acto mágico, análogo a los efectos que Aj Chawäk desencadena en la agricultura, dota a una sola gota —como en la milpa a las semillas— de un potencial generativo, multiplicador, que activa todos los ámbitos acuáticos regionales y permite su renovación. Segundo, recurre a una acción distintiva del Trueno: el “golpear”, incentivo que pone en circulación las aguas entre los distintos dominios y ecosistemas, interconectados en la intrincada configuración hidrográfica chontal: “Después de que se le dio el agua se fue a golpear el mar y el cielo también y salió un mal tiempo y hubo un norte de tres días y llenó el mar, llenó el río y llenó también el pantano”. El golpe actúa como un acto estimulador y, como ya se vio, fertilizador o engendrador de fertilidad: Aj Chawäk golpeaba desde el cielo, fecundando o engendrando, con la piedra de rayo. Golpear implica también producción y multiplicación.

El Trueno surge pues en el relato en el sentido de que “estrena”, “despliega” o manifiesta por primera vez sus poderes al enfrentar una prueba consistente en subsanar la ausencia de

agua en el mundo. Una insinuación de la prueba iniciática aparece en uno de los primeros comentarios del padre, revelando que no solo pretende ofrecer una lección moral a su hijo, sino someterlo a una verdadera iniciación: “él iba a sacar el agua del mar, del río y del arroyo para ver si su hijo era verdaderamente hombre”. Ser hombre en el sentido de convertirse en Trueno.

Junto al poder multiplicador y renovador de las aguas, el relato presenta a Aj Chawäk en el ámbito “ecológico” y de las atribuciones de otras deidades chontales como las figuras del Dueño del Agua y de la Laguna: Yum Ja’, Yum Pa’, investidas de poder sobre el agua de los popales, los ríos y las lagunas, de las crecidas y las inundaciones, el desplazamiento de las corrientes y los mundos del agua. El dominio del Trueno sobre las diversas aguas interconectadas se pone así en relación con los atributos de estas dos deidades, pero también con un aspecto anteriormente analizado de Aj Chawäk como principio dador de enfermedad: el Dueño del Agua y el de la Laguna se vinculan con “encantos” que constituyen lugares peligrosos para los seres humanos; a su vez, las sombras que fueron apresadas como resultado del susto de rayo se concibe a menudo que permanecen confinadas y retenidas en medios acuáticos, fluviales y lacustres (fig. 2), ámbitos que no resultan pues ajenos a la jurisdicción y los dominios de Aj Chawäk.

La versión completa del relato sobre el origen del Trueno se reproduce a continuación:

Decían que había un viejo y su esposa, vieja también.

Esta familia llegó a cuidar un hijo; ya no tuvo hijo la mujer. Como sabemos que los niños después que crecen se vuelven hombres mayores, de ahí el hijo de esta gente desde ese día que se hizo hombre, se casó.

Después hizo su casa y se fue a vivir con su esposa.

Como él es trabajador del campo, se metió a hacer milpa.

Y un día llegó a tener una milpa muy buena y cuando estaba espigando [el maíz] se podía comer como tamal.

Y mientras su papá, que vivía solito, se atrasó en el trabajo y se quedó sin milpa.

Así un día llegó a ver el viejo que su hijo tenía una milpa que estaba espigando.

Y dispuso un día el viejo mandar a su esposa que fuera a la casa de su hijo para pedirle dos manos de maíz tierno para asar porque no tenían nada para comer.

Y al rato la viejita se fue a hacer el mandado.

Cuando llegó la viejita a la casa de su hijo, le pidió que le diera dos manos de maíz tierno para asar porque su papá no tenía qué comer.

Después contestó su hijo y le dijo que no podía dárselo ni vendérselo porque él, como dueño de la milpa, no lo había probado.

Oyó esto la viejita y regresó a su casa.

Llegó a platicarle a su esposo que no le dio nada y no quería vender porque él no lo había probado.

Entonces el viejito volvió a mandar a su esposa que fuera otra vez a la casa para ver si le podía vender. Y no le vendió.

Vio el viejito que no le regaló ni le vendió el maíz tierno; pensó castigarlo con necesidad o escasez de agua. Y consultó con su esposa la viejita.

⁴ La condición de adoptado acentúa lo ingrato del comportamiento avaricioso del hijo, pues en retribución por los cuidados que sus padres le brindaron en la niñez, se considera obligado a brindar apoyo a sus mayores como reciprocidad por la crianza, en el seno de un mismo ciclo de interdependencia (aspecto importante en las relaciones paterno-filiales chontales y de otros grupos indígenas en distintas regiones de Mesoamérica; véase Lorente, 2012).



Figura 2. Lagunas y ríos en el sistema lacustre tabasqueño.
Fotografía: D. Lorente.

Le dijo que al otro día se levantara muy temprano para hacer el desayuno y para cocer el maíz y molerlo para hacer la comida.

Después que terminara todo y trapeara bien la tabla para que quedara seca y llenara un cántaro grande de agua, porque él iba a sacar el agua del mar, del río y del arroyo para ver si su hijo era verdaderamente hombre.

Y como el viejito sabía que no había agua en ninguna parte, su hijo llegaría a la casa de su papá para pedir que le dieran agua.

Pero como la viejita y el viejito quedaron de acuerdo que no le dieran ni una gotita de agua, como hizo con nosotros, así también le vamos a hacer.

Llegó la hora que se terminó el agua; en todo lugar la gente y los animales estaban sufriendo y muchos estaban muriendo por falta de agua.

Dos días después su hijo no aguantaba las ganas de tomar un poquito de agua; y llegó a la casa de su mamá a pedirle agua. Después le dijo la mamá que ellos tampoco tenían agua para beber.

El hijo contestó que ellos sí tenían agua porque la había visto y que no sentían la necesidad de agua.

Dijo la mamá que no había agua ¿de dónde se la iba a dar?

Y el hijo siguió pidiendo que le dieran siquiera un poquito de agua.

Le volvió a decir su madre que debe ver que el castigo que le está haciendo su padre es mucho ya que tanta gente y animales se estaban muriendo.

Viendo esto el hijo, que no encontró nada de agua, desde la puerta de la casa de la madre se fue a pegarle al mar y al cielo también para ver si salía agua.

Mientras que la viejita consultaba con su marido y le preguntó si le podía dar un poquito de agua a su hijo, que la gente y los animales se estaban muriendo.

De ahí el viejo le dijo a la viejita que si regresaba su hijo le diera un poquito de agua en una olla y que con trabajo habría un poquito de agua.

Al día siguiente regresó otra vez su hijo a pedir que le dieran un poquito de agua porque él ya no aguantaba la necesidad.

De ahí le dijo su madre que ella no tenía la culpa que no le dieran agua ya que su padre lo estaba castigando.

Recuerda que no me quisiste regalar ni vender dos manos de elote, pero como yo veo que ya no aguantas te voy a dar un poquito de agua.

Y el hijo se quedó contento porque iba a salvar su vida y la de sus compañeros y sus animales también, porque con una gota de agua se volvería a llenar el mar, el río y el pantano también.

Después de que se le dio el agua se fue a golpear el mar y el cielo también y salió un mal tiempo y hubo un norte de tres días y llenó el mar, llenó el río y llenó también el pantano.

Así estuvo el trueno y sufrió primero el castigo que le dio su papá.

Este cuento se quedó para que vean los hijos que no es bueno negarle nada a sus padres.

(Relato: “Por qué surgió el Trueno”, “*Ko k’a ajni ni Chawik*”, Pérez González, 2007, pp. 32–34.)

El cuerpo del Trueno, origen de las plantas cultivadas y de la vegetación, y la figura de Kāntepek

En consonancia con los mitos que presentaban a Aj Chawāk como cultivador en el mundo terrenal una vez derribado por la baba del pejelagarto, ciertos relatos le atribuyen al Trueno el origen de algunas plantas cultivadas y, en cierto modo, de la agricultura. En estos mitos no se presenta a Aj Chawāk como un agricultor humano terrenal, sino como un dador de vegetación por medio del despedazamiento de su propio cuerpo, del que nacen las plantas en el mundo chontal.

Un mito recogido en Tamulté de las Sabanas por Laura van Broekhoven (1995, p. 129) ofrece un importante aspecto de Aj Chawāk ausente de las historias anteriores. Como en los mitos del Trueno-Rayo, el protagonista es el Hermano Menor, que encarna tanto la desobediencia como el talante caprichoso y crea incidentes con sus actos que explicitan ciertos poderes o atribuciones del Trueno. El mito, en la reproducción que ofrece Maimone Moroni (2010, p. 177), refiere lo siguiente:

Al Hermano Menor lo mandó [su Hermano Mayor] a cuidar el huerto y le recomendaron [sus otros hermanos] que no levantara la tapa de una olla. Si quería comer fruta diría nada más que se cayeran del árbol, pero por travieso ordenaba que se cayeran todas y luego las dejaba sin comer. Por curiosidad destapó la olla y vio entonces que el pueblo estaba cerca [es decir, contempló un pueblo chontal al fondo de la olla], entonces sacó su mecate, *i nāch*, lo amarró al tronco de un árbol y empezó a tejer una lía, “hizo bastante lía, considerando que quedaba cerca el pueblo de Kāntepek”. Se fue bajando, pero se acabó la lía y no lo alcanzó. Los hermanos fueron a buscarlo y lo vieron colgado dentro de la olla, entonces lo subieron y le dijeron que no se fuera otra vez. Pero él empezó otra vez a tejer la lía hasta que fue bastante larga para alcanzar el pueblo y bajó otra vez, pero no lo alcanzó, los hermanos cansados le cortaron la lía; se cayó y se hizo pedazos [en su impacto contra el suelo], y de estos nacieron las cosas: de la cabeza el coco, de los testículos el cocoyol [o nances], de la sangre las hierbas malas; por eso dicen que es malo ponerse abajo de una palma de coco porque atrae a los rayos, y a los niños se les prohíbe comer dulce de cocoyol [o nances] cuando hay trueno porque se enoja más (Van Broekhoven, 1995, p. 129, en Maimone Moroni, 2010, p. 177).

Ya no la capa escarlata, sino una olla es dejada en custodia del Hermano Menor. Este hace mal uso primero de la fruta del huerto de la familia-Trueno, dejándola caer sin consumirla, pero lo que parece acarrear consecuencias aún más graves, en su travesura inaugura, abriendo la olla, una vía de contacto con el mundo humano. Cabría preguntarse si lo que ve al fondo de la olla es una imagen del inframundo, siendo la olla una imagen de la tierra, o del mundo terrenal, estando la olla, por así decir, situada en el cielo. Varios aspectos hacen pensar en esta última opción. Por un lado, el hecho de que las plantas en las que se

convierte el Hermano caído constituyan cultivos de la superficie terrenal y no del inframundo; por otro, la recurrencia en diversos relatos mayas de este motivo del despedazamiento por caída de uno de los Hermanos o de un astro desde el cielo a la superficie terrestre y el nacimiento, a partir de sus fragmentos, de los animales mundanos (véase De la Garza, 1998). Un tercer elemento significativo y revelador, en el que se ahondará, es el topónimo de Kāntepek.

Mediante una cuerda vegetal, común en la mitología amerindia, trata de establecerse un *axis mundi*, y así la conexión entre un nivel cósmico superior y otro inferior. No obstante, el intento es castigado y se frustra la conexión; el transgresor paga su osadía con la incorporación forzada al mundo humano que pretendía visitar. En vez de llegar, cae desde el aire, derivando el impacto en despedazamiento corporal y diseminación de una serie de miembros y sustancias orgánicas que dan lugar, como si de semillas se tratase, al nacimiento de plantas conocidas hoy por los chontales.

De esta manera, el mito reviste un carácter etiológico y contribuye a explicar cuatro aspectos interconectados: a) las atribuciones del Trueno como generador de vida vegetal; b) el origen divino de ciertas plantas que poseen identidad de naturaleza con el Trueno; c) la preferencia de los rayos por caer en ellas, y d) el castigo reservado a los humanos que las consumen durante una tormenta.

Además, el mito sugiere que la conversión del cuerpo del Trueno en plantas no implica una metamorfosis unidireccional e irreversible. Las plantas-Trueno, una vez creadas, continúan siendo la corporalidad de Aj Chawāk, lo que se infiere de que este se enoje cuando los humanos las consumen. El Trueno *continúa* sintiéndolas como partes de su propio cuerpo, como si el desmembramiento no implicara una disociación: el mito atestigua que en ciertos contextos el coco, esférico y duro como un cráneo, es la cabeza de Aj Chawāk, y los nances o cocoyol, esféricos, pequeños y blandos, sus testículos. De las “malas hierbas” que nacen de su sangre —vehículo por antonomasia de la “sombra” para los chontales y por ende de la fuerza y principio vital del Trueno— no se precisa si el adjetivo “malo” alude a plantas sin aplicación ritual o alimenticia, “inservibles”, por así decir, o si por el contrario alude a hierbas de poder utilizadas en tratamientos terapéuticos o de hechicería (y por ello concebidas como “malas”).

Las advertencias que previenen contra el consumir lo que continúan siendo partes del cuerpo del dios, cuya conexión o identidad parecieran “activarse” especialmente en las tormentas (“por eso [...] a los niños se les prohíbe comer dulce de cocoyol [o nances] cuando hay trueno porque se enoja más”), se ponen en relación aquí con la idea, ya señalada anteriormente, del empleo del rayo a la manera de un “arma” que el Trueno esgrime como castigo. Ya no se trata, sin embargo, de fustigar con la fulminación al pejelagarto, causante de su caída, sino a aquellos que comen partes de su cuerpo en las tormentas. A su vez, este castigo mediante el rayo involucra dos atributos del mismo complejo mítico de Aj Chawāk también señalados con anterioridad: la noción de proyectiles en forma de “piedras o hachas” presentes en los mitos acerca del Trueno como hacedor de rayos y lluvia (y también como fertilizador celeste), y el lazo

del hacha y su fulminación con Aj Chawäk como causante de enfermedad.

Maimone ofrece información etnográfica que vincula entre sí estos distintos aspectos míticos:

En Tamulté [de las Sabanas] el Trueno es un hombre muy grande, dicen que el comer nances [o cocoyol] lo molesta mucho porque estas frutitas son sus testículos, por eso cuando llueve mucho no hay que comerlos; cuando cae un rayo se vuelve piedra [. . .], cuando cae cada trueno cae un hacha, en particular cuando arde un árbol es porque adentro del fuego hay un hacha del Trueno (Maimone Moroni, 2010, p. 175).

Empero, el motivo central del mito es claro: Aj Chawäk como origen de la vida vegetal que da al dominio humano. En este sentido resulta interesante cómo el propio mito establece una identidad entre Aj Chawäk, dador de vegetación, y la figura de Käntepek. En el relato, este es el nombre que se da al pueblo chontal en el que se precipita el Trueno al cortarse la cuerda (“hizo bastante lía [el Hermano Menor], considerando que quedaba cerca el pueblo de Käntepek”). Käntepek es, sin duda, Tamulté de las Sabanas, denominado así metonímicamente por el nombre de un enclave ritual donde se rendía culto y ofrendas a esta deidad: Käntepek, descrita principalmente como el Señor o Dueño (*Yum*) de la vegetación y de la agricultura.

La figura y la mitología de Käntepek manifiestan una serie de constantes estructurales con respecto a la figura de Aj Chawäk en sus distintas facetas o funciones, y sugieren que fácilmente se puede pasar de una deidad a otra al compartir campos de acción análogos y no presentar fronteras ni límites claros entre ambas, como el mismo mito parece sugerir al asociarlas significativamente en su argumento: Aj Chawäk es quien cae, y Käntepek el enclave donde se despedaza, asimilándose así el Trueno con el lugar-deidad donde su cuerpo da origen a las plantas.

En los diversos mitos sobre el dios Käntepek (Maimone Moroni, 2010, pp. 76-104), este es descrito como un gigante (también en Tamulté el Trueno es, como se vio, “un hombre muy grande”), blanco y de largas barbas, que bajó del cielo al pueblo en medio de una gran tormenta, entre lluvia, relámpagos, truenos y vientos de los cuatro puntos cardinales. Se dice que Käntepek manda al trueno *Nojchawäk*, y envía los vientos y los rayos que anuncian y traen la lluvia necesaria para las milpas. Tras su descenso al pueblo, Käntepek entregó a los jefes de familia, que acudieron con canastas a recibirle, “unos granos muy preciados para alimentarse”. Hasta entonces los chontales habían sido pescadores y vivían solo de comer pescado; Käntepek les entregó el maíz y les enseñó el arte de la agricultura. Dejó solo cinco granos en cada canasta para que lo sembraran, se multiplicara y alimentase a toda la humanidad, con la única condición de que le ofrendaran las primicias. Así, Käntepek se tenía por la deidad de la agricultura y las cosechas, a él se le atribuía el favorecer el crecimiento de la vegetación y del maíz, y se le pedía que cultivos y alimentos fueran abundantes. En este sentido, al igual que Aj Chawäk caído a tierra como cultivador humano y los Meca-hua, Käntepek anunciaba en el pueblo las fechas óptimas de la siembra. Pero también, como el Trueno vinculado con la piedra o el hacha y en sus atribuciones de dador y sanador de enferme-

dad, las aptitudes de Käntepek se asociaban con la capacidad de curar a los enfermos afligidos de males vinculados con la sombra.

En suma, Käntepek regulaba siembras y cosechas, era dueño de la lluvia, el rayo y del trueno, participaba en la curación y era invocado buscando la salud de los enfermos. Dominando la agricultura y la fertilidad vegetal, se vincula tanto con el hombre del Trueno que descendió a la tierra y se desempeñó como hábil agricultor, como con Aj Chawäk despedazado-dador de vegetación, presentando los atributos atmosféricos que ambos personajes Trueno manifiestan en los mitos.

Conclusiones

La mitología chontal ofrece un valioso campo de análisis para explorar cómo se ha construido la multifuncionalidad del personaje del Trueno-Aj Chawäk. El hilo de la lógica interna revela cómo se enlazan y derivan las representaciones nativas. Los relatos delimitan atributos y campos de acción específicos, pero sugieren a la vez conexiones y motivos subyacentes que articulan estos dominios en un mismo complejo mítico coherente. Cada tipo de mito presenta una función o actividad específica de Aj Chawäk, y el conjunto de relatos ofrece un panorama que hace de la deidad del Trueno un personaje complejo, multifuncional, polisémico, que integra un gestor de los rayos, los truenos y la lluvia; un ser con potestad para dominar los cursos acuáticos, el fluir del agua y las inundaciones; un causante de enfermedad y entidad participante en los rituales de curación, y una deidad involucrada en distintos procesos relacionados con el cultivo, la fertilidad y la reproducción vegetal. Los relatos parecieran, sin embargo, consagrarse a destacar facetas específicas, aunque contengan en sí mismos conectores de la figura global.

Es posible distinguir una serie de atributos-complementos u objetos responsables de sus distintas funciones que tienden a aparecer diferenciados, aunque también a converger en los distintos mitos. Estos serían la capa o atuendo escarlata, la piedra o hacha del Trueno, las gotas de agua, las semillas individuales, o la conversión de su cuerpo en plantas mundanas (una suerte de iconografía descrita con palabras y presente en cada contexto, o a veces incluso interpenetrada en el mismo episodio). Pero, significativamente, las mismas destrezas y aptitudes que involucran estos atributos físicos contribuyen no a diferenciar a Aj Chawäk frente a otra pluralidad de seres, como podría imaginarse, sino, manteniendo su especificidad, a generar una permeabilidad, identificación o incluso fusión con otras entidades o “dueños” involucrados en los dominios míticos atribuidos a Aj Chawäk: las figuras del Dueño del Agua y de la Laguna, los llamados *Yum Ja'* y *Yum Pa'*, o el Dueño de la agricultura y de las cosechas, Käntepek.

En los mitos recogidos en la etnografía, el nombre se mantiene constante: Aj Chawäk en lengua *yokot'an* y Trueno en las versiones narradas en español. A su vez, los rasgos distintivos del personaje no muestran excesivas divergencias en su fisonomía y vestimenta, conducta predominante, pautas parentales y de organización social, y en su condición de ser masculino y en apariencia humano, aunque revestido, en ocasiones gracias a la investidura o manipulación de sus implementos u “objetos”, de

una potencia y una capacidad de acción particular que excede el dominio terrenal. Un aspecto notorio es que no parece asistirse, ni en los distintos mitos correspondientes con funciones específicas, ni en la situación previa a la condición del personaje actual, a una metamorfosis o transformación física o corporal: el Trueno siempre es y ha sido un joven, *in illo tempore e hic et nunc*.

Por otro lado, mientras a Aj Chawäk no se lo identifica o asimila con ningún santo de la hagiografía católica, e incluso se lo disocia nítidamente del dominio de estos personajes —se concibe que las hachas de Trueno encontradas deben alejarse del altar, pues “*eso no es cosa de los santos*”—, Kän-tepek se asimila directamente tanto con un santo específico como con el calendario ritual católico. Se sabe que, hasta hace una década, en el pueblo de Tamulté de las Sabanas se le tributaba a Kän-tepek un culto al margen de las celebraciones de los santos (Maimone Moroni, 2010, pp. 75-94). Pero la destrucción del sitio donde se hacía la ofrenda y la introducción, por misioneros españoles, de una imagen de San Francisco de Asís incidió en la transferencia del culto y las ofrendas de Kän-tepek a San Francisco, actual patrono del pueblo. Los implementos del culto indígena —máscara roja, caballo y otros instrumentos de la danza de agradecimiento a Kän-tepek— se guardan hoy en la iglesia, y es el día de San Francisco, el 4 de octubre, cuando se celebra la fiesta de la cosecha y se ofrendan en la iglesia las primicias del año, invocando la fertilidad vegetal, animal y humana.

Esta absorción católica de Kän-tepek destaca la faceta cultivadora y dadora de productos vegetales, así como la terapéutica —en la fiesta de San Francisco se efectúan “limpias” a los asistentes—, e incluso en ocasiones la concesión de la lluvia (Maimone Moroni, 2010, pp. 78, 84). Pero los fenómenos atmosféricos —rayos, truenos y relámpagos, el hacha del Trueno y la manipulación y potenciación del agua de los ríos y lagunas— continúan siendo atributos en posesión del Trueno o Aj Chawäk situados aparentemente al margen de la religiosidad, las ceremonias públicas y los calendarios festivos católicos.

Financiación

Durante mi desempeño como Coordinador Regional del Equipo de Investigación del Estado de Tabasco (proyecto n. 14642), recibí financiamiento para realizar trabajo de campo, viajes y contratación de investigadores por parte del ‘Programa Nacional: Etnografía de las Regiones Indígenas de México’. Agradezco a la Coordinación Nacional de Antropología del INAH su apoyo continuado desde el año 2015.

Agradecimientos

Agradezco a Danièle Dehouve y a Aline Hemond sus valiosos comentarios a una versión anterior de este trabajo, presentada en el seminario «Religions en Mésoamérique: La Pragmatique des dieux Aztèques», EPHE, Sorbona, París, el 4 de abril de 2016. Sus observaciones permitieron desarrollar esta versión más ampliada.

Referencias

- De la Garza, M. (1998). *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. México: Paidós/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dehouve, D. (2015-2016). Texto-guía del seminario “Religions en Mésoamérique: «Les dieux en action» et «La pragmatique des dieux aztèques»”, celebrado en la EPHE de la Sorbona, París.
- Incháustegui, C. (1987). *Las márgenes del Tabasco chontal*. Villahermosa: Gobierno del Estado de Tabasco.
- Lorente Fernández, D. (2012). Ser respetuoso es ser persona. El niño y la pedagogía moral de los nahuas del centro de México. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 67(2), 431–452.
- Lorente Fernández, D. (2015). Don Narciso y la piedra de rayo. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 784, 34–51.
- Lorente Fernández, D. (2007-2015). Notas de campo: Tamulté de las Sabanas y Nacajuca (2007, 2009, 2011); Diarios de campo y entrevistas en Guatacalca (2012, 2013, 2014, 2015).
- Maimone Moroni, D. (2010). *Relatos y leyendas chontales de Tabasco*. Villahermosa: Gobierno del Estado de Tabasco.
- Ortiz, F. (2005 [1947]). *El huracán. Su mitología y sus símbolos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez González, B. (2007). *Literatura chontal de Tabasco*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Relatos chontales. Yoko tz’aji. 2000 [1994]. “El Trueno, AjChawäk” (pp. 24-27). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Lenguas de México, 2.
- Rodríguez, C. (2012). Ofrendas para nuestros muertos. En M. A. Rubio y M. Y. Martínez (Eds.), *Ritos y conceptos relacionados con la muerte entre los yokot’an de Tabasco* (pp. 95–128). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario México Nación Multicultural.
- Rubio, M. A. (1995). *La morada de los santos. Expresiones del culto religioso en el sur de Veracruz y en Tabasco*. Instituto Nacional Indigenista, Serie Fiestas de los Pueblos Indígenas: México.
- Rubio, M. A. y Martínez, M. (2012). Ancestros, viejos y sombras. Ofrendas chontales para los muertos. En M. A. Rubio y M. Y. Martínez (Eds.), *Ritos y conceptos relacionados con la muerte entre los yokot’an de Tabasco* (pp. 129–150). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario México Nación Multicultural.
- Thompson, E. S. (2012 [1954]). *Grandeza y decadencia de los mayas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Van Broekhoven, L. (1995). *La tradición oral de los yokoyinikób de Tamulté de las Sabanas. Costumbres, creencias, cuentos y continuidad* (tesis MA inédita), Leiden: Universiteit Leiden.