



HAL
open science

El Rayo en la literatura de tradición oral de tsotsiles y tseltales de Chiapas

Julio César Sánchez Morales, Alma Isunza Bisuet

► **To cite this version:**

Julio César Sánchez Morales, Alma Isunza Bisuet. El Rayo en la literatura de tradición oral de tsotsiles y tseltales de Chiapas. Razón y Palabra, 2015, 90. hal-01302736

HAL Id: hal-01302736

<https://hal.science/hal-01302736>

Submitted on 15 Apr 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

El Rayo en la literatura de tradición oral de tsotsiles y tseltales de Chiapas.

Julio César Sánchez Morales (México)¹ Alma Isunza Bisuet (México).²

Resumen.

Este artículo analiza las modalidades del *rayo* en la literatura de tradición oral de grupos indígenas de Chiapas desde una perspectiva hermenéutica de la cultura. Explica los cambios donde el *rayo* se asocia a la tradición autóctona y alóctona contemporánea. Éste es parte de la imaginación simbólica; es una entidad divina o bien un elemento atmosférico que está en los procesos cósmicos de la vida-muerte. Además, es generador de conocimiento que une la bipolaridad de la estructura del mundo indígena. Esta investigación se aborda desde una perspectiva cualitativa, haciendo uso de fuentes primarias para el análisis.

Palabras clave.

Relatos indígenas, cosmovisión, rayos, santos, tradición oral.

Abstract.

This article analyzes the lightning in the literature of oral tradition of indigenous groups in Chiapas from a hermeneutic perspective of culture. Explain the changes where the lightning is associated with the native tradition and contemporary alóctona. This is part of the symbolic imagination; it is a divine or an atmospheric element that is in the cosmic processes of life-death entity. Furthermore, it is generating knowledge that unites the bipolarity of the structure of the indigenous world. This research is approached from a qualitative perspective, using primary sources for analysis.

Keywords.

Indigenous stories, worldview, lightning, saints, oral tradition.

Introducción.

Sobre la Imaginación simbólica.

En la hermenéutica de la cultura la imaginación, en palabras de Gilbert Durand (2000), es un dinamismo organizador del pensamiento y acción humana; es un factor de homogeneidad en la representación. Muy lejos de ser facultad de formar imágenes, la imaginación simbólica es potencia dinámica que deforma las copias pragmáticas proporcionadas por la percepción, y dinamiza las sensaciones hasta convertirlas en el fundamento de toda la vida psíquica. Es así que la imaginación es una facultad exclusivamente humana de formar imágenes motivadas en la creación de significados trascendentes que constituyen un factor de equilibración vital, psicosocial y antropológico.

La imaginación produce realidades (obras y visiones del mundo) que se plasman en los símbolos, los mitos, las religiones, las artes y la literatura, en especial la poesía; son los medios privilegiados para «hacer presentes» realidades no materiales, sino sentidos. Para Bergson, la imaginación (fabulación) constituye una «reacción de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia» (citado por Durand, 2000, p. 125) el cual se manifiesta en la conciencia de la decrepitud y de inevitabilidad de la muerte. Frente a esto, la potencialidad de la imaginación, este dinamismo prospectivo reacciona como facultad humana contra el desaliento, como adaptabilidad vital frente a la muerte como el acto extremo de la tragedia humana, en una incesante búsqueda de mejorar la situación del hombre en el mundo. Es por ello que el mito para Cassirer (2013, p. 55) constituye la *expresión* de una emoción. La expresión de un sentimiento no es el sentimiento mismo –es una emoción convertida en imagen– y se convierte de esta manera en un proceso activo frente a un sentimiento anterior oscuro y vago. JJ. Wunenburger nos aporta las claves de la *literalización* del mito:

Lejos de constituir un patrimonio fijo de historias, el mito es llamado entonces, debido a su distribución y retransmisión, a una metamorfosis permanente. Los narradores del mito, en

primer lugar, lejos de ser portavoces estériles, aseguran su renovación continua. Contar mitos es introducir diferencia y, por lo tanto “mitizar”, es decir, participar de la renovación, de la reacción del mito. El cambio principal proviene, no obstante de un trabajo de reescritura de lo imaginario. Muchas capas de imaginarios provienen en realidad de tradiciones orales, expuestas a una ley compleja de transmisión (2008, p. 41).

Por lo anterior este trabajo de investigación consistió en la recuperación y análisis de esta imaginación simbólica en la tradición oral que permanece viva en las comunidades indígenas, a través de los mitos que están poco *literalizados*. Asimismo entender las metamorfosis que van operando a través de las *eufemizaciones* que van operando en los imaginarios de las generaciones de estos pueblos indígenas al reproducir sus mitos y recrear sus rituales.

Cosmo-Visión mesoamericana.

En las narrativas locales de los grupos indígenas hay realidades interpretadas y usos culturalmente relevantes del lenguaje hablado. Estos explican la totalidad de los hechos humanos y los significados que se adentran en los sucesos de la cotidianidad. Dentro de la reflexión indígena los sistemas de creencias, ideas, conceptos y reflexiones en torno al mundo adquieren relevancia, pues han moldeado la taxonomía del mundo, las entidades divinas o elementos de la naturaleza. En este sentido a los personajes narrados se les presenta ya sea afables, bondadosos, gruñones y malvados, pero con un poder que es manifiesto en los campos de cultivo, en las sequías, las lluvias, las enfermedades, la vida o la muerte. Su poder deviene de esa taxonomía binaria donde lo frío-caliente, húmedo-seco, arriba-abajo, u otros elementos que lo componen, y adquiere relevancia dentro de las lógicas uni-complementarias de la constelación simbólica indígena.

En los mitos mesoamericanos existían temas de suma importancia que daban vida a los personajes. Estos inherentemente planteaban situaciones de la vida social que se manifiestan como ese conjunto de respuestas que aparecen al ser humano en el formato del símbolo; aquí y allá, en sus mundos de la vida social, y que construyen un conjunto de universos simbólicos en los que se inscribe una manera de comprender estos, pero también de comprenderse a sí mismos dentro de ellos.

El Imaginario social, o si se quiere, la contextura simbólica espacio-temporal de trascendencia primordial constituye el *Ursprung* que recurre persistentemente ofreciendo un *Kosmos Kairos*, como umbral de reapropiación del sentido latente de los mitos, como las huellas, como el sendero de acceso hacia una comprensión de la situación total del ser humano en el mundo. Por ello en la cosmovisión mesoamericana existió concepciones binarias, donde la materia bien podía ubicarse entre lo frío y lo caliente; categorías, éstas, que se correspondían con el plano celeste, y sus cualidades son lo superior, luminoso, masculino y seco. En el plano infraterrestre predominará lo inferior, oscuro, femenino, húmedo y frío (López-Austin, 1998). Cada elemento del universo se correspondía a esta clasificación. Existían dioses que tenían atributos calientes, cuya sustancia era luminosa y seca; o bien con atributos fríos y sustancia oscura y húmeda. Incluso, algunos dioses mesoamericanos su naturaleza era caliente, pero esto no les impedía participar dentro de procesos cósmicos de naturaleza fría. Así, pertenecían a los dos ámbitos, con ambas cualidades y poderes.

El caso del Tláloc es interesante. En la cosmovisión indígena, éste, es un dios sumamente frío, húmedo y oscuro, quien portaba en sus manos atributos de otra naturaleza: el rayo (entidad atmosférica), que es luz y fuego (López-Austin, 1998). Además este Tláloc, el dios de la lluvia mesoamericano, encierra una constelación de símbolos celestes, acuáticos y telúricos. Está en la niebla, el agua, el fuego, la lluvia, en la tierra y en el inframundo. Es una de las deidades fundacionales de la tradición religiosa mesoamericana, cuyo origen se remonta desde el periodo Preclásico. El dios de la lluvia aparece en Mesoamérica asociado

al cultivo del maíz, una asociación vital desde entonces como hasta hoy en las comunidades indígenas (Karl A. Taube, 1995; E. J. Thompson, 2004). Su resonancia simbólica permanece viva en las múltiples reelaboraciones y actualizaciones que continúan formando parte del complejo numinoso del dios del agua, hasta llegar a la antífrasis, como lo es el rayo, pues asocia agua y fuego. La lógica de entendimiento de los objetos y seres, entonces, se encontraban sobre la mezcla de las dos grandes fuerzas del universo, lo celeste y lo terrestre que se complementaban. El Rayo, como dios o como entidad atmosférica no escapaba de esta lógica binaria. Su naturaleza mediaba y co-participaba de ambos planos del universo.

Esta forma de ver el universo ahora hace posible la comprensión de las innovaciones culturales en el narrar de los indígenas contemporáneos sobre el rayo. Inherentemente ligado éste a una visión autóctona, pero que ahora se le redescubre en los despliegues creativos de los narradores, donde además aparece como objeto, dios o meteoro y mediador en los procesos vida-muerte. En consecuencia se observa que hay una inversión de tipo estructural que hace que el antiguo dios mesoamericano de gran poder, ahora sea un elemento más del imaginario narrativo. No sin que permanezcan muchos de sus rasgos de poder y de intervenir en los procesos cósmicos. Como veremos líneas adelante.

Rayo como dios de gran poder.

El *Rayo* históricamente ha funcionado como subsistema mítico-ideológico, resultado de procesos históricos y culturales (Aviña, 2000). La continuidad histórica de éste, muestra un universo cultural de sentido práctico el cual se sostiene por una continuidad dialéctica entre experiencia vivida y realidad cultural. Las construcciones simbólicas sobre éste se legitiman por procesos de comunicación y transmisión cultural. En consecuencia, el personaje *rayo*, no está exento de esta lógica programática del pensamiento indígena, y se le ubica en cada acto, circunstancia o suceso de la cotidianidad humana. Pero a cada acto en

contextos diferentes se le innova y atribuye características extrañas o comunes al sentir del narrador. La innovación, entonces, opera en el personaje mítico y está presente en muchos ámbitos, sea este de gran poder, débil o complemento de otros dioses; o bien, como instrumento de guerra, o intermediario que coparticipa en el proceso de la lluvia, la vida y la muerte.

En la tradición mesoamericana los dioses constituían una constelación simbólica que agrupaba todos los eventos relacionados con la lluvia: el rayo, el relámpago, la fertilidad, los cuerpos de agua, las cuevas; cada uno de estos elementos estaban gobernados por deidades. Entonces, en estas sociedades antiguas el rayo, a la par del relámpago, como todo símbolo, se le dibujaba como polivalente y siempre abierto a nuevas, variadas y hasta opuestas interpretaciones, así como a su degradación constante. El *Diccionario de símbolos* de J.Chevalier y A.Gheerbrant, (1995) da cuenta de su plurivocidad y muestra al *rayo*, como símbolo de la chispa de la vida y el poder fertilizante. Es el fuego celeste de inmensa fuerza y temible rapidez; puede ser benéfico o nefasto. En algunas tradiciones religiosas se le asociaba, como por ejemplo, con el Dios bíblico. Éste es un dios de los relámpagos y también del fuego. En Job, personaje bíblico, el relámpago es la herramienta empleada por Dios (37:3-4, 11-13). Entre los griegos, Zeus es el dios del rayo. El relámpago como la lluvia tiene valor de semilla celeste, ambos constituyen dos caras de un mismo símbolo, basado en la dualidad agua–fuego, en la expresión fecundante, positiva o negativa. Es también un castigo celestial que hace desaparecer a la humanidad por el fuego o por la lluvia diluviana.

En la tradición indígena sudamericana, como los incas, el rayo está ligado a la adivinación; los adivinos poseían su don por el hecho que habían sido heridos por el rayo (Chevalier y A.Gheerbrant, 1995). Este ser es equilibrio bipolar de fuerzas que se oponen, pero se complementan en el mundo. En la tradición maya se presenta, particularmente en el Popol Vuh (1998), el rayo y el relámpago como constituyentes de la palabra de Dios escrita; por

oposición al trueno, palabra de Dios hablada. En otros fragmentos del libro maya, los dioses quichés creadores y formadores, su naturaleza deviene del rayo:

[...] ¡Decid, pues, nuestros nombres, alabadnos a nosotros, vuestra madre, vuestra padre. Invocad, pues, a Hurakán (una pierna), Chipi-Caculhá (rayo pequeño),
Raxa Caculhá (rayo verde), el corazón del cielo,
el corazón de la tierra, el formador, los progenitores;
¡hablad, invocadnos, adoradnos!

En la iconografía mesoamericana el dios K, identificado por Paul Schellas, es la *personificación* de *Rayo*. Este tiene características propias y extrañas: sus piernas es un cuerpo de serpiente, sus ojos son de reptil, su cabeza es atravesada por un hacha -el hacha es Rayo, porque rompe y fractura la superficie dura para dejar escapar la materia divina contenida (Aviña, 2001)-, cigarro y antorcha (Robiseck, 1978; Schele, 1991). O bien, se le relaciona con el espejo. Esto se corrobora en esculturas y pinturas de las ciudades antiguas de Palenque, Yaxchilan, Quiriguá, Sayil, Santa Rosa Xlabpak, Tikal y Piedras Negras.

Para el arqueólogo Eric Thompson, el Dios K es una manifestación de Itzam Na, el monstruo de la tierra y deidad universal del cielo, sobre todo en sus aspectos vegetales. Según Förstemann el Dios K con su larga nariz muestra una derivación de un par de hojas que se despliegan, pero que ésta representa el relámpago de la tormenta (Robiseck, 1978: 114). Nada extraño resulta, pues, que este personaje aparezca con gran poder en mitos de creación del universo, en rituales, en los procesos de trabajo cotidiano de la milpa, en las lluvias o la regeneración de la vida. Pese a los años, las nociones sobre Rayo como dios o como instrumento representado en glifos y estelas, pinturas o esculturas no ha muerto, hay una continuidad histórica del personaje que sigue presente en la oralidad indígena. Este personaje es, pues, parte de esa continuidad de larga duración de la tradición autóctona religiosa; núcleo duro de la Mesoamérica antigua, ahora presente en lo que “dicen” los indígenas sobre el *Rayo*. A continuación examinaremos los testimonios recogidos sobre este personaje entre pobladores indígenas contemporáneos de Chiapas.

Rayos y santos en relatos contemporáneos.

La oralidad contemporánea de los grupos indígenas muestra a los santos del catolicismo romano a modo de los deseos y aspiraciones de los hombres. No hay santo que se resista a este voluntarismo narrativo y adquiera rasgos únicos. Éstos consiguen, entonces, su pureza, belleza y equilibrio en la composición del cómo se les narra. Esto es significativo, pues ya Félix Báez-Jorge (1998) en su libro *Entre los nagueles y los santos*, hace ver las advocaciones y fenómenos de sustitución, asimilación y síntesis, signados por un carácter selectivo, del que son sujetos. De tal manera que por asimilación de las imágenes cristianas en el imaginario acerca de los santos, se integra al rayo, pero ahora con los cambios y la fugacidad propia de las imágenes, pero siempre conservando su sentido como entidad atmosférica. El rayo es, entonces, el instrumento de poder utilizado para herir o abrir la tierra, dar la vida o quitarla. En consecuencia la metamorfosis opera en el nivel del personaje mítico (Rayo), alterando su nombre o atribuyéndole nuevas características iconográficas, por ejemplo en los rayos que portan los Santos católicos o sus bastones, han reemplazado a las serpientes que formaban parte de la iconografía de los antiguos dioses de la lluvia, pero conservándose el «sentido» como auxiliares de la lluvia y de la fertilidad de la tierra.

En la tradición religiosa de la antigüedad mesoamericana, las deidades y todo lo existente – material e inmaterial (materia pesada y materia ligera o divina)– eran de una naturaleza dual, principio bajo el cual se concebía el orden en el mundo (los dominios de lo frío y lo cálido; lo húmedo y lo seco; arriba -abajo; vida-muerte). Este equilibrio dualista o bipolar de fuerzas, propiedades y esencias, afecta a todos los seres del Cosmos, estaba asociado al eje vertical del Mundo: los Postes o Árboles sagrados que mantienen la separación perenne entre el Cielo y la Tierra. Por lo tanto las deidades mesoamericanas, participan de la bipolaridad del mundo: unas son más cálidas y secas, otras más húmedas y frías. Este equilibrio bipolar de fuerzas que afecta a todos los seres del cosmos, está asociado simbólicamente al eje vertical del mundo. Este *imago mundi* ha posibilitado que los santos

ahora tengan las mismas cualidades dadoras de la vida, como las antiguas deidades, pues viven en el centro articulador de las fuerzas de los planos verticales, la necesidad de la unión estacional entre el Cielo y la Tierra, a través de los rayos y relámpagos anuncian tanto el beneficio fecundante de la lluvia, como sus efectos nefastos (inundación, ataque de rayo a seres humanos). Esto explicaría en parte, tal como ha sucedido con los grandes dioses mesoamericanos, por qué los santos en la actualidad comparten algunos principios solares. Contienen en sí mismos las potencialidades calientes, celestes y masculinas (como los Rayos, que son de naturaleza caliente y celeste); principios dominantes que son parte del proceso cósmico, por lo tanto, son emanaciones solares rectoras de la vida. Se conserva el sentido como se manifiesta en los relatos actuales que se transcriben, la fertilidad que asegura la renovación de la vida; a pesar que las imágenes están en constante *eufemización* en la imaginación de las generaciones humanas en el tiempo. No obstante, en ocasiones, se hace presente aún, la imagen de la serpiente asociada a la lluvia y a la fertilidad, reminiscencia del símbolo serpentino de la antigüedad mesoamericana, en el relato de pobladores de San Juan Chamula. Entre los tseltales de Petalcingo, aun mantienen la huella simbólica acerca de los colores de los rumbos del Cosmos de los antiguos mayas.

En la narrativa contemporánea hay una relación simbólica entre santos y Rayos. Como en la antigüedad están ligados a la fertilidad, en la medida en que acompañan a la lluvia, por lo tanto a los santos se les liga con él. Por ejemplo, en Las Rosas, pueblo tseltal de Chiapas, se piensa que san Miguel, el santo patrón, tiene trece nahuales y se relaciona con el rayo, el dador de la lluvia, que en ocasiones asume la forma de un niño, vestido con prendas de color negro, rojo o blanco, calza zapatos y lleva un sombrero. san Miguel, ahora, patrono de los ch'oles de Salto de Agua, municipio de la zona norte de Chiapas, representa los dones de la fertilidad dadas sus características, tal como se observa en la cita, siguiente: [...] tiene el yuyux, azul del cielo y el rayo en su vestimenta, una capa que funge similar a la figura del rayo; tiene el süsük o blanco de la lluvia como aureola; el rojo chüchük, fuego del tronido; tiene el chia'jk o rayo en la mano (Morales, 1984).

Incluso san Miguel está en concordancia con el sitio del nombre mítico, *Yutbal lum* o Tumbalá, ombligo de donde emerge el mundo. Esta visión de ser el centro del universo plantea cualidades necesarias para quienes lo habitan. El caso de los tseltales de Oxchuc es ilustrativo, ellos piensan que en el eje o centro de los planos terrestres y celeste pasa por la iglesia del pueblo, y es en el altar de santo Tomás donde está el centro del mundo. Por lo tanto, los oxchuqueros atribuyen a su patrón, santo Tomás, el papel de fundador, pues aseguran que fue él y sus “auxiliares” quienes vinieron desde Guatemala buscando “dónde quedaba el ombligo del mundo”. Para los tenejapanecos, el santo patrón Idelfonso o san Alonso, Santísima Trinidad, Santo Entierro y la virgen de la Natividad, o chane' jkanan Balamil permanecen en el ombligo del universo o centro del mundo, *yolil Balamil*. Sus poderes residen en que se les vincula con las lluvias, el maíz, la fertilidad o el hombre mismo.

Entre los indígenas de San Juan Cancuc se narra que en un tiempo lejano san Bartolo –santo tutelar del pueblo tsotsil de San Bartolomé de los Llanos– pidió ayuda a los santos de algunos pueblos próximos porque el suyo se había inundado. Acudieron los santos de Chamula, Tenejapa, Oxchuc y Cancuc. Los tres primeros intervinieron para solucionar el problema, pero fracasaron. Entonces san Juan de Cancuc sirviéndose de varios de sus *Labs* –entidades anímicas que se asemejan a seres de agua con cabeza de herramienta metálica y con la fuerza del rayo– logró horadar un sumidero para que allí escapara el agua. Así se logró salvar el pueblo de San Bartolomé de la destrucción. Esto indica que el santo-rayo con su poder caliente fue capaz de romper la tierra y liberar el agua –ya sea en exceso– y así mantener el orden y la felicidad del pueblo.

Entre los tsotsiles de san Andrés Larrainzar la fusión o asociación rayo-santo parece estar separada, sin embargo, tal oposición es complementaria en el contexto del mismo relato al servir ambos personajes de ejes para la liberación de las lluvias. Se cuenta que san Andrés, patrón de Larrainzar, en su largo caminar decidió asentarse donde existía una laguna y un árbol de ocote. Con su poder secó la laguna y arrancó el árbol de ocote de su camino. Según

se apunta en la literatura indígena, éste fue el inicio del conflicto –bajo un tono amable– con el “señor del rayo”, dueño de la laguna y patrón del ocote. La lucha entre san Andrés y el señor del rayo ocasionó terribles calamidades que los hombres de San Andrés Larrainzar tienen que padecer cada año:

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

Entre los zoques se menciona que San Marcos protegió con sus rayos a la gente de las piedras que arrojaba el volcán Chichonal. La explicación recogida por Félix Báez en ese lugar, de boca de Juan Pérez, (devoto “servidor de santos”, “ensalmador” y músico muy respetado), hablante de zoque, dijo que Ocotepéc “se salvó porque lo protegió San Marcos, el santo patrón del pueblo que partía las piedras con sus rayos”. En otros de los relatos se refiere que el poder de san Francisco está asociado al rayo. Así se observa líneas abajo con Alberto Pérez, agricultor de la comunidad:

Hace tiempo, pero el san Francisco peleó con los dioses de las aguas, estos no querían dar la lluvia, entonces san Francisco se enojó y envió rayos, relámpagos y retumbó los cielos, se partieron en dos [...] negras estaban las nubes, se sentía los vientos fuertes, hasta parece que iban a tirar las milpas, y se dejó caer las aguas para todos... chingo de agua lleno aquí los de Petalcingo ya no querían espantados quedaron. Mmm por eso no hay dioses ya, el santo patrono los ahuyentó, y si hay aún los chicotea, dicen los ancestros que con sus relámpagos y truenos. Tiene chingo fuerza, tiene poder el ktatik, pues sus manos llenan de truenos, como si fuera fuego los empuja a su enemigo... no se sabe bien pero cada que llueve dicen hay serpiente allá arriba que se revuelca como fuego, relámpago, pero es Ktatik que envía sus nahuales trueno para soltar el agua.

En otra versión entre los tseltales de Petalcingo se asienta que San Francisco suelta sus naguales con la finalidad de golpear las nubes para que se liberen las lluvias: “*Cuando hubo el sequía el Ktatik envió sus naguales y no tardó aquí, para empezar a llover. Sus rayos eran como fuego, veces rojos, veces verdes, veces marillo. No tardó y luego, que va ser se*

cargaron las nubes, empezó la lluvia. Hasta cambió de color Ktatik veces blanco como trueno, veces rojo como enojado el hombre, pero así es siempre [...].” En varios de los relatos no extraña que este renueve los cultivos, libere las lluvias, fertilice los campos, fecunde la tierra, haga crecer el maíz, envíe las sequías, enfermedades o la riqueza. Francisco de Asís tiene en sí mismo la fuerza caliente capaz de liberar la vida, o dar la muerte. En algunas versiones relatan a san Francisco de Asís como la encarnación de un ser mítico llamado Mamal Jbobo (sin traducción), creador y ancestro que cumple con los mismos rasgos que la divinidad católica: es dueño de las plantas, los animales, es humilde, porta una red y un bastón, es dueño del rayo, la serpiente, el jabalí y la tortuga. En un relato recogido por Julio Cesar Perez Perez³. en el municipio de en Petalcingo, Chiapas se menciona que el rayo es la fuerza y poder sobrenatural de Cristo. La primera demostración que se hizo fue cuando Jesús estaba en la cruz, cuando no creían que era el hijo Dios. Como nos enseñó los primeros misioneros que llegaron en Petalcingo. El rayo es un hombre pequeño y se esconde en el árbol de avellano. Buscan comida en los arboles de coco y de ocote, por eso a veces los rayos caen en estos árboles porque ahí es donde está su comida. Son como gusanos o bichos lo que come. Para los tseltales hay tres tipos de rayo: El rayo rojo (Tsajal chawúk) son los que se ponen en los árboles. El rayo verde (Yashal Chawúk), estos brotan en la tierra o salen en las cavernas (sha'abil), son esos que solo se escucha haciendo truenos, sin embargo estos son los que hacen brotar los pequeños bagres o (Ts'i sim) en las salidas de los arroyos. Por eso en muchas ocasiones la gente va cuando llueve mucho en las pequeños ríos a buscar el (Ts'isim). Por último el rayo blanco (Sakál Chawúk), son los que acompañan a las nubes cuando llueve. Particularmente en el los hombres se dice que quien tiene nahual o ch'ulel en tzeltal, son personas que ya deben de traer de nacimiento. Cuando alcanza la edad indicada para utilizar su nahual, se le avisa en sus sueños la persona. El rojo se encarga a defender el pueblo (Klú mal). Porque hay otros nahuales malos como el viento (I'k) que a veces destruye las cosechas.

La participación del personaje rayo se le altera en situaciones específicas, pero conserva el sentido o el resultado.

En el vocabulario indígena tsotsil el concepto de Anhel o Anjel, es sinónimo de Chauk o chauc que es traducción de rayo, trueno y relámpago (Holland, 1974). De ahí por ejemplo que entre los tzotziles se le asocie con la lluvia, los vientos y vivan en las cuevas, pues a este fenómeno atmosférico se le relaciona con la fertilidad y las lluvias dado que está dentro del mismo proceso del ciclo de la naturaleza y de la vida. Para los tzotziles de San Pedro Chenalho es paralelo y complemento de lo que antecede, Chauk, alias Anhel, es el dios de la lluvia y el agua, dueño del rayo, señor de las montañas y protector de las milpas.

Calixta Guiteras dice que entre los tsotsiles de San Bartolomé de los Llanos (hoy Venustiano Carranza), aludían al trueno en relación con los cuatro rumbos y colores del mundo (Este, rojo; Norte, blanco; Oeste, negro y Sur, amarillo), y añade que entre los tzeltales de Bachajón se puede inferir de una disposición antigua de *Chauc* o *Anhel* asociada a los cuatro rumbos y colores, incluyendo el verde para el “centro” según encontró en el vocabulario bachajón-tseltal de Slocum y Gerdel que dice: “*chahwuc* (el) rayo (trueno) *saquil chahwuc*, *tsalal chajwub*, *yajal chahwuc*, rayo blanco, rayo colorado, rayo azul (naguales) (citado por Thompson, 1998: 327).

Se piensa entre los cancuqueros que si bien todos los rayos disfrutan de una larga longevidad, no todos tienen la misma vitalidad. Por ejemplo, el rayo verde (Yaxal Chauk) no es tan fuerte como el rayo rojo (Tsajal Chauck) y es un raro aliado del viento (Ik’) cuando juntos intentan dominar el clima de la comunidad. Por ello, cuando el trueno verde sale a pasear por las milpas con el viento –“tal vez porque le gusta el maíz”– y juegan fuerte, las milpas las acuestan y las destruyen; por consiguiente el rezador que sabe que el rayo rojo es mucho más poderoso lo utilizará en sus rezos para controlar al viento y al rayo verde. Aunque en la narración al rayo verde se le ve con menor fuerza no deja de ser importante, pues el color que porta es significativo ya que según muchas de las tradiciones provenientes del periodo Posclásico maya, el verde es el color del centro, por consiguiente,

es el color del eje del mundo en el cual nace el árbol cósmico e interceptan los planos donde se da la vida.

Por otra parte, los santos –según se da por sentado en Cancuc, pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas– son personas “completas”, pues cuentan con un ch’ulel y trece Lab, 18 es decir, son de naturaleza caliente y celeste. En el caso de los hombres el poder de los Lab, que muchos de ellos son rayos y truenos, se invierte adquiriendo cualidades diferentes. Para los cancuqueros los Lab-rayo-trueno le proporcionan a su dueño una personalidad tranquila, afable y determinada. Quienes poseen Lab rayo, especialmente el verde, son suaves y reposados; mientras que los que poseen Lab viento son inquietos y movedizos. Este poder les permite hablar con las Madres Vegetales, que pueden ser raptadas por los rayos verdes, y con las Madres Enfermedades, al penetrar en ciertas montañas en donde viven en celdas separadas y desatar una epidemia. En el caso de los hombres que tienen Lab poderosos pueden penetrar donde no cualquier hombre ordinario lo logra. Se dice que hace mucho tiempo un grupo de maestros de Cancuc, sirviéndose de sus Lab viento, habría ido a buscar en las profundidades de la Tierra a la Madre Frijol, para introducirla a la comunidad; luego en la oscuridad total, venciendo a las divinidades residentes allí, habrían sacado con un mecapal a la Madre de la variedad del frijol llamado cubano.

Entre los tsotsiles de San Juan Chamula se encuentran relatos que hablan de la importancia del rayo, como entidad divina.⁴ A manera de ilustración en Chamula se relata que los anje’letik son considerados como un Dios, dueño de la Tierra y el Cielo. La palabra ‘anjel’ deriva del español “ángel”, y sustituye al tsotsil ojev –equivalente al maya yucateco ajau– que significa “dueño”, “señor” (Arias, 1990, pp.179, 180). El anje’l es un Dios que da la lluvia, para dar abundancia y fortaleza a todos los seres vivos en la tierra y como agradecimiento festejamos el día de santa cruz, es cuando se adora el Dios anje’l porque es la que da la lluvia⁵. El tres de mayo, día de la Santa Cruz, se venera al dios *Anje’l*. Se organizan los preparativos días antes, consiste en tener suficientes veladoras, cohetes, cámaras hechas de pólvora, inciensos, velas, refrescos, flores, tragos, *sal de barra*, pétalos

de rosa, manzanilla, juncia, tecolomate, laurel, atole, tamales, pan y café, para adornar el sitio del ojo de agua. Con anterioridad se tienen que haber contratado el servicio de un curandero (*ilol*) especialmente para guiar los rezos al *Anje'l* para pedirle más agua. Solo este *ilol* es el sacerdote-curandero adecuado para efectuar este ritual de rezo. Por lo general, los pobladores de cada paraje realizan este ritual en ciertos lugares especiales, pequeños ojos de agua. Mientras que en la cabecera municipal, se reúne todo el ayuntamiento de los tres barrios, para acudir hasta “San Juan” Tzontehuitz, una comunidad del pueblo Chamula, donde brota el agua y abunda, porque en ese lugar nunca se seca el agua. En torno al rayo se relata lo siguiente por doña Pascuala Pérez:

El anje'l (el rayo) es un ser que habita en el cielo donde puede llevar personas, animales o árboles, como siervos, a través de su dardo puede pegar, empujar o hasta matar personas, árboles, animales o de lo que él prefiere llevar. Pero cuando uno de los dardos le llega a una persona queda inconsciente o muerto, entonces, los sabios recomiendan no tocarlo ni hablarlo durante tres días para que pueda resucitar y si lo llegan a tocar ahí se cumple el deseo del anje'l. Mucho de los casos, les pasan a las personas que están pastoreando, trabajando en el campo, costurando con una aguja o viéndose en el espejo.⁶

Y añade lo siguiente:

Un niño con la edad de nueve años, vivía en una comunidad de Chamula, el niño acostumbraba acompañar su tío Juan al trabajo del campo en Zinacantán, entonces, una ocasión empezó a llover y tuvieron que pasar la lluvia bajo un techo cerca de donde trabajaban, luego el niño empezó a platicar con su tío, contándole sus sueños y a la vez preguntándole el significado. Y en sus sueños vio gringos (alemanes) que venían en otros países y vio que eran güeros, con pelos rubios y siempre lo veía que el alemán le convencía cada vez más para llevarlo al niño.

Al momento de estar contando sus sueños, de repente se le cayó el rayo “Anje'l a lado del niño, no se murió pero, quedo traumatado de miedo y se lastimó un poco, entonces así sucedió ese día.

Pasando unos días, cuando estaba sus familiares haciendo tamales de elote en la cocina, el niño se encontraba asando elote, de repente empezó a llover y se le llegó encima el “anje'l” y lo dejó sin vida. Y que toda la casa lo dejó tiznado; como sus casas eran de adobe y de paja lo despedazó todas las partes. Y una parte de afuera pasó a abrir la tierra dejando como un agujero. Y luego se vinieron a levantar el cadáver del niño y lo llevaron a sepultar.

Otro testimonio es de la señora Juana López Sot'ot', ella cuenta que: "El anje'l es el dueño del cielo, de la tierra y de alguna riqueza; quien ejecuta el bienestar familiar, la buena cosecha, la vida económica. Además, en las cuevas ahí reinan los Anjeletik y ellos se les pueden pedir lo que nosotros queremos pero, a cambio de un ser humano para servirle como su esclavo".

Es común la creencia entre la gente de Chamula que los *Anjeletik* se reúnen en el cielo cuando hay algún festejo, para convivir entre todos ellos. En sus fiestas bailan, dan gritos y tiran cohetes a la tierra. Los anjeletik se juntan y dejan caer los rayos hacia a la tierra, y es cuando logran llevar alguna vida humana, según sus preferencias. También se narra que en varias ocasiones dejan sus huellas en forma de pelo de elote, cabellos rubios, monedas preciosas, a la suerte quién lo llega a encontrar, además a quién saben apreciar bien esas recompensas, se hacen ricos de diversas maneras.

Existe además, la creencia que la víbora es como su "gallina", al grillo y al sapo los consideran también como sus "pollos", como los animales a su servicio y de su propiedad. Por esta razón, estos animales se consideran muy sagrados en la tierra, no se les debe matar, porque si alguien llegara a matar a alguno de estos o hacerles algún daño, provocan el enojo del *Anje'l* y puede matar. Incluso se el Rayo se le relaciona íntimamente con la serpiente. El señor Pascual López, cuenta un relato escuchado a su abuelo:

Había un hombre que iba a la caza, llevaba su rifle, de pronto encontró en el camino a una serpiente que se encontraba herida, según la habían dejado lastimada, de ahí la serpiente le pidió favor al señor que le ayudara llevándola a la casa de su amo. El señor la llevó cargando en sus brazos, se encontraba muy herida, de pronto el señor le empezó a preguntar a la serpiente si todavía le quedaba lejos su casa, le contestó que ya se aproximaba y en cuanto llegue que tocara la puerta también. Le decía que en esa cueva es donde vive su padre (Anje'l).

Llegaron y tocó la puerta, abrieron. De ahí salió un gringo (el Anje'l) preguntando a quién buscaba. El señor dijo que traía algo para él y le entregó la serpiente que llevaba. El padre Anje'l agradeció mucho por haberle llevado su "perro" y le agradeció ofreciéndole recompensa: darle maíz, silla o una su hija. Entonces el señor eligió la hija para casarse con ella, y la llevó a su casa, pero el señor tomaba mucho, se enojaba y golpeaba

a su esposa, siempre hacía lo mismo, hasta que un día la golpeo y le sangró la nariz. La señora salió, fue a buscar con que limpiarse, tomó un olote para limpiarse. Así pasaron varios años, la señora tuvo dos hijitos, una niña y un niño, pero seguía humillada por su esposo. En un momento se desesperó y se fue dejando a sus dos hijitos con su esposo. Pero a sus hijitos les tenía lástima y les dijo: –niños yo me tengo que ir, ya no aguanto más los golpes de su papá, pero a ustedes no los puedo llevar, se me quedan, yo les voy a dejar dos ollitas de barro donde ustedes le pueden pedir el alimento cada que lo necesiten, pero no la vayan a mostrar a su papá porque la puede quebrar y ya no tendrán con qué alimentarse–.

La señora hizo una ollita de barro y la entregó a sus hijitos y cada vez que necesitaban de comer tendrían que poner en el fuego y pedir con una oración y golpeando la orilla de la ollita le decían: “Kukul usum, kukul usum, kukul usum”; luego se llenaba la olla con comida. De repente una vez llego el papá en la casa tomado y les preguntó a sus hijitos ¿cómo hacían para comer?, si no tenían nada en la casa. Los niños no le querían mostrar, pero como el papá venia borracho, buscó la olla y se las quebró, diciéndoles que le iban a hacer otra más grande, pero esa olla que hizo su papá, ya no funcionaba por más que le pedían. Entonces los niños ya se estaban muriendo de hambre, de repente llego la mamá a ver a sus hijos, desde luego se dio cuenta que sus hijos ya se estaban muriendo de hambre porque le habían quitado sus ollitas. Así la mamá decidió sacar a sus hijitos en la casa porque no tenían nada que comer y les tenía mucha lástima. La señora traía un dominio de poder del Anje'l, y convirtió a sus hijitos como “ardillas” y las fue a soltar al bosque, para que pudieran ellos conseguir sus propios alimentos.

Como se observa los relatos sobre el *Anje'l*, es de un Dios que se le relaciona con San Juan Chamula, la culebra, los grillos, los sapos y las ardillas, animales acuáticos y terrenales; el cielo y la tierra, los cerros, las cuevas y la Iglesia (como lugares sagrados, sus moradas) así como la riqueza y el maíz rojo. Los *Anjeles*, seres sobrenaturales relacionados con la lluvia, son para los chamulas elementos vitales, pero en su asociación con el rayo y con el trueno.

Reflexiones finales y conclusiones.

El *corpus* de relatos recogidos originalmente de la tradición oral y que se encuentran algunos impresos y otros son resultado del trabajo de campo muestran un ensamblaje simbólico muy particular. En éstos se observa a un personaje, “*rayo*”, como un ser

dinámico, con cualidades para dar la vida o quitarla. El rayo en el imaginario indígena es un recurso metafórico que se mantiene con una amplia significación en el contexto agrícola y la vida cotidiana y social de los grupos indígenas. El rayo continúa manteniendo una amplia significación con atributos que la nueva tradición cultural ha introducido en las imágenes y símbolos; asimilando en su propia concepción el sentido de ser santo–rayo–celeste / fecundidad–regeneración de la vida.

A través de la elaboración imaginaria de los indígenas se permite ver al poderoso rayo. Éste como todo símbolo prehispánico, permite reflexionar sobre aspectos diversos de los procesos de creación y recreación de las ambientaciones culturales, sociales y políticos. Por ello, la consideración del dios o entidad atmosférica, llega a ser *el poderoso rayo* y, para los grupos indígenas contemporáneos, inherente a la naturaleza y de los santos católicos. Incluso los indígenas lo narran como un personaje con nuevos matices autóctonos, aunque en otros contextos con elementos alóctonos, ajenos a la cultura local.

Como se observó en la tradición oral, el rayo es un recurso que se resiste y evoca las percepciones, tradiciones y usos culturales de la naturaleza. Es un ser que tiene esa capacidad co-creativa que permite dar la vida, unir polos opuestos, o bien sostener un diálogo con los *otros*: los santos, los hombres o la naturaleza en su totalidad. Lejos está este personaje de vérselo como simple figura del pensamiento humano sin sentido que la diversión o recreación por la narrativa. Es más que esto. Es resultado de la imaginación simbólica, dinamismo organizador, y factor de homogeneidad en la representación. Por ello la imaginación generada por los grupos indígenas apela a esa potencia dinámica que deforma las copias pragmáticas proporcionadas por la percepción, y genera en su seno un dinamismo re-formador de las sensaciones que se convierten en el fundamento de toda la vida psíquica.

Lo anterior nos adentra en esa imagen de los pueblos indígenas que co-participaban de los elementos importantes de la vida. Se observa que la imaginación indígena ha producido

realidades (obras y visiones del mundo), que se plasman en los símbolos, los mitos, las religiones, las artes y la literatura. Estos son los medios privilegiados para hacer presentes realidades no materiales, sino sentidos. La imaginación (fabulación), entonces, constituye una reacción de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia (citado por Durand, 1984, p. 125) el cual se manifiesta en la conciencia de la decrepitud y de inevitabilidad de la muerte. Frente a esto, la potencialidad de la imaginación, este dinamismo prospectivo reacciona como facultad humana contra el desaliento, como adaptabilidad vital frente a la muerte como el acto extremo de la tragedia humana, en una incesante búsqueda de mejorar la situación del hombre en el mundo. Es, por consecuencia en este símbolo, ahora expresado en los relatos indígenas contemporáneos de los grupos mayas, donde se expresa la voz de los mesoamericanos.

La tradición oral que permanece viva en las comunidades indígenas deja una huella en su caminar, y en los mitos que están poco *literalizados* las metamorfosis que van operando a través de las *eufemizaciones* de los imaginarios de las generaciones indígenas contemporáneas. Por ello este personaje se resiste en la literatura de tradición oral, ante la avasallante globalización cultural occidentalizante que impone costumbres y formas de relación diferentes con aquello que en otros tiempos se le llamó la madre naturaleza. Expresa no obstante, transformaciones resultado de cambios sociales, políticos, religiosos y culturales. No se duda que muchas de éstas ahora se reflejan en la literatura de tradición oral, pero aun hay rasgos que luchan por conservar y transmitir sus valores, tradiciones y costumbres a la misma vez que se adecuan a las condiciones que les impone su inserción en un mundo como el que actualmente se vive.

El rayo es utilizado como símbolo mediador entre varios escenarios autóctonos y alóctonos. La capacidad que tienen los pueblos indígenas de transformar y enriquecer su cultura hace que éste, en la actual literatura, se nutra de imágenes, símbolos y figuras de la alteridad que sobreviven y reflejan esos valores y prácticas culturales de antaño; sumamente importantes para comprender la co-relación que han tenido los hombres con el medio ambiente. Además

del reforzamiento de la identidad con sujetos en tiempos y espacios determinados cultural y socialmente diferenciados. Por esto las narrativas locales evocan realidades interpretadas y usos culturalmente relevantes del lenguaje. Usos y realidades que explican directa e indirectamente la totalidad de los hechos humanos. Significados que se adentran en los sucesos de la cotidianidad de los hombres, y de creencias, ideas, conceptos y reflexiones en torno al mundo.

Resulta adecuado plantear entonces, después de este recorrido por las voces indígenas que el personaje rayo es un componente estructurante de la imaginación simbólica dentro de la cultura indígena que se ajusta a los cambios del entorno social. Es un subsistema mitico-ideológico, código procesual de significación simbólica dentro de una estructura de relaciones significativas, vitales para la vida del hombre a lo largo de su propia historia. Refleja lo fantástico y lógico de la abstracción humana que une lo diverso y múltiple, el orden/desorden del universo, el ser y la vida misma, las pasiones y virtudes, enojos, envidias, molestias, da la lluvia, los alimentos, la vida o la muerte. Es en concreto un hecho psíquico y social que guarda el sentido de la vida en su más amplia expresión humana para los mayas contemporáneos.

Referencias.

Arias, Jacinto.(1990). *San Pedro Chenalhó. Algo de su historia, cuentos y costumbres.* Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, ICHC.

Aviña Cerecer, G. (2000). “La fuerza del rayo dentro del proceso cósmico de los mayas de Mesoamérica y el México contemporáneo”, En Estudios de Cultura Maya, UNAM, 2000

Aviña Cerecer, G (2001). “La decapitación solar en los procesos de legitimidad de los mayas prehispánicos,” en Dimensión antropológica, revista de Instituto Nacional de Antropología e Historia, vol. 21, enero-abril, 2001

Báez-Jorge, Félix. (1998). Entre los naguales y los santos (aspectos de la religiosidad popular en Guatemala y México) en Lupo, A. y López Austin, A. (editores). *La cultura plural. Homenaje a Italo Signorini.* México: UNAM, Università Degli Studi di Roma “La Sapienza”.

Bonifaz, Nuño Rubén. (1995). *Cosmogonía antigua mexicana. Hipótesis iconográfica y textual.* México:UNAM

Cassirer, Ernest. (2013), *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México.

Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant. (1995).*Diccionario de los símbolos.* Barcelona, Herder.

De la Garza, Mercedes. (2009). *Chaac, la sacralidad del agua.* Revista *Arqueología Mexicana*, Vol. XVI, Núm. 96. Pp. 35-39.

Duverger, Christian. (2007). *El primer mestizaje.* México: Conaculta-INAH-UNAM-Taurus.

Durand, Gilbert, (1984). *La imaginación simbólica*, Amorrortu Editores, Buenos Aires

Guiteras Holmes, Calixta. (1992). *Cancuc. Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de*

Chiapas. Chiapas, Gobierno del estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Dif/Instituto chiapaneco de cultura. Tuxtla Gutiérrez.

Holland R. William, (1990). *Medicina maya en los altos de Chiapas*, México, INI-CONACULTA.

López, Austin Alfredo. (2002). *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

López, Austin Alfredo. (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, A. (1998). *Los mitos del tlacuache*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

López, Austin A. y Leonardo López Luján. (1996). *El pasado indígena*. México: Fondo de Cultura Económica, EL Colegio de México.

Morales Bermudez, Jesús. (1984). *On oti'an. Antigua palabra, Narrativa Indígena Chol*. México D.F., UAM, Azcapotzalco.

Ortíz-Osés, Andrés. (1995). *Visiones del mundo*, Deusto, Bilbao.

Oliver, Guilhem. (2009). Tláloc, el antiguo dios de la lluvia y de la tierra en el Centro de México. *Arqueología Mexicana*, Vol. XVI, Núm. 96. Pp.40-43.

Pasztory, Esther. (1974). *The iconography of the Teotihuacan Tlaloc*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.

Popol Vuh (1998). Ed. Adrian Récinos, Fondo de Cultura Económica, México

Robicsek, Frederick. "The Mythological Identity God K", Tercera Mesa Redonda de Palenque, Monterrey.

Schele, Linda y Freidel, David. (1974) *A forest of Kings*. New York, Quill, 1991 Holland.
Taube, Karl A. (2009). *El dios de la lluvia olmeca*. *Arqueología Mexicana*. Vol. XVI, Núm. 96. Pp. 26-29.

Thompson, J.Eric S. (2004). *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo XXI.

Urcid, Javier. (2009). *Personajes enmascarados. El rayo, el trueno y la lluvia en Oaxaca*. *Arqueología Mexicana*. Vol. XVI, Núm. 96. Pp. 30-34.

Wunenburger, Jean Jacques. (2008). *Antropología del imaginario*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

¹ Licenciado en Historia por la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). Maestro en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo rural, por el Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR). Docente en la Escuela de Gestión y Autodesarrollo Indígena, de la Universidad Autónoma de Chiapas, Campus III. Email: jcsm231@hotmail.com, jcesarmora29@hotmail.com

² Alma Isunza Bizuet Doctora en Sociología, por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor-investigador de la Escuela de Gestión y Autodesarrollo Indígena de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), México. Email: alisunza@prodigy.net.mx

³ Relato registrado por Julio César Pérez Pérez. Entrevista a una pobladora de Petalcingo 24 de julio de 2014. Licenciado en Gestión y Autodesarrollo Indígena, UNACH.

⁴ Trabajo monográfico de las estudiantes Silvia López López y Teresa Collazo Gómez, originarias de San Juan Chamula, estudian la licenciatura en Gestión y Autodesarrollo Indígena, UNACH.

⁵ Testimonio de la Sra. Manuela Gómez, San Juan Chamula, 2013.

⁶ Relato de la señora Pascuala Pérez (2013).

