

Caracterización y función del Weya'weya en algunos relatos de tradición oral de los zoques de Chiapas

Characterization and function of the Weya'weya in the Zoques oral tradition from Chiapas

JAIME VELASCO ESTRADA*

 [10.29043/liminar.v21i2.986](https://doi.org/10.29043/liminar.v21i2.986)

Resumen: En el presente trabajo se estudia el relato del Weya'weya, a partir de la caracterización y de la función que desempeña el personaje en las comunidades zoques. El análisis tiene como base distintas versiones del relato recogidas en Chiapas. Si bien el relato del Weya'weya ha pervivido en las narraciones orales con diferentes caracterizaciones, por lo general su función se mantiene estable, gracias a que el relato se ritualizó (y en ese sentido, adquirió fijeza) en la danza homónima. A grandes rasgos, puede decirse que representa una especie de héroe en quien recae los valores colectivos. Versión a versión, se ha intentado rescatar los distintos y complementarios elementos que encarna: de ser un ente sobrenatural relacionado con la de fertilidad y el mundo primitivo, en su "actualización" y "re-funcionalización" católica, en cierto modo, se convirtió en símbolo de fortaleza ascética, se transfiguró en San Juan Bautista.

Palabras clave: Zoques; tradición oral; Weya'weya; danza; ritualidad

Abstract: In the present paper the story of the Weya'weya is studied, based on the characterization and the role he plays in the zoque communities. The analysis is based on different versions of the story collected in Chiapas. Although the story has survived in oral narrations with different characterizations, in general its function remains, as far as possible, stable, thanks to the fact that the story was ritualized (and in that sense, acquired fixity) in the homonymous dance. Broadly speaking, it can be said that he represents a kind of hero on whom collective values fall. Therefore, version by version, an attempt has been made to rescue the different and complementary elements that it embodies: from being a supernatural entity related to fertility and the primitive world, in its "updating" and "re-functioning" catholic, in a way, it became as a symbol of ascetic strength, he was transfigured into Saint John the Baptist.

Keywords: Zoques; oral tradition; Weya'weya; dance; rituality

*Doctor en Literatura Hispánica por El Colegio de México. Temas de especialización: literatura en lenguas indígenas, tradición oral, poesía y ensayo.
jaimvelascoestrada@gmail.com

 0009-0008-1672-1642

Recibido: 15 de diciembre de 2022
Aprobación: 13 de agosto de 2023
Publicación: 1 de diciembre de 2023

Aunque, para quienes han tenido un acercamiento profundo a la tradición oral de los pueblos indígenas, es evidente el hecho de que en dichas comunidades han persistido narraciones de raigambre precolombina, hoy día resulta casi una hazaña discernir su peculiaridad o su especificidad, debido a que tales textos fueron intervenidos durante la Colonia y en los años del México independiente, para adquirir nuevas significaciones, para dotarlas de diversas funciones o para orientarlas a nuevas interpretaciones.¹ En ese tenor, al momento de adentrarse en el estudio de tal tradición, se debe estar alerta tanto de no hacer interpretaciones precipitadas, como de partir de suposiciones que impidan leer los textos mismos.

Así, quizá vale la pena ceñirse a temas específicos que permitan hondura analítica, al mismo tiempo que den cuenta de la complejidad de su estudio. Consciente de las limitantes, en tanto que se dejará fuera del análisis los elementos propiamente literarios de las versiones cotejadas, esta investigación se centrará en la construcción de un personaje sobrenatural, pero sin ahondar lo suficiente en los modos narrativos; esto es, se analizará algunos relatos en torno al Weya'weya solamente a partir de su caracterización y su función.

De modo general, entiendo los relatos tradicionales como textos que tienen un arte de composición específico y no se entienden sin la función que desempeñan en las comunidades. Según Montemayor, ambos son condiciones necesarias, uno depende de la otra. Por tanto, un acercamiento hacia la función de un relato tradicional, en cierta medida, implica un acercamiento a elementos de composición. El primer rasgo a tomar en cuenta sería su fuerte sentido colectivo. Al mismo tiempo, se debe comprender que el relato tradicional “responde a una necesidad de comprender o intervenir en el medio en que la comunidad vive y que tal respuesta asume modalidades reales, útiles” (Montemayor, 1993, p. 95). De este modo, la función principal de los relatos tradicionales sería producir o cumplir un papel real en la estructuración de la vida comunitaria (Soriano, 1971, p. 98). En ese sentido, este trabajo intenta indagar esta función a partir de la caracterización, esto es, de un elemento narratológico que asigna una serie de rasgos o atributos a objetos, espacios o, en este caso, a un personaje: el Weya'weya.²

Ahora bien, si en general los estudios literarios sobre la tradición oral en México son recientes,³ en torno a la tradición narrativa de las culturas indígenas (por no hablar únicamente de los zoques) escasean aún más. Por mi parte, hasta el momento no tengo noticia de ningún acercamiento literario profundo a los relatos zoques; lo más que conozco son recopilaciones parciales o estudios principal-

¹ En su estudio sobre la figura del *Tentzo*, Samia Gabriela Badillo señala que “La tradición narrativa mexicana, como la cultura misma, se nutre de las tres grandes herencias que devienen a partir de la época colonial: la indígena, la española y la africana” (2014, p. 167). Y agrega que esto significa que “los relatos europeos entraron en contacto con aquellos provenientes de tradiciones mesoamericanas y formaron un mestizaje de tradiciones narrativas”, lo cual “dio lugar a nuevas interpretaciones y resignificaciones tanto de narraciones como de motivos” (Badillo, 2014, p. 167).

² Francisco Álamo desarrolla ampliamente el concepto de caracterización en su texto “La caracterización del personaje novelesco: perspectivas narratológicas” (2006, pp. 189-213). A su vez, Claudia Carranza y Mercedes Zavala señalan que “la configuración de un personaje en la literatura tradicional responde a un sistema de referencias y de valores culturales que se conforman de elementos estéticos, códigos lingüísticos y recursos poéticos varios” (2015, p. 11).

³ Donají Cuéllar apunta que “los estudios sobre tradición oral de México en nuestro país desde la disciplina literaria representan un campo de investigación relativamente nuevo que requiere de herramientas de análisis específicas, de un trabajo de recolección serio y sistemático y de una bibliografía actualizada” (2012, p. 9).

mente de corte antropológico. Entre estos últimos, destacan los trabajos de Laureano Reyes Gómez, quien se ha abocado a tratar de dar un rostro complejo de la cosmovisión zoque: “La visión zoque del Inframundo” (2008), así como de reconstruir el panteón de los dioses y las ritualidades zoques: “Ritualidades de invocación a deidades ancestrales zoques” (2011). Sin embargo, estos estudios carecen de soporte textual, ya que no se acompañan (o se apoyan de modo sistemático) de los relatos orales de los que parte. Esto es, un lector que desconoce (o conoce superficialmente) la tradición oral zoque tiene pocos elementos para poder verificar o contrastar las deducciones a las que arriban tales estudios.

Por su parte, Miguel Lisbona Guillén en su estudio sobre algunas características de la cosmovisión zoque sí transcribe las narraciones y el nombre y el lugar de origen de los “informantes”. No obstante, realiza sus deducciones a partir de sólo una versión (o dos) de cada uno de los distintos relatos que conforman su corpus de investigación (2002). Este breve panorama puede bastar, para dar una idea de que todavía hace falta una metodología certera para adentrarse al estudio de estos relatos desde una óptica literaria, de lo contrario, uno termina por no asimilar la complejidad de los textos, sino buscando un relato primigenio, mítico, puro, que ayude en la reconstrucción de un pasado incierto. Aquí, pues, a sabiendas de que el camino implica limitantes, se partirá de las distintas versiones a los que tuve acceso, para intentar clarificar la compleja configuración del Weya’weya. Y desde este marco, aventurar una hipótesis sobre la función (o las funciones) que cumple en algunas de las comunidades zoques de Chiapas.

WEYA’WEYA: NOMBRE

Debido a las diferencias dialectales del zoque y que, hasta ahora, no se ha logrado homologar su escritura por completo, el nombre del personaje sobrenatural al que se dedica esta investigación tampoco aparece escrito de manera uniforme. En las versiones transcritas a las que tuve acceso, lo mismo se encontraba como Weyaweya, Weya’weya, Weya weya, Wella-weya, etcétera. Sin embargo, para fines prácticos, en el cuerpo de trabajo se opta por la variante Weya’weya, la cual corresponde a la pronunciación dialectal de Copainalá, Chiapas. Se privilegia esta variante, debido a que es en este municipio donde pervive con mayor fuerza el relato oral del personaje.

Ahora bien, según Guillermo L. Wonderly, Weya’weya es simplemente un nombre propio, no tiene otro significado; si bien, admite que tiene su origen en el verbo wej, que en zoque significa gritar o llamar: “al convertirse en sustantivo con el sufijo *-a* (con un cambio morfofonémico regular de la *j* a la *y*) tendría la forma de weya. Es posible que el nombre Weya-weya sea, en cuanto a su derivación, una forma reduplicada de tal sustantivo” (Wonderly, 1949, p. 2). De acuerdo a su razonamiento, el nombre en castellano sería algo así como Grita-grita. Por tanto, el investigador no encuentra correspondencia entre dicho nombre y el poder sobrenatural o la relación con los vientos que la comunidad le adjudica al personaje (esto último, puede explicarse si se atiende que en una de las versiones él mismo se nombre Sawa Weya’weya).⁴

⁴ Sawa significa viento.

WEYA'WEYA: VERSIONES

A continuación, se realiza una breve descripción de las seis versiones sobre el Weya'weya que utilizaré para el análisis. Al final, agrego dos versiones más en las que se habla simplemente de un ser salvaje, que sería interesante corroborar si tiene o no relación con el Weya'weya. Las primeras cuatro versiones fueron recogidas en el municipio de Copainalá, Chiapas. Como se verá, éstas se apoyan en un eje común: tienen como “texto” base la danza homónima. Muchas veces el relato explica (o complementa) la danza. O se inscribe dentro de la performance de la misma.⁵ Cabe destacar que la mayor parte de estas narraciones están lexicalizadas en castellano. Aunque sobreviven en lengua zoque, su difusión mayor se da en español. He aquí, pues, las versiones:

1. HISTORIA DEL WEYA'WEYA. Esta versión fue recogida el 11 de febrero de 2010, en la Ribera Miguel Hidalgo del municipio de Copainalá, Chiapas, por el señor Damaceno Juárez Mancilla, quien la transcribió (y me la compartió). El informante fue Víctor Borraz, músico y danzante de la misma comunidad. Inicia con una fórmula propia de las leyendas (“Cuenta la historia que esta persona antigua, que habitaba en las grandes montañas y madres selvas, se vestía con piel de animales”), pero no llega a desarrollarse por completo en ese género. Apenas se detiene en la anécdota, pues la finalidad del texto es explicar por qué se baila la danza. Esto se explica quizá, porque la narración se llevó a cabo justo en el marco de la preparación de la danza.

2. LEYENDA DEL WEYA'WEYA (DUEÑO DE LOS VIENTOS). Esta versión fue escrita en Copainalá, Chiapas, en febrero de 2015, por el profesor Crisanto Santos, quien forma parte del Comité “Raíces de mi pueblo”, Chyks Kugny A.C. También se redactó a partir de la danza homónima y en el marco de su representación. Al igual que la versión anterior, usa algunas fórmulas de las leyendas (“Cuentan que antiguamente la gente embruteció, y uno de ellos se internó en la montaña y se hizo amigo de los animales, nubes, vientos”). Asimismo, aunque tiene una forma un poco más literaria, finaliza aportando datos meramente informativos:

En el municipio de Copainalá se baila el Weya'weya cada año para dar inicio a la cuaresma (primer domingo antes del miércoles de ceniza). / [...] / En la cultura de los creyentes zoques de Copainalá, [...] en la semana mayor, entonan cantos de lamentos y alabanzas a Cristo.
Se publicó en <http://raicesdecopainala.blogspot.com>.

3. WEYA'WEYA. El texto fue elaborado por J. Alfonso Saráoz Juárez, con fines de difusión, a partir del relato oral de los músicos y danzantes: Cirilo Meza Gómez y Luis Hernández Aguilar. Divide el texto en tres partes. Inicia con una descripción general de las danzas y los músicos del municipio, como introducción de la danza del Weya'weya. A continuación, transcribe un relato sobre el personaje. En mi opinión, el relato tiene una forma mucho más cercana al cuento de costumbres que al de leyenda, pues

⁵ Esta danza se baila antes de iniciar la fiesta de Carnaval que precede al miércoles de ceniza. La danza se compone de dos momentos. Una noche de velación en la que se acompaña a los danzantes con música y rituales. Y la performance de la danza que mezcla música con una pequeña representación (un diálogo) en la que intervienen todos los danzantes: el Weya'weya, su mujer, sus dos hijas y los pretendientes de éstas.

delinea mejor (por medio de la acción) los rasgos del personaje. Cierra su texto con la transcripción del diálogo que se realiza en la representación de la danza. Por su estructura, esta versión resulta de las más completas. El original se encuentra en <https://copainala.webcindario.com/Danzascop.htm>.

4. CUENTO DEL WEYA'WEYA (traducción). En palabras del propio Guillermo L. Wonderly, quien recogió y tradujo el texto:

El cuento que a continuación damos [...] fue grabado mediante un aparato de cinta magnética. Entonces fue transcrito a máquina, y esta inscripción fue traducida al español por el autor. Pero también en el año de 1941 el mismo informante había dicho la historia del Weya'weya, con ciertas variaciones; y en nuestra traducción hemos interpolado algunos elementos de la versión anterior que no existen en la nueva. Los párrafos interpolados se han incluido entre paréntesis angulares (). / La traducción es una versión libre, pues si fuera estrictamente literal sería casi ininteligible. No obstante, se ha conservado algo del estilo zoque en la traducción, especialmente en las muchas repeticiones de algunas frases (Wonderly, 1949, p. 2).

Fue recogido en julio de 1949, en Copainalá, Chiapas. El informante se llamaba [R]eynaldo García.⁶ El investigador señala que éste es de los pocos relatos “que parecen ser aborígenes” (Wonderly, 1949, p. 2). Añade que el “cuento” está relacionado con la danza del mismo nombre, la cual se baila en el Carnaval, junto a otra (mestiza) que se llama La Coqueta. El texto intenta construirse como cuento (“Había una mujer que vivía sola en el monte. Y una vez apareció un hombre montaraz, llamado Weya'weya”). Aunque también resulta evidente la mano “culto” del traductor tanto por el uso de palabras como “montaraz” (casi todas las otras versiones usan “salvaje”), como por el uso de signos de puntuación que cuestionan el relato: “Yo paso doce veces por el cerro (?)”, etcétera.

5. WEYA'WEYA. Esta versión es de las más cortas: condensa la anécdota y una descripción general del personaje. Fue recogida por José Luis Sulvarán en Nuevo Francisco León, pueblo zoque reubicado (después de la erupción del volcán Chichón) en Ocosingo, Chiapas. Quizá debido a que perdió su carácter ritual (por medio de la danza), desde el íncipit anuncia que en esta región a este personaje se le confunde con otros seres sobrenaturales: “Dicen los ancianos que el Weya'weya es un hombre que vive en las montañas y que, a diferencia del salvaje, no se come a la gente” (Sulvarán, 2007, p. 62).

6. LOS MAYORDOMOS Y EL WEYA'WEYA. Este relato también fue recogido por José Luis Sulvarán en Nuevo Naranjo, Tecpatán, Chiapas. Igualmente, éste es un pueblo reubicado a raíz de la erupción del Chichonal. El informante se llama Eduardo Pablo Pérez. Esta narración transita de la leyenda a la memorata. Aquí, el Weya'weya suele estar asociado a un ente “salvaje” que mata a los hombres y se los come. Sin embargo, como se verá más adelante, todavía tiene rasgos propios del Weya'weya copainalteco, en tanto que se aparece una vez al año en torno a la Cuaresma (Sulvarán, 2007, pp. 62-63).

Por último, las versiones 7. EL SALVAJE (Sulvarán, 2007, pp. 59-60) y 8. EL SALVAJE Y LAS MUCHACHAS (Ramírez, 2014, pp. 206-208) tienen un cariz más occidental, ya que el personaje está asociado (de

⁶ En el original dice Seynaldo García. Debido a que no hay forma de corroborarlo, especulo que el cambio de nombre fue sólo un error de dedo.

modo más patente) al “mal” y, por ende, la propia comunidad lo considera un ente sobrenatural dañino que deben destruir.

Weya'weya: caracterización y función

De modo general, puede decirse que las distintas versiones del Weya'weya que pude acceder no pueden considerarse relatos propiamente indígenas, ya que, como se adelantó, al haber sido resignificados por la tradición cristiana, presentan características mixtas que, algunas veces (para mí), dificultan su caracterización dentro de alguna de las dos tradiciones. Con todo, se intentará discernir (en la medida de lo posible) las especificidades versión a versión.

VERSIÓN 1. HISTORIA DEL WEYA'WEYA:

En primer lugar, al Weya'weya se le asocia con el mundo antiguo (viene de, vive o habita en un tiempo anterior al nuestro) o con el mundo silvestre, esto es, se le caracteriza como un salvaje, ya porque habite las montañas: “esta persona antigua, que habitaba en las grandes montañas y madres selvas” (Juárez, 2010, Entrevista con Víctor Borraz); ya porque represente unos valores primitivos: “se vestía con piel de animales: sandalia de piel de danta, sombrero, morral, todo de piel” (Juárez, 2010, Entrevista con Víctor Borraz).

No obstante, a la misma vez, mantiene un grado de civilidad, pues saluda, dialoga (en otros casos, pide permiso y es capaz de emitir consejos):

platicó con el personaje y le contó cómo vivía: él se dedicaba a cazar animal, comía langosta, panal de abeja, miel virgen. Andaba con su perro, una escopeta de chimenea, su morral, machete, hacha y su tocomate para la miel; además, su tambor de cuero y su pito de carrizo, con el que entonaba su danza. Danzaba en la selva, andaba en las colinas, en medio de las nubes, con el viento y con la lluvia (Juárez, 2010, Entrevista con Víctor Borraz).

En este pasaje, se advierte que no es completo salvaje, ya que, por un lado, sabe usar la escopeta y, por otro, sabe danzar; esto es, conoce el modo de caza humano y, en cierto sentido, practica artes sutiles como la música y la danza.

Por otro lado, inmediatamente se nos dice que “tenía a su mujer y dos hijas. Y el pretendiente que quería a su hija debe pasar en el humo, en el viento, y que debía subir desnudo en el palo del cocoyol” (Juárez, 2010, Entrevista con Víctor Borraz). Esto es, que aquel que pretenda a sus hijas, debería competir con sus modales o su persona: demostrar quizá su virilidad, su hombría. Sin embargo, como puede advertirse en algunas de las frases citadas, aunque tiene rasgos propiamente humanos, también se le asocia con el mundo sobrenatural:

Y este hombre que tuvo la dicha de hablar con este personaje le preguntó si le podía dar la mano, para que le diera un poco de su fuerza. Y el Weya'weya aceptó, pero le dijo que le iba a dar un poco de su virtud, pero que por favor no le pegara a nadie, porque si le pegaba a alguien lo mataría de una vez. Así fue el pacto, porque este personaje salvaje le dijo que él,

de dos golpes con la mano empuñada, era capaz de matar a un toro salvaje o derribar a un enorme árbol. (Juárez, 2010).

Además de esa fuerza poco común, otro elemento que refuerza su procedencia sobrenatural es el hecho de que se aparece en días opacos: “El tiempo de su aparición siempre tendría que ser antes del miércoles de ceniza, anunciando el tiempo de la cuaresma. En este tiempo lo oían danzar, tocar tambor, tocar pito o flauta en medio de las montañas, especialmente cuando está bien opaco” (Juárez, 2010). Quizá por el modo de enunciación, pero en estas últimas oraciones del relato se advierte una ligera contradicción o, al menos, una anomalía: se asocia la cuaresma con los días nublados. Por supuesto, las siguientes versiones me ayudarán a ir configurando un perfil más claro del personaje. Con todo, en el texto de esta versión se advierten sus rasgos esenciales, esto es, esta versión puede funcionar como la síntesis de la caracterización general del personaje.

VERSIÓN 2. LEYENDA DEL WEYA'WEYA (DUEÑO DE LOS VIENTOS):

En comparación con la anterior, en ésta se ofrecen más datos sobre ese tiempo otro en el que se ubica el relato: “Cuentan que antiguamente la gente embruteció, y uno de ellos se internó en la montaña y se hizo amigo de los animales, nubes, vientos; y que, a través de los años de vivir en la montaña, su alimento era la miel virgen y frutas que encontraba en la montaña” (Santos, 2015). En cambio, vuelve a repetirse la caracterización entre salvaje y civilizado del personaje: “Este hombre se vestía con piel de animales y siempre andaba una escopeta, machete, hacha y sus dos pumos en la cintura” (Santos, 2015). No obstante, se agrega un elemento que lo acerca a los personajes de leyenda, pues hay algo en su aparición que causa temor: “la señora se dio cuenta que allí estaba un hombre grande, sombrero” (Santos, 2015).

Aunque, inmediatamente, vuelve a focalizarse su capacidad para el diálogo y para compadecerse (pese a que, por supuesto, vela también por su propio interés): “–Estás en la misma situación que yo, también estoy solo, hace muchos años que vivo en la montaña. Ya que estás sola y yo solo, qué tal nos pudiéramos entender, quisiera que nos juntáramos, me da lástima que estés sufriendo, yo voy a trabajar ahora” (Santos, 2015). Tras esta muestra de humanidad, viene una vez más el rasgo sobrenatural: “Al siguiente día empezó a trabajar demasiado, el equivalente a 10 a 12 personas, todo lo que sembraba, cosechaba en abundancia” (Santos, 2015). Si en la primera versión, el campesino que lo iba a buscar, invocaba su ayuda, en esta versión, se acentúa el miedo (y la envidia) que sienten los otros a causa de sus poderes: “Y comenzaron a pensar mal del Weya'weya, querían desaparecerlo o matarlo, pero, como ese hombre tenía poder sobrenatural, pudo darse cuenta de lo que la gente estaba pensando hacer con él” (Santos, 2015). Para reafirmar su carácter prodigioso, se le remonta tal vez al tiempo bíblico: “Se cuenta que tuvo un sueño donde Dios le decía: retírate otra vez, porque te van a matar” (Santos, 2015).⁷

⁷ Este pasaje tiene cierto paralelismo con la historia de José, el carpintero: a éste, en sueños, se le aparece un ángel que le dice: “Levántate, y toma al niño y a su madre, y huye a Egipto, y estate allá hasta que yo te lo diga; porque ha de acontecer, que Herodes buscará al niño para matarlo” (*Mateo* 2, 13). Aunque también vale la pena señalar que, así como en otras naciones indígenas, entre los zoques los sueños siempre han tenido un peso profundo en la vida cotidiana.

Al entrar en la narración el elemento cristiano, el personaje gana en valores religiosos: “El hombre no quería marcharse por las dos hijas que tenía con la señora, pero finalmente se fue de nueva cuenta a la montaña” (Santos, 2015). Casi sin transición, el Weya'weya ha perdido su rostro indígena para tomar el de profeta judeocristiano: “Y pasó muchos años para que una noche, a través de un sueño, Dios le dijera: regresa por donde llegaste, busca a tu familia y dile que Dios va a mandar a su único hijo a la tierra, el cual va hacer perseguido” (Santos, 2015).⁸ Los valores fueron trastocados, lo que parecía un relato pagano, más cercano al orden natural, se ve afectado por la intervención divina y tal vez un orden más “espiritual”.

VERSIÓN 3. WEYA'WEYA

Debido a que esta versión quiere explicar lo mejor posible la danza del Weya'weya, conjunta los elementos de orden natural, sobrenatural y religioso. He aquí la sucinta descripción del personaje:

dicen que el Weya'weya u hombre grande vive en las montañas o cuevas cercanas al pueblo, es un hombre salvaje con poderes sobrenaturales, que proporciona fuerza cuando se le encuentra. Es un hombre robusto que derriba árboles y siempre lleva morral, machete y tocomate lleno de miel; su misión es pregonar que Jesús será perseguido y crucificado. (Saráoz, 2018).

Igualmente, la descripción del danzante que lo interpreta, ayuda a perfilar con más nitidez su figura y a completar la serie de utensilios a los que se le asociaba (además de la escopeta, la vestimenta de cuero, el instrumento musical, se añade un látigo de cuero):⁹

El Weya'weya es el personaje central del baile y esconde su rostro tras una máscara que representa a un hombre rudo. Cubre su cuerpo con calzón de cuero y un algodón de lana de borrego; lleva, además, una matraca en la mano derecha, en la izquierda, un látigo de cuero, y al hombro, una escopeta [...]. (Saráoz, 2018).

Y, por medio de la ritualidad, también se abona en la construcción sobrenatural del personaje: “los creyentes velan el sueño de la persona que interpretara al hombre grande con el objetivo de evitar que sufra malos sueños o espantos y se encuentre bien para cumplir su misión” (Saráoz, 2018). En este ritual se incorpora algunos de los elementos a los que suele estar asociado: como son la miel y el tabaco: “Es tradición que durante esta actividad se repartan bebidas llamadas *kupsi*, hecha con agua ardiente y miel virgen” (Saráoz, 2018).

En la sección del relato, se retoma la vinculación del Weya'weya con el orden natural: “Un día en un pueblo una señora estaba trabajando (se le había muerto su marido) cuando de repente vio una espesa nube que venía sobre ella y, al momento, vio un hombre grande, robusto, con sombrero”

⁸ De igual modo, este sueño vuelve a tener un parecido con el sueño de José: “Levántate, y toma al niño y a su madre, y vete a la tierra de Israel; que muertos son los que procuraban la muerte del niño” (Mateo 2, 20).

⁹ En la cosmovisión zoque el látigo suele asociarse con el rayo, por lo cual pienso que más allá del uso escénico (para golpear a su mujer) puede tener un valor simbólico.

(Saráo, 2018). Parece que tiene la capacidad de metamorfosis, puede pasar de nube y viento a figura humana. Y viceversa.

Una vez más, convence a la mujer para que se junte con él. Tiene, pues, el poder de la persuasión: “Después de platicar un momento, él le dijo que también estaba solo y que si la señora quería podían juntarse, le dijo que él trabajaría sus tierras y que no sufriría más. Ella convencida aceptó, se juntaron y tuvieron una hija y al año tuvieron otra” (Saráo, 2018).

No obstante, el mundo sobrenatural no lo deja vivir en paz, tiene que volver a él: “Hasta que una noche él tuvo un sueño donde le decían que se fuera de ese pueblo y que regresara al otro día porque sus vecinos lo querían matar, ya que él estaba acabando con las tierras, él trabajaba en un día los que otros lo hacían en 5 días, cosechaba fríjol y maíz en abundancia” (Saráo, 2018). En este relato, en cierta medida, se le devuelve el valor pagano al sueño del personaje, ya que no es Dios quien le habla, sino que parece dotado de cierto poder admonitorio: “Él creía en su sueño, por eso le dijo a su mujer que se tendría que ir por que corría peligro en ese pueblo” (Saráo, 2018).

En breve, la narración retoma la tradición cristiana y se nos dice que “Después de estar muchos años en la montaña tuvo otro sueño donde le decían que tenía que dar el mensaje de que Jesucristo será maltratado y crucificado por el pueblo judío” (Saráo, 2018). Si bien ya no es Dios quien lo visita, sí resulta un sueño profético. De ahí que en la danza (y en ese sentido, para la comunidad) éste sea un nuevo Juan Bautista, que proclama un mensaje cristiano.

Aunque, como se verá a continuación, en el diálogo que se establece en medio de la danza, el Weya’weya retoma su funcionalidad primigenia y regresa ante la comunidad, no tanto como el “profeta”, sino como el hombre con experiencia que pone a prueba a los jóvenes que pretenden a sus hijas. Para ello, primero les pregunta su nombre:

NARRADOR: Agarra uno de ellos y le dice

WEYA’WEYA: ¿Tú eres el novio de mi hija?

NOVIO: Sí, yo soy. ¿Y tú quién eres?

WEYA’WEYA: Yo soy un hombre salvaje, mi nombre es Sawa Weya’weya, pero yo quiero saber si tú llegas donde paso yo (Saráo, 2018).¹⁰

Y al mismo tiempo, por lo regular los somete a tres pruebas; la primera consiste en que no tenga miedo y sea capaz de cierta independencia y, por supuesto, demuestre salud:

NOVIO: Y ¿dónde pasas tú?

WEYA’WEYA: Yo he pasado las siete lomas y siete encañadas más grandes del mundo.

NOVIO: Para mí, eso no es nada. Ayer fuimos por esa loma a pasear con su hija.

WEYA’WEYA: Hay otro. También he pasado en el filo del cerro más grande del mundo a cortar flores.

¹⁰ Existe otra versión de este diálogo, también publicada solo en español. Según las propias palabras de Gillian E. Newell, la versión del diálogo que ofrece fue “traducido y transcrito desde las grabaciones de campo, carnaval 2015 y 2016” (Newell, 2018, pp. 25-75). Las variantes entre ambas versiones son mínimas.

NOVIO: Ah, para mí, eso no es nada; ayer fuimos por ese cerro a cortar flores con su hija.

WEYA'WEYA: Hay otro; también he brincado de un cerro a otro cerro.

NOVIO: Ahí donde tú pasas, he brincado más lejos que tú.

WEYA'WEYA: Lo vamos a probar.

NARRADOR: Ambos brincan dos veces. (Saráo, 2018).

La segunda prueba consiste en saber si no le teme a las armas y si sería un buen cazador. Con el pretexto de esta prueba, el Weya'weya toma el pulso del joven, lo cual implica otra manera de corroborar su buena salud. Por tal motivo, aunque tiemble al disparar el Weya'weya le dirá que pasó la prueba. Al final, le pide que cuide de su hija y que espera que sea capaz de construirle una buena casa:

NARRADOR: le pide a su mujer que le pase una escopeta, le pone el cañón en el brazo izquierdo y tiembla su sangre.

WEYA'WEYA: ¿Por qué tiembla tu sangre? ¿Acaso estas muy débil?

NOVIO: No sé.

WEYA'WEYA: Está bien, tu ganaste, te voy a dar mi hija, aquí está tu mujer, cuídalo, estímallo y cuídalo; si no hay palo bueno que le pongas tu casa, aunque sea palo de guineo ponle el horcón.

NARRADOR: él levanta a su hija y le entrega al novio, igual hace con la otra hija y, por último, él levanta a su esposa y empiezan a bailar, pide un zapateado para festejar la boda. (Saráo, 2018).

Evidentemente estas pruebas suelen causar risa: son burlescas, buscan dejar en ridículo a los novios. Con ello, los mayores saben que excitan la virilidad de los jóvenes. Y queda manifiesto los valores que se esperan de él, para que pueda entrar en las dinámicas sociales de la comunidad.

Versión 4. Cuento del Weya'weya:

En la versión más antigua que se conserva (bueno, a la que pude acceder) de Copainalá, ya se esbozan también rasgos contradictorios en la configuración del Weya'weya, pues, si bien, en principio, representa valores de orden natural (y sobrenatural) se le asocia, a una misma vez, con una parte negativa: “Había una mujer que vivía sola en el monte. Y una vez apareció un hombre montaraz, llamado Weya'weya. Weya'weya se llamaba, y era hombre malo” (Wonderly, 1949, p. 2).

Con todo y ser descrito por el informante como un hombre malo, el Weya'weya actúa con cierta civilidad: “—No tengas miedo; soy hombre no más. Soy hombre, y si quieres, voy a hacer tu milpa. ¿Por qué trabajas tú? Yo voy a hacer tu milpa; no tengas miedo. Y haré tu milpa, la cantidad que quieras, en una sola noche” (Wonderly, 1949, p. 2). Para acabar de convencerla, a pesar de haber puesto énfasis en que sólo es un “hombre nomás”, añade: “—Yo soy el hombre llamado Weya'weya el Soltero, Weya'weya de las nubes. Eso es, yo soy el Weya'weya de las nubes, dijo. Yo ando lejos, en las rocas, en el cerro, en el monte, en la lluvia, en el viento. Yo soy el Weya'weya. Así no tengas miedo; yo vendré. Te vendré a visitar otra vez” (Wonderly, 1949, p. 2). Quizá el modo de enunciación torna evidente su inserción dentro de un orden sobrenatural: no es que pertenezca realmente al orden natural, sino que parece trascenderlo, por su capacidad de transformación. Esto se confirma cuando el narrador añade: “Cuando volvió, vino en el viento y en humo. Trajo nubes y lluvia. Y halló dos hijas, niñas. Les hizo su milpa, y volvió a irse” (Wonderly, 1949, p. 2).

Ahora bien, en estos relatos hay un halo de misterio en las apariciones y desapariciones del personaje. Sin embargo, para la comunidad tienen sentido ese ir y venir, ya que por la fecha en que suele regresar es justo antes de que inicien las lluvias, y con ello se sugiere que ha llegado el momento de rastrear, es decir, de preparar la tierra para la siembra de maíz y frijol. Y no sólo eso, también vuelve para casar a sus hijas.

Cuando ya eran grandes, les aparecieron novios. Les aparecieron novios, y el Weya'weya volvió a venir. En una ocasión llegó, y le dijo a la mujer:

-¿Y qué están haciendo esos hombres?

-Pues, esos hombres están queriendo a las niñas. Las están queriendo, y es por eso que están haciendo así. (Wonderly, 1949, p. 2).

Antes de darlas en matrimonio, tiene que probar a los novios. Estos tienen que demostrar que son aptos para vivir por sí mismos. Una vez más, comienza por inquirir quiénes son y, en seguida, les realiza las pruebas:

(Entonces, cuando regresó, les dijo: -¿Y qué están buscando? ¿Y quiénes son ustedes?

Entonces dijeron los dos solteros: -Di tu nombre primero.

-Pues digan ustedes primero sus nombres, quiénes son y qué están buscando, dijo el viejo.

-Si quieres saber, somos los Solteros de Siete Caballos.

-[...] Yo soy el hombre que anda; como todos saben. Yo paso las rocas, en el viento, en las nubes; yo ando donde quiera. Yo soy el Weya'weya: así me llaman. Así es que si ustedes pasan donde yo paso, les doy mis hijas. ¿Y no tienen miedo?

-Yo no tengo miedo, dijo uno de los novios.

-Dame, pues, tu mano.

Aquel no le dio la mano, sino el pie le dio.

-No, es tu mano que quiero.

El viejo sacó la mano y la dio. Éste disparó una escopeta en su mano; la hizo sonar (Wonderly, 1949, pp. 2 y 6).

En esta versión, primero se toma el pulso del joven, para después ratificar su salud (y su hombría) por medio de los saltos (ejercicios físicos de fuerza):

-Ahora sí ten valor. Esto es lo que yo quería; ustedes son hombres, son varones. Hay también otra (prueba). ¿Pasas donde yo paso?

-¿Dónde pasas?, le dijo.

-Yo paso doce veces por el cerro (?), y doce veces por el cielo.

-Si me das tu hija, paso.

Entonces, hasta que le hizo dar la mano, lo probó. Lo llevó a dar la vuelta dos veces; mostrólo donde sale el sol, y lo mostró donde el sol se pone. Entonces, como aquel lo agarró por la mano con fuerza, tuvo miedo. No se igualó con la fuerza de aquél, del Weya'weya. Así probó los novios. (Wonderly, 1949, p. 6).

Una vez más, para el Weya'weya no es importante que el joven pase las pruebas, importa excitar su valor y ver hasta dónde es capaz de llegar. De este modo, aunque se burla de ellos, al final les entrega a sus hijas, con la recomendación de que construya su propia casa: “–Ah, eres muchachito muy débil, le dijo. Bueno, está bueno, te doy mi hija; pero haz tu casa primero, le dijo” (Wonderly, 1949, p. 6). En comparación a la versión anterior, aquí el Weya'weya pone a prueba una vez al joven al derribar su casa por medio de los elementos naturales. Con ello, se hace manifiesto una vez más su poder sobrenatural que, sin embargo, pone al servicio del hombre, para ponerlo a prueba, para enseñarle a ser valiente e independiente.

El novio fue a hacer su casa, para que llevara a la mujer y para que viviese con ella. Vino un viento, y derribó la casa. Viento era, pero aquél había hecho el viento. Y lo venía a espantar de noche. Dormido ahí, lo espantaba; hacía sonar su hacha como si estuviera tumbando árboles, para probar al hombre, al novio, a su yerno; si era fuerte, si no temía a nadie. (Wonderly, 1949, p. 6).

Aunado a su valentía y su independencia, el joven debe demostrar que es trabajador e ingenioso. “Si no tienes hoja (para la casa), ve a vivir bajo la sombra del monte, en la lluvia, en el viento, en las nubes, porque eres haragán” (Wonderly, 1949, p. 6).

VERSIÓN 5. WEYA'WEYA:

Hasta la versión 4, el Weya'weya parece mantener una caracterización un tanto homogénea. En gran medida, se debe quizá a que dichas versiones son de la misma región; y en mayor o menor grado, se conservaron algunos elementos indígenas gracias a su vinculación con la ritualidad cristiana. Aunque es probable que dicha actualización, ayudo a mantener sólo sus valores positivos, pues según se sabe muchas entidades sobrenaturales portan siempre un valor dual. Así, pues, en las versiones del Weya'weya que se conservan en otras regiones zoques, el personaje tiende a asociarse también con un valor negativo. O, al menos, los transmisores del relato suelen desligarlo de esa contraparte propiamente más “salvaje”: “Dicen los ancianos que el Weya'weya es un hombre que vive en las montañas y que, a diferencia del salvaje, no se come a la gente. El Weya'weya se dedica a la caza de animales y a la recolección de miel silvestre” (Sulvarán, 2007, p. 62).

Como en las versiones copainaltecas, el Weya'weya es cazador y aprecia (o se alimenta de) la miel. Asimismo, aunque rehúye vivir en sociedad no es antisocial, ya que suele acercarse a los hombres y mujeres, y gusta de fumar: “Cuando el Weya'weya se encuentra un hombre en la montaña se pone contento porque intercambia miel silvestre por tabaco. Al Weya'weya le gusta mucho el tabaco, por eso agradece a los hombres el intercambio” (Sulvarán, 2007, p. 62).

Debido a que se relaciona con el mundo sobrenatural, normalmente, tiene una altura y una complexión mayor que la del promedio: “El Weya'weya mide alrededor de dos metros de altura, su fisonomía es parecida a la del hombre. Su ropa es de color blanco, igual a la que usa cualquier ser humano” (Sulvarán, 2007, p. 62). Otra diferencia con las otras versiones, estriba en que ha mudado su traje rústico (todo de piel), por el que se considera típico entre los hombres zoques.

VERSIÓN 6. LOS MAYORDOMOS Y EL WEYA'WEYA:

En esta versión, el personaje vuelve a relacionarse con una festividad cristiana: esta vez la Semana Santa. Aquí, no obstante, no tiene una función tan importante dentro de la comunidad, como en las versiones copainaltecas, sino sólo la de donador, ya que no se vincula directamente con la festividad, sólo que aparece para ayudar a que los mayordomos cumplan su encargo:

Un Jueves Santo la comunidad pidió a los mayordomos que fueran a la montaña a buscar miel y cera. Los mayordomos buscaron durante toda la mañana, pero no encontraron nada. Al medio día se encontraron con el Weya'weya, éste les dijo: «Y ustedes ¿qué hacen aquí, en la montaña?» Los mayordomos respondieron: «Pues estamos buscando miel y cera, pero no hemos encontrado nada». (Sulvarán, 2007, p. 62).

Asimismo, el informante siente la necesidad de desligarlo de la figura del salvaje; a quien ahora reconoce como su hermano:

El Weya'weya les dijo: «¿Por qué me tienen miedo?» Los mayordomos respondieron: «Porque según nos cuentan los compañeros de la comunidad que ustedes son malos. Matan a los hombres y se los comen». El Weya'weya les respondió: «No, yo no soy malo. Mi hermano es el malo. Yo soy su hermanito». (Sulvarán, 2007, pp. 62-63).

Y más que un ente sobrenatural, parece un viejo amable, aficionado al tabaco:

«Oigan, yo estoy oliendo tabaco, el tabaco que ustedes traen huele muy bien. Se ve que es buen tabaco porque desde lejos estoy sintiendo que huele bonito. Yo tengo tabaco también, pero no huele mucho, es hoja de guarumbo; en cambio ustedes traen buen tabaco. ¿Por qué no me regalan el tabaco que traen?» Los mayordomos le respondieron: «Sí, te vamos a regalar nuestro tabaco, pero si tú nos regalas miel y cera». «Ah, cómo no», respondió el Weya'weya. Entonces los mayordomos comenzaron a sacar su tabaco y se lo entregaron al Weya'weya. (Sulvarán, 2007, p. 63).

Si bien, todavía mantiene su conocimiento del mundo natural. Un mundo que parece dominar y que, tal vez, también protege. No otorga los bienes de la tierra, si no se le hace una ofrenda agradable; en este caso, el tabaco:

«Realmente es buen tabaco el que tienen ustedes. Vengan conmigo para que les dé la miel y la cera». Caminaron como cuatro metros y rápidamente encontraron la miel y la cera. El Weya'weya les dijo que se apuraran porque no tardaba en llegar su hermano. Los mayordomos llenaron rápidamente de miel el ánfora y de cera el costal que llevaban. Después se despidieron del Weya'weya. (Sulvarán, 2007, p. 63).

A partir de este encuentro, son los hombres quienes suelen recurrir año con año con él para que se cumpla el ritual de intercambio de bienes. Si bien es el mismo Weya'weya, el que establece el pacto con ellos:

Cuando ya iban de salida los mayordomos, el Weya'weya les encargó más tabaco para el próximo año. El siguiente año, el Jueves Santo, los mayordomos volvieron a la montaña para conseguir la miel y la cera, fueron directamente al lugar donde un año antes se habían encontrado con el Weya'weya. Ahí lo encontraron, le entregaron el tabaco y el Weya'weya les dio la miel y la cera que necesitaban. Con la cera hicieron las velas, las velas que hacen el Jueves Santo. (Sulvarán, 2007, p. 63).

VERSIONES 7 Y 8. EL SALVAJE y EL SALVAJE Y LAS MUCHACHAS:

Finalmente, decidí incluir casi como apéndice dos versiones donde puede apreciarse otro tipo de salvaje, el que ataca a los hombres. En las dos versiones que aquí se presentan, no se le da el nombre de Weya'weya, sencillamente se le llama "salvaje". Este otro personaje sobrenatural, ataca principalmente a mujeres que están solas en las labores del campo (en esto se parece a las versiones en las que el Weya'weya se acerca a las mujeres que trabajan el campo, pero él es el agente activo y quien se complace de la situación de ellas). En ambos, relatos hay una clara relación de tipo sexual transgresora, en tanto que las mujeres son las que hacen el llamado del "tío" y el "hermano" y, sin pensarlo, se acuestan con ellos ("tío" y "hermano" no son realmente sus familiares, sino eufemismos para nombrar a sus amantes):

Al caer la tarde las dos mujeres comenzaron a gritar: «¡Tío, tío, tío!», pero el tío no les contestó porque estaba en el pueblo. Siguieron insistiendo: «¡Tío, tío, tío!» Entonces obtuvieron respuesta, pero no del tío sino del hombre del cerro.

Al poco rato el hombre del cerro llegó hasta la troje y les dijo: «Vamos a jugar allá arriba, en el tapanco». Una de las mujeres no quiso subir, pero a la otra la convenció y subió. Ya arriba empezaron a jugar y a jugar hasta que el *salvaje* la mató, después se la comió. La mujer que se quedó abajo vio cómo escurría la sangre, se asustó (Sulvarán, 2007, p. 59).¹¹

Ya que este el salvaje se ha convertido en un ente desestabilizador, la comunidad suele tenderle trampas, para matarlo. Y lo hacen por medio del ingenio. Aquí, pues, la comunidad se opone a lo sobrenatural y lo vence:

Al amanecer la mujer se fue corriendo al pueblo a avisar a sus familiares que el salvaje se había comido a su hermana. Las gentes de Chapultenango, al enterarse del asunto, se alistaron para hacer frente al salvaje. Dijeron: «Vamos a llevar un taburete, tijeras y navaja, vamos a engañar al salvaje para matarlo». Se dirigieron a toda prisa hacia la milpa. Al llegar ahí le dijeron a la mujer que llamara al hombre del cerro, mientras ellos se escondían.

La mujer comenzó a gritar: «¡Tío, tío, tío!», y al poco rato llegó el salvaje; entonces la gente salió de sus escondites y le dijeron al salvaje: «Oye, ¿no quieres que te rasuremos?, tu cabello está

¹¹ Las diferencias entre el texto de "El salvaje" (Sulvarán, 2007, pp. 59-60) y "El salvaje y las muchachas" (Ramírez, 2014, pp. 206-208) no son tan grandes, así que opté por citar sólo el primero.

muy largo». El hombre del cerro aceptó y se sentó en el taburete; la gente lo amarró muy bien, después le cortaron la cabeza con una navaja grande. Posteriormente las personas hicieron una fogata para quemar la cabeza y el cuerpo del salvaje. Desde entonces la gente vivió más tranquila. (Sulvarán, 2007, p. 60).

CONCLUSIONES:

Si bien aún hay múltiples elementos de estas narraciones en las que no se logró ahondar, pienso que este acercamiento me permitió conocer de cerca las dificultades que entraña el estudio de las narraciones orales de raigambre indígena, ya que, por lo general, el corpus textual sobre un mismo tema, motivo o personaje varía en género, en la calidad y la metodología de la recolección, etcétera. Asimismo, el estudio por medio de las variantes permite palpar con mayor profundidad la riqueza y la complejidad de los relatos tradicionales, ya que, debido a que pasan de generación en generación, son susceptibles a la variación (apertura) y al cambio (actualización).¹² Por tal motivo, los relatos tradicionales pueden considerarse versiones personales de un saber (o un arte) colectivo y, en ese sentido, difícilmente servirían para apresurar conclusiones. Sin embargo, con todo y las limitantes, este tipo de acercamientos puede ayudar a comprender las razones por las que estas narraciones todavía circulan en nuestras comunidades y hasta generan recreaciones cultas de ellas. Por otra parte, tengo que admitir que, aunque en un primer momento iba en busca de comprobar una hipótesis: que el Weya'weya es símbolo de fertilidad (o que tenía la función de indicar la llegada de la época de siembra) y que en su cooptación católica se refuncionalizó en la figura de San Juan Bautista (que tendría la función de anunciar la llegada de la Cuaresma); pronto me di cuenta que, si partía desde ahí, los textos iban a perder la complejidad y la riqueza que se manifiesta en cada "nueva" realización. Por tanto, en la medida de lo posible, tuve que conformarme con dotar de significación a los distintos elementos que versión a versión iban aportando. Entonces, *grosso modo*, puede decirse que el Weya'weya ha pervivido en las narraciones orales de las comunidades zoques con diferentes caracterizaciones y funciones; sin embargo, aunque la caracterización cambie, en muchas ocasiones la función se mantiene, en la medida de lo posible, estable. En ese sentido, el Weya'weya representa una especie de héroe en quien recae los valores colectivos:¹³ en primer término, se destaca por su relación cercana con la naturaleza, el cual está mediado por un orden supranatural; en segundo término, se enfatiza la relación activa, de trabajo, con la naturaleza, es decir, la intervención humana en la naturaleza,

¹² Como señala Aurelio González en "La transmisión oral: formas y límites", una obra literaria de tradición oral no se concibe como tradicional por el sólo hecho de transmitirse de manera verbal, ni tampoco puede entenderse como tal desde el momento mismo de su creación, "sino en el momento en que, por estar acorde con una estética colectiva, la comunidad la acepta y la hace vivir por medio de todas y cada una de sus distintas objetivaciones o realizaciones individuales, que son variables y a las cuales identificamos como 'versiones'" (González, 2011, p. 17). Esto es, para que se pueda considerar obra literaria de tradición oral justamente debe haber una tradición que, por medio de distintas y variadas realizaciones, la mantenga viva, en constante re-actualización.

¹³ Uso el término héroe en un sentido amplio, ya que el héroe suele encarnar los rasgos más sobresalientes de una cultura. En su caracterización, encarna las habilidades o los valores idealizados de su horizonte cultural; es decir, la dimensión heroica varía dependiendo de los códigos imperantes por la sociedad que la engendra (Martínez, 2020).

pero no desmedida sino de respeto; por último, también encarna los valores de civilidad colectiva (el órgano familiar, la procreación, etcétera.). Con el catolicismo, empero, los valores se cristianizan; y en su calidad de salvaje y ente sobrehumano, se reconfigura en profeta, en una especie de vocero de la nueva doctrina. No obstante, como dije, la re-significación desde el catolicismo permitió que algunos elementos esenciales de este ser sobrenatural (y de los mismos zoques) sobreviviera en el tiempo. Esto es, la figura del Weya'weya resistió a través de la metamorfosis: él que (como símbolo del viento) es precisamente un ser que está siempre en perpetuo movimiento y está en constante cambio, muda de ropa y maneras (caracterización), pero mantiene su vitalidad y potencia narrativas (función).

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLAMO, F (2006). La caracterización del personaje novelesco: perspectivas narratológicas, *Revista Signa*, 15, 189-213.
- BADILLO, S. (2014). La figura del *Tentzo*: motivos asociados a pactos con seres sobrenaturales en algunos relatos de tradición oral de Puebla. En C. Carranza Vera y M. Zavala Gómez (eds.), *Temas y motivos en formas narrativas de la literatura tradicional de México* (167-186). El Colegio de San Luis.
- CARRANZA, C Y ZAVALA M. (2015). *Los personajes en formas narrativas de la literatura de tradición oral en México*. El Colegio de San Luis.
- CUÉLLAR, D. (2012). Prólogo. A *Literatura de tradición oral de México: géneros representativos*. El Colegio de San Luis / Universidad Veracruzana.
- GONZÁLEZ, A. (2011). *La trasmisión oral: formas y límites*. En B. Alcubierre, R. Bazán, L. Flores y R. Mier (coords.), *Oralidad y escritura. Trazas y trazos* (11-32). Ítaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- JUÁREZ, D. (2010, 11 de febrero). Historia del Weya-weyá. Entrevista con Víctor Borraz.
- LISBONA, M. (2002). Visión del mundo e intercambios sagrados en Chiapas. El ejemplo de los zoques. *Pueblos y Fronteras*, 2, 109-125.
- MARTÍNEZ, M (2020). La construcción del héroe en la obra literaria. *Varona*, 71, 86-90.
- MONTEMAYOR, C. (1993). Notas sobre las formas literarias en lenguas indígenas. En C. Montemayor (coord.), *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas* (77-101). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- NEWELL, G (2018). Tangibilizando lo intangible: un análisis de los sentidos del carnaval zoque de Pokiø' mø (Copainalá), Chiapas. En C. U. del Carpio Penagos et al. (coords.), *Estudios sobre el patrimonio cultural de Chiapas. Ensayos etnográficos e históricos* (25-75). Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- RAMÍREZ, E. (2014). *Héroes fundadores, reyes subterráneos y seres extraordinarios*. Pluralia.
- REYES, L. (2008). La visión zoque del Inframundo. *Revista Española de Antropología Americana*, 38 (2), 97-106.
- REYES, L. (2011). Ritualidades de invocación a deidades ancestrales zoques. *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 9 (2), 83-92.
- SANTOS, C. (2015, 19 de febrero). *Leyenda del Weya weya (Dueño de los Vientos)*. En <http://raicesdecopainala.blogspot.com/2015/02/leyenda-del-Weya-weyá.html>
- SARÁOZ, J. (2018, 8 de noviembre). *Weya-weya*. En <https://copainala.webcindario.com/Danzascop.htm>
- SORIANO, M. (1971). *Los cuentos de Perrault. Erudición y tradiciones populares*. Siglo XXI.
- SULVARÁN, J. (2007). *Mitos, cuentos y creencias zoques*. Universidad Intercultural de Chiapas.