



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

EL MAX, EL MONO Y LA PERSONA: CATEGORIAS INESTABLES Y
COMPLEJIDAD RELACIONAL EN SAN JUAN CHAMULA, CHIAPAS

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
DAVID MONTOYA LÓPEZ

TUTOR
DR. JOHANNES NEURATH KUGLER
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS

MÉXICO, DF, ENERO 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Fabiola y María

Agradecimientos

Muchas personas han colaborado en esta investigación, sea en sentido académico o personal. De una larga lista, comienzo con Narciso Barrera-Bassols y Víctor M. Toledo, quienes a través de su amistad y experiencias compartidas en distintos escenarios decidí comenzar este camino; por ello, mucho les agradezco.

Desde luego a Johannes Neurath, tutor de esta investigación. A él le agradezco sus comentarios, siempre directos; su disposición a leer y comentar oportunamente cada avance de esta tesis. Asimismo, por su apoyo, comentarios y sugerencias, siempre oportunos, agradezco a cada uno de los sinodales: a Pedro Pitarch, Carmen Valverde, Víctor M. Toledo y, de manera muy especial, a Laura Romero.

A Fabiola Del Rosario, compañera de trabajo de campo, de gustos, pasiones... En fin, compañera de vida. Le agradezco muchas cosas, entre ellas por contagiarme de su entusiasmo, pasión y curiosidad por conocer lo que pasa en otros *dominios*, por compartir sus fotografías, así como el tiempo dedicado a María, crucial para concluir esta investigación.

Escribir la segunda parte de investigación no hubiera sido posible sin la hospitalidad de Fernando Alvarado y Max Mijangos; por su amistad y compartir conmigo su hogar. Les agradezco infinitamente.

En Chiapas, agradezco a Tonatiuh Martner su hospitalidad cuando visitaba el maravilloso Jovel de camino a las estancias de campo; gracias Don Tony. En Chamula, agradezco a mis compadres y ahijados, particularmente a José, Marux, Lupi, Marcelino y Lucio, el haberme abierto las puertas de su casa, así como el haberme integrado periódicamente a sus íntimas celebraciones, además de su paciencia y disposición para facilitarme la comprensión del tzotzil. También agradezco a Manuel Portillo por su disposición y entusiasmo para hablar sobre las festividades, en especial del carnaval, así como procurarnos durante nuestras estancias en la cabecera municipal. Al grupo de *kolemal max* por permitir que los acompañara en el domingo de carnaval. Al *mastro* Xalik Méndez de Jomalhó por las lecciones de arpa y guitarra y por compartir fascinantes historias sobre los *instrumentos* musicales. También agradezco a Esteban Vázquez de Zinacantán por su valiosa ayuda en las transcripciones y traducciones. Al *j-ilol* Mariano por compartir sus fascinantes experiencias en tierra caliente y por interceder por mí ante el *nichim* saliente del barrio de San Pedro para que pudiera visitar su casa durante los días de carnaval.

Al museo Na Bolom, por permitir que consultara el archivo fotográfico de Gertrude Dubby y reproducir material fotográfico que aquí presento.

Finalmente, agradezco a la UNAM por la beca otorgada para la realización de este estudio. Especialmente al posgrado en Estudios Mesoamericanos y su coordinación: a Carmen Valdés, coordinadora, Myriam Frago, secretaria académica, a ambas, agradezco su amabilidad; a Elvia Castorena, secretaria administrativa, le agradezco por hacer que pocas veces se olviden las cosas. A los profesores Federico Navarrete, Johannes Neurath, Carlos Mondragón, Guilhem Olivier y Beatriz García Marañón por sus excelentes seminarios. A mis compañeros de posgrado, por compartir sus temas y experiencias, verdaderas fuentes de inspiración.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACyT, por la beca otorgada en la última fase de esta investigación a través del proyecto “Exclusión desde adentro: La ideología de la normalidad y la discriminación hacia niñas y niños indígenas con discapacidad”, coordinado por la Dra. Laura Romero.

Con todos ellos, estoy verdaderamente agradecido.

Contenido

Agradecimientos.....	iii
Ilustraciones	viii
Notas sobre Chamula.....	1
Introducción.....	8
La “involución” humana: el origen del <i>max</i>.....	14
Semejanzas y diferencias entre los <i>chonetik</i> y los animales.....	16
Sobre el origen del <i>max</i> y otras “especies”	26
El <i>max</i> en el carnaval.....	30
El <i>max</i> en otras festividades	49
La “evolución” humana: hacerse hombre	53
La génesis “evolutiva”: El nacimiento.....	56

El comienzo de la vida social: el nombramiento	58
Ampliando los horizontes sociales: el bautizo	60
Conclusiones	72
Glosario	75
Referencias	79

Ilustraciones

1. Regiones de Chipas	2
2. Municipio de San Juan Chamula	4
3. <i>Chij Chikin</i> en los bosques de Cruz Ton	21
4. Sacerdote ladino	34
5. Banderas y <i>max-etik</i>	36
6. Autoridades cívicas	37
7. Dos chamulas y un ladino	38
8. Posible <i>ton sat</i>	40
9. <i>Nukulil svex</i>	41
10. <i>Kolemal max</i>	42
11. <i>Kolemal max</i> con corneta	43
12. Recorrido de las autoridades religiosas durante el carnaval	45
13. <i>Chilon</i>	46
14. <i>K'in Santo</i> , Romerillo	51
15. <i>Campo Santo</i> de Romerillo	59

Notas sobre Chamula

Desde el año 2008, la región de Los Altos de Chiapas¹ (figura 1) figuraba en mi interés personal y académico por dos aspectos principales: el proyecto de vida de las poblaciones neo-zapatistas y el uso de los recursos naturales por las poblaciones locales. A mediados del año 2009, ya instalado en la región, asistí durante un año a tantas festividades como pude con el doble propósito de familiarizarme con la lengua tzotzil y conocer el uso de la fauna silvestre durante las celebraciones. Por la cercanía con el municipio San Cristóbal de Las Casas y gracias a las pláticas y comentarios derivados del trabajo de campo de un par de allegados,² decidí enfocarme en el municipio de Chamula (figura 2).

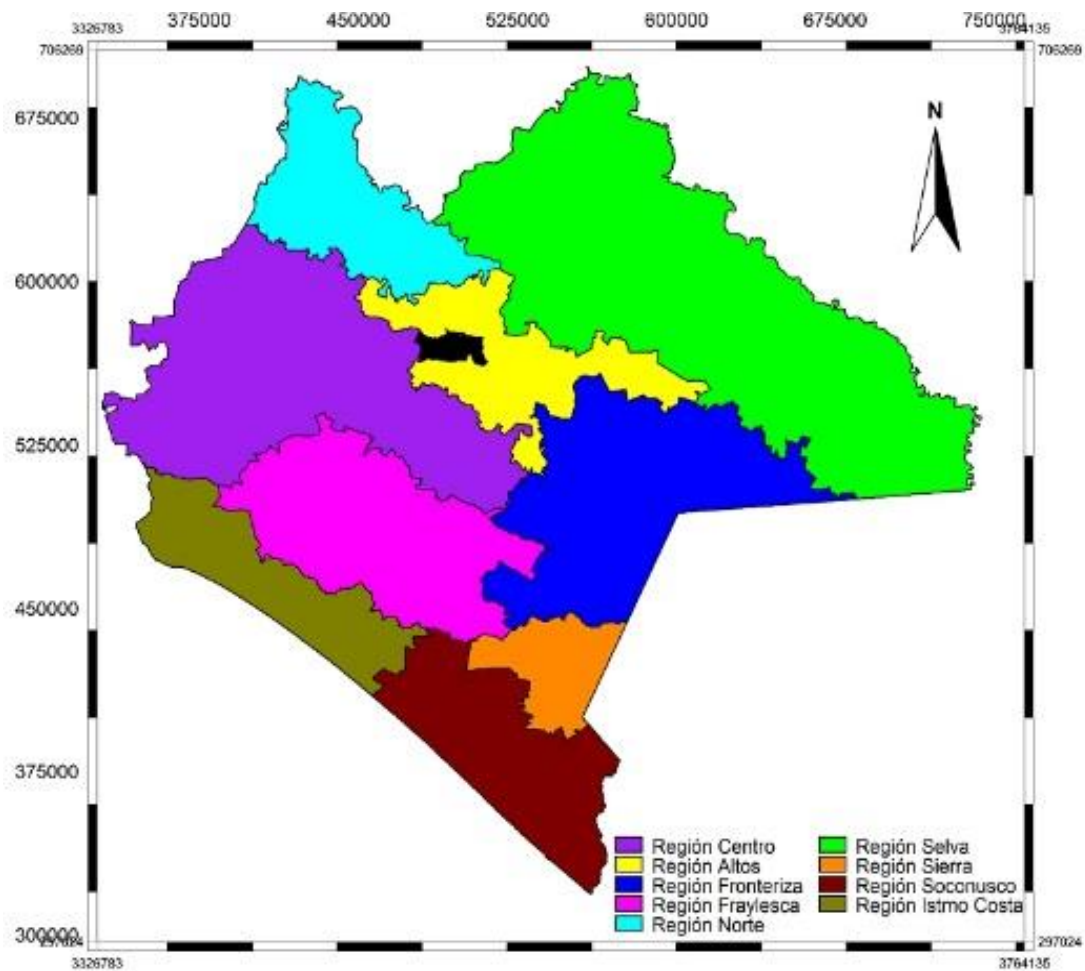
¹ De acuerdo con la regionalización del estado de Chiapas propuesta por Juan Pedro Viqueira (2005), la región de Los Altos de Chiapas abarca desde los municipios de Zinacantán, San Cristóbal, Teopisca y Amatenango al sur, hasta los límites con el estado de Tabasco, al norte.

² Durante el 2009 dos personas muy allegadas se encontraban haciendo trabajo de campo en Chamula: Fabiola Del Rosario Zermeño, quien cursaba la Maestría en Manejo de Recursos Naturales y Desarrollo Rural en el Colegio de la Frontera Sur; de sus conversaciones se podía captar con bastante claridad que la mayoría de los biólogos sólo sabíamos ver animales y plantas... Víctor Hernández Vaca, quien cursaba su último año de doctorado en el Colegio de Michoacán, no sólo fortalecía el mensaje, sino lo extrapolaba a otras disciplinas.

NOTAS SOBRE CHAMULA

Pasado un año, a mediados del 2010, y gracias a la oportunidad que me brindaron tanto una de las organizaciones civiles que acompañan el trabajo de las poblaciones neo-zapatistas, así como la Junta de Buen Gobierno del Caracol de Oventik fue que participé en su proyecto de autonomía, específicamente en el área de agroecología. Con ello, conocí otros municipios de la región y pude notar que de cientos de familias que participaban en el proyecto neo-zapatista, sólo tres vivían en Chamula.

Durante mi primera estadía en la región (2009-2011), la opinión de distintos sectores contrastaba con lo que pude observar de los chamulas. Por una parte, muchos de los turistas que quedaron cautivados por los encantos de la ciudad de

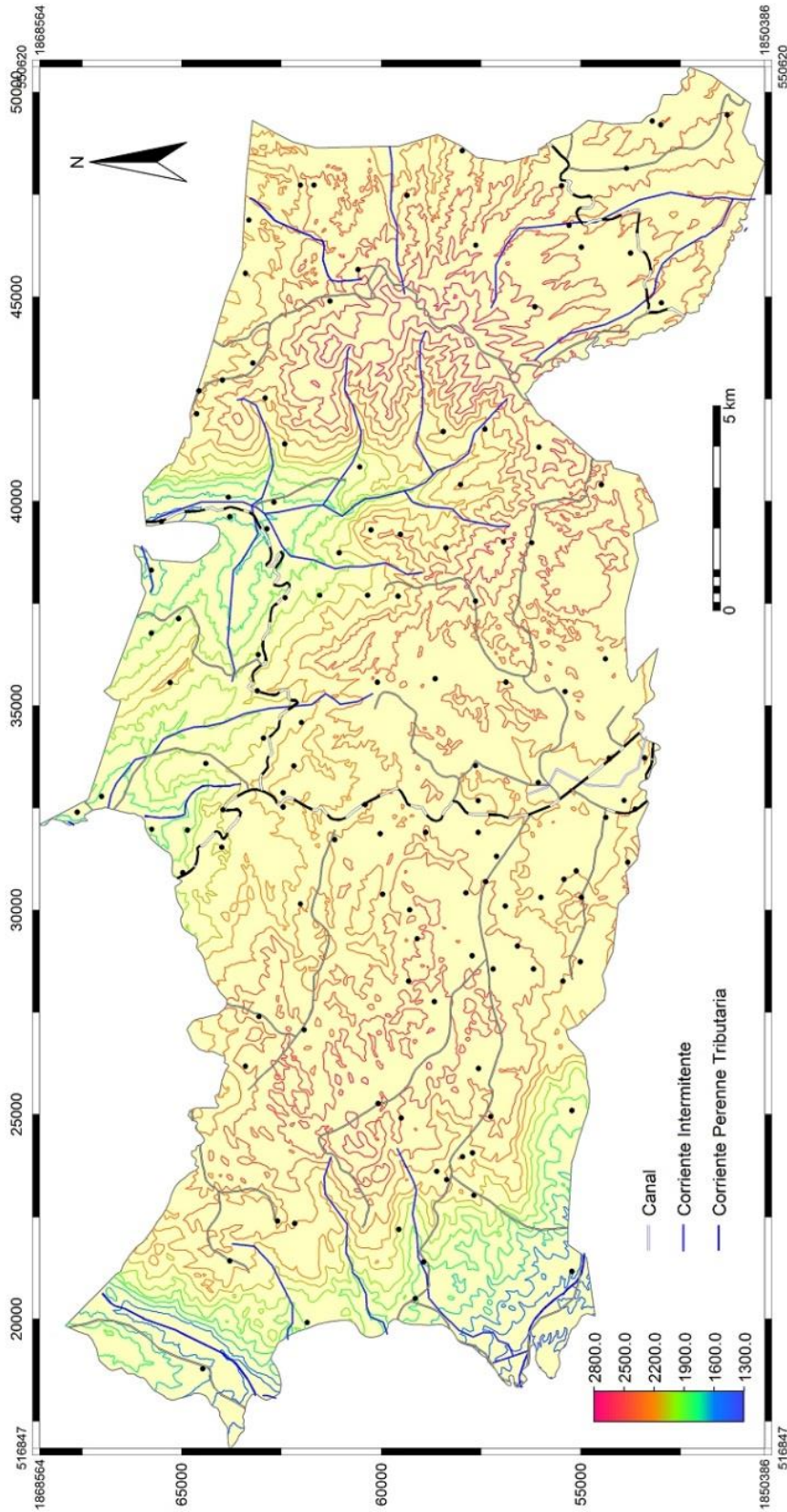


1. Regiones de Chiapas. Basado en Viqueira (2005). Elaboración propia.

San Cristóbal de Las Casas y de las poblaciones aledañas (en gran medida activistas miembros de alguna organización social, estudiantes de posgrado en alguna de las instituciones que radican en la entidad o extranjeros dueños de algunos locales comerciales) basaban sus opiniones sobre los pueblos de Los Altos—principalmente sobre Chamula—a partir de una perspectiva global de género o bajo el marco de los derechos humanos, específicamente sobre la niñez. Para ellos resultaba indignante que los chamulas “obligaran” a sus hijos a trabajar, cuando en lugar de ello deberían asistir a la escuela.

De manera contraria, los turistas “de paso”, frecuentemente nacionales, veían en el chamula al indio agricultor o artesano, dependiente de la caridad de las “buenas” personas para subsistir. Conmovidos por tal situación, pocos se atrevían a “regatear” el precio de los productos ofrecidos, aun cuando el costo de venta superara el triple de su valor comercial. Sin embargo, como se abordará posteriormente, pocos chamulas se dedican a la agricultura como principal fuente de ingresos, ya que gran parte del municipio posee un tipo de suelo poco apto para ello.³ Salvo algunos parajes que disponen de agua todo el año practican la agricultura de riego, destinada principalmente a la producción de hortalizas; por el contrario, la mayoría siembra maíz y frijol, entre otras especies, pero en muchos casos la producción no es suficiente para abastecer sus necesidades a lo largo del año. Sin embargo, esto no repercute en la dieta, ya que el maíz es el principal alimento en toda la región y es a través del comercio que los chamulas adquieren los ingresos económicos para, entre otras cosas, conseguir el maíz faltante.

³ De acuerdo con Cervantes (1988), un noventa por ciento del municipio de Chamula se asienta sobre un sistema terrestre conocido como Carst, el cual, básicamente, se constituye de rocas calizas. Esto implica que la hidrografía del municipio sea esencialmente subterránea, es decir, con escasas corrientes superficiales perennes. Por ello, la mayor parte de la población de Chamula suele satisfacer sus necesidades hídricas a partir de pequeños pozos de vida corta, los cuales surgen en temporada de lluvias y desaparecen durante la cuaresma y tienen pocas posibilidades de resurgir (Burguete Cal y Mayor 2000); por ello, Collier (1990) señala la existencia de parajes “errantes” que se mueven según la disponibilidad de pozos.



2. Municipio de San Juan Chamula. Basado en INEGI (2012). Elaboración propia.

Entre los “coletos”, personas nativas del municipio de San Cristóbal, propietarios de algún negocio dependiente de la afluencia de turistas extranjeros y nacionales, tales como cafeterías o restaurantes, era frecuente escucharlos decir que los indígenas eran los culpables de que el turismo no incrementara, pues éstos siempre eran acosados por los chamulas para vender sus productos. De ahí que muchos de los vendedores ambulantes se metieran a los establecimientos a escondidas para ofrecer sus artesanías; de ser interceptados, los encargados los amenazaban con decomisarles sus productos. Aunque durante mi estancia en San Cristóbal nunca vi que los encargados cumplieran su palabra, sí noté cómo guiaban a los chamulas a la salida por medio de empujones y en ocasiones dirigidos a través de alguna de sus orejas. Este argumento resulta bastante contradictorio, ya que a partir de 1994, con el levantamiento neo-zapatista, la afluencia de turistas a la ciudad de San Cristóbal se incrementó considerablemente.

Así como los “coletos”, los tzotziles y tzeltales de poblaciones zapatistas manifestaban cierto descontento hacia los chamulas. Señalaban que éstos conforman una sociedad sumamente tradicionalista, cerrada, ventajosa y dependiente del consumo de alcohol; ya que no permiten la presencia y práctica de otras religiones dentro de su municipio; cobran por entrar a la iglesia, muchos se dedican a la venta de artesanías sea de manufactura chamula o extranjera⁴ bajo el argumento que todo fue elaborado por el vendedor o su familia, si el turista lo permite, pueden vender sus productos muy por encima de su valor comercial; y, prácticamente, para todo consumen *pox*.⁵ Asimismo, a pesar de tener vínculos estrechos con el Partido Revolucionario Institucional, establecen alianzas con otros partidos para obtener algún beneficio extra.

⁴ Entre los productos que ofrecen se encuentran artesanías de barro producidas por tzeltales del municipio de Amatenango del Valle; monederos y otros artículos manufacturados en Guatemala; prendas de vestir elaboradas en el Altiplano Central y chalinas y muñecos de chaquira hechos en China.

⁵ Literalmente, *pox* se traduce como medicina, pero hay un tipo de aguardiente que recibe este nombre, pues se utiliza como tal en curaciones y contextos rituales. La fama que ha cobrado como bebida alcohólica y el efecto que provoca, ha propiciado que en el centro histórico de San Cristóbal se venda en bares y poxerías.

A simple vista, los chamulas parecen una sociedad cerrada, como lo manifiestan los zapatistas y muchos otros, sin embargo, tienen la facilidad de establecer alianzas con los ladinos para obtener beneficios. Es común que militantes de un partido asistan a reuniones de partidos contrincantes; incluso que haya personas afiliadas a más de un partido político. Es posible que gracias a esas alianzas la carretera que comunica el norte de San Cristóbal con la cabecera municipal de Chamula se haya ampliado a cuatro carriles, volviéndola la única de toda la región con dos carriles por sentido, aun cuando su longitud total no alcance los ocho kilómetros.

La capacidad de establecer alianzas según les sea conveniente, también se expresa en términos religiosos. Un conocido que, según me contó, había pedido un favor a Dios, llevaba casi un mes sin ingerir alimentos para antes del mediodía. Pasadas las doce, acudía a la iglesia vestido con su traje tradicional (*jerkail*) para rezar. Al terminar sus oraciones, regresaba a su casa, comía algo y se dirigía hacia las reuniones de los grupos de evangélicos en San Cristóbal de Las Casas. Esta propiedad de vivir alternándose y mudando con la finalidad de vivir mejor es a lo que Pitarch (2003) denomina la infidelidad indígena, la cual, según este mismo autor, difícilmente provoca cambios irreversibles y, por el contrario, permite la persistencia cultural (Pitarch 2003).

Durante las ceremonias religiosas ya sea en la fiesta patronal, mayordomías, en el carnaval o en curaciones, se utiliza el *pox*. Si bien es una bebida alcohólica, el abuso en el consumo de este es visto como una transgresión. La gente debe saber tomarlo, pues es una bebida caliente, poderosa. Por ello, no es común consumirlo fuera de estos contextos, a menos que se trate de pedir un favor a alguien como en el caso del compadrazgo. Los que recurren a éste de manera rutinaria, son vistos como personas enfermas o incompletas. Sin embargo, para la población ladina el *pox* sólo tiene un atributo: el alcoholismo. Quizá por ello, en San Cristóbal existan establecimientos exclusivos para su venta: las famosas y aclamadas “poxerías”.

Mismos chamulas que por cambiar o adoptar otra religión fueron expulsados de su municipio durante las décadas de los años setenta y ochenta (que

actualmente viven en la zona norte de San Cristóbal de las Casas) critican el uso del *pox* y de las tradiciones, en general. En una ocasión un compañero y yo asistimos al estreno de una película en un auditorio evangélico, del cual más del noventa por ciento de los asistentes eran chamulas residentes de San Cristóbal. Conforme transcurría el largometraje se hacía más evidente el descontento con las “tradiciones”, ejemplo de ello era la “satanización” del uso del *pox*. Cuando esto sucedía, todo el foro se carcajeaba o arrojaba alguna expresión en tono de burla.

En otros municipios de la región, el gentilicio chamula se utiliza como un calificativo que denota cierto atraso cultural. Recuerdo que durante la celebración del Festival Internacional de las Culturas Maya y Zoque 2009 en Chilón, municipio tzetal, una lluvia torrencial provocó un apagón. Casi al unísono, un grupo numeroso de tzeltales gritó: “¡prende la luz, chamula!”.

En términos generales, para el *otro* cultural, el chamula condensa atributos que denotan cierto retraso cultural... Para el chamula, como veremos a lo largo de la presente investigación, son los *otros* quienes deben aprender de ellos, aprender a ser hombres.

Introducción

En febrero del año 2010, siete meses después de haber llegado a Los Altos de Chiapas y de haberme forjado un panorama general sobre los pueblos de esta región, mi interés se centraba en el *max*: aquel personaje de carnaval que según la literatura simula el comportamiento de los monos. Básicamente, me inquietaba qué podía hacer un personaje con atavíos de piel de mono saraguato en un pueblo donde predominan los bosques de pino-encino, pues desde el punto de vista de alguien formado desde las ciencias biológicas, esto genera muchos cuestionamientos. Mis primeros acercamientos me condujeron a pensar que por sus atavíos y conducta ese personaje era la representación del *otro*, del mestizo, del ladino. Sin embargo, conforme me fui adentrando en la vida cotidiana del chamula, pude apreciar que éste personaje es sólo una cara de algo más complejo, pues ofrece importantes “pistas” sobre la noción de humanidad y animalidad que en conjunto definen a la persona, sea humana o no.

Así, pues, *max* es una palabra utilizada para referirse a distintos aspectos: a la niñez; al personaje del carnaval; al animal de la selva (*Ateles geoffroyi* o mono

araña), considerado sobreviviente de otras eras cosmogónicas y; ocasionalmente, es un término que se utiliza para identificar al ladino. Es claro que todos estos aspectos deben relacionarse de alguna u otra manera, la cuestión, entonces, es qué y cómo; por ello, la presente investigación se enfoca en analizar la relación que guardan todos estos elementos entre sí. Para ello, se vuelve necesario conocer a detalle cada uno de estos aspectos. De manera obligada, esta investigación se sumerge en la discusión sobre la noción de humanidad y ofrece una serie de argumentos que cuestionan la existencia del concepto de animal o animalidad entre los chamulas.

Si bien el planteamiento anterior resulta bastante lógico, las investigaciones realizadas en la zona han presentado de manera desarticulada los distintos ángulos que engloban al *max*, de tal forma que es posible clasificarlas en dos grandes grupos: aquellas que analizan el aspecto *humano* y aquellas que se enfocan en lo *animal*.

El primero grupo es el más conocido en la literatura antropológica de la zona, ya que existe una suma considerable de trabajos que abordan distintas temáticas sobre el carnaval, en gran parte debido a la oleada de trabajos que se realizaron en la zona durante la ejecución del Proyecto Chiapas de Harvard (1957-1967), del cual era responsable el antropólogo estadounidense Evon Zartman Vogt.

Sobre lo animal existen en la zona dos trabajos sobre clasificación *folk* de flora y fauna (ver Berlin, Breedlove, and Raven 1974; Hunn 1977) que son de gran importancia para conocer aspectos sobre taxonomía local e importancia de las especies vegetales y animales. A pesar de que ambas investigaciones se desarrollan en torno a la clasificación que realizan los tzeltales del municipio de Tenejapa, la base de ambos radica en lo que en occidente entendemos como animal y planta. Es decir, ambos autores parten de sus propias condiciones de realidad (occidentales) para “construir” un modelo “traducido”; así como sucede en la mayoría de los estudios realizados desde el campo de las llamadas etnociencias (etnobiología y etnoecología, particularmente) y, también, desde la antropología.

La mayoría de los trabajos del primer grupo, sobre lo humano, se enfocan en el *max* del carnaval. El primero de ellos es la etnografía sobre Chamula realizada por Ricardo Pozas (1989 [1959]). En el apartado sobre el carnaval, Pozas menciona algunos aspectos sobre el comportamiento y atavíos de los *max*, pero no genera interpretación alguna.

Gary H. Gossen (1980) en su obra titulada “Los chamulas en el mundo del Sol” menciona que los *maxetik* utilizan un lenguaje que él denomina *Lenguaje ritual para ocupantes de cargos y shamanes*. Asimismo, asocia el contenido de sus palabras y sus acciones con los empleados por los monos que precedieron a la *gente buena*; es decir, con las humanidades pasadas.

El tercer trabajo, también dentro del marco del Proyecto Chiapas de Harvard, fue realizado por Victoria R. Bricker (1986), el cual se centró en el humor ritual entre los mayas de Los Altos de Chiapas. En este estudio, Bricker (1986) realiza una etnografía general del carnaval de tres municipios de la región (Zinacantán, Chamula y Chenalhó) y dentro de los datos etnográficos señala que existe una asociación entre los *maxetik* y el *pukuj*.⁶ Asimismo, señala que el *max* es la representación simbólica de los monos de la selva, pues imitan su conducta. Sin duda alguna, este es uno de los trabajos que ofrece mayor cantidad de datos etnográficos enfocados en el carnaval.

Después de la investigación de Bricker (1986) otro estudio sobre el carnaval de Chamula fue publicado. Aguilar-Penagos (1990) ofrece una interpretación basado en una relectura sobre el *Popol-vuh*; sus datos etnográficos, prácticamente, son extraídos de la obra de Narváez-Palacios (1981 [1952]), quien para 1952 realizara la descripción más detallada sobre el carnaval.

Ante este panorama, es claro que pocos trabajos se han enfocado en el *max* de una manera integral. Por el contrario, la mayoría de ellos asumen que es una representación simbólica de los monos (*Ateles geoffroyi*) y de esta forma anulan la

⁶ Aunque no señala detalladamente qué es o quién es el *Pukuj*, Bricker (1986) lo define como un tipo de demonio, el cual se caracteriza por tener el cuerpo de color negro y el pene y la boca de color rojo. Por estas características, este autor lo asocia con el *max*, pues sus atavíos presentan el mismo patrón de colores.

posibilidad que se trate de una parte en el proceso de humanización, una condición que se construye socialmente, no una propiedad innata.

Este enfoque dominante en las investigaciones antropológicas de la región radica en el supuesto de la existencia de una sola realidad y de muchas interpretaciones o representaciones, lo que Descola (2001, 2012) denomina naturalismo ontológico; que en otras palabras es equivalente a decir cómo es interpretada la naturaleza por las diferentes culturas. Por ello, la intención de esta investigación fue acercarse lo más posible a lo que los chamulas *son* y no de construir un modelo que obedeciera a las reglas que imperan nuestra propia realidad. Por tal motivo, la antropología de las ontologías es la aproximación teórica a la que esta investigación se apegó.

Sin duda alguna, la lengua fue un aspecto cultural que me permitió acercarme con mayor profundidad a la vida cotidiana del chamula; aun cuando la mayoría de mis conocidos también hablan *castilla*—como se le llama usualmente al español—y amablemente se ofrecieran como traductores en los momentos en que era evidente mi desentendimiento. Las palabras y oraciones en tzotzil que utilizo a lo largo de la investigación, los transcribo siempre apegado a la “Gramática Práctica del Tzotzil” propuesta por Haviland (1981, 2009). Con la valiosa ayuda de Esteban Vázquez, un joven universitario de la Universidad Intercultural de Chiapas y originario de Zinacantán, realicé la traducción y transcripción de los rezos.

De manera general, la presente tesis se constituye de dos partes. La primera aborda el proceso por el cual los humanos perdieron la condición humana y fueron transformados en *max*. Cuatro apartados la conforman: El primero discute por qué no debe traducirse la palabra *chon* como animal y concluye que para los chamulas no existe un concepto equiparable al animal, pues éste es parte constitutiva del ser humano.

El segundo apartado se centra en el origen de los *max-etik* y otras especies, prácticamente creados a partir de la pérdida de la condición humana. Aunque este fenómeno conduce a pensar en que a partir del humano devienen los animales, proceso antagónico a lo que sucede en el naturalismo ontológico, aquí se da cuenta

que parte de lo que llamamos diversidad animal constituye al humano y que, al ser destruido el cuerpo, sus componentes “animales” son liberados. No obstante, el *max* es un tipo de hombre que no fue destruido, pues “tiene sus almas”. Simplemente fue degradado.

En el tercero, se aborda al *max* en el contexto del carnaval. Se distinguen claramente dos tipos: los libres y los *max de*, que pertenecen a alguien. Los primeros aluden a la humanidad degradada, generalmente asociados con el ladino. Los segundos, por su connotación florida o divina, aluden a los dueños de los animales.

Por último, en el cuarto apartado se aborda al *max* en otros contextos, tales como el *k'in Santo* o día de muertos y la fiesta de San Juan. En el *k'in Santo* el *max* personifica a la humanidad degradada y en la fiesta de *muk'ulil* San Juan al dueño de los animales.

El eje de este capítulo se centra en el retroceso —evolutivo— o degradación humana, por ello, lo nombro: *La involución humana: el origen del mono*.

En la segunda parte abordo un proceso antagónico al anterior: el proceso de humanización; es decir, el hombre nace *max* y debe cumplir con ciertos aspectos a lo largo de su vida para volverse hombre legítimo: *batz'i vinik*.

Basado en mis observaciones en campo y en algunas referencias bibliográficas, algunos chamulas suelen llamar *max* a los bebés y niños muy pequeños. Aunque algunas referencias como Gossen (1979, 1980) y De León (2005) argumentan que a partir del bautizo dejan de ser *max*, en esta sección subrayo la idea que saber relacionarse es lo verdaderamente importante para ser *batz'i vinik*. La importancia del bautizo, entonces, radica en ampliar los horizontes sociales al dominio *ch'ul*.⁷ Sin bautizo, no hay relación con los Otros seres.

Al tomar como base las relaciones sociales en el proceso de humanización, esta segunda parte se divide en tres apartados: El nacimiento, el nombramiento y el bautizo. La primera sección, básicamente, consiste en conocer a los miembros

⁷ *El ámbito de lo sagrado [...] no es exactamente otro lugar, sino una forma de existencia distinta* (Pitarch 2013 c: 15).

INTRODUCCIÓN

del núcleo familiar y, por tanto, aprender a relacionarse con ellos. Durante ésta, el neonato carece de nombre. La segunda sección comienza, precisamente, a partir de que el neonato es nombrado y da cuenta de los distintos tipos de nombres que puede tener una persona, así como la importancia social de tenerlos. En la última sección de este capítulo me enfoco en el nombre recibido durante el bautizo y en el tejido social que se desencadena.

De manera general, el proceso de humanización implica una compleja red de relaciones entre el humano y los otros seres que coexisten en el *jama'l*⁸, así como entre el humano y los demás seres que coexisten en el *ch'ul*. La “evolución” humana consiste en aprender a relacionarse en ambos dominios.

⁸ De acuerdo con Pedro Pitarch (2013 *b* y *c*) *jama'l* es el domino al que pertenece el humano, el mundo ordinario.

La “involución” humana: el origen del *max*

Al hablar sobre la evolución humana, con toda seguridad, uno reconstruye unos doscientos mil años en tan sólo unos segundos: una serie de adaptaciones y transformaciones de diferente índole, que, supuestamente, inicia en Tanzania—con el famoso hallazgo de Lucy, el *Australopithecus afarensis*—hasta los descubrimientos más antiguos del hombre actual: *Homo sapiens* —en lo que se conoce como el abrigo rocoso de Cro-Magnon, en Dordogne, Francia— el cual data de unos 28 mil años. En suma, la historia natural —y oficial— del hombre en un abrir y cerrar de ojos.

Aunque el tema es más complejo de lo que parece, nuestras nociones generales sobre evolución se basan en las clases sobre ciencias naturales impartidas en los niveles de educación básica, las cuales nos conducen a pensar en la evolución como un proceso lineal en el que todas las especies *progresan* hacia formas cada vez más complejas y perfeccionadas, de las cuales, la especie humana es la más exitosa; por no decir, con la que se condecora la evolución. Sin embargo, todo esto se construye a partir de un equívoco, pues como sugería el afamado paleontólogo evolucionista de origen norteamericano Stephen J. Gould (1997), “se

trata de un error de perspectiva antropocéntrica”, aunque como puntualizaré posteriormente, esta perspectiva no comprende a toda la humanidad, por el contrario, es particular de sociedades naturalistas.

Debido a esta confusión, quizá negación, es que la evolución se considera un proceso lineal, unidireccional e irreversible, semejante al progreso o desarrollo, el cual es utilizado de manera indistinta, a tal grado, que las sociedades más desarrolladas o modernas son consideradas evolutivamente más distantes al mono; y las menos desarrolladas, “primitivas” o “salvajes”, apenas distintas.

A pesar de las posibles semejanzas entre ambos, derivadas de compartir un mismo ancestro; cada uno, hombre y mono, resulta distinto e independiente del otro. Por ello, en nuestra ontología, ser hombre es una cualidad, digamos, *natural* o *dada*; donde el hombre nace hombre y muere como tal; del mismo modo, el mono nace mono y mono muere. Sin embargo, para otras sociedades, ser humano no es una cualidad innata.

Para los chamulas, quienes operan bajo condiciones de realidad distintas, o bien, que tienen otra “visión del mundo”, ser hombre es una cualidad que se adquiere, que se construye, que se legitima. Un posible *indicador* es el uso del término *batz’i*, que distingue lo auténtico, lo verdadero o lo legítimo; así, cuando se antepone a la palabra hombre o *vinik*, se refiere al hombre legítimo. De tal suerte que para ser un *batz’i vinik*, un hombre debe merecerlo, tiene que cumplir con ciertas “labores” que lo legitimen. Ejemplo de ello es atender y responder a las necesidades tanto de los mismos hombres como de seres que pertenecen a dominios distintos y que pueden llegar a ser peligrosos, como los santos, los Dueños y Dios; de lo contrario, aunque seguirá siendo hombre, no será *batz’i vinik* y, por ende, se quedará en un estado —evolutivo— “incompleto” o de “latencia”, es decir, como *max*.

Según los chamulas, esta situación no siempre fue igual. Antiguamente, durante la tercera era cosmogónica, aunque ya existía la humanidad, aún no había *max* y los hombres no debían ocuparse en ser *batz’i vinik*. En ese tiempo, el hombre nacía hombre, pero fue su misma incapacidad de mantener relaciones con todos

los seres del cosmos chamula, incluyendo al mismo hombre, lo que motivó a Dios a deshacerse de él, de su fallida creación. Para su sorpresa, algunos escaparon y, por tal motivo, fueron castigados: los antiguos hombres fueron *deslegitimados* o degradados a *max-etik*.

Así, esta degradación o retroceso evolutivo es lo que denomino “la involución del hombre”. Pero esta involución no implica que pierda su cualidad *natural*—humana—y se vuelva animal. Ambos, *batz’i vinik* y *max*, son humanos, pero el primero, como se abordará en el siguiente capítulo, es legítimo; el segundo, un hombre cualquiera. Si esto es cierto, ¿por qué la traducción de *max* del tzotzil al español es como un tipo de animal, específicamente como mono araña (*Ateles geoffroyi*)?, ¿qué es, entonces, lo animal para los chamulas? Fácilmente podría evadir este último cuestionamiento con el argumento de que no es el propósito de esta investigación y seguir llamando animal a lo que comúnmente conocemos como tal, por lo tanto, asumir que es lo mismo para los chamulas, como sucede en innumerables investigaciones del ámbito antropológico. Aunque responder esta pregunta es sumamente complejo y se generan más dudas que respuestas, aquí ofrezco un acercamiento:

Semejanzas y diferencias entre los *chonetik* y los animales

En occidente, el uso de la palabra animal engloba toda una serie de organismos que se caracterizan por estar dotados de movimiento, es decir, son animados, cualidad de la que se deriva su nombre; pero, ciertamente, no es la única característica, para satisfacer sus necesidades energéticas, estos organismos requieren de sustancias orgánicas derivadas de otros, ya sean vegetales o mismos animales; esto es, los animales, como organismos heterótrofos, dependen de otros para subsistir.

Desde el punto de vista biológico, estas dos cualidades hacen del hombre otra especie animal, sin embargo, es la razón un tipo de armadura evolucionista que el hombre ha utilizado para intentar apartarse del reino animal. Esta división, entonces, vuelve a lo animal como producto de la naturaleza, es decir, lo confina al dominio natural; opuesto a todo aquello derivado del hombre, que pertenece, pues, al dominio de la cultura.

Al respecto, Eduardo Viveiros de Castro (1998) señala que existe una ambigüedad sobre lo humano en el pensamiento occidental, por una parte, el dominio animal (o reino) incluye a la humanidad, es decir, la humanidad es una especie más entre otros animales; por la otra, la moral es una condición particular de los humanos de la cual se excluye a los animales.

El dominio humano advierte que nada en la naturaleza ocurre sin transgredir las “leyes naturales” o universales, pues éstas rigen todo lo existente en el universo. Cualquier explicación que transgreda la supremacía de éstas leyes, simplemente se convierte en creencia; si se supedita, entonces, se llama conocimiento científico o, simplemente, conocimiento. Resulta paradójico que estas “leyes naturales” se encuentran en disputa: si son producto de los caprichos de Dios o de la física, química u otras disciplinas científicas.

De ahí que Philippe Descola (2001) señale que el naturalismo *es nuestro propio modo de identificación*⁹ [que] *permea tanto nuestro sentido común como nuestra práctica científica, para nosotros ha llegado a ser una presuposición “natural” que estructura nuestra epistemología, y en particular nuestra percepción de otros modos de identificación* (Descola, 2001: 108-109).

Así como en nuestra sociedad el naturalismo gobierna nuestra “visión sobre el mundo”, otras sociedades tienen distintos “modos de identificación”. Siguiendo a Descola (2001), para los chamulas, por ejemplo, el animismo sería uno de sus modos de identificación, ya que todo lo existente en el cosmos tiene *ch’ulel*, una

⁹ Descola (2001) señala que a través de *los modos de identificación se definen las fronteras entre el propio ser y la otredad* (Descola, 2001: 107); a través de estos, es posible realizar comparaciones entre las ideas occidentales sobre el ambiente con otras, sean animistas o totémicas (Kirsch 2006)

suerte de alma que poseen tanto “objetos” inanimados como seres animados, las cuales interactúan entre sí. De acuerdo con Evon Z. Vogt, *la interacción más importante en el universo [tzotzil] no es entre personas, ni entre personas y objetos, sino entre las almas innatas de personas y objetos* (Vogt 1976: 19). No obstante lo anterior, resulta bastante complicado señalar las fronteras entre uno y otro modo de identificación y, posiblemente, como sugieren Willerslev y Ulturgasheva (2012) en sus contribuciones al debate entre animismo y totemismo,¹⁰ se trate de una co-implicación de ambos modos de identificación (animismo y totemismo).

Según lo que he podido observar, particularmente el hombre se constituye de tres *alter ego*, los cuales, generalmente, tienen aspecto animal. Sin embargo, al igual que en San Pablo Chalchiutan (ver Köhler 1995), todos ellos se nombran, indistintamente, como *ch'ulel*; aunque lo más común es que los identifiquen como *chon*. Es precisamente aquí, en la traducción, donde quiero puntualizar, pues, el naturalismo, en su intento por permear en otros “modos de identificación”, pone en una balanza conceptos fundamentalmente distintos para volverlos equiparables. A continuación expongo algunos puntos que desacreditan la equivalencia entre lo *chon* y lo *animal*.

Si bien es cierto que la información que aquí presento difiere con lo expuesto en otras etnografías de la región (ver Gossen 1980; Guiteras 1965; Köhler 1995 y Vogt 1979), las innumerables pláticas sostenidas con mis compadres y sus familiares así lo sustentan.

José, mi primer compadre, me comentó que todos los hombres tienen tres *chonetik*: el *bikit chon*, o pequeño; *olol chon*, o mediano y; el *bankilal chon*, o mayor. De los tres *chon-etik*, el menor es el más importante, pues es imprescindible para vivir; sin él, el hombre queda expuesto a múltiples peligros y, en cuestión de horas,

¹⁰ Willerslev y Ulturgasheva (2012) construyen su argumento a partir del trabajo etnográfico en dos poblaciones del noreste siberiano: los Eveny y los Chukch. Para ello, se basan en los trabajos de Descola (2001); Ingold (2000) y Pedersen (2001), los cuales asumen que el animismo y el totemismo son modos de identificación opuestos, a tal punto que la presencia de uno excluye la del otro. De este modo, estos autores cuestionan las bases que sustentan esta dicotomía y, contrario a lo postulado hasta entonces, señalan que en Siberia la combinación de ambos modos de identificación parece ser una regla y no una excepción, a tal punto que uno no podría existir sin el otro.

podría morir. El *bikit chon* tiene la apariencia de un gallo si se es hombre, gallina si se es mujer. Este *chon* es similar a lo que Pitarch (1996) denomina ave o *ch'ulel* del corazón.

Por lo que he podido observar sobre el *olol chon*, me parece que también es conocido como *vayijel* o *uayjel* (depende del municipio), ambos traducidos como animal compañero. Prácticamente, puede tener la apariencia de cualquier mamífero del bosque. Pocas personas saben cuál es su *vayijel* y se dice que cuando nace un humano, al mismo tiempo, un *animal* nace en el bosque. Ambos constituyen a la persona, de manera que lo que le suceda a uno, le sucederá al otro. Ciertamente, las personas guardan semejanzas con su *vayijel*, sean de tipo conductual o físico.

Un conocido que tiene fama por su astucia para establecer alianzas con la población ladina y de manejarse de acuerdo a su conveniencia con los mismos chamulas, sin que él lo sepa, lleva el sobrenombre de zorro porque, quienes lo conocen, aseguran que ese es su *vayijel*. Sólo las personas poderosas tienen la capacidad de controlar a su *olol chon*; las comunes sólo saben que existe su compañero en el bosque y hacen todo para evitar que sea liberado del corral del Dueño, donde se mantiene a salvo.

En cuanto al *bankilal chon*, se dice que sólo las personas completas llegan a poseer hasta trece, aunque lo convencional es tener tres. Los *bankilal chon* abarcan toda una gama de seres, desde pequeñas ardillas, tigres o jaguares, hasta rayos y culebras de agua o remolinos; a pesar de la diversidad de seres, todos ellos se nombran *chon-etik*. Contrario a los *bikit chon*, estos no son indispensables para vivir; aunque sí guardan una estrecha relación con el poder. Es decir, los más comunes e inofensivos corresponden a los pobres, a la gente común; los más astutos y fuertes, a los ricos, a los poderosos (ver Gossen 1988).

De acuerdo con lo anterior, el término *chon* se usa para hablar exclusivamente de los *otros yo*, que en ocasiones tienen apariencia de lo que denominamos animal y, otras veces, de lo que conocemos como fenómeno meteorológico. Si esto es cierto, entonces conviene preguntarse por qué a las serpientes, la lagartija arbórea o *chij chikin* (*Abronia lythrochila*) y algunas especies

de anfibios, específicamente salamandras, también se les llama *chon*. Aunque para responder a esto se requiere de una investigación más profunda, considero que una importante pista se encuentra en cómo se componen los otros seres que habitan el cosmos. Del Rosario (2016) menciona que todos los seres que habitan el cosmos chamula tienen una configuración antropomorfa y, como sucede con algunos, cada parte del cuerpo que los conforma, a la vez, forma a otro ser con la misma configuración (antropomorfa), fenómeno que ha denominado “fractalidad corporal”. Todos los seres ocupan un estrato en el cosmos y cada orden o taxón, también se configura como humano y, a la vez, se comporta como humano y Dueño; de este modo, así como el hombre tiene *alter ego chon*, los Dueños o *kajvaltik*,¹¹ también los tienen, pero son distintos a los de los hombres. No estoy muy seguro si los *Kajvaltik* también poseen tres tipos de *chon*; de lo que si estoy convencido es que las serpientes, el *chij chikin* y la salamandra son sus *chon-etik*.

Durante una caminata en los bosques de pino-encino ubicados en los alrededores del paraje Cruz Ton, al oriente de Chamula, unos conocidos y yo encontramos un par de *chij chikin* (lo que pareciera juvenil y adulto) atravesadas de forma sagital por una vara afilada, le pregunté a Xun, dueño de los predios, sobre qué había ocurrido; él me contestó que esos eran *chon-etik* y que era muy peligroso encontrarlo, pues si te llegaba a “picar” podrías enfermar y morir. Recuerdo que algunos de mis colegas, entre biólogos y ambientólogos, comentaron que ese tipo de reptiles no eran venenosos, de manera que no representaban un peligro potencial para el hombre. Xun se limitó a responder que era el mismo Pukuj, por lo tanto, era peligroso (figura 3). Al igual que nosotros, Hunn (1977) también encontró el cuerpo de un *chij chikin* con los mismos patrones de muerte en los bosques de Tenejapa, pero a diferencia de Chamula, en este municipio tzeltal al *chij chikin* sólo se le considera como portador de un mal presagio (1977: 236).

¹¹ El término *kajvaltik* se deriva de *ojov*, que corresponde a Señor o Dueño, de ahí que se utilice *ajvalil* como Patrón o Jefe. En este sentido, *k-ajval-tik* se traduce como Nuestro Patrón o Nuestro Jefe.

Considero, entonces, que debido a la similitud morfológica entre lo que nombramos animal y a lo que los chamulas llaman *chon* es que ambos términos se han utilizado indistintamente en la literatura antropológica (ver Haviland 1981; Hunn 1977 y Laughlin 2009; entre otros), digamos, como términos equiparables; aunque como hemos visto, en el contexto todo cambia.



3. *Chij Chikin* en los bosques de Cruz Ton. Fotografía de Ignacio Torres García (2014)

Adicionalmente, existe otra palabra que se ha traducido como animal: *chanul*, derivada de *chon*; pero por el contexto en que se utiliza, considero que denota un tipo de interacción ecológica entre dos seres, donde uno posee al otro; así: *chanul bakal* se dice al gusano del olote; *chanul chenek'*, al gorgojo (que vive dentro del frijol); *chanul itaj*, al gusano del repollo. De manera general, *chanul te'etik* se dice a todos los animales o criaturas del bosque, incluyendo a los hongos, pues estos mismos pertenecen o son parte de otros seres (ver Del Rosario, 2015).

El nivel de complejidad incrementa cuando, en el cosmos chamula, encontramos seres que tienen apariencia animal, pero que en algún tiempo fueron

hombres; como es el caso de algunas aves (*mutetik*) y monos (*maxetik*). De acuerdo con lo que he podido observar en Chamula, cuando alguien se refiere a los monos, pocas veces utiliza la palabra *chon*, aunque para denotar una cierta cantidad de monos se emplea el clasificador numeral *kot*, que distingue a los seres de cuatro patas, incluidos, por supuesto, las mesas y sillas, las cuales parecen adquirir un tipo de *personalidad* cuando funcionan como altar o a la hora de ingerir alimentos. Considero, entonces, que a pesar de que por momentos los monos andan sobre dos patas (cuando no están en el dosel), la mayor parte del tiempo utilizan las cuatro para desplazarse. Por otra parte, cuando son llamados *chon*, casi siempre es porque el “informante” es inducido, es decir, cuando el antropólogo indaga sobre la naturaleza de los monos.

En general, los *chon-etik* presentan ciertas características que los chamulas identifican y que los conducen a saber qué tipo de *alter ego* es o a quién podría corresponder. Así, los *chon-etik* aves son relacionados con el *bikit chon* y es muy posible que las águilas o aves de presa correspondan al *bikit chon* del *yajvalel vinajel* (señor, patrón o dueño del cielo); así como las lechuzas, al *Pukuj*.¹²

Esto me hace recordar que en muchas de las fachadas de las casas que son construidas a base de cemento, sobre la pared o en el techo, se puede distinguir un *chon* grabado y, casi siempre, adornado con estrellas; la mayoría de estos trata de un águila. Considero que el propósito de estos *chon-etik* es brindar protección.

El *yajvalel vinajel* se compone de muchos *chon-etik*. En el presbiterio o techo del ábside de la iglesia (*ch'ul na*) principal de Chamula, ubicada en la cabecera municipal, se encuentran una serie de imágenes que, según creo, corresponden a los *chonetik* del *yajvalel vinajel*. En un extremo está Jesús crucificado, seguido de un águila, una paloma, un toro, un tigre, un león y un venado. Las propiedades que tiene cada uno de estos *chon-etik* son diferentes. Por ejemplo, durante el carnaval, festividad para el *yajvalel vinajel* (señor del cielo), se utiliza la piel de tigre o jaguar como medio para fortalecer las relaciones sociales entre Dios, los santos y los

¹² Bricker (1986) señala que el *pukuj* es un tipo de demonio, el cual se divierte a partir del sufrimiento de la gente.

miembros de la comunidad, así como de establecer un orden jerárquico entre los mismos y, según da cuenta un relato pedrano,¹³ de arreglar los conflictos en la Tierra (ver Arias 1990:28-36), pues fue Ojoroxtotil o Dios Padre, quien después de matar a la mayoría de los tigres que antiguamente amenazaban a la humanidad, con las pieles de estos felinos sobre su espalda recorrió el mundo y solucionó muchos de los problemas que en ese entonces enfrentaba la humanidad.

Por su parte, Bricker (1986: 110) señala que *la piel de jaguar representa el jaguar de Dios, que lo defendió cuando los demonios trataron de matarlo [...]. Cuando un hombre utiliza la piel está personificando al jaguar que trató de defender a Cristo*. Aunque el relato chamula es contrario al pedrano, afirma la idea de un vínculo entre el jaguar y Dios que me conduce a pensar en el primero como parte constitutiva del segundo.

También durante el carnaval, la carne de res tiene una función muy especial, pues es el alimento que el cargo más importante, el *paxon*, brinda para todos los participantes; de acuerdo con Gossen (1980), este cargo está asociado con el Sol, con *jtotik*, con Dios. De esta forma, es la carne de Dios o de su *chon*, para ser más preciso, la que alimenta a los demás participantes del carnaval, que como puntualizaré posteriormente, se trata de todos los seres que habitan el cosmos.

Fuera del contexto del carnaval, el venado, específicamente sus astas, se utilizan como medio de fertilidad. Recuerdo que alguna vez mi compadre me obsequió un asta; poco tiempo después y por medio de otra persona, me enteré que es un remedio muy frecuentado para propiciar la fertilidad en los humanos. Para ello, es necesario beber como “agua de paso” un poco de polvo de asta disuelto en un litro de agua. Esta idea de fertilidad es similar a lo que argumentan Olivier (2010, 2015) y Graulich (1987) para algunos pueblos cazadores, donde el cráneo y astas son una representación de frutos o semillas, que al enterrarlas (sembrarlas) el cazador renacerá.

Así como el *yajvalel vinajel*, el Pukuj y el hombre tienen sus *chon-etik*, considero que los santos también los tienen. En un relato sobre la fundación de

¹³ Este gentilicio se utiliza para los tzotziles de San Pedro Chenalhó.

Chamula, se dice que San Juan, San Pedro y San Andrés iban en busca de un lugar donde vivir; cuando pasaron por lo que actualmente se conoce como Chenalhó, San Pedro se quedó a vivir allí, por eso ahora se llama San Pedro Chenalhó, en honor a su santo patrono. San Andrés y San Juan siguieron caminando y al pasar por lo que hoy es Larraínzar; San Andrés, allí se quedó. San Juan continuó hasta que llegó a la cima del cerro más alto de la región, el Tzotevitz, pero como ese lugar no le gustó a sus *chij-etik* (borregos), entonces descendió a lo que actualmente es la cabecera municipal de Chamula; lugar con abundantes pastizales y agua disponible para los *chij-etik*. Sin embargo, según cuentan, en ese lugar había un gran lago que ocupaba la mayor parte del territorio; así que San Juan se dio a la tarea de desecarlo y así volverlo un lugar habitable. Por ello, según Pérez López (1997), Burguete Cal y Mayor (2000) y Hernández Vaca (2011), Chamula se deriva de *chamo'*, que literalmente significa “donde murió el agua”.

A partir del relato de fundación de Chamula, se puede inferir que las ovejas son los *chon-etik* de San Juan, específicamente su *olol chon* o *vayijel*, pues además de San Pedro y San Andrés, ellas fueron sus acompañantes. Por otra parte, estos *chon-etik* están sumamente vinculados a la vida cotidiana de los chamulas, ya que cada mujer integrante de una familia cuida, cuando menos, a una oveja. El cuidado consiste en llevarlas a pastar, cuidar de su lana durante la temporada de lluvias (cubrir a la oveja con un impermeable) y de deslanarlas. Procurar la lana es indispensable, pues es a partir de ésta que se elaboran las principales vestimentas que distinguen a los chamulas de otros tzotziles de Los Altos de Chiapas; entre las prendas, destacan: la *tzek* (falda), el *chuj* (poncho negro de lana con mangas, utilizado de manera cotidiana por todos los chamulas), el *jerkail* (poncho blanco de lana sin mangas, utilizado en situaciones especiales por cualquier chamula) y la *chakita* (poncho negro de lana sin mangas, utilizado en situaciones especiales por las autoridades municipales). Fuera de la lana, no se aprovecha ninguna otra parte del *chij* y, como es de esperarse, tampoco se consume su carne.

De manera indirecta, el *chij* es un rasgo de identidad, el cual se deriva de San Juan, el santo patrono. Es muy probable que usar los trajes típicos, manufacturados

a partir de, en términos de Pitarch (2013), el “cuerpo presencia” o *winkilel*¹⁴ de los *vayijel-etik* de San Juan, sea equivalente a decir “soy hijo de San Juan”, como muchos chamulas afirman que se respondía anteriormente cuando se les preguntaba su gentilicio.

Es claro que se requiere de un trabajo más profundo para hacer una afirmación de tal magnitud; sin embargo, considero que estos son algunos indicios que permiten realizar inferencias sobre los *chon-etik* del *yajvalel vinajel* y de los santos.

De manera general, el énfasis del argumento anterior se centra en que los *chon-etik* tienen una connotación distinta a los animales para las cosmologías occidentales, pues éstos son parte constitutiva de las personas (no necesariamente humanas) y, por si mismos, no constituyen un reino o dominio separado; situación similar a lo que Eduardo Viveiros de Castro señala para las cosmologías amazónicas: *la noción de animalidad como dominio unificado, globalmente opuesto al de humanidad, parece estar ausente en las cosmologías amerindias* (Viveiros de Castro 2012: 83). Esto no implica que se trate de una fiel reproducción del perspectivismo amazónico, el cual sugiere que todos los seres ven al mundo de la misma manera (como personas), y es el cuerpo el que determina el mundo visible. Lo que en Chamula sucede es que los *chon-etik* no forman un dominio aparte, como lo he señalado anteriormente, son partes que constituyen a los hombres y a otros seres, como los *kajvaltik*. Digamos, entonces, que la *animalidad* es constitutiva de la persona, sea humana o no.

El hecho de que muchos de los seres que identificamos como *animales* sean constitutivos de las personas, no quiere decir que todos éstos lo sean. Por una parte, el hombre posee (cría) *animales* para satisfacer ciertas necesidades, por ejemplo, de tipo ritual, donde las gallinas juegan un papel muy importante a la hora de establecer una relación con los Santos o Dueños, pues para “pedir un favor”, se

¹⁴ Pitarch (2013a) señala que los tzeltales distinguen dos tipos de cuerpos en el hombre: el cuerpo carne y el cuerpo presencia. El primer cuerpo se refiere a las partes por las cuales circula la sangre; el segundo, a todos los componentes que definen lo visible, lo que puede ser percibido, ya sea “la figura, la forma corporal, el semblante, la forma de hablar, la manera de caminar, de vestir la ropa”. En fin, “todo lo involucrado en relaciones intersubjetivas con otros cuerpos semejantes” (2013: 42).

requiere de una gallina para realizar un *k'exolil* o intercambio. De tal suerte, que el hombre como *dueño* (de su gallina) establece un trato con otro Dueño (de los *chon-etik*, por ejemplo), ya sea para pedir por la salud de un familiar o por el porvenir de un niño (en el bautizo), como puntualizaré en el siguiente capítulo.

Por otra parte, están los seres que también tienen aspecto animal, pero que en algún momento fueron humanos. Por ello, en la siguiente sección abordaré de manera específica el origen de los *max* y de otras “especies” (quizá humanas).

Sobre el origen del *max* y otras “especies”

Son bastos los relatos que argumentan que en “tiempos pasados” o eras cosmogónicas anteriores ya existía el hombre y que éste fue convertido en *max*. Para no caer en la tarea innecesaria de replicarlos, resumo aquí los sucesos que, a mi juicio, son los más relevantes para fines de esta sección.

Según comentan los chamulas, Dios no estaba satisfecho con aquella humanidad: no sabía rezar, no sabía perdonar, no sabía hincarse, se comía a sus hijos; fue entonces que Dios o *jtotik* mandó un diluvio para que aquellos hombres perecieran entre el agua. Todo quedó sumergido, excepto las cimas de las montañas Tzontevitz y Huitepec, donde algunos hombres encontraron refugio. Cuando el diluvio terminó, Dios bajó a la tierra y observó que algunas personas seguían con vida; entonces les preguntó: “¿Cómo le han hecho ustedes para sobrevivir?” Es aquí donde algunas versiones difieren, pues algunos comentan que aquellos hombres contestaron: “comiendo frutos”; otras versiones señalan: “Tu tuviste la culpa de la inundación”. No obstante las diferencias, ambas coinciden en que después de responder, Dios transformó a aquellas personas en *max*; aunque algunos cuentan que también en *chuch-etik*, en ardillas. Los chamulas aseguran que la gente que vive en la selva, la población lacandona, es descendiente de aquellos hombres, de los *antiguos*.

Del relato anterior se pueden hacer varias conjeturas. La primera pone en tela de juicio a una idea que automáticamente se toma como hecho: los antiguos hombres fueron transformados en animales. Si bien, la idea central del relato no es contraria a este argumento, tampoco lo afirma. Por mi parte, considero que el relato anterior hace referencia a la pérdida de cierta legitimidad y no necesariamente alude a una transformación en animal, pues como se podrá apreciar a lo largo del presente capítulo, los *max-etik* también son humanos.

Otra conjetura, también derivada del relato anterior, sugiere la existencia de una enseñanza, tanto para Dios como para los hombres actuales: la *condición* humana se adquiere al cumplir ciertos méritos, tales como rezar, perdonar, saber ser padre y madre y saber de qué alimentarse;¹⁵ en otras palabras, para ser humano hay que merecerlo. Si no lo merece, entonces, el hombre no podrá estar completo y andará como *max* por el mundo. Es en este sentido que uno no viene al mundo como hombre legítimo; por el contrario, se legitima.

Al indagar un poco con mi compadre sobre la transformación del hombre en *max* o *chuch*, él me aseguró que esto era totalmente cierto y expuso una serie de ideas para comprobarlo. Me dijo que si nosotros vemos a las ardillas, a simple vista se ven pequeñas, pero éstas, en algún tiempo, fueron gente; “por eso comían maíz, porque eran gente”. En el caso de los *maxetik* me comentó que era más fácil notarlo, ya que

...cuando vas a la frontera con Guatemala, ves maxes que caminan como nosotros, que caminan con sus pies, que tienen su piochita. ¡Hay maxes grandes, que dan miedo!... Se ven como gente, nomás que no hablan... Hay varias clases de *max*, hay pequeñitos y otros grandes, todos son malos... tiene pelo su cara, pero si se rasuran se ven como gente, porque antes eran gente.

De acuerdo con la información que me proporcionó José, mi compadre, Dios hizo al *max* y al *chuch* a semejanza del hombre; si bien es cierto que éstos últimos no guardan mucha semejanza física con el hombre, sí acostumbran andar sobre dos

¹⁵ Para este último punto se sugiere consultar la tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos de Del Rosario Zermeño (2016).

patas y, anteriormente, se alimentaban como tal: a base de maíz. Es probable que el hábito de trepar y andar sobre dos patas sea considerado un tipo de vestigio que determina su pasado cosmogónico, ya que lo que los salvó de la muerte fue, precisamente, su capacidad de “trepar” a la cima de los cerros. Seguramente, estas cualidades determinan que tanto monos como ardillas sean vistos como parte de la misma familia o grupo taxonómico. Hunn (1977) señala que para los tzeltales del municipio de Tenejapa, las tres especies de monos que existen en Chiapas, así como dos especies de ardillas: la voladora y la gris, forman parte del mismo grupo: el complejo mono.

Así como los *max*, otras “especies” también fueron creadas, pero en un tiempo distinto. Antes de la tercera era cosmogónica, entre la primera y segunda creación, la humanidad también fue destruida. En el relato “De cuando la Tierra se oscureció por cinco días”, recopilado por Gossen (2002: 171-182), se cuenta que en medio del caos, cuando a pleno medio día se ocultó el Sol, los primeros hombres destruyeron sus ollas, probablemente, víctimas del miedo; del interior de éstas salieron el león, la serpiente y el jaguar, quizá los *bankilal chon-etik* o protectores de las ollas. Aquella gente terminó en las fauces de las criaturas, sólo los niños escaparon; a ellos les brotaron alas. Cuando salió de nuevo el Sol, ya no había gente, solamente pájaros quedaban.

Cada creación humana y su consecuente “destrucción” originan seres con apariencia animal, lo cual incrementa la diversidad de seres (*animales*) que integran el cosmos chamula. Aunque, a decir verdad, no queda claro si en la era cosmogónica vigente las aves, formadas a partir de humanidades preexistentes, siguen siendo humanos (quizá con cuerpos diferentes). No obstante, es posible que esta relación pueda esclarecerse a partir de un remedio para incitar el habla (también compartido en otras regiones de Mesoamérica, como en el Altiplano Central), el cual consiste en colocar, por unos instantes, un ave dentro de la boca de los niños a los que se les dificulta hablar.

Según me han comentado, la voz surge en el interior del cuerpo, específicamente, en el corazón. Así, los “instrumentos” musicales, que guardan

cierta semejanza con las aves, como el arpa, la guitarra y el violín, producen su voz en el interior del corazón. Como lo sugiere Pitarch (1996), un tipo de *ch'ulel*, el ave del corazón, está vinculado con el habla, lo que se podría equiparar en Chamula con el *bankilal chon*.

Manuel Pérez me comentó que es peligroso andar por el bosque en la noche; ya que Pa'kinte', un ser que protege el bosque y todo lo que hay en él, sale en busca de comida. Éste tiene la cualidad de silbarle a sus presas, lo hace como una persona que llama a otra. Si uno escucha el silbido a lo lejos es porque está muy cerca; de la misma manera, si se escucha cerca, es porque está lejos. Lo que sucede con Pa'kinte' es que si alguien le llega a contestar con otro silbido, según Manuel, se lleva a tu *ch'ulel* y si esto sucede, es muy difícil recuperarlo; “por eso, lo mejor es no contestar, porque él te engaña”.

Es muy probable que el *ch'ulel* secuestrado o afectado sea el *bikit chon*, el *chon* imprescindible para seguir con vida. Siguiendo esta misma lógica, en aquella era cosmogónica, cuando los *bankilal cho-etik* de las ollas devoraron a la humanidad con excepción de los niños (los cuales fueron transformados en aves); posiblemente, aluda a la liberación de los *bikit chon-etik* de los infantes y no, precisamente, a una transformación *animal*.

Como ya mencioné en el apartado anterior, del mismo modo que el hombre tiene un *chon* con apariencia de ave; el *Pukuj* también lo tiene, se trata de una lechuza (la cual se identifica con el nombre de *kux kux*); asimismo, el *yajvalel vinajel*, a quien lo constituye un ave rapaz. Con ello, resulta evidente la naturaleza de cada ser: el *yajvalel vinajel* y el hombre con hábitos diurnos; el *pukuj* con hábitos nocturnos.

Hasta aquí, ha quedado claro que, cuando menos, el *max* no es *animal* y, por su origen, tampoco se trata de un *chon*; todo parece apuntar que se trata de un humano degradado o deslegitimado, es decir, “involucionado”, que lo remite a un cronotopo o tiempo-espacio distinto al chamula. Sin embargo, esta división (cronotópica), no implica, como tal, un aislamiento, pues como se podrá apreciar en

el siguiente apartado, en el carnaval resulta evidente la interacción entre ambos (cronotopos) y es, precisamente, a través del *max* donde se articulan.

El *max* en el carnaval

El carnaval de Chamula, también conocido como festival de juegos o *k'in tajimoltik*, es una celebración que, entre otras cosas, se caracteriza por su complejidad. Victoria Bricker sugiere que se trata de *un periodo de libertinaje y maldad, que marca el fin del año viejo* (1986: 122). Por su parte, Gossen (1980) argumenta que se trata de un culto al Sol y a la Luna, quienes fueron los creadores del orden.

Aunque estos argumentos parezcan contrarios, ambos son complementarios, como veremos, el *paxon* y nana María Cocorina, los principales cargos religiosos del carnaval, por una parte, personifican al Sol y la Luna; por la otra, aluden a personajes ladinos que han sido clave en la construcción de horizontes históricos por parte de la población chamula.

Otros cargos no son la excepción, los *max-etik*, por ejemplo, comúnmente son asociados con tiempos de infortunio, al libertinaje, con las humanidades pasadas, lo que los vincula con la población ladina, que como veremos, esta asociación se debe a que ambos comparten la misma *naturaleza*. Sin embargo, no todos los *max-etik* son iguales, como desarrollaré a lo largo de la presente sección, cierta variedad de éstos personifican a los Dueños de los cerros.

Ciertamente, el primer tipo de *max-etik* es el más abordado por la literatura de la región. Gossen (1980), por ejemplo, sugiere que estos personajes son la antítesis del orden y, por la relación que existe entre las humanidades pasadas con el ladino (ambos considerados “evolutivamente” inferiores), Bricker (1986) asocia a esta festividad con un periodo de maldad y libertinaje que marca el fin del año viejo. A diferencia de Bricker, considero que el carnaval marca el final de una era y el principio de otra: la de la Cuarta Creación, la de los *batz'i vinik-etik*. Pero antes de

comenzar con detalles, considero oportuno ofrecer un panorama general sobre el *k'in tajimoltik*.

El carnaval es una celebración para Dios, para el *yajvalel vinajel*, literalmente el Señor, Dueño o Patrón del cielo; de tal modo que uno de los pasajes principales aborda lo que algunos autores denominan “la creación del orden” (ver Aguilar-Penagos 1990; Bricker 1986 y Gossen 1980), en la cual se identifica al *yajvalel vinajel* o Padre Sol, como el principal ordenador. Sin embargo, como se podrá apreciar posteriormente, sostengo que el eje del carnaval es la dinámica del cosmos, en la cual se sintetizan las relaciones sociales entre todos los seres existentes en él. Ésta dinámica se caracteriza por presentar los mismos patrones a distintas escalas: sea a nivel de barrio o en el municipio entero; a nivel personal (para no hablar de individuos) o en lo colectivo.

Comenzaré con una descripción general sobre el cargo que ocupa el estrato más importante: el *paxon*, el cual personifica al *yajvalel vinajel*, dueño del cielo o padre Sol, quien ocupa el nivel celeste. Es conviene señalar que como Chamula está dividido en tres *na-etik* (casas, clanes, patrilinajes o barrios), en cada uno se personifica este cargo. Así como el Sol “entra” o nace en el oriente y “sale” o se pierde en el occidente, en cada barrio hay un *paxon* que “entra” y otro que “sale”, es decir, uno que toma el cargo y otro que lo deja; por tanto, para toda la fiesta hay seis *paxon-etik*: tres llamados entrantes; tres, salientes.

El *paxon*, además, tiene su parte ladina, la cual recuerda al capitán Mariano Ortega, a quien Bricker (1986) señala que se deriva de Juan Ortega, un político aliado de Maximiliano durante la intervención Francesa, quien invadiera y ocupara la ciudad de San Cristóbal, que para 1863 funcionara como la capital del estado. Para ese entonces, los pueblos tzotziles aledaños, entre ellos chamulas, fueron sometidos por el ejército de Ortega para la construcción de fortificaciones.

Así como existe el cargo que personifica al Sol, a Dios, existe otro para la Luna, “nuestra Madre” o *jmetik*. De la misma manera como el *paxon* tiene su parte ladina, “Nuestra madre” también la tiene. Se trata de Nana María Cocorina, también nombrada como “La Señora” o La *Xinolán*, pero a diferencia del *paxon*, “nuestra

Madre” sólo se personifica en un barrio, el cual cambia año con año y no hay entrante ni saliente, solo la vigente. Esta personificación no la realiza una mujer, como se podría esperar; por el contrario, se trata de un hombre que se viste como tal.¹⁶

La constitución ladina de *jtotik* y *jmetik* se refleja claramente cuando, previo y durante el carnaval, el *habito* (también llamado *piskal* o fiscal), quien es el encargado de comunicar lo que ha sucedido durante el carnaval a todos los presentes (incluyendo a los observadores), pronuncia las siguientes palabras:

¡Chamulas!
¡Febrero Loco!
Hoy, [día] de febrero de [año];
el primer soldado vino a México;
vino a Guatemala;
vino a Tuxtla;
vino a Chiapa;
vino a San Cristóbal;
vino con banderas;
vino con tambores;
vino con cornetas;
¡viva!, ¡viva!
¡Compañeros!
El segundo caballero vino a México;
vino a Guatemala;
vino a Tuxtla;
vino a Chiapa;
vino a San Cristóbal;
vino con banderas;
vino con tambores;
vino con cornetas;
¡viva!, ¡viva!
El último caballero vino a México;
vino a Guatemala;
vino a Tuxtla;
vino a Chiapa;
vino a San Cristóbal;
vino con cohetes;
vino con cañones;
vino con pitos;

¹⁶ Cada participante utiliza distintos atavíos para asumir el papel de *metik* lo mejor posible. Hay quienes utilizan la típica vestimenta de *antz* (mujer) hasta quienes se perforan las orejas para utilizar aretes.

LA “INVOLUCIÓN” HUMANA: EL ORIGEN DEL MAX

vino con clarines;
vino con banderas;
vino con cornetas;
vino Mariano Ortega y Juan Gutiérrez con su señorita, Nana María Cocorina.
Juntos fueron al monte a corcoriar¹⁷
Y regresaron comiendo melcochas,
y comiendo pamaxquiles¹⁸
y comiendo morcías¹⁹
¡Viva Mariano Ortega!

El pronunciamiento lo realiza en español, lo que conduce a pensar, por una parte y partiendo desde la división del tiempo chamula (temporalidades), que trata de un acontecimiento histórico sumamente antiguo, incluso, antes de que Dios hubiera creado el tzotzil, justo entre la Tercera y Cuarta Creación (Gossen 1979). Por la otra, como alude Hernández Vaca (2011) al referirse a la experiencia migrante de Juan Pérez Jolote, el cargo de fiscal siempre ha manejado textos en español y aunque muchas veces los chamulas saben hablar español, no necesariamente saben leerlo, como el mismo Juan Pérez Jolote diera cuenta de ello a través de la biografía realizada por Ricardo Pozas (1959).

Mientras informa lo sucedido, el *habito* toma entre sus manos un libro, sin abrirlo, pero a manera de lectura, simula que las palabras provienen de éste. El objetivo del pronunciamiento es dar cuenta de las actividades que realizaron el soldado, los caballeros y su amante, es decir, los tres *paxon-etik* y La *Xinolán*. La acción de informar a los chamulas en la lengua española, recuerda a una imagen capturada por la fotógrafa de origen suizo, Gertrude Duby Blom, durante el lunes de carnaval (figura 4), donde se puede apreciar cómo un sacerdote de origen ladino, con un libro bajo su brazo izquierdo, parado sobre un templete intenta captar la atención de la multitud (aunque pareciera no conseguir del todo con su propósito)

¹⁷ Cohabitar

¹⁸ Pencas asadas de maguey

¹⁹ Morcillas

para ofrecer misa. Como la lengua y los libros son elementos característicos de la población ladina, los chamulas los utilizan para enfatizar este atributo.



4. Sacerdote ladino en el carnaval de Chamula y *batz'* de los *max-etik*. Fotografía de Gertrude Doby Blom (1955). Archivo Fotográfico Na Bolom

No es mi propósito describir cada uno de los cargos que ocupa el carnaval, pues en ello podría extenderme decenas de páginas (en total podrían ser más de un centenar por los tres barrios), sólo me he permitido ofrecer un panorama general acerca de dos de los cargos más importantes y que se vinculan con el que es objeto de este estudio: el *max*, ya que cada uno de los *paxon-etik*, así como nana María

Cocorina son dueños o poseen a cuatro *max-etik*: el *bankilal max*, el mayor de todos los *max-etik*; *chibal max*, segundo *max*; *oxibal max*, tercer *max* y *chanibal max*, cuarto *max*.

Estos *max-etik*, al estar supeditados a *jotik* y *jmetik*, reciben el nombre de *yaj max paxon* y *yaj max metik*, respectivamente; y así sucesivamente dependiendo del cargo al que estén supeditados. Por ello, *yaj max* debe entenderse como *max de*, es decir, que pertenece a alguien. De acuerdo con Bricker (1986), la vestimenta de los *max-etik* es similar a la que utilizaron los soldados del ejército francés durante la intervención, y es que después de lo pronunciado por el *habito*, no sería extraño que estos *max-etik*, por un lado, personifiquen a los soldados que en apoyo a Ortega sometieran al pueblo Chamula.

Además de los *yaj max-etik*, también existe otro tipo o *variedad* de *max-etik*, pero a diferencia de los primeros, de los *yaj max*, éstos no están supeditados o no pertenecen a alguien; por ello, frecuentemente son llamados libres o *lokos*, aunque generalmente son identificados como *kolemal max*. Considero que el motivo de nombrarlos indistintamente como *lokos* o libres, radica en infringir algo que bien podría ser regla universal en la dinámica del cosmos Chamula: todos los seres se relacionan entre sí y dependiendo del nivel jerárquico que ocupen son *dueños de* y/o pertenecen a alguien. Por ello, además de su comportamiento “anormal”, los *max* libres o *kolemal* son llamados *lokos*, pues desde la perspectiva Chamula es verdaderamente una locura andar por el mundo sin pertenecer a alguien o, lo que es peor, sin la tutela de alguien.

Fuera del comportamiento, no hay grandes diferencias entre ambos *max-etik*: los atavíos son casi iguales, lo que a simple vista dificulta identificar de quién se trata. Sobre la cabeza, a manera de tocado, utilizan un tipo de “gorro” hecho de piel de mono saraguato o de cualquier material sintético que ofrezca una textura similar al pelambre del mono; un buen ejemplo de esto es el peluche. En la parte posterior del gorro cuelga la cola del mono, que en ocasiones rebasa el nivel de la cintura del *max*. En conjunto, la cola y el “gorro” reciben el nombre de *batz'* (figura 4), que traducido al español significa mono saraguato. Por estas características es probable

que no se trate de un simple gorro, sino de enfatizar que prácticamente no hay diferencias sustanciales entre uno y otro; es decir, entre *batz'* y *max* (mono aullador y mono araña, respectivamente). Al respecto, Hunn (1977) señala que para los tzeltales de Tenejapa, ambos, *batz'* y *max*, pertenecen al mismo taxón: al complejo mono.

Por la forma cónica del *batz'*, se le asocia con el tocado de Quetzalcóatl-Ehécatl que aparece en algunos códices precolombinos, incluso, se le relaciona con el proceso de “germinación” del Dios del Maíz, donde los listones que penden del *batz'* aluden a los rayos solares y la forma cónica al cráneo del Dios, como lo sugiere Mario Aguilar Penagos en su libro sobre el carnaval de Chamula (Aguilar-Penagos 1990: 143).



5. Banderas y *max-etik*. Fotografía de Gertrude Duby Blom (1960). Archivo Fotográfico Na Bolom

Por mi parte, sostengo que esta forma radica de los extremos superiores de las banderas floreadas que utilizan los cargos *paxon* y los *alférez* y que los *chamulas* identifican como “nuestro Padre”, “nuestra Madre” y con algunos Santos (figura 5); de las cuales, de acuerdo con Gossen, las puntas de metal de las banderas son la cabeza; el asta, “cuerpo y esqueleto”; los listones y bandera, “su corona brillante” (Gossen 2010: 155).



6. Autoridades cívicas. Fotografía de Gertrude Duby Blom (1955). Archivo fotográfico Na Bolom

El color de los listones de las banderas, así como de los *batz'*, depende del barrio al que pertenecen: amarillos, verdes y rojos para San Juan; verdes y rojos para San Pedro y San Sebastián. El uso de estos listones no queda restringido a las banderas y a los *max-etik*; estos también son utilizados por los santos y por las autoridades religiosas y cívicas, quienes los llevan alrededor del *pixjol* o sombrero, también, aludiendo a las coronas brillantes, como se muestra en la figura 6.

En la parte posterior, sobre la espalda de los *max-etik*, utilizan una tela floreada, similar a la de las banderas. Ambos elementos, la tela floreada y los listones (“la corona”) que sobresalen del extremo superior del *batz'*, sin duda, son un indicio de que el *max* tiene una connotación florida, sagrada o *nichimal*.



7. Dos chamulas y un ladino. Fotografía de Gertrude Duby Blom (s/año). Archivo fotográfico Na Bolom

Bajo la tela floreada, utilizan una levita negra con una cruz roja bordada en la parte posterior y una serie de líneas rojas en las mangas y la parte anterior. Es precisamente ésta levita la que Victoria Bricker señala que es similar a la que utilizaron los artilleros franceses durante la intervención, pero por el contraste entre los colores rojo y negro, sugiere también la existencia de un vínculo con el *Pukuj* (Bricker 1986). Si bien, el uniforme de los artilleros franceses y la levita de los *max* no son idénticos, es claro que alude a los ladinos (figura 7), a quienes los chamulas asocian con las humanidades que pertenecieron a eras cosmogónicas anteriores. Esta asociación con el ladino se vuelve más estrecha: según me comentó Manuel Pérez, antes (durante su infancia) no se les llamaba así (*max*), sino *ton sat*, que literalmente se traduce como cara de cal. Esto sugiere así, otro vínculo, pero ahora por la tez. La figura 8 posiblemente dé cuenta de lo señalado por Manuel, ya que se puede apreciar a un *max* con el rostro pálido, seguramente por el uso de una máscara. La tez, la vestimenta, la lengua, así como los movimientos al caminar son atributos que conforman el “cuerpo presencia”,²⁰ como ha llamado Pedro Pitarch (2013) al conjunto de atributos *que se ve involucran en relaciones intersubjetivas con otros cuerpos semejantes* (Pitarch 2013: 42).

A propósito de la vestimenta, recuerdo que, para la celebración del bautizo de mi ahijada, para antes de la ceremonia, mi compadre nos pidió a mi pareja y a mí que pasáramos a su casa para partir juntos hacia la iglesia. Eso parecía algo extraño, pues generalmente los compadres se quedan de ver justo en la iglesia con la finalidad de que el futuro padrino llegue más temprano de lo acordado para solicitar un turno y con ello disminuir el riesgo de esperar en demasía para pasar con el párroco y, evitar a toda costa, que los turnos se agoten. En fin, cuando pasamos por nuestros compadres, ya nos esperaban con la ropa que debíamos de usar: *tzekil*, faja y blusa para Fabiola; *jerkail*, cinturón y sombrero para mí. Esto fue

²⁰ Pedro Pitarch (2013) propone un modelo cuaternario sobre la persona tzeltal, el cual se compone de dos tipos de cuerpo: el cuerpo carne y el cuerpo presencia (una sustancia sin forma y una forma sustancial, respectivamente); y dos tipos de alma: una con la forma del cuerpo y otra con forma no humana (una forma insustancial y una insustancialidad sin forma, respectivamente). A través de este modelo es posible *calificar las relaciones ontológicas de continuidad y discontinuidad de los hombres con los animales y los espíritus* (2013: 37).

el principio de una transformación de nuestra imagen, *j-lokol-tik*, pues ya no éramos del todo unos *kaxlan-etik* que andaban curioseando y rondando por la iglesia y a quien nadie les prestaba atención; en ese momento, la atención estaba puesta sobre nosotros. A partir de entonces, para las grandes celebraciones, como *K'in Santo* y *K'in muk'ulil* San Juan, nuestro compadre procura nuestra forma de vestir y todo el tiempo nos incita a que nos comuniquemos en el *batz'i k'op*, la lengua legítima.



8. Posible *ton sat*. Fotografía de Gertrude Duby Blom (1959). Archivo fotográfico Na Bolom

Si bien, a los ladinos también se les llega a llamar *max*, como en algunas ocasiones se refirieran a mí, el término más concurrido para distinguirnos es *kaxlan*. Según me comentaron, esta palabra se deriva de *kastilla* (castellano) y alude al hablante de español. Sin embargo, *kaxlan* también se utiliza para referirse a las

gallinas o pollos de engorda; seguramente, la relación entre ambos se deba a lo pálido de su piel.

Sospecho que, para enfatizar la palidez de la piel, los *max-etik* utilizan un paliacate blanco que cubre la mayor parte de su cara; dejando descubiertos los ojos y la nariz; sólo los *kolemal* cubren sus ojos con lentes oscuros, también elemento característico del *kaxlan* (figura 10).



9. *Nukulil svex*. Fotografía de Fabiola Del Rosario (2013)

Los *max* también utilizan el llamado *nukulil svex* o calzón de piel, que según me comentaron integrantes de un grupo de *kolemal max-etik*, anteriormente sólo se hacían de piel de venado. Aunque en la actualidad es posible observar con frecuencia calzones de piel de venado, predominan los de tela de color naranja, pienso que con ello se simula el color de la gamuza del venado (figura 9).

Los atavíos de los *max* no se limitan a lo visual, también poseen elementos de carácter sonoro. Cada uno lleva consigo una corneta de metal que utilizan para distintos fines (figura 11). Los *kolemal max-etik* las utilizan para llamar la atención

de los espectadores, de las autoridades y para reunir a los miembros de su “tropa”, quienes por una u otra razón se han separado del grupo. Por su parte, los *yaj max* utilizan las cornetas para avisar a los cargos y a los espectadores cuando un pasaje del carnaval ha iniciado o ha concluido; inmediatamente después, los *antunieros*, los encargados de encender los cuetes, lo comunican a los demás barrios. El *sot* o sonaja, es utilizada por ambos *max-etik* para danzar al ritmo de las guitarras, arpa y acordeón.



10. *Kolemal max*. Fotografía de David Montoya (febrero 2013)

De manera general, el *max* se constituye de elementos de diferente naturaleza. Por una parte, se hacen presentes los de origen ladino; por otra, los de origen *animal* y, una tercera, los sonoros, los cuales trascienden los límites espaciales y son característicos de las bandas de guerra.

Después de dar una descripción general sobre los *max-etik*, es conveniente formularse la siguiente pregunta: ¿por qué hay dos tipos de *max* en el carnaval? Para atender a este cuestionamiento es pertinente realizar una “mirada” más

profunda a lo que sucede en el carnaval; claro está que no es mi propósito describirlo a detalle, pues basta con consultar la monografía de Pozas (1989), el trabajo de Bricker (1986) y el de Aguilar-Penagos (1990) para tener un panorama bastante detallado sobre esta celebración, sin embargo, considero pertinente retomar algunos pasajes para esclarecer este cuestionamiento.



11. *Kolemáx* con corneta. Fotografía de Fabiola Del Rosario (2013)

Para ello, prácticamente, me enfoco en dos aspectos. El primero, se trata del pronunciamiento del *habito*, el cual enfatiza en la parte ladina que constituye tanto al Sol, a la Luna y a los *yaj máx* y se articula con el segundo, del cual me interesa enfatizar los recorridos espacio-temporales que se realizan tanto en la plaza cívica como en las casas de los *paxon-etik*.

Los preparativos para el *K'in tajimoltik* inician unas dos semanas antes al miércoles de ceniza, pero de acuerdo con los mismos chamulas, éste comienza cinco días previos al miércoles de ceniza. Todo comienza con el juramento que cada *paxon* entrante realiza ante el regidor de su propio *na-etik* (barrio), todos se reúnen

en el cuarto de juramento. Cada *paxon* asiste con su consejero y su grupo de cuatro *max-etik*. Después del juramento, se reúnen en la esquina suroeste del atrio; allí, los *paxon-etik* se sientan junto a sus consejeros o *yajotikil*. El *bankilal max* del *paxon* del barrio de San Juan (que en esta ocasión fue la sede de Nana María Cocorina) sirve *pox* a su *paxon*, a los demás *paxon-etik*, a sus consejeros, a sus compañeros *max*, al resto de los *yaj max paxon-etik* (iniciando con el *bankilal* de cada grupo). Cuando terminan de tomar *pox*, el *habito* se levanta y proclama las mismas palabras que ya transcribí anteriormente.

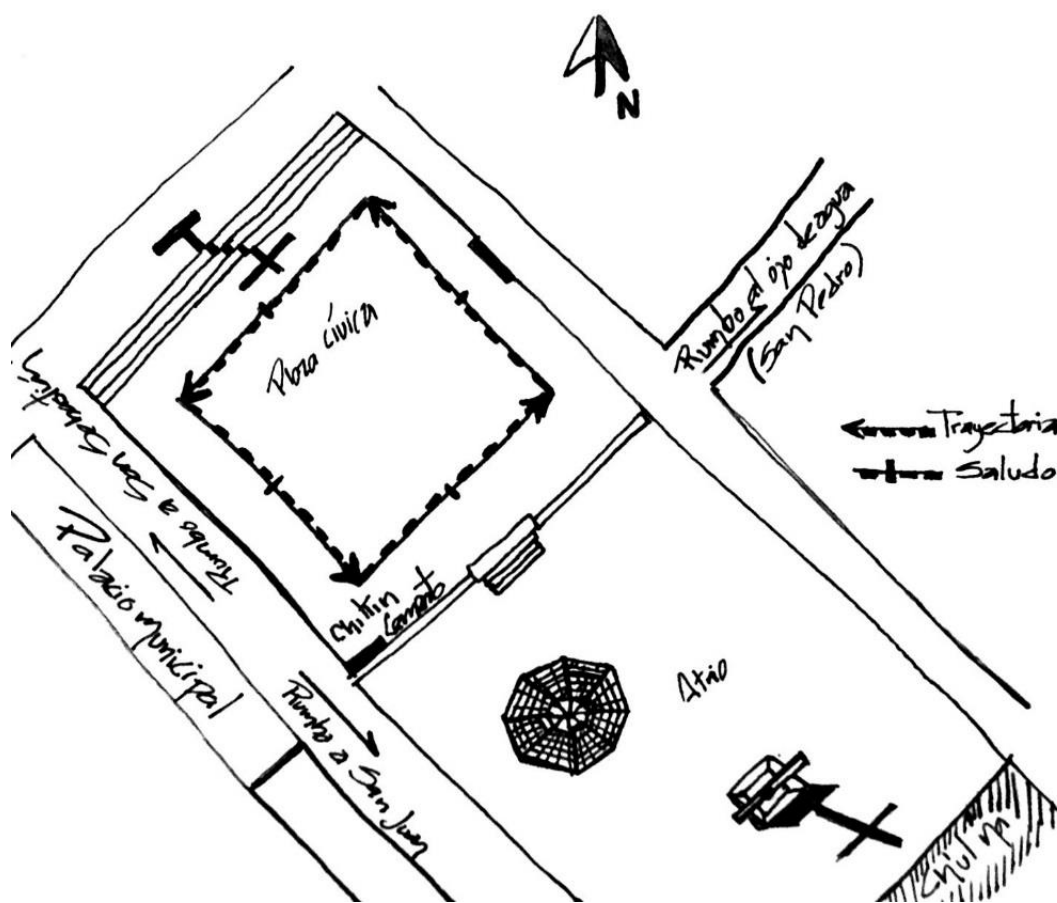
Una vez que el *habito* termina el pronunciamiento, el primer grupo, encabezado por el *paxon* del barrio de San Juan (que según lo pronunciado por el *habito* se trata del primer soldado), corre a la entrada del atrio (ubicado al sureste de la plaza cívica), inclina sus banderas hacia la cruz que se ubica en el centro del mismo, corre de regreso a la esquina sur y, para antes de llegar, es interceptado por el segundo grupo; literalmente, el del segundo caballero, también encabezado por su *paxon*, seguido de su consejero y sus cuatro *yaj max paxon*; juntos inclinan sus banderas a manera de reverencia, acto que es bien conocido como el *saludo*. El grupo del primer soldado espera a que el segundo grupo haga lo mismo y con ello recibir al tercero. Cuando éste último grupo termina de hacer prácticamente lo mismo, todos juntos recorren la plaza cívica tres veces en sentido contrario al recorrido que realizan las manecillas del reloj. Pero en cada vuelta, se detienen para saludar con sus banderas las cruces ubicadas en dirección sureste, noreste y noroeste; y en dirección suroeste para saludar a las autoridades municipales (figura 12).

Una vez concluido este recorrido, todos los grupos se dirigen a la casa del *paxon* entrante, al cual pertenece a Nana María Cocorina o la *Xinolan* (que en esta ocasión, como ya mencioné, corresponde al barrio de San Juan). Para ello, cuando el *antuniero* dio aviso de que los tres grupos iban rumbo a la casa del *paxon* entrante, los *bajbin*²¹ y el *chilonero*²² de cada barrio, se preparan para recibir a cada

²¹ Olla de barro cubierta con piel de venado a manera de tambor. Tiene una figura zoomorfa con las fauces abiertas, que es por donde sale el sonido.

²² Cargo que pone la piel de jaguar con cascabeles a los hombres durante el carnaval.

uno de los integrantes de cada grupo. El primero en ingresar es el *paxon* entrante de San Juan, después el *paxon* saliente de este mismo barrio, seguidos por los demás *paxon-etik*, sus consejeros, sus *max-etik* y los demás cargos.



12. Recorrido de las autoridades religiosas durante el carnaval. Elaboración propia, a partir de datos en diario de campo

Para ingresar, el *chilonero* corre a donde están los *paxon-etik*, coloca el *chilon*²³ (figura 13) sobre su cabeza, y sacudiendo los cascabeles lo dirige hacia donde están los *bajbin*, para también recorrer tres veces en sentido contrario al movimiento que realizan las manecillas del reloj. Esta danza finaliza cuando el *paxon* saluda con su “bandera” a las de los *yaj max bajbin*. Inmediatamente, el *chilonero* del barrio al cual pertenece el segundo caballero acude por el *paxon* entrante del mismo barrio (San Juan); al terminar sucede lo mismo, pero con el *chilonero* del barrio del tercer

²³ Piel de jaguar o tigrillo a la que se le sujeta por el cuello una piel de venado con cascabeles.

caballero; una vez que pasa con los tres *chiloneros*, se sienta frente a los arcos y cruces, los cuales están acomodados de tal forma que es posible apreciar el sol naciente.

Estos recorridos los realizan diariamente hasta el martes de carnaval, por la mañana y por la tarde; a través de éstos se puede intuir, por una parte, la estructura del cosmos y, por la otra, su dinámica; ambas transferidas a distintas escalas. En principio, el recorrido que realizan en la plaza cívica es con dirección este-oeste, posiblemente aludiendo el recorrido del



13. *Chilon*. Fotografía de Fabiola del Rosario (2013)

astro solar, sin embargo, lo más relevante, es que todos los cargos religiosos de mayor importancia se reúnen para dar este recorrido: El Sol y la Luna, es decir, *jtotik* y *jmetik*, los *yaj max paxon*, y los consejeros, entre otros. Como ya he mencionado, las banderas de los *paxon-etik* son el Sol, y la bandera que le ayudan a cargar a la *Xinolán* es la Luna, en el caso de las banderas que traen cargando los *yaj max-etik* se trata de Santos. Aunque no pude identificar con claridad de qué santos se trataba, esta lógica obedece a la posición que ocupan todos los seres en el cosmos: el nivel más elevado lo ocupa el Sol, luego la Luna, seguido de otros astros.

Según entiendo, todos los seres que se relacionan con Dios de manera directa, adquieren una posición jerárquica importante, “se vuelven poderosos”. En una conversación que sostuvimos uno de mis compadres y yo, me explicó de manera muy clara cómo es que los Santos adquieren poder: *si tú eres un líder y yo soy tu amigo, y soy tu mejor amigo y yo sé que tienes poder... por eso me das un poco de poder también*. Me explicó, además, que como los santos andaban con Jesús, el hijo de Dios, adquirieron poder también; específicamente, al hablar sobre el apóstol San Juan, me comentó que fue él quien bautizó a Jesús, por eso ahora es *mero poderoso; es el patrón, pues*.

De este modo, así como el Sol es *jtotik* y Dios; la Luna, *jmetik* y la Virgen; los *yaj max paxon* son santos y están asociados con los dueños del cerro, quienes son identificados con la figura de un ladino que resguarda riquezas y protege a todos los seres que ahí habitan (incluyendo a los *chon-etik*). Con ello, lo que parece ser una simple carrera, resulta ser la creación del cosmos; donde la cabecera municipal de Chamula figura como el centro o eje de lo que bien puede identificarse como un cronotopo distinto al resto del mundo, uno renovado o re-actualizado. Es decir, en cada celebración del *k'in tajimoltik*, el centro de Chamula se reactualiza y el resto del cosmos permanece en un pasado, que seguramente desde la perspectiva de los seres de la Cuarta Creación es inmanente; es decir, el resto del mundo pertenece a una era cosmogónica anterior; mientras más lejano al centro de Chamula, más antiguo. El mismo Gossen (1979) comenta que por la distancia de los Estados Unidos, su país de origen, con respecto a Chamula, así como por su fenotipo, frecuentemente los chamulas le preguntaban a su esposa y a él: *¿Se muerden y se comen las personas en su país?*, con ello, como el mismo antropólogo advierte, los chamulas los asociaban con la “primera gente”, aquella que existió en eras cosmogónicas anteriores (Gossen 1979: 185-186).

Con respecto a los “recorridos” dentro de las casas de los *paxon-etik*, considero que cobra el mismo sentido, pero a una escala distinta: el barrio; donde cada *na-etik*, por sí mismo, es una reproducción de Chamula, por lo tanto, cada uno figura como el propio centro de Chamula.

A simple vista, pareciera que los *kolemal max* realizan una celebración paralela al carnaval, ya que estos se divierten, se emborrachan, y aunque danzan y cantan al *yajvalel vinajel*, al señor del cielo, éstos quedan tirados en las calles, en la plaza cívica, en el atrio, como consecuencia del consumo excesivo de cerveza y aguardiente. Por esta razón quizá, Pozas y Bricker señalan que se trata de imitaciones de los animales de la selva, de los monos. No obstante, considero que éstos también se incorporan a la celebración, pero a su manera, sin la guía de *jtotik* y *jmetik*. Éstos siguen sus instintos (humanos o prehumanos), pero sin saber, verdaderamente, cómo hacerlo: en lugar de cargar las banderas, éstos portan un *yat vakax* o pene de toro disecado decorado con listones rojos y verdes en el extremo superior con el cual intentan establecer el orden; además, son ellos quienes incorporan a los turistas a la celebración, esto es, les ponen el *chilon* sobre la espalda y, en conjunto, danzan tres veces en sentido contrario al movimiento que realizan las manecillas del reloj, pero en lugar de hacerlo alrededor de los *bajbin* (como los *yaj max*), lo hacen alrededor de cajas de cerveza y botellas de aguardiente. Aunque todo apunta a que los primeros se burlan de los segundos, o como sugiere Bricker, realizan una parodia sobre los *yaj max*, sostengo que esa no es su intención, por el contrario, la idea es recrear el cosmos, pero como no tienen *dueños*, simplemente, siguen sus instintos.

Por lo anterior, sostengo que los *kolemal max* incorporan a los *kaxlan-etik* (quienes asisten para conocer el folklor de Chamula durante el carnaval) por dos razones: a) porque ambos son de la misma *naturaleza* y b) para recrear el cosmos, pero no el que pertenece a la Cuarta Creación, desde el punto de vista de los *batz'i vinik-etik*; sino al de la Tercera Creación, que bien puede ser considerada la última, claro, desde la perspectiva de aquella humanidad.

Al ser semajantes, los *kolemal* y los *kaxlan-etik*, no es de extrañarse que elementos materiales sean adoptados por los *kolemal* sin aparente dificultad; ejemplo de ello es el uso de los lentes oscuros, los cuales subrayan esa parte ladina que los turistas siempre les recuerdan.

En conjunto, ambos tipos de *max* son lo *otro*; los *yaj max*, los dueños de los cerros; los *kolemal*, las humanidades pasadas, las cuales no han dejado de existir, por el contrario, coexisten junto al cronotopo de los hombres legítimos, los de la Cuarta Creación.

El *max* en otras festividades

El *max*, como cargo o como músico, no se limita al carnaval, pues, cuando menos, se personifica en dos festividades más: el *K'in Santo* o día de muertos y en la fiesta de San Juan Bautista, *Muk'ulil* San Juan, el santo patrón.

En la primer festividad, en el *k'in Santo*, inicia el primer día de noviembre y en ésta, todas las familias se organizan para recibir el *anima* de sus parientes en el *campo santo* o panteón. Las mujeres acompañan a sus esposos y todos juntos realizan los preparativos bajo la dirección del hombre de mayor edad: *mol*, sea el padre de familia o el primogénito. La comida debe estar lista por la mañana, de manera que la preparación se realiza días antes.

Cerca del medio día del primero de noviembre, los *campo santo* se encuentran a tope. Lo primero que realizan los familiares cuando llegan es rezar y encender velas; a manera de bienvenida, los familiares beben un poco de *pox* y cerveza y también comen *toro pinto*, tamales de maíz mezclados con una variedad frijol conocida en la región como *botil* (*Phaseolus coccineus*). Grupos de música nortea merodean por el panteón para alegrar la fiesta. Los familiares solicitan la música y estos cobran por canción o por hora. Cerca de las dos de la tarde, cuando las velas se han agotado, los familiares recogen sus pertenencias y, junto con las *animas*, se dirigen a sus casas para comer en familia.

Esta celebración se realiza en todos los panteones del municipio, pero, específicamente en Romerillo, paraje ubicado al oriente de Chamula, la fiesta se realiza a lo grande. Para festejar la llegada de las *animas* se instala una gran feria,

con rueda de la fortuna, exhibición de “animales fantásticos”, “futbolitos”, entre otras actividades que aluden a la fiesta (figura 14). En este paraje es el único al que acuden los *max*. Decenas de grupos conformados entre seis o siete recorren todo el *campo santo* bailando al ritmo de sus guitarras, acordeones y *sot-etik*; las familias los llaman para que toquen y bailen frente a las tumbas a cambio de *pox* y/o cerveza; gustosos, los *max-etik* aceptan y cantan hasta que las bebidas se agotan; si la familia decide que ha sido suficiente música, entonces ya no les invitan más *trago* y les agradecen su servicio. Los *max-etik* se despiden y, generalmente, son interceptados por otra familia. De la misma manera que en los otros *campo santo*, los familiares y las *animas* regresan juntos a sus casas para comer y convivir el resto del día y la noche.

A la mañana siguiente, todos juntos regresan al *campo santo* a dejar a las visitas: a las *animas*. Generalmente, la fiesta concluye hasta que el sacristán pasa a cada tumba a bendecir a las *animas*. Durante la espera por el sacristán, que puede durar hasta seis horas, la celebración continúa; los músicos no paran, los familiares saben que ha llegado la hora de despedirse y será, hasta dentro de un año, que se vuelvan a encontrar. Cuando llega el momento de la despedida definitiva, es decir, cuando llega el sacristán, entre jalones y golpes, se hace una fila para pasar a cada tumba para bendecir las *animas*. Conforme se bendicen, los familiares regresan a sus casas.

En Romerillo, la fiesta sigue hasta las cinco o seis de la tarde. Mientras tanto, la música no para, los *max-etik*, como pueden, beben y bailan al ritmo de sus instrumentos... Consecuentemente, la participación de los *max* termina poco antes, entre tres y cuatro de la tarde.

De la segunda festividad, poco he podido observar sobre la participación de los *max*. Sin embargo, durante la celebración de un bautizo el día 24 de junio, pude observar que, entre nueve y once de la mañana, en el atrio, un mayordomo, que vestía como *max*, trataba de enlazar a muchos niños que estaban personificando a muchos *chon-etik*; todos corrían por el atrio. Entre los *chon-etik*, alcancé a distinguir un “torito” que ya había sido enlazado por el mayordomo.

Una vez que terminamos de festejar en las orillas del atrio a mi ahijado, todos regresamos a la casa de mis compadres. Fue entonces que pregunté qué hacía un *max* en la fiesta San Juan. Uno de mis compadres respondió que ese era el *martoma vakero*, y sólo salía en esa fiesta, él se divertía con los niños y jugaba a atraparlos con su lazo para que los diablos no los capturaran; lo que sin duda denota la protección de los chonetik en el corral de la montaña por parte del Dueño.



14. *K'in Santo*, Romerillo. Fotografía de David Montoya (2014)

Las actividades que realizan los *max-etik* en estas dos festividades fortalecen lo que he planteado para el carnaval; por un lado, el *max*, como *kolemal*, tiene ese perfil de músico, vinculado a la fiesta, a caer tendido por beber en exceso. Ese lado que un *batz'i vinik* debe controlar. Por el otro, el *max* como cargo, alude a la protección de los *chon-etik*, a un tipo de *ajval*.

La “evolución” humana: hacerse humano

En el capítulo anterior abordé el proceso de degradación o “involución” humana, por medio del cual se crea el *max*: una clase de humano que por su incapacidad de entablar relaciones sociales con los demás seres que conforman el cosmos propició que otra—humanidad—fuera creada y, consecuentemente, la nueva creación ocupara el nivel más alto en la escala de humanidad. No obstante, posicionarse en ese nivel, no es tarea sencilla. Como daré cuenta a lo largo del presente capítulo, la condición humana no es cualidad innata, por el contrario, se construye.

La diferencia entre una y otra humanidad no radica en escalas temporales, como bien podría suponerse, la diferencia sustancial radica en términos relacionales, entre otros aspectos no menos importantes; pero éstas relaciones deben tejerse con todos los seres que conforman el cosmos, por tanto, en ambos dominios: *ch’ul* y *jamal*. En este sentido, la ruta que debe trazar el humano para ocupar el estrato de mayor nivel en la escala de humanidad, intencionalmente, la he asociado con la “evolución” humana.

Así, pues, quien no pueda o sepa relacionarse seguirá siendo humano, pero de menor “jerarquía”, como los de las eras cosmogónicas anteriores, casi siempre

asociados con la población ladina. No obstante, es preciso decir que la cualidad humana no es exclusiva para los chamulas, así como tampoco, el pertenecer a un orden inferior es una característica propia de la población ladina: Hay ladinos que son *batz'i vinik*, así como chamulas que no lo son, como abordaré con mayor profundidad posteriormente.

También considero pertinente aclarar que las relaciones sociales como medio de legitimación humana o para distinguirse de las clases “inferiores”—de humanos—, no es único ni exclusivo de los chamulas. En un intento por definir el concepto de humano entre los antiguos nahuas, Alfredo López Austin (2012) señala lo siguiente: *el [humano] tiene como especiales atributos ser benigno, pacífico, afable, moderado, compasivo, benévolo, modesto, tierno, generoso, social, [...]. Es la imagen del ser que se encuentra en la mejor relación social con sus semejantes, la relación de respeto y auxilio. Cualquier desviación moral atenta contra la condición humana* (López Austin 2012: 206).

A su vez, para los nahuas de la Sierra Negra, Laura Romero (2011) da cuenta de un proceso similar con el que identifican la otredad esencial. Para ello, cuatro aspectos son de gran importancia: los hábitos alimenticios, la prohibición del incesto, la apariencia humana y el náhuatl como lengua verdadera (2011: 41).

Los hábitos alimenticios, la apariencia humana y la lengua—tzotzil— son medios que los chamulas también utilizan para identificar la otredad, pero tampoco son los únicos. Trabajar, ya sea preparar la tierra para cultivar y/o cosechar, y dedicarse al comercio son también actividades que evidencian la temporalidad—o era cosmogónica—de procedencia. En conjunto, todos esos aspectos son esenciales a lo largo de la vida de un *batz'i vinik*.

A pesar de lo anterior, en este apartado sólo me enfocaré en las relaciones sociales, particularmente las establecidas durante la niñez con los seres del *ch'ul*, pues, por una parte, es así como comienza la legitimización humana y; por la otra, prescindir de éstas fue lo que ocasionó que la Tercera Creación fuera degradada como *max*.

A través de mis observaciones en campo y de lo reportado por Gossen (1979, 1980) y De León (2005), en la región y, específicamente, en Chamula, desde el nacimiento y hasta el bautizo, los infantes son considerados *max*. Como se pudo apreciar en el capítulo anterior, este nombre alude al proceso “involutivo” que sufrieron las humanidades pasadas. De manera hipotética, esto sugiere que los humanos (a través del nacimiento)²⁴ llegan al dominio *jamal* como seres pertenecientes a eras cosmogónicas anteriores; por tanto, la Cuarta Creación sólo existe si se tejen relaciones sociales, específicamente, con aquellos seres que pertenecen al dominio *ch’ul*.

Aunque Gossen (1980) ya realizó un primer planteamiento sobre esto, pues argumenta que *el ciclo vital del individuo simboliza el progreso de las generaciones pasadas hacia el presente* (1980: 46) y señala además la importancia del nombre como principio para acercarse *al reino de la conducta social*; indirectamente aborda a la niñez como un proceso pasajero, el cual está en función de la historia de las generaciones pasadas, es decir, no considera la posibilidad de que exista un estado análogo a la neotenia, es decir que un humano en estado “adulto” pueda conservar las características de estadios juveniles o inmaduros, esto es, que conserve características de las creaciones anteriores; por otra parte, tampoco profundiza lo suficiente sobre el uso de dos o más nombres, menos aún sobre las bases relacionales que hay detrás de éstos.

Como se podrá apreciar a lo largo del presente capítulo, es a partir del bautizo que los infantes comienzan una vida social más amplia, pues sus relaciones trascienden las fronteras del *jamal* y permean al dominio *ch’ul*. Considero que la elección del nombre tiene una función muy importante en términos relacionales, pues es a través de su onomástica que se forjan esos vínculos sociales. Si bien este tipo de relación con el santo no es nombrada, propiamente, como *compadrazgo*, sí comparte muchas características. En un mundo caótico, donde las interacciones intra e inter-específicas pueden ser negativas, ejemplo de ello, la depredación, como

²⁴ Para tener una noción más detallada sobre el nacimiento entre los pueblos de Los Altos de Chiapas, se recomienda revisar Pitarch (2013b)

atinadamente lo sugiere Del Rosario Zermeño (2016) y como en repetidas ocasiones lo constatará uno de mis compadres, resulta necesario formar alianzas con seres poderosos para obtener protección. A través de estas alianzas, como sucede en el compadrazgo, los humanos ofrecen alimentos (pollo, vela, incienso) y bebidas (refresco, trago), a cambio de protección para el infante y, en menor medida, para los padres y el resto de la familia, en general.

En este sentido, el bautizo, ritual para presentar al infante con los seres del *ch’ul* (así como el *nombre* con el que será reconocido en aquel dominio), formará parte sustancial del presente capítulo. Prácticamente, parto del supuesto de que tener un nombre no cobraría sentido alguno sin una relación social de por medio. De tal suerte que tener y usar más de uno, sostengo que responde al dónde y con quién socializar. Los otros aspectos esenciales en la vida del *batz’i vinik*, aunque importantes para denotar la otredad, solo los abordaré de manera tangencial para reforzar este argumento.

La génesis “evolutiva”: El nacimiento

Durante el nacimiento son atrapadas las “almas” o, cuando menos, tres tipos de *ch’ulel* en el interior del cuerpo de una persona humana (ver Pitarch 2013b). Una vez expulsado del interior de la madre, el neonato requiere de un cuidado muy especial. Durante sus primeros tres días en el *jamal*, el *nené*, como se le llama al neonato independientemente del sexo, debe permanecer junto a su madre en el interior de su casa, a un lado del fogón. Ninguna persona ajena al núcleo familiar puede pasar a la casa y, menos aún, ver al *nené*. El padre debe asistir en todo a su esposa e hijo y para ello, generalmente, cuenta con la asistencia de una mujer allegada a la familia.

El padre tampoco debe alejarse por tiempos prolongados de su casa y es preferible que permanezca bajo la protección del fogón. En primer lugar, porque

debe apoyar en las labores domésticas y asistir a la madre y, segundo, porque su familia queda expuesta a cualquier peligro al prescindir de su presencia.

Durante estos primeros días, la madre incluye en su dieta carne roja, pues sus *chonetik* también se deben recuperar de la agotadora labor de parto. Asimismo, el pequeño y sus *chonetik* serán beneficiados con las propiedades de la carne (ver Del Rosario 2016), la cual, seguramente, se integrará a su *bek'tel* (todas las partes del cuerpo por las que se irriga sangre, tales como la piel, los músculos, entre otros).²⁵ Es importante precisar que para antes del nacimiento, al igual que como sucede con otros pueblos amerindios, los uru-chupaya, por ejemplo (ver Platt 2002), el feto se alimenta directamente de la sangre de su madre, pero a diferencia de éstos, quienes aseguran que los fetos son un tipo de duendes que se introducen en el vientre materno, en Chamula esto se explica, seguramente, por la ausencia de un cuerpo carnal bien definido o, precisamente, que se encuentra en formación.

Al paso de las primeras semanas, el *nené* queda al margen de los cuidados de la madre y aunque ambos podrán salir de su casa, sólo lo harán en ocasiones especiales, pues resulta muy arriesgado exponerse a los peligros del exterior. En una ocasión, uno de mis compadres y yo debíamos ir por unos “instrumentos” musicales al paraje Jomaló, situado al norte de Chamula, aunque mi compadre quería que su esposa y *nené* nos acompañaran, fue él mismo quien propuso que ambos se quedaran. El argumento central de su decisión estaba en función de no exponerlos al peligro, simplemente se limitó a decir que podríamos encontrarnos con gente que solo quiere hacer maldad y que como el pequeño tenía poco tiempo de nacido, podría enfermarse, al igual que su esposa.

Durante esta etapa, el *nené* aún no tiene un nombre bien definido, como mencioné anteriormente, simplemente se le llama *nené*. Aunque es cierto que éste es el término más difundido entre la población tzotzil para referirse a los bebés, también es cierto que *max* se utiliza con el mismo fin, pero en menor medida. He notado que *max* es un término que tiene un rango más amplio, pues no solo se limita a esa etapa, sino que se extiende hasta unos dos o tres años más, cuando los

²⁵ ver la definición de *bak'etal* propuesta por Pedro Pitarch (2013).

pequeños comienzan a participar en las labores familiares. Según Gossen (1975, 1980, 1988) y De León (2005) éste término se asocia a los niños no bautizados, generalmente menores de tres años, sin embargo, como se podrá observar a lo largo del capítulo, lo *max* alude a la incapacidad de establecer ciertos vínculos sociales.

Como *nené*, no hay diferencia de género, ésta comienza al transcurrir sus primeros meses de vida, cuando los padres los nombran, casi siempre, en función del santoral católico. Además del nombre, la vestimenta de los pequeños también denota el género, pero esta distinción comienza hasta que tienen la capacidad de caminar por sí mismos. Sólo después de ello, las niñas utilizarán el *tzek* y los niños seguirán utilizando pantalón y playera o camisa, inclusive, *chuj*. Cuando esto sucede, es porque también ha adquirido cierta destreza para participar en las labores familiares; es decir, el entonces *nené* ha comenzado otra etapa social. Ahora será *kerem* o *tzeb*, niño o niña, respectivamente.

En términos sociales, la etapa como *nené* sólo consiste en reconocer a los miembros de su familia, comenzando con los más allegados: hermanos y hermanas y tías y tíos paternos y maternos. En pocas circunstancias, personas ajenas al núcleo familiar intervienen en ese proceso de sociabilización.

El comienzo de la vida social: el nombramiento

Hay, cuando menos, dos tipos de nombres: uno asociado a la fecha de nacimiento y otro al Santo con el que establecerá alianza a partir del bautizo. En el primer caso, el nombre completo se constituye por el nombre del santo que corresponde a su día de nacimiento (onomástico), el apellido del padre, generalmente de origen español y en ocasiones adaptado a los fonemas tzotziles (Santiz por Sánchez, como ejemplo). El segundo apellido es el que le transmite la madre, aunque antiguamente estaba conformado por el *chon* de su patrilinaje. Estos tres componentes integran

el nombre oficial, con el que todos lo conocerán, ya sea en el municipio, los miembros de su familia y para tramitar cualquier apoyo gubernamental. Este mismo nombre será puesto sobre su tumba (figura 15).



15. *Campo Santo* de Romerillo. Fotografía de David Montoya (2014).

El segundo nombre, el del bautizo, considero que es utilizado para socializar con los habitantes del lado Otro, del dominio *ch'ul*, como profundizaré en el apartado sobre el bautizo. Éste también estará en función del santoral católico. Así mismo, el día del bautizo también tendrá una función importante en términos relacionales.

Aún hay posibilidad de un tercer nombre. Esto sucede cuando alguien tiene mucha experiencia en tratar con la población ladina, con los *kaxlan-etik*, y esta cualidad es reconocida por los mismos chamulas. Cuando esto sucede, casi siempre se trata de personas que sobrepasan los 50 años y además de su forma de hablar, es fácil reconocerlos por su apellido: asociado con el de algún *kaxlan* influyente. Un buen ejemplo de esto es el apellido Portillo.

Cualquiera de los tres nombres implica un reconocimiento por parte de los demás seres, lo que da pauta a una vida social. Particularmente con el nombre

recibido durante el bautizo, estas relaciones sociales trascienden las fronteras del dominio *jamal* y permean al dominio *ch’ul*.

Ampliando los horizontes sociales: el bautizo

En la literatura de la región se establece una relación entre los niños que no han sido bautizados con monos, específicamente con los *max* (*Ateles geoffroyi*). Esta asociación, evidentemente, alude a un comportamiento pre-humano, de manera que el bautizo puede considerarse un ritual de paso que conduce al *nené* a la Cuarta Creación. Esta idea ha sido generalizada en otras regiones, entre los uru-chipaya, por ejemplo, Platt (2002) menciona que para antes de recibir el nombre, al bebé se le denomina *kampa*, que bien puede ser traducido como mono. La idea de nombrarle *kampa* resalta dos cualidades principales: la imposibilidad de hablar y carecer de nombre propio.

Por lo anterior, es muy probable que el bautizo sea considerado un ritual por medio del cual el infante recibe o, como también se dice, se le *fija* el nombre. Por ello es común que se realice antes de que rebase los primeros tres años de vida, cuando sigue siendo *nené*. No es mi propósito contradecir la idea de que el bautizo se utiliza con fines de fijar un nombre, así como tampoco lo es el darle sustento. El asunto que me interesa resaltar es como referente importante en términos relacionales. No obstante, es pertinente preguntarse quién o quiénes reconocerá(n) al infante con ese nombre. Para ello, resulta necesario un panorama general sobre el bautizo.

Con la finalidad de facilitar esta tarea, me apoyaré en los términos propuestos por Martínez (2012) al hablar sobre las relaciones de compadrazgo entre los rarámuri del noroeste de México, donde señala que se puede ser compadre-padrino o únicamente compadre o *kompare*, como se dice en Chamula. En el primero de los

casos, evidentemente, se trata del compadre que apadrina; en el segundo, del padre del apadrinado, del ahijado; es decir, del compadre del compadre-padrino.

El bautizo, en primera instancia, es un acto que implica una relación social entre dos familias, es a través del compadrazgo que el padrino, *ch’ul tot* o padre sagrado, procura el porvenir del infante, es decir, del ahijado; de manera análoga, el padrino adquiere una connotación parecida al *bankilal*, el protector.

Esta nueva alianza entre los compadres-padrinos, los compadres y el ahijado, permitirá al infante comenzar con relaciones sociales más allá de la familia o, visto desde otro ángulo, implica un incremento en cuanto a sus integrantes; es decir, compadres-padrinos se incorporan al núcleo familiar del compadre. Esto es parecido a lo reportado por Martínez (2012) sobre los rarámuri: *el compadre-padrino [...] es considerado un ‘hermano y se hace referencia a éste como compadre o comadre y, en caso de ser pariente, no se emplea más el término de parentesco correspondiente* (2012:127).

Una vez que el compadre-padrino asume el “cargo”, los compadres y ahijada(o) forjarán vínculos sociales cada vez más estrechos con los compadres-padrinos, al punto de ser considerado, como mencioné anteriormente, un integrante más de la familia. Cuando a alguien se le solicita ser padrino, la familia que pide “el favor” ofrece tamales y refresco con la finalidad de alentar a los invitados a aceptar la petición. No obstante, estos no están obligados a aceptar. Según me comentó José, uno de mis compadres, él ha tenido que negarse, la explicación que él mismo me dio estaba en función del número de ahijados que tenía: cerca de cuarenta; sin embargo, por la manera de expresarse de quienes le hicieron tal petición, puedo intuir que no le convenía establecer un vínculo más estrecho con los solicitantes.

Por el contrario, cuando se asume la responsabilidad, en ese momento se consume *pox* y se fija la fecha de la ceremonia, siempre asociada con la celebración de un santo. En mi experiencia, por ejemplo, la fecha de mis tres ahijados siempre estuvo en función del *k’in ta muk’ulil* San Juan, la fiesta del gran San Juan, el patrono de Chamula. En ese día en particular, resulta muy complicado encontrar algún turno disponible en la iglesia (para bautizar), me parece que esto se debe a que San Juan,

además de ser el patrono, fue quien bautizó a Jesús y, como en una ocasión explicó mi compadre, fue así que se volvió poderoso.

Específicamente el nombre elegido para bautizar, asociado a la fiesta de un Santo, es una de las pautas que marcan un segundo nivel relacional: se trata, pues, de establecer relaciones sociales con esos seres que pertenecen al otro dominio: *el ch'ul*. Una vez elegido el nombre y la fecha para celebrarse el bautizo, los compadres y el ahijado acuden a la iglesia con velas, copal y aguardiente y se encomiendan al santo que fungirá como *bankilal* del futuro ahijado. Cuando el padre de familia se está encomendando al santo, se refiere a la vela, copal y *pox* como *k'exolel*. Esta palabra ha sido empleada de manera coloquial para denominar a las ofrendas, lo que alude a un sustituto o cambio, como lo afirman los lingüistas (ver Laughlin 2009). De esta forma, se espera que el Santo proteja al *nené* y, a cambio, recibe *pox*, copal y velas, las cuales desprenden *ch'ul*, aquellas sustancias que sustentan a los seres del dominio Otro (Gossen 1975). La relación de los familiares con el santo es paralela a la relación de los primeros con los compadres-padrinos. Se podría decir que se establece algo parecido a un compadrazgo, aunque no propiamente se le denomine así. De tal forma que el santo también fungirá como *bankilal* del ahijado. Una vez bautizado, todos los integrantes de la familia, así como los compadres-padrinos, mantienen relaciones sociales con ese Santo.

El día de la celebración, cerca de las siete de la mañana, momentos antes de que el ahijado reciba la bendición por parte del sacerdote, los compadres y compadres-padrinos—que pertenecen al dominio *jamal*— se reúnen en la iglesia para encomendarse al santo de su devoción—al que sostengo será como un padrino, pero que pertenece al dominio *ch'ul*. Después de ello, los compadres-padrinos del *jamal*, acompañados por los compadres, toman en brazos al pequeño y lo llevan hasta la pila de bautizo para que el sacerdote continúe con la ceremonia.

Como en toda celebración, resulta importante la comida y la bebida, así es que, al salir de la iglesia, a orillas del atrio, se reúnen los invitados de los compadres para, entre todos y como se suele hacer al consumarse un *episodio* ritual, beber trago. El *pox* se ofrece primero al compadre-padrino, compadre, comadre-madrina,

comadre, ahijado y al resto de los invitados. Al terminar una botella de un litro de trago, se abre otra y se repite la operación; así hasta consumir tres litros. Después de ello, se ofrece la comida bajo el mismo orden.

Para antes del mediodía, todos se trasladan a la casa de los compadres para continuar con la celebración. Permanecer en el atrio es una falta que no se debe cometer; a esa hora, a las doce, cuando el padre Sol está en su posición cenit, *ni las culebras tienen permiso de morder*, comentó Manuel Portillo en una ocasión. Durante ese lapso, las campanas de la iglesia retumban; los hombres, al instante, se quitan el sombrero; dejan de trabajar; los músicos cesan... Cinco o diez minutos pasados de las doce, el letargo termina.

Ya en la casa de los compadres, antes de continuar con la celebración, el rezador les pide a los compadres, a los compadres-padrinos y al mismo ahijado que pasen al altar del hogar. Por mi experiencia como padrino de tres ahijados, hasta ese momento, prácticamente, todo se realiza sin diferencias sustanciales entre una familia y otra; lo que cambia, en gran medida, son las peticiones del rezador, las cuales están en función del estadio del ahijado; es decir, si se trata de un *nené* o de un *kerem* o *tzeb*.

Hasta ahora, he hablado de manera general sobre el bautizo, pero aún debo ofrecer más detalles para fortalecer el argumento principal de esta sección: el bautizo como medio para ampliar los horizontes sociales. Para ello, me centraré en mi experiencia como compadre-padrino.

Cuando fui padrino por primera vez, en el año 2009, justo en el día de San Juan Bautista, nunca me cuestioné si debía referirme a mi pequeña ahijada por el nombre *fijado*. Conforme la convivencia con mis compadres se hacía más constante y prolongada y sobre todo, cuando la pequeña había crecido lo suficiente, al punto de caminar por sí sola, noté cierto desconcierto en los compadres cuando la llamaba por el nombre con que fue bautizada. No le di mucha importancia porque pensé que su desconcierto radicaba en que a menudo la pequeña lloraba cuando me acercaba; recuerdo que en otros municipios de Los Altos había pasado por situaciones semejantes con los pequeños, tal vez por lo inusual de ver a un *kaxlan* en tierras

altas con una cabellera que sobrepasara poco más de la espalda media, quizá relacionado con aquel relato de *Jnatikil jol* o greñudo,²⁶ quien desde el interior de las grutas de Rancho Nuevo, su morada, acechaba a cualquier persona que estuviera a su alcance. En cualquier oportunidad que tuviera, se apoderaba de sus pertenencias, lo mataba y, finalmente, lo devoraba.

Después de cierto tiempo, unos seis o siete meses pasado el bautizo, a la vez que el tzotzil nos fue más familiar, Fabiola—mi pareja— y yo comenzamos a notar que los padres no se referían a la pequeña con el nombre *fijado*. Fue entonces que le pregunté a mi compadre cómo debíamos llamarla, simplemente respondió que nosotros podíamos llamarle como quisiéramos, pero que era preferible decirle *ch'ul nich'on*, hija sagrada. Simplemente se limitó a decir que le llaman de otra manera porque así se llamaba su Santo, basado en el día en que nació. Al indagar el motivo por el cual tenía dos nombres y después de muchos intentos fallidos, mi compadre se limitó a decir que porque hay gente que sólo le gusta hacer el mal. Comprendí entonces que son temas que no se hablan abiertamente; por el contrario, son reservados para el núcleo familiar.

Si bien esta situación me condujo a generar conclusiones preliminares sobre el nombramiento, futuras experiencias como padrino ofrecieron más detalles a considerar. En dos ocasiones más me fue solicitado ser compadre-padrino, pero a diferencia de la primera ocasión, en estas dos nuevas experiencias, considero que fueron casos poco comunes. En la primera de ellas, mi compadre José, en nombre de su hermana menor, nos solicitó que apadrináramos a su sobrino. José aseguró que el padre del pequeño no supo responderle a su hijo y esposa, que ya hace tiempo se había ido del paraje... Nos hizo ver que el pequeño y su madre necesitaban de un padrino y compadre, respectivamente. El nombre con el cual conocí al *nené* y con el cual su familia lo llamaba, fue el mismo con el que se bautizó. Aún desconozco si tiene algún otro, pero me da la impresión de que la decisión sobre los nombres está en función de los dos padres y mi compadre, al trabajar

²⁶ Para conocer una versión extensa sobre *Jnatikil jol*, ver Pérez López (1997).

fuera de Chamula por largas temporadas, junto a su hermana eligieron lo más conveniente para ese momento.

Semanas antes de consumarse el bautizo, Xun, el padre del pequeño, decide regresar con su familia y levantar un hogar. Con poca aceptación por parte de los familiares, en especial de José, decide continuar con el compromiso, por tanto, pocas alternativas tuvieron para cambiar lo planeado: los compadres-padrinos, la fecha y el nombre serían los acordados por su propia esposa y por José, su cuñado. Por la fecha de nacimiento del pequeño, asentada por sus padres en la boleta de bautizo, su nombre no coincide con el Santo que se festeja el día en que nació, sino al de quince días después.

La tercera ocasión en que fui padrino, también fue un caso poco común, pues se trata de un *kerem* de, en ese entonces, once años de edad. También en esa ocasión, José tuvo mucho que ver. Se trataba, pues, de una de sus cuñadas. El argumento con que ambos parecían justificar la demora del bautizo fue que Mikel, el padre del niño, es una persona muy alegre, pero que le gusta tomar mucho trago. Al igual que mi segundo ahijado, el nombre con el que lo conocí, también sería el mismo con el que se bautizó. Es muy probable que la planeación del bautizo no haya sido del todo decidida por Mikel y su esposa, sino que fuera un tanto inducida por José, de tal forma de que con el compadrazgo con su hermana menor sirviera de incentivo para su cuñada y esposo. Por ello, quizá los dos bautizos se programaron para el mismo día: el 23 de junio, un día antes de la fiesta de San Juan (para el 24 ya no había cupo). El nombre de este ahijado, así como del anterior, siguió un patrón semejante, correspondía al del Santo que se festeja tres días después de su nacimiento.

Por ser casos tan diferentes es demasiado aventurado generar una conclusión sobre los nombres, sin embargo, es evidente que los padres pueden elegir el que más les guste, pero considero que su elección está en función de cierta conveniencia. Así, en el primer bautizo, los padres decidieron el nombre de un santo poderoso, que corresponde al día en que nació la pequeña y que utilizará para relacionarse socialmente con los seres del *jamal*. Creo que con ello, los compadres

estarían más tranquilos de que su hija esté lo suficientemente protegida de las personas que, como en repetidas ocasiones afirmó José, nada más quieren echar el mal. En cuanto al nombre elegido para el bautizo, seguramente, estuvo en función de que quisieron establecer una relación de “compadrazgo” con un santo, también poderoso, y que corresponde al día siguiente del nacimiento de la pequeña.

Con los otros ahijados, por lo precario de su situación familiar, el santo de su protección en el *jamal*, así como el santo con quien se estableció una relación de compadrazgo en el *ch’ul* fue el mismo. Considero, de este modo, que no se empleó la suficiente dedicación para poder entablar una relación de “compadrazgo” con otro Santo; si no se planea y prepara lo suficiente y, sobre todo, se mantiene, lejos de conseguir protección, puede resultar peligroso.

Así, pues, sospecho que la razón de que el día de San Juan sea tan concurrido para bautizar, no es precisamente porque San Juan sea poderoso o porque sea el día de su fiesta, sino porque se especializa en bautizar, por tanto, pienso que es como el sacerdote del *jamal*, pero del dominio *ch’ul*.

Se pueden generar varios supuestos del porqué tener dos nombres. Lo primero se deriva de lo que en repetidas ocasiones mencionó mi compadre: hay gente que sólo quiere echar el mal. Esto sugiere que la gente que quiere hacer o echar el mal no debe saber el otro nombre, el del bautizo. En caso de saberlo, es muy probable que se pueda establecer algún tipo de *k’exo’el* con su Santo con el único fin de perjudicar a alguien. Para que el santo acceda, además de la ofrenda, debe saber quién recibirá el “daño”. Lo que me lleva a una segunda suposición: los seres del dominio *ch’ul* no reconocen a los humanos con el nombre que éstos tienen en el *jamal*, sólo con los nombres “fijados” durante el bautizo. Si esto fuera cierto, entonces: ¿las personas que se reconocen con el mismo nombre (homónimas) tanto en el *jamal* como en el *ch’ul* serían más vulnerables a algún “daño”? En principio pudiera parecer que sí; sin embargo, el que sean homónimos sólo lo saben los integrantes de su núcleo familiar, padres y padrinos. Por ello, considero que la vulnerabilidad es la misma a que si son distintos. En lo que repercute es en las

relaciones (de “compadrazgo”) o alianzas que pudieran establecerse con otros santos.

La idea de forjar relaciones de este tipo entre humanos y santos, se expresa en las oraciones proclamadas por el rezador en el altar doméstico. Después de que éste se dirige a jtatik Riox para hacerle de su conocimiento que los compadres-padrinos, compadres así como el ahijado están ante él para nombrar tanto el *bekta* (carne) del *kerem* como su *takipal* (cuerpo), le ofrece pollo y refresco a cambio del bienestar del *kerem*, es decir, le ofrece comida y bebida con la finalidad de que procure al *ch’ul nichon* y que *no ocasione preocupaciones* a sus padres. Lo mismo les dice a los santos, algunos presentes en el altar doméstico, otros no.

Cuando menos en dos ocasiones más, el rezador se dirige a jtatik Riox para anunciarle que está disponible el pollo y refresco a cambio de que el *kerem* no genere preocupaciones a sus padres y, contrario a esto, los procure. También les implora para que el niño llegue a ser la cabeza de su propia familia. Pasada la tercera ocasión, como sucede con la consumación de cualquier otro pacto establecido, en el mismo compadrazgo, por ejemplo, el rezador le ofrece *pox* y, nuevamente, le pide nombrar su carne y cuerpo. Le recuerda que el gran San Juan está presente y se encuentra llorando (implorando) debajo de él. Finalmente, agradece a todos los santos y le dice a jtatik Riox que él ha permitido que se nombren como santos sagrados compadres:

Pere li’une la me jtotinkutik

la me jme’inkutik,
mu me xak’ ta at’ontonkutik
jchielukme, jk’opojelukme

la me smaklinunkutik, la me saktinunkutik’
ja’ me ta jok’an ta a k’ob
ta jok’an ta avok
mu me xak’ ta pich k’ontonkutik, tot
la me jtotinkutik, kajval k’elavil.

pere ja’ me’ lionkutik

Pero aquí, ahora, que sea el jefe del hogar
[de familia]

la madre de familia [la que dirige]
Que no nos ponga en preocupación
que crezca, que hable

Que nos mantenga [procure], que nos
proteja; por eso lo pongo en tus manos
Lo pongo a tus pies
Que no nos deje en preocupación, Padre
que sea nuestro jefe de familia, Señor
mira.

Por eso estamos acá

chololonkuti' tal ta a mak'linebal a ti	[formados] delante de ti para proveerte de alimento
k'uyepal chololoxuk, k'uyepal lajaloxuke kajval	cuantos están en fila [formados], cuantos están encargados, señor
bi'in sb'ektal, bi'in stayipal	nombra su carne, nombra su cuerpo
kom ta yolon,	queda debajo
o'k ta yolon,	llorando debajo
o'k muk'ul San Juan, muk'ul patron,	llora el gran San Juan, gran Patrón
nichim yajvalel vinajel,	florido señor del cielo
nichim yajvalel loria,	florido señor de la gloria
kelavil, macho vinik	mira, hombre macho
yixperex ta sk'inalik	en vísperas de sus fiestas
xna'non ti yolon avokike	anhelando ansiosamente [los papás del niño] debajo de sus pies
xna'non ti yolon a k'obike,	anhelando ansiosamente debajo de sus manos
pere a tzako me jp'ej a ve'elike,	pero acepta nuestro alimento
tsako me jp'ej a vuch'ovik-un kajval	acepta nuestro aguardiente, Señor
ali li' to lajeltza va'kutik ta santo ch'ul	Ahora finalmente nos nombramos como
kompagre	santo sagrado compadre
ja' ti jech' a vik' ta oj	Porque así lo dejaste
yech a kom tz'anoj-o	Así lo permitiste

Entre otros aspectos que resaltan de esta oración es la distinción que hace el rezador entre *bek'tal* y *tayipal*—carne y cuerpo, respectivamente—. Al primero de ellos, Laughlin (2009) lo traduce literalmente como carne, sin embargo, el segundo no figura entre el vocabulario que maneja. Es muy posible que esto se deba a que su trabajo se centra en el tzotzil de Zinacantan y que esa forma de nombrar al cuerpo no sea común entre los zinacantecos. En cambio, entre los tzotziles de Chalchihuitan, Köhler (1995) sí da cuenta del uso de esa palabra, utilizada por los pableros en contexto ritual. Literalmente, este autor la traduce como cuerpo. Al indagar con Esteban—el joven estudiante de la Universidad Intercultural de Chiapas, quien me auxilió en las traducciones—mencionó que bien puede traducirse como fuerza, pues él lo entendía como lo que da soporte o sostiene al cuerpo y que el *tayipal* de cada persona es diferente. Probablemente se trate de algo parecido a lo que Pitarch (2013a) describe como *winkilel* o cuerpo presencia,

pues finalmente se trata de aquella parte del cuerpo por la que no se irriga sangre y que sirve de soporte al *bek'tel* y que se extiende a los componentes que definen lo visible, a todo aquello que puede ser percibido.

Esta separación de cuerpos puede estar encaminada hacia una distinción o reconocimiento—por parte de los santos y de Dios—sobre lo que implica ser humano; ya que no todas las *personas* se constituyen de la misma manera: hay seres que carecen de *bek'tel* y otros que sí lo tienen, pero su *tayipal* es distinto, por ejemplo, el *pukuj*.

Lo anterior ha sido un esfuerzo por conocer cómo se establecen las relaciones sociales entre los seres que pertenecen a ambos dominios, pero hasta el momento, poco he dado cuenta de la relación con el *max*. Entonces, es pertinente preguntarse qué tiene que ver todo esto con el *max*.

Con base en los relatos sobre la Cuarta Creación, en el capítulo anterior plasmé la idea que las humanidades pasadas perdieron su condición humana [completa], entre otras cosas, por su incapacidad de relacionarse con Dios; lo que dio pauta que fueran degradados a *max*. Así mismo, en el presente capítulo, di cuenta que ocasionalmente a los pequeños (como *nené* e iniciada la etapa de *kerem* o *tzeb*) también se les llama *max*.

Considero que la asociación de la niñez con el *max* se debe, en primera instancia, a la etapa en la que no pueden mantener una relación más estrecha con Dios y los santos, como la humanidad de la Tercera Creación. Sin embargo, la asociación con el *max* no culmina con el bautizo, pues la niñez, propiamente es un proceso con el cual se aprende a sociabilizar en ambos dominios. Lo que denota, en cierta medida, esa inexperiencia relacional. Puedo decir, entonces, que ser *max* alude a una etapa transitoria, lo que denota un humano en formación o no terminado. Por ello mismo, existen humanos que, aunque desde el punto de vista ladino son considerados adultos, desde la perspectiva chamula, éstos permanecen en estado juvenil permanente o inmadurez, en todo caso, de neotenia; un buen ejemplo de ello es la población ladina.

Aquí retomo la idea expresada al comienzo del presente capítulo: no pretendo decir que ser *max* sea una cualidad exclusiva de la población ladina, contrario a esta idea, los chamulas que se cambian de religión o que por una u otra razón dejan de mantener relaciones sociales con los seres del dominio *ch’ul*, guardan propiedades de *max*, aunque no propiamente se les denomine así. Por ello, es posible que una de las razones que expliquen la adopción de una o más religiones por parte de los chamulas y de otros pueblos de la región, descritas por Pitarch (2003), sin abandonar su denominada *religión tradicional*, radique en la necesidad de mantener esas relaciones sociales con los seres del *ch’ul* y, probablemente, lo que buscan en otras religiones sólo sean beneficios materiales y, por qué no, de establecer relaciones sociales con otros seres poderosos.

Diré, entonces, que el bautizo es un ritual que permite el tránsito para ser un *batz’i vinik*. Con ello, aunque el *max* comienza su camino como *krixano* aún puede presentar ciertos patrones o conductas de *max*; para ser un *batz’i vinik*, intervienen otros factores que determinan la otredad (los hábitos alimenticios, el tzotzil como lengua legítima y el trabajo, entre otros no menos importantes). Por lo tanto, resulta demasiado aventurado y simplista afirmar que el bautizo sea el medio para volverse *krixano*; por lo tanto, dejar de ser *max*.

Es a partir de los modos de identificación de la otredad que en Chamula se distinguen, cuando menos, tres diferencias de grado entre los humanos, siempre ligadas a una característica particular. Lo más común es escuchar que la *otredad* se identifica por medio de la palabra *kaxlan*, pero ésta principalmente es utilizada para hacer referencia a otra lengua: la española. Aunque, a decir verdad, también se le asocian otras cualidades como la conducta y vestimenta. También existe la palabra *ladino* que, como en el caso anterior, se le atribuyen cualidades como la conducta y vestimenta, pero principalmente se utiliza con la finalidad de resaltar la pertenencia a otro espacio—territorio, para ser preciso—; es decir, el que viene de otro lado, el que no es de aquí. Por último, para los fines de esta sección, se utilizan las palabras *gente* y *krixano* para referirse a quien simplemente es humano y quien

ha establecido una relación con los seres del lado Otro, con jtatik Riox, principalmente.

Esta distinción no es particular para los chamulas, pues otros pueblos también utilizan estas palabras de origen español para identificar la otredad, aunque no necesariamente se ha dado cuenta de que establezcan una relación como la que he descrito. Entre los tarahumaras de Inápuchi, por ejemplo, Kennedy (1970) señala también diferencias de grado entre gentiles y cristianos: *el criterio religioso de diferenciación utilizado por los llamados así mismos cristianos, no se reduce únicamente al bautizo [...], las diferencias religiosas entre los gentiles y los demás tarahumaras se localiza primordialmente en la esfera ritual* (1970: 35). Para los nahuas de la Sierra Negra, Laura Romero (2011: 42-43) señala que los *xantilmeh* o gente son las personas que están confinadas al espacio/tiempo del monte, barrancas y cuevas; mientras que los *verdaderos kixtianos* son las personas que recibieron la “luz del señor” a través del bautizo y a quienes posteriormente se les entregó el maíz.

Hay muchas formas locales para referirse al Otro, para los chamulas todas ellas evocan a una era cosmogónica precedente a la Cuarta Creación: el español es la lengua antigua, el tzotzil fue creado por Dios para distinguir a la nueva humanidad de los antiguos hombres (Gossen 1980). En las tierras bajas o “calientes, ni existe el tiempo... Ahí se siembra todo el año”, según me comentó un *j-ilol*. Finalmente, San Juan, San Pedro y San Lorenzo, los tres hermanos, fundaron Chamula, Chenalhó y Larráinzar para que ahí vivieran los hombres legítimos; fuera de la región, habitan los otros humanos. Todas estas formas de denotar la otredad se condensan en un sólo concepto: el *max*; la cual remite a un cronotopo distinto, que pertenece al pasado, que no está actualizado.

Conclusiones

Definir los límites de una investigación sea de corte social o biológico no es tarea sencilla, sobre todo conforme ésta se encuentra en estado avanzado. Casi de manera proporcional a su desarrollo salen a la luz temas que parecen ser indisolubles al propósito de la investigación. Resulta paradójico que mientras más avanzada se encuentra, el objetivo pareciera estar más lejano. De tal suerte que lo único de lo que verdaderamente tengo certeza son los temas que en el futuro abordaré.

No obstante, puedo decir que resulta menos complejo ir desechando todo aquello que ha quedado comprendido en la literatura de la región bajo el nombre de *max*. Primero, diré que desde la perspectiva chamula no se trata de un animal; para empezar, porque difícilmente se puede probar la existencia, en la lengua tzotzil, de un término utilizado con este fin, pues *chon*, traducido al español como animal, denota elementos que constituyen a la persona, entre ellos *animales*, pero no exclusivamente. Por otra parte, existen seres como el *max* de la selva, también con apariencia *animal*, que lejos de figurar dentro de este término aluden a humanidades pasadas. Fueron *gente*, aseguran los mismos chamulas.

CONCLUSIONES

De lo anterior se deriva lo siguiente: En el contexto del carnaval, los *kolemal max* no son representaciones simbólicas de los *animales* (monos) de la selva, ya que el *k'in tajimoltik* es una celebración que recrea la estructura y dinámica del cosmos, en el que la *filogenia* de la persona humana (en términos de la historia cósmica) desempeña una función muy importante. Por otra parte, los *yaj max paxon* y de otros cargos, tampoco deben ser concebidos como representaciones simbólicas de los *monos*; lejos de ello, figuran como los dueños o *yajvaltik* de los *chonetik*.

La asociación que establecen los chamulas entre el ladino y el *max*, particularmente con los *kolemal* del carnaval, puede explicarse, en términos de Wagner (1981), a partir de un proceso de reflexión-invencción por parte de los chamulas, derivado del choque entre distintas culturas: entre chamulas y ladinos. Sin embargo, esto no sugiere que se trate de una imitación por parte del chamula hacia el ladino (figurada a través del *kolemal max*); pues desde la perspectiva chamula, ambos, *max* y ladino, pertenecen a la misma era cosmogónica, que en términos del ciclo de vida de una persona humana (ontogenia) equivale a un estadio juvenil, de inmadurez.

En este sentido, lo que he llamado aquí “involución” y “evolución”, no es otra cosa que la historia cósmica y el ciclo de vida de una persona, respectivamente. Lo *max*, entonces, es un concepto utilizado para denotar el estadio de inmadurez humana, de ahí su asociación con la niñez, pero éste puede prolongarse tanto, que incluso puede envejecer sin “madurar”; es decir, bien podría considerarse como neotenia; por tanto, denota una temporalidad de procedencia precedente a la Cuarta Creación. Esto mismo es lo que ha llevado a este concepto a utilizarse de manera general para denotar la Otredad.

El proceso de “madurez” humana, por tanto, social, se da a partir del nacimiento, cuando el neonato comienza a entablar relaciones sociales con los integrantes de su núcleo familiar. Estas relaciones sociales trascienden las fronteras de su hogar y se despliegan por el dominio *jamal* y llegan al *ch'ul* cuando establecen un intercambio con los santos (a través del nombramiento) para, entre otras cosas,

CONCLUSIONES

obtener protección. En este sentido, un humano legítimo es aquel que sostiene relaciones sociales con otros humanos, con Dios y los santos.

Dado lo anterior, la importancia de la existencia de la Cuarta Creación radica en la articulación social entre los dominios *ch'ul* y *jamal* y todos los seres que en ambas realidades, mundos o dominios se despliegan; sin esta humanidad, simplemente la complejidad relacional se vería limitada por las fronteras de cada dominio.

Por lo antes expuesto, puedo afirmar que la condición humana no se limita al cuerpo, a la apariencia física; sino que se define a través de la capacidad de establecer y mantener relaciones sociales con seres que pertenecen a ambos dominios; es decir, a desplegarse socialmente en la totalidad del cosmos. Por eso, el o, para ser más preciso, lo *max*, aunque presenta distintas connotaciones, está definido por su imposibilidad de relacionarse.

Glosario

B

bajbin

olla de barro cubierta con piel de venado a manera de tambor. Tiene una figura zoomorfa con las fauces abiertas que es por donde sale el sonido

bankilal

hermano mayor, protector

batz'

mono saraguato (*Allouatta sp.*)

batz'i

legítimo, verdadero,

bektel

La carne. *s'bek'tal vakax*. la carne de res

bikit

hermano menor

botil

frijol (*Phaseolus coccineus*)

C

campo santo

panteón

corcoriar

cohabitar

Ch

ch'ul

ámbito de lo sagrado, aquello que no pertenece al mundo de los humanos.

ch'ul na

iglesia

ch'ul nich'on

Lit. hijo sagrado

ch'ul tot

Lit. padre sagrado

chakita

GLOSARIO

poncho negro de lana sin mangas,
utilizado en situaciones especiales por
las autoridades municipales y religiosas

chanibal

cuarto

chanul

denota un tipo de interacción ecológica
entre dos seres, donde uno posee al
otro

chanul bakal

gusano del olote

chanul chenek'

gorgojo

chanul itaj

gusano del repollo

chanul te'etik

criaturas del bosque

chibal

segundo

chij

borrego de lana larga, característico de Los
Altos de Chiapas

chij chikin

Oreja espinosa (*Abronia lythrochila*)

chilon

piel de jaguar o tigrillo a la que se le sujeta
por el cuello una piel de venado con
cascabeles

chilonero

cargo que pone la piel de jaguar con
cascabeles a los hombres durante el
carnaval

chon

alter ego de la persona, generalmente, con
apariencia animal,
alter ego del hombre, generalmente, con
apariencia animal

chuch

ardilla

chuj

poncho negro de lana con mangas,
utilizado de manera cotidiana por los
chamulas

H*habito*

el encargado de comunicar a todos los
cargos y observadores lo que ha
sucedido en el carnaval

I*il*

observar, ver; *j'ilol*, el curandero, el que
puede ver más allá

J*jamal*

el mundo ordinario, el domino de los
humanos

jerkail

poncho blanco de lana sin mangas,
utilizado en situaciones especiales

Jnatikil jol

El greñudo, ser con connotaciones
negativas

jtotik

Nuestro Padre

K*k'exolel*

Intercambio

k'in Santo

día de muertos

k'in tajimoltik

festival de juegos, carnaval

kajvaltik

los Dueños
nuestro Dueño o nuestro Patrón

kaxlan

de castilla, el hablante de español.
También, la gallina

kerem

El hijo, el muchacho, el hombre joven, 54

kexolil

intercambio

GLOSARIO

kolemal

libre, loco

kux kux

tecolote (*Glaucidium brasilianum*)

M*max*

Generalmente traducido como mono (*Ateles geoffroyi*), debe entenderse como una clase de humano que por su incapacidad de relacionarse fue degradado

morcias

morcillas

Muk'ulil

gran o grande, cuando se refiere a un santo

N*na-etik*

casas, clanes, patrilinajes o barrios

nené

El bebé o cría de...

nichimal

florido o sagrado

nukulil svex

calzón de piel

O*Ojoroxtotil*

Dios Padre

olol

mitad, mediano

oxibal

tercer

P*Pa'kinte'*

ser (tipo de "espíritu") que protege el bosque y todo lo que hay en él

pamaxquiles

pencas asadas de maguey

paxon

Cargo religioso más importante durante el carnaval, asociado con el Sol y con Dios Padre,

piskal

fiscal

pixjol

sombrero

pox

el aguardiente

Pukuj

tipo de demonio, el cual se divierte a partir del sufrimiento de la gente

S*sat*

cara, ojo o fruto

sot

sonaja

T*takipal*

Cuerpo, estructura que soporte y que permite relacionarse con otras personas

ton

piedra, cal

toro pinto

tamales de maíz mezclados con botil (*Phaseolus coccineus*)

tzek

falda elaborada a partir de lana de chij

V*vakax*

toro

vayijel

ver olol chon

vinik

el hombre

GLOSARIO

X*xinolan*

la señora

Y*yaj*

de, que pertenece a...

yajbetikil

consejero

yajvalel vinajel

señor, patrón o dueño del cielo

yat

pene

Referencias

- AGUILAR-PENAGOS, M. 1990. *La celebración de nuestro juego. El carnaval chamula, un sincretismo religioso*. México, DF: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- ARIAS, J. 1990. *San Pedro Chenalhó: algo de su historia, cuentos y costumbres*. (Segunda ed). Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- BERLIN, B., D. E. BREEDLOVE y P. H. RAVEN 1974. *Principles of tzeltal plant classification. An introduction to the botanical ethnography of a mayan speaking people of highland Chiapas*. Berkeley: Academic Press.
- BRICKER, V. 1986. *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*. (Primera ed). México: Fondo de Cultura Económica.
- BURGUETE CAL Y MAYOR, A. 2000. *Agua que nace y muere. Sistemas normativos indígenas y disputas por el agua en Chamula y Zinacantán*. (Primera ed). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, UNAM.
- CERVANTES, E. 1988. Introducción a la clasificación campesina de suelos en el paisaje cárstico de la subregión San Cristóbal, Chiapas. Universidad Autónoma Chapingo.
- COLLIER, G. 1990. *Planos de interacción del mundo tzotzil*. (Primera ed). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.
- DESCOLA, P. 2001. Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (eds) P. Descola y G. Pálsson,

REFERENCIAS

- 101–123. (Primera ed). México, DF.
- DESCOLA, P. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. (Primera ed). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- GOSSEN, G. H. 1975. Animal Souls and Human Destiny in Chamula. *Man* **10**, 448–461 (available on-line: <http://www.jstor.org/stable/2799813>, accessed).
- GOSSEN, G. H. 1979. Cuatro mundos del hombre: tiempo e historia entre los chamulas. *Estudios de Cultura Maya* **XII**, 179–190.
- 1980. *Los chamulas en el mundo del Sol*. (Primera ed). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.
- 1988. La lógica del cuerpo y del cosmos entre los chamulas de Chiapas, México. In *Mito y ritual en América* (ed) M. Gutiérrez Estévez, 125–137. (Primera ed). Madrid, España: Editorial Alhambra.
- 2002. *Four creations. An epic story of the Chiapas mayas* (G. H. Gossened). University of Oklahoma Press.
- GOULD, S. J. 1997. *L'éventail du vivant. Le mythe du progrès*. París: Points.
- GRAULICH, M. 1987. *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruselas: Académie Royale.
- GUITERAS, C. 1965. *Los peligros del alma*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HAVILAND, J. B. 1981. *Sk'op so tz'leb. El tzotzil de San Lorenzo Zinacantan*. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.
- 2009. Las fórmulas gramaticales y la organización del diccionario. En *Mol cholobil k'op ta so tz'leb. El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantan* (ed) R. M. Laughlin, xxiii–xxxviii. (Segunda ed). México, DF: Cultura de los Indios Mayas A.C.
- HERNÁNDEZ VACA, V. 2011. De madera, cuerpo y cuerdas. Las tradiciones violeras españolas transferidas a tres espacios mesoamericanos: Paracho, Michoacán, Texquitote, San Luis Potosí y San Juan Chamula, Chiapas. El Colegio de Michoacán.
- HUNN, E. S. 1977. *Tzeltal folk zoology. The classification of discontinuities in nature*. Berkeley: Academic Press.
- INGOLD, T. 2000. Totemism, animism and the depiction of animals. In *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill* (ed) T. Ingold, 61–76. (Primera ed). London: Routledge.
- KENNEDY, J. 1970. *Inapuchi. Una comunidad tarahumara gentil*. (Primera ed). México: Instituto Indigenista Interamericano.
- KIRSCH, S. 2006. *Reverse anthropology: indigenous analysis of social and environmental*

REFERENCIAS

- relations in New Guinea*. (Primera ed). Standford, California: Standford University Press.
- KÖHLER, U. 1995. *Chonbilal Ch'ulelal-Alma Vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración maya-tzotzil*. (Primera ed). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- LAUGHLIN, R. M. 2009. *Mol cholobil k'op ta sotz'leb*. (Segunda Ed). México, DF: Cultura de los Indios Mayas A.C.
- LÓPEZ AUSTIN, A. 2012. *Cuerpo humano e ideología: Concepción de los antiguos nahuas*. (Primera ed). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- DE LEÓN, L. 2005. *La llegada del alma. Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*. México: CIESAS-INAH.
- MARTÍNEZ, J. A. 2012. 'De ellos no'. Ser compadre y compadre-padrino entre los rarámuri de Norogachi. Estatus, relaciones y elecciones. En *Estudios sobre parentesco rarámuri y ranchero en el noroeste de México* (eds) M. E. Olavarría e I. Martínez, 111–143. (Primera ed). Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.
- OLIVIER, G. 2010. El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas. En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana* (eds) L. López Luján y G. Olivier, 453–482. INAH, IIH, UNAM.
- 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*. (Primera ed). México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- PEDERSEN, M. 2001. Totemism, animism and north asian indigenous onthologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7, 411–427.
- PÉREZ LÓPEZ, E. 1997. *Chamula. Un pueblo tzotzil*. (Primera ed). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes del Estado de Chiapas.
- PITARCH, P. 1996. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. (Primera ed). México: Fondo de Cultura Económica.
- 2003. Infidelidades indígenas. *Revista de occidente* 269, 60–76.
- 2013a. Los dos cuerpos mayas. En *La cara oculta del pliegue* (ed) P. Pitarch, 37–64. (Primera ed). México: Artes de México, CONACULTA.
- 2013b. El pliegue del cuerpo. En *La cara oculta del pliegue* (ed) P. Pitarch, 19–36.

REFERENCIAS

- (Primera ed). México: Artes de México, CONACULTA.
- 2013c. La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales. (Primera ed). México: Artes de México, CONACULTA.
- PLATT, T. 2002. El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en Los Andes. *Estudios Atacameños* **22**, 127–155.
- POZAS, R. 1959. *Juan Pérez Jolote. Biografía de un tzotzil*. (Tercera ed). México: Fondo de Cultura Económica.
- 1989. *Chamula, un pueblo indio de Los Altos de Chiapas*. (Primera ed). La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales de La Habana.
- ROMERO, L. E. 2011. Ser humano y hacer el mundo: La terapéutica nahua en la Sierra Negra de Puebla. Universidad Nacional Autónoma de México.
- DEL ROSARIO ZERMEÑO, F. 2016. No Title. Universidad Nacional Autónoma de México.
- VIQUEIRA, J. P. 2005. Chiapas y sus regiones. En *Chiapas: los rumbos de otra historia* (eds) J. P. Viqueira y M. H. Ruz. (Primera ed). UNAM-CIESAS.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2012. *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere. Four lectures given in the Department of Social Anthropology, University of Cambridge, february-march 1998*. Master Class Seires 1, HAU Books.
- VOGT, E. Z. 1976. *Tortillas for the Gods: A symbolic analysis of zinacanteco rituals*. (Primera ed). Cambridge: Harvard University Press.
- 1979. *Ofrendas para los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WAGNER, R. 1981. *The invention of culture*. (Segunda ed). The University of Chicago Press.
- WILLERSLEV, R. y O. ULTURGASHEVA 2012. Revisiting the animism versus totemism debate: Fabricating persons among the Eveny and Chukchi of North-eastern Siberia. En *Animism in rainforest and tundra. Personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia* (eds) M. Brightman, V. E. Grotti y O. Ulturgasheva, 48–68. (Primera ed). New York, Oxford: Berghahn.