



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

**NOCIONES DE CH'ULEL Y LAB COMO CONSTRUCTOS DE DIFERENCIACIÓN Y
EXPRESIÓN SOCIOCULTURAL ENTRE LOS TSELTALES DE PETALCINGO,
CHIAPAS**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:

MARCEAL MÉNDEZ PÉREZ

TUTOR

DR. JOSÉ OVIDIO ALEJOS GARCÍA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS-UNAM

DR. ALEJANDRO SHESEÑA HERNÁNDEZ

UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

DR. ÓSCAR SÁNCHEZ CARRILLO

**CENTRO DE INVESTIGACIONES MULTIDICIPLINARIAS SOBRE
CHIAPAS Y LA FRONTERA SUR-UNAM**

CIUDAD DE MÉXICO, SEPTIEMBRE DE 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores se consignan con el crédito correspondiente”.

ÍNDICE

Introducción	6
Capítulo I. Sobre el estudio del <i>ch'ulel</i> y el <i>lab</i> entre los tseltales	18
I.1. Del funcionalismo a la perspectiva del signo ideológico	21
Capítulo II. Acerca del signo ideológico y los géneros discursivos	52
II.1. La teoría del signo ideológico	53
II.2. Los géneros discursivos como formas de enunciación y funcionamiento de los signos ideológicos	60
II.3. Sobre la retórica en los signos y los géneros discursivos	66
Capítulo III. Breve panorama de la comunidad de Petalcingo	76
III.1. Ubicación y desarrollo histórico	76
III.2. Algunos episodios significativos durante la Conquista y la Colonia	84
III.3. Cosmovisión tseltal predominante	88
III.4. Esferas de actividad humana	98
III.5. Nociones de <i>ch'ulel</i> y <i>lab</i> en tres esferas de actividad humana	111
III.5.1. <i>Esfera de actividad de especialistas rituales</i>	113
III.5.2. <i>Esfera de actividad de campesinos</i>	123
III.5.3. <i>Esfera de actividad de estudiantes y profesionistas</i>	137
Capítulo IV. Aspectos generales del <i>ch'ulel</i> y el <i>lab</i> en Petalcingo	149

IV.1. Etimología, significación y sentido del <i>ch'ulel</i> y el <i>lab</i>	151
IV.2. El aspecto sagrado del <i>ch'ulel</i>	158
Capítulo V. <i>Ch'ulel</i> y <i>lab</i> como signos ideológicos	163
V.1. Esfera de actividad ritual	166
- <i>Presencia del lab en un conflicto familiar</i>	167
- <i>Un ritual de ch'ajtayel "sahumar" para llamar el ch'ulel</i>	169
- <i>Los hombres tigres</i>	170
V.2. Esfera de actividad agrícola	172
- <i>Un lab tentsun "chivo" acecha víctimas en la noche</i>	173
- <i>La llegada del ch'ulel de los niños</i>	175
- <i>Miedo a ser "devorado" por un lab</i>	177
- <i>Valoración desdeñosa sobre un lab</i>	179
V.3. Esfera de actividad profesional y estudiantil	181
- <i>Alberto Gómez y sus nociones de ch'ulel y lab</i>	181
- <i>El ch'ulel y el lab en la perspectiva de Óscar Gregorio</i>	185
- <i>Perder una prenda en el sueño: enfermedad segura</i>	186
- <i>¡No quiero ser un lab!</i>	189
- <i>Conjuro para contrarrestar un "mal echado"</i>	191
Capítulo VI. La semántica del <i>ch'ulel</i> y el <i>lab</i> en Petalcingo	196
VI.1. <i>Ch'ulel</i> y <i>lab</i> como temperamentos o caracteres de las personas	196
VI.2. Binarismo entre <i>ch'ulel</i> y <i>lab</i>	204
Capítulo VII. Apuntes y reflexiones para una etnografía nativa	207

VII.1. La investigación como acto ético	212
Consideraciones finales	215
Bibliografía	224

“Los problemas filosóficos surgen al mezclar distintos juegos del lenguaje. La gente se rompe la cabeza con la naturaleza del alma, pero puede que esto sea porque piensan en ella como pensarían en un objeto físico. Están confundiendo una manera de hablar con otra”, en “Wittgenstein”, una película documental de Derek Jarman. Minuto 22; disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=I2WjJIM5M_Y

Introducción

Inicialmente, mi propuesta de investigación pretendía la descripción y el análisis de las formas de producción y reproducción del *ch'ulel* y el *lab* en la vida cotidiana de los tseltales de Petalcingo, específicamente en sectores diferentes de la población; pues era para mí evidente que a estas alturas de las transformaciones culturales en las comunidades indígenas, implicaba diferir en cierta forma de planteamientos que resaltaban la armonía y la homogeneidad de la cultura e, incluso, las veían y describían como una especie de continuidad de una tradición milenaria y su relativo aislamiento de los acelerados procesos de cambio social. En este sentido, el registro de las características y las funciones del *ch'ulel* habría de mostrarnos cómo éste influye en la vida, el carácter y las relaciones de las personas entre sí, así como las formas de su permanencia y transformación en la comunidad.

Las nociones de *ch'ulel* y *lab* en Chiapas han sido un campo apasionante para estudiar prácticas rituales y cotidianas en pueblos tseltales, tsotsiles, ch'oles y tojolabales, principalmente (véase capítulo 1). De estos estudios se infiere que dichas nociones inciden significativamente en las concepciones de salud y enfermedad, de vida y muerte, de inteligencia, madurez y conductas sociales en el marco de normas preestablecidas que rigen la vida comunitaria. Ofrecen, sin duda, muchas aportaciones importantes. Sin embargo, consideré oportuno revalorar algunas de las afirmaciones ya conocidas y difundidas en el ámbito académico sobre este tema; pues, además de lo ya observado y analizado por los estudiosos en Chiapas, me he propuesto mostrar la presencia del *ch'ulel* y el *lab* en situaciones dialógicas y conflictivas relacionadas con el trabajo, el privilegio, los intereses individuales y, en consecuencia, su relación con el bienestar o la carencia, así como la ubicación de las personas en grupos o estratos sociales diferentes.

Para lograr mi propósito de investigación hubo qué responder interrogantes como: ¿cuáles son las valoraciones que atribuimos los tseltales al *ch'ulel* y el *lab*, con sus

respectivos sentidos y sobreentendidos, en los diferentes sectores de la población? ¿Sus funciones son las mismas o varían de acuerdo con la actividad de las personas? ¿Qué relación existe entre *ch'ulel*, *lab* y la noción de *talel*? ¿Puede considerarse la noción de *talel* una categoría de observación y comprensión del fenómeno de nuestro interés? Si las atribuciones al *ch'ulel* varían en el curso de la transformación socioeconómica e histórica, ¿qué funciones se preservan, cambian o se renuevan en los diferentes sectores sociales? Si sus implicaciones en la salud, la enfermedad y la noción de persona es en su papel de componente vital y anímico del cuerpo, ¿cómo participa e incide en el carácter y las formas de relación social? ¿Puede el binarismo *ch'ulel* y *lab* dar cuenta de situaciones conflictivas o antagónicas en el interior de la población tseltal? Éstas y otras interrogantes me han permitido profundizar hasta cierto punto en la naturaleza polisémica del *ch'ulel* en Petalcingo.

No obstante, algo no estaba del todo claro todavía en mi planteamiento, de modo que mi director de tesis me preguntó en un par de ocasiones qué era específicamente lo que me proponía estudiar de las nociones de *ch'ulel* y *lab*. Debo admitir que esta interrogante se convirtió, por mucho tiempo, en una de mis pesadillas, incluso hasta ahora tengo la certeza de que hay muchos aspectos más que no pude y rehuí en cierto modo tomar en cuenta para su análisis en este estudio; nada más quedaron sugeridos como temas interesantes para futuras investigaciones y comprender otras situaciones concretas de la vida cotidiana. Personalmente me propuse demostrar que el *ch'ulel* y el *lab* son valoraciones sociales que, contenidas en algunas formas discursivas de los signos ideológicos, expresan diferentes puntos de vista y las posiciones específicas que las personas ocupan en la comunidad y en el mundo en el sentido cultural. Esta postura causó al principio cierta confusión en mí mismo y entre compañeros estudiantes cuando exponía mi tema de tesis, porque estábamos acostumbrados a pensar que dichas entidades, con distintos nombres y caracterizaciones en Mesoamérica, eran indiscutiblemente seres otros, no-humanos, dados y sagrados, con capacidad de agencia y de materialización en la vida real. Sugerir lo contrario era casi como contradecir a reconocidos antropólogos y a los mismos sujetos de estudio, los tseltales de Petalcingo. La pregunta planteada por mi director de tesis me la repetí siempre que creía haberla respondido; cada respuesta me satisfacía un breve tiempo y, al repetirla de nuevo, elaboraba otras respuestas.

Mientras leíamos a Valentín Volóshinov (1992) y a Mijaíl Bajtín (2012) en el Seminario de Tradición oral Mesoamericana impartido por el Dr. José Alejos García, mi director de tesis, fui aclarando para mí mismo que lo que me interesaba estudiar eran las valoraciones y las funciones del *ch'ulel* y el *lab* en las relaciones sociales en zonas específicas de creatividad ideológica (o esferas de actividad humana). Según mi propia vivencia comunitaria como tseltal, y según también mis lecturas de etnografía sobre el tema, las nociones de *ch'ulel* estaban en todos o en casi todos los aspectos de la vida tseltal: desde el nacimiento (su adjudicación y su llegada al cuerpo) hasta la muerte (su salida o su liberación del cuerpo) de una persona, incluso más allá de la muerte aún existían (los *ch'ulelaletik* “antepasados, ancestros, difuntos”). No podía, en efecto, estudiar todos sus aspectos presentes en la vida ni hacer historias de vida personalizadas porque el mundo del *ch'ulel* y el *lab* es vasto y profundo como la vida misma.

En un seminario de metodología de investigación en el Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR-UNAM), al que asistía en calidad de oyente, los profesores me sugirieron hacer acotaciones, por ejemplo: las funciones del *ch'ulel* en un caso de enfermedad (curación, envidia), su famosa llegada a determinada edad de los infantes, su presencia en el cuidado del cuerpo y la salud, en el trabajo doméstico y la producción agrícola, en el conflicto familiar, en el sueño, en el rito funerario, en la disputa por la tierra, etc. Me sentí salvado de mis propias pesadillas y me propuse elegir los contextos que más me interesaban para estudiar las funciones ideológicas del *ch'ulel*.

Sin embargo, consciente de que tales recomendaciones constituían el procedimiento convencional por excelencia para construir (¿o crear?) el objeto de estudio, es decir, el caso particular o problema de investigación, me dio la impresión de que, mediante esa forma, se corría el riesgo de aislar los datos o una determinada práctica de su contexto natural; esto es, alejarse de algún modo del proceso dinámico e irreversible de la vida social, donde cada práctica, parafraseando a Bajtín acerca de su noción de enunciado, es un eslabón en la cadena compleja y organizada de la interacción social. En este sentido, se esfumó mi convencimiento de querer delimitar mi objeto de estudio, que sería algo así como parcelar la vida en función de una decimonónica parcelación del conocimiento

científico en disciplinas especializadas, tal como las conocemos y nos especializamos actualmente. Por tanto, personalmente me interesó introducirme en el fluir de la vida y estudiar los fenómenos en su contexto natural, hacer de la vida un laboratorio (éste ha sido normalmente la biblioteca y el gabinete); estudiar el fenómeno como “acontecimiento de la vida”. Esto es: sin aislarlo de su contexto de origen y uso, verlo y abordarlo como una parte de un todo social, como un eslabón justamente en la cadena de acontecimientos cotidianos, el cual responde a signos o enunciados anteriores y anticipa respuestas tanto en la esfera del discurso académico como en el contexto de su realización en la vida de los sujetos de estudio.

Considero que la delimitación del objeto de estudio en el espacio y tiempo es fundamental; pero limitarlo a contextos, fuentes y personas muy específicas conlleva a un aislamiento y a un diálogo tangencial con los sujetos de estudio; pues normalmente se llega a un determinado lugar para ver, preguntar, registrar, acumular datos y regresar al gabinete. Se procura, así, estudiar un fragmento de la vida de interés científico (como el médico examina síntomas de una enfermedad o el escritor crea situaciones a partir de fragmentos reales de la vida), asistiendo eventualmente a prácticas importantes como el periodista corre detrás de los hechos cotidianos, las historias inmediatas; en oposición a las historias de coyuntura y de larga duración (Braudel, 1970), dentro de las cuales los seres humanos desarrollan todo fenómeno o acontecimiento social significativo.

La alusión frecuente en las investigaciones etnográficas de un prolongado trabajo de campo da la impresión de que son años completos de intensa labor en una comunidad determinada, aunque muchas veces dicho trabajo de campo consiste solo en visitas espontáneas o anuales. Habría que reflexionar si permanecer días o meses en trabajo arduo como en una mina buscando información, ¿es suficiente para que el etnógrafo se integre y participe de la vida comunitaria, sin que pretenda ser miembro de ella? Si es un requisito para la etnografía estar y ver “desde dentro” de la comunidad su fenómeno de estudio, ¿el etnógrafo debe conocer y hasta cierto punto compartir los problemas y la visión del mundo de los sujetos de estudio? De no ser así, ¿qué significaría “ver desde dentro” si después de todo el etnógrafo emplea su propia visión y su teoría ajenas a la cultura estudiada? Es cierto que las usa como herramientas de sistematización y análisis de la información

etnográfica, pero son herramientas externas a la cultura estudiada. Dar lugar y voz a los sujetos de estudio en la investigación puede no resultar necesariamente de un diálogo con ellos sino de un recurso hasta cierto punto literario, como el de “ponerse en el lugar del otro”: una exotopía que permite al autor acercarse y situarse en el lugar del otro, ver con los ojos del otro y hacer valoraciones en función de una teoría, de una carga ideológica propia de un autor. Para todo ello, ¿el etnógrafo debe más que conocer sino aprehender la vida y la cultura en la que surge y se desarrolla el fenómeno de estudio? El método dialógico, de acuerdo con la noción del diálogo bajtiniano, parece exigirlo.

La aplicación del método dialógico comienza desde la obtención de los datos hasta su respectivo análisis. Más que ser observador, implica formar y tomar parte de la vida sin pretender ser del grupo (de la esfera, no convertirse en miembro) y conservar el lugar propio. Ser persona y etnógrafo según la ocasión (aun cuando se es miembro de la cultura). Ser persona en el lugar de estudio implica compartir con la gente el camino, la mesa, el cigarrillo, la vida, las preocupaciones; cuando surja el tema de interés en su contexto natural, surge también el etnógrafo: observa, participa, registra, cuestiona y opina como en una conversación normal; es decir, se dialoga éticamente con la persona cuya cultura se estudia, tal como ocurre en la vida real: por ejemplo un *kaxlan* que acude decidida y confiadamente al médico ritualista y un *tseltal* que, a su vez, acude decidida y confiadamente al médico especializado, etc. Comprender la vida de los otros significa comprender (en el marco de) su visión del mundo, considerando que toda visión del mundo no es literal sino simbólica, ideológica, metafórica e histórica: se trata de una estetización de la vida en su relación con el mundo, con el otro y lo otro.

De acuerdo con lo anterior, el método dialógico procura la comprensión mutua entre el etnógrafo y los sujetos de estudio; de este diálogo surge el enunciado académico de naturaleza dialógica y polifónica. Así, la presente tesis sería hasta cierto punto una respuesta posible al enigma que cada colaborador plantea acerca del *ch'ulel* y el *lab* en la vida comunitaria. Este procedimiento se opone a la práctica de identificar y analizar el dialogismo vivo entre los sujetos de estudio en su relación con los otros y lo otro (aspecto propio e inherente de la comunicación social). De esta manera, podemos diferenciar un tipo de dialogismo como tema de estudio y otro como método de estudio y producción de

conocimientos. Con este último dialogan dos esferas específicas involucradas en el proceso de investigación: la de la academia y la de los sujetos de estudio. Se trata, en suma, de hacer de la investigación un estilo de vida que se construye en relación dialógica y recíproca con las personas, sin perder el diálogo con otros implicados en el proceso: autor de la teoría, etnógrafos e intelectuales. El proceso de la investigación y de la creación estética es como el proceso mismo de la vida: de naturaleza dialógica y polifónica.

Ahora bien, los sujetos de estudio son tseltales de Petalcingo que pertenecen a esferas de actividad específicas de la comunidad, a saber: los especialistas rituales que, en estudios sobre el mismo tema en otros pueblos hermanos, han sido privilegiados como fuentes claves y fidedignas de información sobre rituales y cosmovisiones tradicionales. Por ello, siguiendo el propósito de esta investigación, he considerado como esfera de actividad diferente la de los campesinos, quienes no se dedican al aprendizaje ni a la práctica de rituales sino a vivir una vida cotidiana entre el trabajo agrícola y el doméstico, donde hombres y mujeres participan activamente tanto en los procesos de cultivo como en actividades específicas de la comunidad. Asimismo, como esfera de actividad emergente, consideré importante conocer las formas de uso del *ch'ulel* y el *lab* entre los estudiantes y profesionistas de la comunidad, quienes comparten, hasta cierto punto, el legado cultural de sus progenitores campesinos y especialistas rituales, a la par de su aprendizaje y asimilación de otros elementos y valores culturales universales (u occidentales). Con el estudio de las nociones de *ch'ulel*, en estas tres esferas de actividad, procuro mostrar la variación de su sentido y sus funciones en la vida cotidiana, así como los contextos específicos de su reproducción, permanencia y transformación.

Cabe señalar que en cada esfera de actividad trabajé con colaboradores cercanos, conocedores del tema y representativos de su respectiva esfera. En lo que toca a los especialistas rituales, en Petalcingo quedan pocos, suman a lo mucho quizá un par de decenas en total y sólo unos cuantos son de reconocida presencia, por lo que algunas familias deciden buscar ayuda en comunidades aledañas. Y debido a situaciones poco favorables para mí, consideré pertinente dialogar con dos personas de confianza: don Pedro Méndez Oleta y don Abelardo Cruz (†). Siguiendo el mismo criterio, en la esfera de campesinos decidí trabajar con personas cercanas y de confianza, conocedoras del tema

y accesibles a una conversación dialógica; dichas personas son: Abelina Pérez Pérez, Alejandra Méndez Oleta, Manuela Méndez Oleta y Eduardo Pérez Pérez. De la misma manera, en la esfera de estudiantes y profesionistas tseltales elegí a dos profesionistas claves y de confianza, Alberto Gómez Pérez y Óscar Gregorio Cruz, con los que dialogué abiertamente y sin reservas, externando cada uno su punto de vista sobre el tema de estudio. En esta esfera incluyo mi propia subjetividad como miembro de la cultura, quizá un rasgo interesante de la etnografía nativa en la que el propio autor examina su visión del mundo y su lugar dentro de la cultura que estudia.

Es cierto que en Petalcingo sobresalen otras esferas de actividad: comerciantes, transportistas, migrantes, incluso agrupaciones religiosas como protestantes y católicos. Sin embargo, las tres esferas elegidas para su estudio son, desde mi punto de vista, las más significativas en función del número de sus miembros y su participación en la vida comunitaria. Si bien los miembros de las esferas religiosas, específicamente de protestantes y católicos, son también numerosos, ambas denominaciones tienen en común a la agricultura de subsistencia como actividad humana; emplean las mismas técnicas y los procedimientos de cultivo que los católicos; incluso, la cosecha de maíz, frijol y café, principalmente, no varía entre protestantes y católicos sino en función del trabajo, la fertilidad de la tierra y la presencia de la lluvia enviada por *Kajwaltik* “Nuestro Señor”. La diferencia comienza justamente con esta entidad sagrada: para los primeros se trata indiscutiblemente del Dios cristiano; mientras que, para los segundos, *Kajwaltik* tiene una estrecha relación con el santo católico, el padre sol y el *Ajaw* “Señor” de la tierra y la montaña.

De hecho, en mis trabajos de tesis de licenciatura y maestría (la primera sobre el santo católico de Petalcingo como deidad prehispánica y la segunda sobre la montaña *Ajk'abalna* como espacio sagrado), entrevisté a personas mayores tanto católicos como protestantes y, en efecto, comparten la noción de que el *Ajaw* y la montaña son entidades sagradas que resguardan y proveen a los seres humanos del sustento diario, enviando a la superficie terrestre el espíritu de plantas y animales (Méndez Pérez, 2007, 2013). Más aún, algunos protestantes consideran que el propio Dios cristiano ha enviado el *Ajaw* a la tierra para desempeñar ciertas funciones de carácter agrícola, así como el *ch'u'lel* en forma

humana que habrá de salvarse o condenarse en el Juicio Final según los actos de la persona; pero consideran al *lab* como *ya'tel pukuj* “obra del demonio”, al igual que los propios católicos cuando afirman, por ejemplo, que al realizar su fechoría trabaja con el *pukuj* “demonio”. Por último, una esfera de actividad humana, según Bajtín, o una zona de creación ideológica según Volóshinov conforman grupos sociales específicos que se caracterizan principalmente por sus relaciones de producción y sus formas de relación social, éstas configuran una determinada visión del mundo y las formas estables de comunicación discursiva. Con base en lo anterior, no consideré pertinente abordar a los grupos de protestantes y católicos como esferas de actividad diferentes.

Definidos el objeto y los sujetos de estudio, fue necesario precisar la teoría como ángulo de visión para observar el fenómeno y el método como procedimiento de análisis de la información. Por supuesto, las propuestas de signo ideológico de Volóshinov y de los géneros discursivos de Bajtín resultaron idóneos para el objetivo de la investigación. De este modo, conduje mi observación y mis reflexiones en torno al *ch'ulel* y el *lab* hacia los signos ideológicos, cuyos significados trascienden su base material; es decir, consiste en estudiar las valoraciones que definen el contenido y el sentido de los signos en la comunicación discursiva (Volóshinov, 1992); esta comunicación discursiva se lleva a cabo a través de enunciados que conforman tipos estables de géneros discursivos (Bajtín, 2012).

Con la perspectiva del signo ideológico, en la que se privilegia la función más inmediata del discurso en la vida social, el *ch'ulel* y el *lab* vienen a ser “medios de comunicación”, signos a través de los cuales los sujetos discursivos emiten su valoración, su punto de vista sobre un acontecimiento determinado: evalúan, aprueban o sancionan los actos del otro, tomando muy en cuenta el temperamento o carácter acentuado como un *talel* “forma de ser” de la persona. Dependiendo del tipo de género discursivo empleado por el hablante, su punto de vista representa la significación de una realidad determinada. Es decir, si emplea géneros primarios, por ejemplo, las réplicas de la conversación cotidiana, las expresiones idiomáticas, metonímicas y metafóricas, su punto de vista es más cercano a la vida real que cuando emplea un género secundario, por ejemplo, un cuento oral, el testimonio, una plegaria ritual, o bien una novela o un tratado filosófico,

con los cuales las personas refractan la realidad con propósitos específicos: la comunicación estética, la interacción espiritual con entidades sagradas, la comprensión de los hechos de la vida, etc. De esta manera, se advierte el uso social de aquello que es “dado o traído desde el nacimiento”; pues, además, los propios colaboradores reconocen y sugieren entre líneas que el *ch’ulel* y el *lab* como formas de ser (*talel*) se adquieren o se aprenden después de nacido, en plena convivencia e interacción social.

No obstante, lo anterior, había que hacer una precisión más. En mi examen de candidatura en diciembre de 2016 en la Unidad de Posgrado de la UNAM, mis profesores me hicieron ver y entender que en la etnografía actual sobre el tema de mi interés destacan dos enfoques: uno que puede llamarse enfoque sociológico, el cual se orienta a registrar y analizar las implicaciones del *ch’ulel* y el *lab* en la vida social y cotidiana, es decir, a descifrar el sentido que tiene creer en la existencia y la posesión de estas entidades por parte de las personas; el otro puede llamarse enfoque cosmológico, mediante el cual el etnógrafo registra y reflexiona las relaciones de los seres humanos con otros seres del mundo y del cosmos, con una fuerte inclinación al estudio del chamanismo y las llamadas ontologías indígenas. Esto es, con el primero abordamos el tema como un fenómeno social (que surge y se realiza en las relaciones sociales) para conocer y esclarecer su sentido en el discurso y en los actos sociales; con el segundo se explora y explica la noción del cosmos y la relación entre los múltiples seres que lo habitan. Ambos enfoques se aplican en el marco de una visión del mundo y con propósitos claramente diferenciados. Lo que en el primer enfoque es un objeto de estudio que se realiza en la comunicación y representa la vida cotidiana, en el segundo parece funcionar como fuente de información cosmológica para entender y explicar interacciones metafísicas de las personas con el mundo.

Personalmente me llamó la atención el enfoque sociológico. Me interesa ver y comprender el *ch’ulel* y el *lab* como signos ideológicos según Volóshinov y que, junto con Bajtín, considera que se realizan en el lenguaje, en determinados géneros discursivos, durante las interacciones sociales. Este planteamiento habría de conducirme a la reflexión de la dicotomía entre *ch’ulel* y *lab* como una cuestión de valoraciones sociales producidas en situaciones concretas de interacción social, pues a pesar de la condición *dada* o traída

desde el nacimiento de ambas entidades, el sentido de sus diferencias se acentúa, según los propios datos etnográficos, en el transcurso de la socialización e interacción sociales.

Ahora bien, para la comprensión de un fenómeno no basta definir una teoría y un método idóneos, sino que es necesario ubicar la posición del investigador con respecto a la cultura y el objeto de su estudio, al menos en la etnografía en particular es indispensable dicha posición para marcar diferencias culturales y, con base en ellas, procurar una mejor comprensión del “otro”. Estudiar una cultura en nuestros días ya no implica concebirla como una totalidad homogénea, aun cuando su base material de existencia sea única, por ejemplo, la agricultura en el caso de Petalcingo; pues siempre existen esferas de actividad diferenciadas, entre ellas la de los ritualistas y la de los campesinos que, si bien comparten signos y valoraciones y pueden participar los primeros en la esfera de los segundos (actividad agrícola), pero los campesinos difícilmente participan de la misma manera y con la misma profundidad en la esfera de los especialistas rituales. Incluso podemos observar diferencias marcadas entre los que respetan las normas sociales y quienes las transgreden, motivados por intereses particulares. En la actualidad, las diferencias materiales y culturales son más acentuadas como resultado inevitable de la diversificación económica emergente. En este sentido, aun el “etnógrafo nativo” o “investigador autoinvestigado”, con una perspectiva desde dentro o desde fuera, debe situar su posición en el marco de estas diferencias socioeconómicas y culturales.

En antropología, el “otro” al que se estudia ha sido convencionalmente lo opuesto a la cultura occidental, moderna y hegemónica. El oficio del antropólogo extranjero había sido, y lo es todavía en cierta medida en Chiapas, estudiar a las culturas no occidentales, específicamente comunitarias y menos desarrolladas científicamente y tecnológicamente, salvo muy escasos trabajos realizados en el marco de la llamada antropología urbana. Sin embargo, han surgido en el interior de las comunidades algunos interesados en estudiar su propia cultura, a los que se nos denomina *etnógrafos nativos*. Ser un etnógrafo nativo, a juzgar por el adjetivo de etiqueta, implica responsabilidades y ventajas particulares con respecto al etnógrafo occidental, las cuales no garantizan, de ningún modo, la mejor comprensión de la cultura propia, aun cuando se tenga conocimientos considerables de la

lengua, del contexto y ser portador de una parte de dicha cultura. Por tanto, la idea de estudiar y comprender al “otro” en un sentido cultural no encaja literalmente con mi propósito de investigación, pues mi condición de tseltal y mi propio interés me motivan a comprender mi propia cultura; esto representa ya en sí mismo un problema de carácter epistemológico, incluso ontológico: se supone que estudiar al *otro* implica acercarse a él para conocerlo y representar su punto de vista, y esto se logra en cierta forma mediante un intenso y prolongado trabajo de campo y el dominio de la lengua nativa; mientras que estudiar la cultura propia implica tomar distancia, algo así como despojarse momentáneamente del bagaje cultural propio para percibir detalles significativos desde “afuera”, que desde “adentro” sería muy difícil identificarlos.

La orientación común del viaje exotópico se invierte: de la cultura estudiada emerge el etnógrafo nativo que viaja al exterior a dotarse de herramientas de investigación, a mirar desde afuera y con los ojos de otro el fenómeno de su interés; regresa a una determinada posición de frontera, cercana o muy cercana a la cultura propia que estudia. Aún dentro de su propia cultura, el etnógrafo nativo realiza una forma más de viaje exotópico, la que lo conduce a ponerse en el lugar de los sujetos de estudio (colaboradores), pertenecientes a determinadas esferas de actividad, desplegando y haciendo uso de recursos importantes como el parentesco, la confianza, el reconocimiento social de su persona y de su oficio académico, la lengua y el dominio más vivencial (subjetiva) del tema de estudio.

Además, a diferencia del etnógrafo externo, cuyo acercamiento a la cultura de su estudio frecuentemente comienza y termina durante el período de su investigación, el etnógrafo nativo ha vivido y vivirá dentro de ella y ha crecido desde su infancia (a través de la iglesia y las escuelas) de manera bilingüe y bicultural, intensificando su relación con el “otro” exterior durante su formación profesional. En esta tesis yo mismo soy sujeto de estudio y soy autor; no soy dos cosas, sino dos aspectos de la persona. Como miembro de la cultura, mi trabajo de campo no consistió en acercarme al tema ni a la comunidad sino volver a vivir el tema en la comunidad, me integro a la dinámica cotidiana de la vida y vivo como miembro de la cultura, como tal actúo, pienso y sueño debido al estrato cultural sedimentado en mi persona; sin embargo, debido a mi interés académico, en los momentos específicos de reflexión y análisis de ser persona común, me convierto en etnógrafo

nativo y esta posición, aun si participo en el fenómeno social que se estudia, no es garantía de una mejor comprensión sino de la forma en que empleo una teoría determinada.

Finalmente, en el capitulario de la tesis trazo la línea argumentativa con la que pretendo mantener la unidad temática de la investigación, la cual comienza con un recuento de los estudios más sobresalientes en Chiapas acerca del *ch'ulel* y el *lab* desde mediados del siglo pasado hasta la actualidad, destacando sus aportaciones desde perspectivas teóricas específicas, para luego evidenciar la pertinencia de aplicar una perspectiva diferente: la del signo ideológico desarrollada por Valentín Volóshinov (1992) y la de los géneros discursivos de Mijaíl Bajtín (2012), destacando las características del discurso y la importancia de su aspecto retórico en la comunicación social; así como la posición ontológica del etnógrafo nativo que estudia su propia cultura. Asimismo, presento un panorama general de Petalcingo, ubicado en Tila, Chiapas: describo brevemente esbozos de su historia, su cosmovisión predominante en la actualidad, su composición social y la noción que los colaboradores de tres esferas de actividad tienen acerca del *ch'ulel* y el *lab* como signos ideológicos.

Para el análisis del material etnográfico, desarrollo un capítulo en el que presento lo que yo considero como mi aporte al tema tan estudiado por varios antropólogos en Chiapas; esto es, que el *ch'ulel* y el *lab*, más allá de ser seres anímicos que, mediante el dominio y la manipulación de los mismos, pueden fungir como mecanismos de control social; o bien, por su carácter anímico y sagrado se consideren elementos constituyentes de la noción de persona, pueden manifestarse sobre todo en calidad de signos que comunican situaciones adversas, tensas y conflictivas de la interacción social, específicamente mediante géneros discursivos con sus respectivas expresiones retóricas concretas como la metonimia, la metáfora, las expresiones idiomáticas y algunos eufemismos que refieren rasgos, temperamentos y actos de las personas. Por último, en las conclusiones presento las principales ideas discutidas y algunos de los hallazgos interesantes que resultaron del estudio del *ch'ulel* desde la perspectiva del signo ideológico y la de los géneros discursivos.

Capítulo I

Sobre los estudios acerca del *ch'ulel* y el *lab* entre los tseltales

El tema acerca del *ch'ulel* y el *lab* ha sido, entre los tseltales de Chiapas, desde los años 40 hasta la fecha, motivo de trabajos interesantes sobre todo antropológicos que nos acercan a la comprensión de su sentido en el discurso y las prácticas rituales en particular. Los enfoques de ~~su~~ estudio son tan diversos como diversa es la formación y filiación cultural de sus autores: mexicanos, norteamericanos, franceses, alemanes, italianos, españoles, entre otros. La noción de *lab* ha sido y es la que más ha despertado la curiosidad y atención de los investigadores: la idea de una transformación del hombre en animales y meteoros les ha permitido proliferar expresiones ya comunes en antropología como “animal compañero”, “alma animal”, “espíritu guardián”, “compañero de destino”, entre otros. De esta manera, el *lab* ocupa un espacio considerable cuando de “almas” trata un estudio específico, no sólo entre tseltales como veremos enseguida, sino más ampliamente entre tsotsiles (Holland, 1963; Köhler, 1995; Gossen, 1990; Vogt, 1979; Guiteras, 1965; Page Pliego, 2007) y otros grupos lingüísticos de Chiapas y Mesoamérica.

El interés y el asombro manifestados por los investigadores son, en cierta forma, proporcionales al interés que los propios habitantes de los pueblos estudiados tienen acerca del *ch'ulel*. Este último, lo confirman los innumerables relatos que cada pueblo reproduce acerca de hombres y mujeres que tienen en su “posesión” animales o meteoros y que los manifiestan no solo en circunstancias de salud y enfermedad sino, sobre todo, en contextos de trabajo y conflictos interpersonales. Estas circunstancias y contextos constituyen los momentos estables en que la posesión de *ch'ulel* y *lab* se materializa en el lenguaje (la palabra que los nombra) y en la vida real (seres especiales de carne y hueso); es decir, adquieren corporalidad física tal y como son descritos por la gente en sus relatos y sus plegarias.

Para nosotros los tseltales de Petalcingo, el *ch'ulel* y el *lab* comparten formas físicas (ambos pueden ser animal, meteoro y silueta humana) y difieren en sus funciones ideológicas, tal como han sido observados también por Pitarch (2006) y Figuerola Pujol (2010) en Cancuc; incluso también entre los tsotsiles (Köhler, 1995; Guiteras, 1965). Pero, con todo, el término *lab* (*vayijel* en tsotsil) se ha empleado en los estudios antropológicos para referir a una parte animal o meteoro de la persona, particularmente de su aspecto negativo o dañino, dada su fuerte asociación con las enfermedades y el carácter agresivo de las personas que lo poseen. En cambio, con el término *ch'ulel* refieren generalmente a una entidad invisible y etérea, como “sombra” (más que sombra, es como un reflejo, una duplicación o proyección de la persona), cuya forma es humana y posee la apariencia de su poseedor. Sin duda, los estudiosos han puesto todo su esfuerzo en representar el punto de vista tseltal o tsotsil, así como los suyos propios en torno el tema en cuestión. En este sentido, la diversidad de puntos de vista no solo existe entre un autor y otro sino también en el interior de un mismo pueblo, incluso, más marcadamente entre un pueblo y otro; pues cada uno ha tenido un desarrollo histórico particular y sus condiciones geográficas y socioeconómicas de subsistencia difieren notoriamente, sobre todo a partir de las últimas décadas.

Si bien los estudios sobre el tema en cuestión son abundantes y rigurosos, sin duda no están agotados, no está dicha la última palabra. Sin embargo, siendo ya casi un lugar común en la investigación antropológica, representa una seria dificultad el pretender arrojar nuevas luces al respecto, salvo las que deriven de nuevos datos provenientes de contextos diferentes. Las nociones de *ch'ulel* y *lab* han sido abordadas con perspectivas teóricas diferentes entre los tseltales de Chiapas (Muchos otros estudios se han realizado en otros grupos lingüísticos¹, pero únicamente haré énfasis en el grupo de mi interés: el tseltal.). Destaca, por ejemplo, la relación establecida entre el *lab* y el poder de los ancianos como un “mecanismo de control social” en la comunidad (Villa Rojas, 1963 y 1990; Hermitte, 1970; Montagú, 1970; Nash, 1970). Esta perspectiva funcionalista ha quedado atrás no solo por la aparición de nuevos enfoques interpretativos sino por los cambios en la vida misma. Probablemente este enfoque era eficiente para describir una

¹Véase la síntesis bibliográfica que hacen López Austin y López Luján (2009), Alejos García (1994), Pitarch (2006, 2013), Sánchez Carrillo (2007), principalmente.

situación en la que el poder local se concentraba en personas que poseían los conocimientos que fundamentaban la organización social y ritual (religiosa) de aquella época; pero el ejercicio de ese poder no necesariamente pudo haber implicado un control sobre el grupo, al menos no tan radicalmente como se infiere de los textos clásicos sobre el nagualismo entre los tseltales y tsotsiles de Chiapas (Villa Rojas, 1993; Page Pliego, 2007). El nagualismo, como forma de conocimiento (Pinto Durán, 1999), pudo haber constituido, sobre todo, un patrón de organización sociopolítica y religiosa. De hecho, en muchos pueblos tseltales se recuerda todavía que, antes de la irrupción de los partidos políticos, el nombramiento de autoridades tradicionales se hacía eligiendo colectivamente al más sobresaliente de la comunidad: el más fuerte, el que hablaba bien, el que conocía y practicaba la tradición, aunque no fuera necesariamente un especialista ritual. Curiosamente, en Petalcingo las organizaciones sociales de resistencia, por ejemplo, el Frente Nacional de Lucha por el Socialismo (FNLS)), parecen reproducir todavía dicha forma de organización: eligen a su representante sin importar el nivel de formación escolar sino su elocuencia, firmeza y su valentía (que no tiene miedo al menos para hablar públicamente). Se trata de una persona con *p'ijil* “conocimiento”, una forma de *ch'ulel* vinculado a la conciencia y al conocimiento de la vida y la comunidad.

Un segundo enfoque interesante de abordaje estableció la relación intrínseca entre el *ch'ulel* y las nociones de salud y enfermedad, dando lugar a los estudios estructuralistas de etnomedicinas y cosmovisiones indígenas, con los cuales se enfatizaron aún más la demostrada diferencia cultural de los pueblos nativos con respecto de la cultura occidental (Harman, 1974; Page Pliego, 2005 y 2007; más abundante entre tsotsiles: Gossen, 1989; Vogt, 1979; Holland, 1978, Guiteras, 1965; Arias, 1975). Un tercer y más reciente enfoque de estudio relaciona el *ch'ulel* y el *lab* con la noción de persona, destacando sus diferentes aspectos en calidad de “componentes anímicos”; éstos, en la perspectiva de los autores de este enfoque, representan la alteridad, es decir, la interiorización del exterior. Sin embargo, al establecer la dicotomía entre el cuerpo y las entidades anímicas, ponderan el dinamismo del primero y resaltan la independencia y estabilidad permanente sobre todo de los *labetik*. Este breve resumen muestra que el enfoque empleado en dichos estudios ha sido el cosmológico, mediante el cual se consideran al *ch'ulel* y el *lab* como entidades anímicas, seres otros reales, con los cuales los seres humanos establecen interacciones; a

diferencia de un enfoque sociológico, el que se emplea en esta tesis, el cual considera a dichas entidades específicamente como signos ideológicos o enunciados que adquieren existencia y sentido en la comunicación social, independientemente de su forma física: la base material del signo o del enunciado.

1.1. Del funcionalismo a la perspectiva del signo ideológico

Entre los primeros interesados en el tema del *ch'ulel* y el *lab* tseltales destaca el reconocido etnógrafo Alfonso Villa Rojas. Para este antropólogo, el fenómeno de nagualismo en Oxchuc tenía, en la época de su estudio y durante unas décadas después, la “función de controlar las relaciones interpersonales de los miembros de la comunidad” (1963:243). El nagualismo, se entiende como un “sistema de prácticas y creencias mágicas que se basa en el concepto de *nagual* o espíritu familiar que suelen adquirir, con el paso del tiempo, algunos ancianos y personas importantes del grupo. Este espíritu familiar puede adoptar forma animal o de algún fenómeno natural” (*Ibid.*, 244). En efecto, en aquella época, así como se le describe también actualmente:

El *nagual* es de naturaleza incorpórea e invisible, de ‘puro aire’ como dicen los nativos. En ocasiones se materializan y, entonces, se les puede ver rondando las chozas, o escondiéndose entre los árboles o mostrándose abiertamente como cualquier animal. Estas andanzas de los *naguales* tienen lugar más bien por la noche, cuando ha caído la obscuridad y la gente está recogida y totalmente ajena a los múltiples peligros que la acechan; es la hora en que los *naguales* trabajan siguiendo instrucciones de sus dueños (*Idem*).

Pareciera que la noche, en efecto, estuviese habitada por seres peligrosos acechando víctimas. Esta descripción predominaba como ideología de los especialistas rituales de mediados del siglo pasado y prevalece, en cierta medida, en los de ahora, reflejada en sus prácticas, discursos rituales y su temor a los seres nocturnos peligrosos y transgresores. El

mismo Villa Rojas advierte “que no todos pueden tener *nagual* sino solo aquellos que han alcanzado cierta jerarquía en la estructura política-religiosa o que han pasado a formar parte del grupo de ancianos”. Con esta perspectiva, él mismo percibió que en Oxchuc “cada *calpul* está regido por un grupo de altos funcionarios que cumplen a la vez la función de sacerdotes, curanderos y adivinos. Para ello disponen de los más poderosos *naguales*, así como de los conocimientos especializados que les permite establecer contacto, mediante oraciones y ceremonias, con los santos patronales y los dioses ancestrales” (*Ibid.*, 247; véase también a Page Pliego, 2007). Incluso, los “mismos *naguales* de los jefes tienen la tarea de vigilar la conducta de todos los miembros del *calpul* y de sancionarlos con alguna enfermedad cuando incurren a pecados... Solamente aquellos que están limpios de toda culpa y que se mantienen en armonía con sus semejantes y con sus dioses, resultan invulnerables a enfermedades y maleficios de cualquier especie” (*Ibid.*, 248).

En términos de ideología (entendida ésta como puntos de vista valorativos que comunican intenciones interpersonales y de grupos específicos, como se verá en el Capítulo II), el pecado y la culpa se traducen como transgresión, desobediencia y envidia en determinadas prácticas, por tanto, da lugar a enfermedades y posiblemente la muerte de algunas personas (Imberton Deneke, 2002). En la actualidad, la envidia prevalece como mecanismo de lucha y confrontación valorativa de intereses. Por otro lado, ¿puede haber alguien exento de enfermedades y maleficios? Los propios tseltales actuales descartamos la posibilidad de que haya gente exenta de peligros. Las plegarias de curación, cuyo contenido y estructura probablemente no difieran mucho con respecto de las de aquella época (por ser elementos culturales de larga duración), confirman la vulnerabilidad de todos los seres humanos ante la enfermedad, la muerte y otras situaciones adversas. Según Villa Rojas, los ancianos, como representantes de cada linaje,

son los responsables inmediatos de mantener vigentes las normas sociales del grupo; para esto cuentan con uno o más *naguales* (lab en Tzeltal) que les permiten entrar en las intimidades de su gente. Si descubren que alguna familia tiene ‘pecado’, entonces, permiten que su *nagual* o *labil* se “coma” el alma de alguno de sus miembros, ya sea o no el verdadero culpable... Los “pecados” que se deben evitar son aquellos que, en alguna forma, contravienen las normas de la tradición (*op. cit.* 250).

Los ancianos, en la perspectiva del autor citado arriba, se resistían a los cambios; sin embargo, en otros contextos (rituales), ellos eran los propios agentes de cambio en algunos aspectos del ritual y de la visión del mundo. Sin duda, las transgresiones eran, en efecto, reprochables y sancionados; no obstante, los transgresores podían ser absueltos, pues “confesados los ‘pecados’ y restaurada así la limpieza del alma, ya el *nagual* no tendrá motivo de seguir su obra y, por lo tanto, tendrá que abandonar el cuerpo del enfermo; para esto último se debe averiguar el nombre del ‘dueño’ del *nagual* y exigirle que dé la orden respectiva” (*Ibid.*, 251). Se entiende que el que hace la curación no es el mismo anciano con *lab* que enferma sino otro que lo identifica y obliga a salir del cuerpo de la víctima.

En este sentido, no bastaba exculpar al enfermo, sino que su recuperación dependía de la capacidad de negociación “simbólica” de los ancianos curanderos con el “brujo”. Identificar a éste y exigirle retirar el mal que ha enviado no consiste solamente en una interacción común y cotidiana sino todo un proceso de negociación simbólica, confrontación de intereses, pues ninguna transgresión social es fortuita sino, con mucha frecuencia, son reacciones contra un orden establecido que favorece en cierta forma a un determinado grupo privilegiado. La transgresión como reacción resulta ser, así, una amenaza que se debe afrontar para preservar rangos, privilegios, poder, estatus social; es decir, intereses de carácter material y simbólico. Si, como afirmara Villa Rojas en su época, la posesión del *lab* era una cuestión de tiempo y que algunos ancianos podían llegar a tenerlo, se infiere que el dominio y control social se ejercía sobre adultos y jóvenes, todos propensos, en efecto, a transgredir las normas sociales. Pero recordemos que, como el mismo autor lo advirtiera en otra parte, toda muerte se concebía como consecuencia de un maleficio enviado, especialmente por los *labetik* que se caracterizaban, como ahora, por alimentarse del *ch’ulel* de los enfermos. Cabe preguntarse si todos los enfermos, en el contexto de esta ideología, transgredían las normas sociales. Probablemente no; en consecuencia, no siempre el *ch’ulel* era devorado por un *lab*.

De acuerdo con lo anterior, se advierte claramente que el control a través de los poderes del *lab*, más que la imposición de unas cuantas personas sobre un grupo, se trataba ante todo de un fenómeno ideológico; es decir, que representaba una confrontación de

intereses y puntos de vista entre los miembros de un mismo linaje o entre los miembros de un grupo, una forma de ejercer el poder moral, más que político, en el ámbito comunitario. Incluso en la actualidad, el fenómeno de la envidia, en el que un *lab* provoca enfermedad a una víctima, ilustra claramente la confrontación de intereses, así como la diferenciación social y material de las personas. En este sentido, contravenir la tradición no se limita a la transgresión de normas sociales. Una cuestión importante que Villa Rojas advierte es que el nagualismo se manifestaba con más énfasis en ciertos contextos específicos que en otros. Y afirma que:

cuanto más conservadora o aislada es la comunidad, tanto más clara y definida se encuentra esa función del nagualismo; en aquellas que han tenido mayores contactos con el mundo exterior, ya la tradición indígena va mostrando grados diversos de asimilación con ideas y prácticas de tipo moderno, quedando el nagualismo en posición secundaria o simplemente convertido en un sistema de brujería ajeno por completo a su función original (*Ibid.*, 244).

Es decir, el contexto cambia en cada época histórica y las formas de relación social también, en consecuencia, la función ideológica del nagual se transforma, se actualiza. Esto es: que los intereses y las aspiraciones individuales, así como los puntos de vista sobre la vida y sus implicaciones, comienzan a cambiar drásticamente; pues la vida misma, con su base material de existencia, ha empezado más notoriamente a modificarse a partir de la introducción de elementos culturales ajenos como la luz eléctrica, la educación escolarizada y el protestantismo, frente a una estabilidad aparente o de cambio lento en el marco de un fenómeno de larga duración (colonización).

Por otro lado, es muy notorio el asombro de Villa Rojas por el nagual con respecto del *ch'ulel*. Para él, el primero es la parte animal o meteoro adquirido con el paso del tiempo por los ancianos tseltales, quienes lo usan como elemento de interacción y mecanismo de control social. En cambio, la descripción breve que ofrece sobre el segundo coincide con el resto de los estudios sobre el tema, incluso con las descripciones de los trabajos más recientes. Sobre ello dice que en Oxchuc “existe la creencia de que son dos: la llamada *mucul chulel* (“alma grande”), de naturaleza indestructible y que pasa al otro mundo a recibir el premio o castigo que le corresponde y, otra, nombrada

simplemente *chulel*, que es la que se comen los naguales” (*Ibid*, 254). Y añade que el primero “es la propia sombra que sigue al cuerpo”; aunque no dice más acerca del segundo, probablemente sea el “ave del corazón”, muy codiciado por los *labetik* entre los tseltales de Cancuc. Aunque los ancianos de Petalcingo dicen que los talones de los pies son los más codiciados por ellos, cuando por las noches salen a comer a sus presas según un relato publicado, narrado por Pedro Méndez Oleta (Méndez Oleta, 2007).

Como bien observa Pitarch, en el estudio del *ch'ulel* y el *lab*, entre los tseltales y tsotsiles la “noción funcionalista fue ampliamente aceptada después (de Villa Rojas) y en realidad no ha sido cuestionada desde entonces, si bien da la impresión de que estudios más recientes repiten la fórmula del control social más por convención de oficio que por auténtica convicción explicativa” (Pitarch, 2006:22). Y, en efecto, autores como Harman (1974), Montagú (1970), Hermitte (1970), Nash (1970, 1993), entre los más citados en la literatura etnográfica sobre el tema, incluso el propio Pitarch en algunos aspectos, conciben al nagualismo como una forma de controlar las relaciones interpersonales. Harman, por ejemplo, en su estudio sobre los tseltales de Yochib, municipio de Oxchuc, ahí mismo donde Villa Rojas permaneciera largo tiempo durante su trabajo de campo, reproduce afirmaciones de este autor que le antecedió acerca de los curanderos; pues dice que

Los jefes de cada grupo eran reconocidos como agentes de control social, los jefes de apellido Gómez eran responsables de la conducta de todos los miembros de ese nombre, lo mismo que cada jefe era responsable de cada grupo del mismo apellido. Cada uno de los poderosos poseía una “nahual”, o transformación animal, *'lab*, mensajero de la enfermedad. Los ancianos observaban críticamente la conducta de sus miembros y por la noche, enviaban a su *'lab* a comerse el alma de los delincuentes, produciendo en ellos una enfermedad correspondiente (Harman, 1974:80).

El fenómeno de control social, en la perspectiva funcionalista, se nos muestra como una forma de aplicar la justicia, y más sorprendente aún, dentro de un mismo linaje. Esto podría indicar la constante pugna entre familiares por la posesión, por ejemplo, de tierras de cultivo y solar para habitar, tal como todavía se observa actualmente en las comunidades. Según Harman, la posesión de un nagual otorgaba a su dueño poder, visión

y conocimiento ritual, de ahí que “la enfermedad producida por hechicería se curaba en el instante en que el *pik k’ab’al* mencionaba al brujo, lo que sucedía cuando el hechicero, *ts’ilwane* o *h’ak’ chamel*, retiraba a su nagual come almas, por la vergüenza de ser descubierto como responsable de la enfermedad de una persona inocente. Esto ocurría cuando se determinaba la identidad del brujo y su nombre se mencionaba en voz alta” (*Ibid.*, 82).

De acuerdo con lo anterior, una persona inocente, sin faltas ni “pecado”, es vulnerable y víctima de un *lab*. Habrá, sin embargo, motivos para enfermar a los “inocentes”; podría ser por envidia, por ejemplo, donde ésta se constituye como la más recurrente y principal expresión de lucha de intereses entre personas y grupos diferentes. De esta lógica se entiende que las personas inocentes podían salvarse de la enfermedad, mientras que los transgresores morían víctimas de un *lab*. Según Harman, la introducción de la medicina occidental, especialmente de sus medidas preventivas a través de la participación de funcionarios y promotores de salud, así como del protestantismo en particular, colapsaron “las viejas costumbres y las sanciones en que se apoyaban” (*Ibid.*, 125); es decir, el nagualismo como mecanismo de control social entró en decadencia en la medida que la comunidad, tal como lo observara Villa Rojas en el mismo lugar, asimilaba elementos de la cultura moderna. A pesar de esto, el curandero era y es todavía en la actualidad una alternativa de curación; pero ya los “ancianos jefes con frecuencia (*eran*) incapaces de imponer efectivamente las antiguas normas de conducta social” (*Idem*). Dicho de otro modo, las bases materiales de la vida cotidiana cambiaron, en consecuencia, la ideología se transformó.

Las ideas acerca del nagual como mensajero o dador de enfermedad comenzaron a ser desplazadas al menos más marcadamente entre los jóvenes y los conversos al protestantismo, por las relacionadas con los procesos de atención y prevención de enfermedades, implantadas por los promotores de salud. Es importante señalar que Harman identifica ya un problema que llega hasta nuestros días: el conflicto entre las ideas tradicionales y las ideas ya modernas de la medicina científica; pues, en efecto, coexisten en las comunidades tres segmentos sociales diferenciados: los miembros de la religión tradicional (fieles al nagualismo y la brujería), los del protestantismo (quienes combinan

el tratamiento occidental y el tradicional, aunque negando públicamente a este último) y los promotores de salud, convencidos del tratamiento médico occidental y consideraban a los jefes y brujos “como individuos comunes sin ningún poder particular para provocar o curar enfermedades” (*Idem*). En este sentido, “La brujería como causa principal de enfermedad ya no es totalmente viable y su decadencia está en correlación a la adopción de nuevas medidas de control social” (*Ibid.*, 129).

En realidad, el fenómeno de control social ha existido de diferentes maneras en el tiempo, incluso en nuestros días se lleva a cabo mediante crímenes y cooptaciones de líderes sociales por parte del gobierno; evidentemente, el trasfondo de estas prácticas revela la constante pugna por el poder y la posesión de bienes materiales. Que el nagualismo y la brujería, en ciertos lugares apartados y períodos de la historia de los tzeltales, hayan existido como formas específicas de interacción social, más que de control social, es razonable; pues durante la Colonia hasta mediados del siglo XX, los ancianos o las autoridades comunitarias estaban prácticamente subordinadas al régimen de la iglesia, la Encomienda y las fincas. La práctica clandestina de las “creencias” autóctonas constituyó sin duda la principal expresión del nagualismo, especialmente en las fincas donde aparentemente había más libertad para ello, por la relativa ausencia de la iglesia. De este modo, el poder y el control del patrón coexistían con el del principal de la comunidad, quien ejercía las funciones de líder y nagualista al mismo tiempo (Pinto Durán, 1999). Con el desmoronamiento de las fincas, en muchas comunidades los mestizos ocuparon el lugar de los ancianos y ejercieron el poder local hasta que fueron poco a poco destituidos a partir de 1974 hasta 1994. En este contexto, el control que supuestamente ejercían los ancianos nagualistas sobre su grupo era realmente muy relativo y cuestionable.

Por su parte Montagú (1970), en su artículo “Autoridad, control y sanción sociales en las fincas tzeltales” de Ocosingo, describe detalladamente el contexto en que el fenómeno de control social se llevaba a cabo. La autora afirma que dentro de las fincas las poblaciones prácticamente “se gobiernan a sí mismas, pero en realidad se trata de localidades insignificantes; aparentemente, son demasiado pequeñas como para tener una jerarquía gubernamental con puestos establecidos regularmente y, por lo tanto, han

desarrollado un sistema de controles y sanciones sociales” (1970:348-349). Se intuye que el nagualismo constituía entonces un sistema de “usos y costumbres”, pues en esos lugares, la autoridad temporal descansaba en los maridos, los ancianos principales y las ancianas prioras; los principales ejercían doble autoridad: la temporal y la espiritual al mismo tiempo, poseían “fuertes almas cuya ira sería peligroso provocar” (*Ibid.*, 349) y esta cualidad los posicionaba como líderes de su pueblo ante los dueños de las fincas. Incluso, durante las fiestas patronales los ancianos desempeñaban funciones importantes, aumentando con ello su autoridad moral, la cual no se traduce necesariamente en el poder de controlar a su grupo. La autora nos describe a ancianos principales más humanizados, cuyo papel de intermediarios entre el patrón y su gente, y entre los seres divinos y su pueblo, los posicionaban como líderes humanos y no como temibles nagualistas y devoradores incansables de *ch’ulel*.

Según Montagú, tanto los santos patronos como los principales de la comunidad se oponían a los cambios en la tradición; los primeros castigaban con carencia a los desobedientes y, los segundos, con enfermedades mediante la brujería. Se trataba de una “autoridad sobrenatural”, en la que el hombre (nagualista) y los santos podían manifestar otros aspectos de su ser en circunstancias específicas. En este contexto, “El ser humano posee un cuerpo físico y cuatro almas: dos de ellas tienen la forma del mismo cuerpo, otra es un alma en forma de un ave pequeño que habita en el corazón, y la cuarta es la contraparte animal, designada en la literatura etnológica con el nombre de nahual y llamada en tzeltal *wayhel* o *wayahel*” (*Ibid.*, 361). Me parece importante subrayar la existencia de cuatro tipos de “almas” registrados por la autora. En efecto, en Petalcingo se puede identificar estos cuatro tipos también. La de forma de ave y la de animal o meteoro no requiere de mayor precisión por ahora; las otras dos, que tienen la forma del mismo cuerpo, sí. Estas dos últimas representan, en efecto, la imagen del mismo cuerpo, tal como cada uno nos soñamos mientras dormimos, con los mismos rasgos físicos, la memoria y con frecuencia con atributos excepcionales que nos permiten viajar en tiempos y espacios diferentes o realizar acciones extraordinarias. En los cuentos de tradición oral aparecen un tipo de *lab* en forma humana, que en Cancuc le llaman *me’iltatil*, además de los *kelérico*, *pale*, *eskiribano*, *nompere*, *porvisor* o *povisol* (Pitarch, 2006:63-65). En Petalcingo se les designa *labetik* a aquellos que acechan su presa en los caminos por las

noches, cuyas apariencias son de hombres adultos o ancianos; mientras que la otra forma humana corresponde al *ch'ulel* de las personas comunes, al que Pitarch llama el “genuino *ch'ulel*” (*Ibid.* 65). Tenemos entonces que, de estas dos últimas formas humanas, al igual que las formas animal o meteoro, son *ch'ulel* que, en la vida cotidiana, adquieren valoraciones específicas según sus funciones y atributos: son *ch'ulel* si su carácter es pasivo, benefactor; son *labetik* si se dedican a hacer daño.²

Acerca de la “contraparte animal”, Montagú afirma que “vive como animal entre los animales del bosque, si bien algunas personas afirman que durante el día estos animales son pastoreados por el de las colinas, ser sobrenatural que habita en una cueva. Si el animal es herido, la persona cae enferma; si el animal muere, muere la persona. La mayor parte de la brujería es ejercida en contra de esta alma” (*op. cit.*, 361-362). Es decir, “los *labes* son empleados para causar daño a los *wayheles* de la gente, si bien en un nivel inferior y en la brujería inadvertida se trata de un *wayhel* contra otro *wayhel*” (*Idem*). En Petalcingo, el animal puede ser *ch'ulel* o *lab* según su función en la vida. De hecho, la autora no hace la diferencia evidente entre estos dos aspectos; para ella, toda contraparte animal es *wayhel*. Por ello, cuando afirma que la brujería se trata de un *wayhel* contra otro, esto sería un *lab* contra otro, desconcierta un poco. Los *labetik* no comen a un semejante; al contrario, son aliados, como se intuye de sus encuentros nocturnos en cuevas y cruces de camino, según los cuentos de tradición oral. En este contexto, no está de más volver a preguntarnos qué tipo de *ch'ulel* es alimento favorito del *lab*, a parte del ave del corazón.

La autora en cuestión, al igual que otros autores posteriores a ella, parece confundir los *labetik* animales con los animales del *Ajaw*, Señor de la montaña. Y es que, en efecto, en la literatura clásica sobre el tema abundan descripciones acerca de la existencia del *ch'ulel* y el *lab* en forma desdoblada o copresente; es decir, existe en forma física (real o material) en la superficie y “gaseiforme” en el interior del corazón humano. Y quizá la supuesta existencia real de un *lab*, es decir su base material (elemento natural del paisaje), se preste fácilmente para confundirlos con los animales del *Ajaw*, también de apariencia

² El *ch'ulel*, como término genérico y polisémico, incluye a las cuatro categorías aquí expuestas. En este sentido, el *lab* es también considerado *ch'ulel* en el sentido de que forma parte del cuerpo y de la vida humana, pero su actividad, su función y atributos relacionados con la maldad, la enfermedad y la muerte lo hace valorativamente malévolo, dañino, etc. El término *lab*, por lo menos en Petalcingo, tiene una carga valorativamente despectiva, ofensiva.

real pero “imposibles de cazar”, que viven siempre en el interior de la montaña y se manifiestan en determinadas ocasiones, por ejemplo en los días de lluvia en las épocas de cosecha de maíz, en las cuevas y manantiales que son custodiados por animales y en las cacerías cuando un animal persuade y castiga a los cazadores obsesivos.

Tanto los animales que son *labetik* como los que son custodiados por el *Ajaw* en la montaña tienen su base material en los animales reales del paisaje, los de la naturaleza. Éstos tienen también un *ch'ulel* a su propia semejanza y están al cuidado del *Ajaw* dentro de la montaña. Tanto el *ch'ulel* de personas como de animales comparten la misma naturaleza y las mismas funciones: el percance a un animal que es *lab* o *ch'ulel* de persona, ésta lo padece; el percance a uno que sea pastoreado por el *Ajaw* sugiere la captura de un animal real del paisaje (si solamente es herido o maltratado provoca el descontento del *Ajaw* y, éste, castiga al cazador). Dicho en otras palabras, tanto el animal real como la persona de carne y hueso existimos como elementos naturales del paisaje; cumplimos con un ciclo biológico: nacer, crecer, alimentarnos, reproducirnos y morir. En cambio, el *ch'ulel* del animal y el de la persona son un *yes* “silueta, forma, apariencia”; el primero vive dentro de la montaña con el *Ajaw* y a veces sale a la intemperie, exponiendo a su contraparte real a la muerte, el segundo deambula en el paisaje o se encuentra “plegado” dentro del cuerpo de la persona. Este último en particular, al parecer no nace de un animal real (o probablemente sí), simplemente aparece y se convierte en algo especial, aparece vinculado a la vida y el destino de una persona; se alimenta y crece según su especie, pero no se reproduce nunca y muere antes o después de su dueño humano. Si es muerto, nadie lo comería ni lo usaría para algo; pues, al considerarlo un *ch'ulel*, lo abandonaría a su suerte. Es así como el *ch'ulel* de las personas deambulan ocultos en la naturaleza y se manifiestan en ocasiones específicas en el ámbito humano porque es aquí donde, exclusivamente, desempeña su función ideológica.

En la vida cotidiana sería difícil distinguir si un venado solitario y sospechoso en la intemperie es un animal real o es *ch'ulel* del venado o de una persona. Solo se sabrá después de un incidente: o muere un venado en manos del cazador o una persona en la comunidad. Además, en Petalcingo tenemos la noción de que todo tipo de *ch'ulel*, tanto de plantas, animales y personas está dentro de la montaña al cuidado del *Ajaw* (Méndez

Pérez, 2013, 2014); particularmente el de las personas es considerado *yalab wits* “criatura de la montaña”; mientras que el *lab*, como expulsado de la naturaleza, es simplemente denominado *j-ak’ chamel* “dador de enfermedad” o *jti’awal* “devorador”. En este sentido, tanto los seres reales de carne y huesos como las entidades anímicas, los *yes*, pueden manifestarse en la intemperie: distinguir uno de otro es una cuestión de atribución y valoración social.

Finalmente, Montagú concluye que el gobierno de los *tseltales* en las fincas “se basa(*ba*) en el temor a la brujería, a los espíritus y al castigo de los santos y de los poderes sobrenaturales” (Montagú, *Op. cit.* 367), donde “Las leyes los constituyen los patrones tradicionales de conducta, las normas de lo bueno y de lo malo” (*Ibidem*). En fin, que los *tseltales* conformaban “una sociedad que funciona bajo una ley común de brujería y en la cual las autoridades son meros árbitros cuyo deber es inhibir las emociones violentas para que las fuerzas del mal, de la noche, de la oscuridad, del odio y de la mentira, con la enfermedad, el hambre y el infortunio concomitantes, no penetren en el poblado ni en los corazones de la gente” (*Ibid.*, 369). Descripciones de este tipo desdibujan una estrategia de organización basada en una ideología en la que el saber/conocimiento local, depositado en algunas de las personas mayores, es un instrumento para el orden y la estabilización (que no control ni armonía) social. El uso del *nagual* como instrumento de poder es tan solo un aspecto de las estrategias de estabilización social. No todos los ancianos pudieron haber tenido *naguales* poderosos, ni haber pensado o percibido de la misma manera las conductas de los hombres comunes. La rivalidad entre brujos o *nagualistas* pudo haber sido común, incluso más frecuente, y seguramente no ponían en juego el control del grupo sino intereses personales específicos.

Hermitte (1970), en cambio, refuta las descripciones ofrecidas acerca del *nagual* por autores anteriores a ella. Su postura, en oposición a los términos como “ser sobrenatural”, “contraparte animal”, “espíritu compañero”, o que sean “mitad real y mitad espíritu”, la lleva a proponer una definición diferente y sostiene que:

El *nahual* es un animal (aunque en el caso de los jefes sobrenaturales puede ser un fenómeno celeste como el rayo, el torbellino o un cometa), esencial para el bienestar humano; proporciona al hombre energía para su supervivencia y determina los rasgos de su personalidad. Los destinos de un individuo y de sus *nahuales* están íntimamente

relacionados. El *ch'ulel* (espíritu dotado de naturaleza etérea cuyo asiento es el cuerpo humano), varios nahuales y la persona física, son coesenciales. Un individuo dotado de buena salud y en posesión de sus facultades, incólume gracias a que su nahual es saludable y está protegido en las cuevas por los guardianes sobrenaturales, impermeable al miedo mágico que causa la separación del cuerpo y el *ch'ulel*, a salvo de los ataques de los brujos que pueden devorar su *ch'ulel*, es un ser íntegro (1970:373).

Y, como, según la autora en el tselal de Pinola, no existe un término para nagual, hace una distinción “entre el nahual de la gente común y el de los jefes (*me'iltatiles*) que integran la jerarquía del control sobrenatural” (*Idem*). Así, el de los últimos sería el más poderoso para controlar sobrenaturalmente a la gente común. En este sentido, ella pensaba “que el análisis de los atributos de los diferentes tipos de nahuales será suficientemente claro para mantener las diferencias entre los individuos comunes y aquellos cuyos poderes sobrenaturales los capacitan para actuar bajo las formas animales o celestes” (*Ibid.*, 374). Esta separación entre gente común y ancianos ofrece una visión estática de la cultura, en el sentido de que cualquier transgresión era castigada, evitando así cualquier intento de cambiar el orden establecido. Los ancianos que ejercían el control podían también equivocarse y transgredir ciertas normas, pues en ellos recaía la responsabilidad del orden, los éxitos y fracasos colectivos. En consonancia con las descripciones de Villa Rojas para el caso de Oxchuc, la posesión del nagual por los ancianos de Pinola parece ser también una cuestión de tiempo, ya que era un requisito principal para ingresar a la jerarquía de “control sobrenatural”. Así, cualquier hombre con un nagual, con el tiempo podía llegar a ejercer control sobre la población.

Un aspecto relevante que me parece fundamental es que tanto Hermitte como Montagú asocian la posesión del nagual con la noción de trabajo, lo que no ocurre con los autores que las antecedieron ni con los posteriores a ellas. No es casual la oposición binaria entre *ch'ulel* y *lab* como fundamento de la clasificación moral de los seres humanos: los hombres con *ch'ulel* poseen inteligencia, destrezas y habilidades que les permiten trabajar y vivir según las normas sociales; mientras que los que tienen *lab* son lo contrario: usan su inteligencia y habilidades para hacer daño, se acentúa en ellos la carencia, la envidia, la violencia y la despreocupación por el trabajo. Incluso, señala Hermitte, “el individuo más sencillo” podía llegar a tener más de un nagual; sin duda no se trataba de los más

poderosos sino, como el individuo mismo, de los más sencillos nahuales. En este sentido, Hermitte agrega que dicho individuo más sencillo se le caracterizaba por la poca capacidad de trabajo, la incapacidad para expresarse bien o comportarse correctamente en estado de embriaguez” (*Ibid.*,84). Esta visión del *lab*, asociada a la carencia, la envidia, la transgresión y la violencia, prevalece hasta nuestros días en Petalcingo. De acuerdo con Hermitte, “El individuo nace simultáneamente con sus nahuales, y todos ellos viven exactamente el mismo tiempo. La semejanza en la duración de la vida de una mariposa o de una gallina y la de un hombre, se explica por el carácter mágico del nahual. El indígena sabe muy bien que las gallinas o las mariposas comunes viven cuando mucho unos cuantos años; pero cuando estos animales son nahuales, viven en el mundo sobrenatural y su vida está íntimamente ligada con la humana. En tanto que animales ‘mágicos’, trascienden los límites usuales de las especies animales comunes” (*Ibid.*, 375). Y esto es así porque, como intentaré mostrar en esta tesis, no es el animal real en sí lo que funciona como *ch’ulel* sino algunos de sus atributos, hábitos y actitudes particulares, los cuales caracterizan no la individualidad de un animal sino la de su especie.

Hermitte afirma que en Pinola algunos nahuales sobreviven a sus dueños muertos, solo que desde las cuevas observan (y castigan) el comportamiento de los vivos, mientras que Montagú agrega que se convierten en peligrosos fantasmas hasta desaparecer gradualmente (Montagú, *op. cit.*,361). Hermitte asocia enfáticamente el nahual con el *status* social de los individuos; en este sentido afirma que, “de acuerdo con la creencia local, el individuo y sus nahuales nacen simultáneamente, la atribución de ciertos animales depende, en última instancia, del *status* social que tenga el individuo en su comunidad” (Hermitte, *op. cit.*,376). Se infiere de esta cita que nadie sabe qué animal nace simultáneamente con el niño, sino que la asignación de uno en particular ocurre después y depende de criterios sociales. Se trata, como diría Pitarch, de una “sospecha bien fundada” (Pitarch, 2006:91). Los términos “atribución” y “status social” empleados por la autora revelan una situación que contradice su postura inicial, en la que asegura que “El individuo nace simultáneamente con sus nahuales, y todos ellos viven exactamente el mismo tiempo” (Hermitte, *op. cit.*, 375). Estamos, al parecer, frente a una disyuntiva entre “lo dado” desde el nacimiento y “lo creado” en el proceso de socialización (Cf. Pitarch, 2013).

Un elemento más que Hermitte señala y que me parece interesante subrayarlo, es que la lógica de las dos modalidades de naguales (la de la gente común, subordinada, y la de los jefes poderosos), no se rige por la naturaleza de la especie animal que poseen sino por la naturaleza dañina del “brujo”, pues en manos de éste, “cualquier nahual tiene el poder mágico de dañar al *ch’ulel* de otros. Los nahuales de un brujo son siempre dañinos y cualquiera que sea acusado de brujería puede enviar a sus nahuales a causar males sin importar cuán pequeños sean” (*Ibid.*, 377). Estas descripciones coinciden con las nociones de *lab* en Petalcingo: su naturaleza dañina está determinada no por los instintos del animal sino por los del hombre. Consecuentemente, no todas las personas poseen *lab*, aunque alojen en sus cuerpos algún tipo de animal que le da sentido a su existencia en el marco de una concepción del mundo.

Asimismo, la autora aclara que la relación entre el hombre y su animal no es recíproca porque no experimentan los mismos efectos; pues si bien un percance del nahual se refleja en el cuerpo del individuo, lo contrario no sucede lo mismo: una recaída del cuerpo no afecta a su coesencia, incluso la recuperación de la persona depende de la salud y el bienestar de sus naguales (*Ibid.*, 377). Por ello, Hermitte concibe esta disparidad como “una proyección del individuo, sus desgracias explican las de su dueño, pero lo contrario no es importante ya que nadie se preocupa por explicar la cojera de un toro o el dolor de estómago de un mono. Este sistema de pensamiento, como todos los sistemas de pensamiento místico, es antropocéntrico” (*Idem*). En efecto, los intereses más inmediatos de las personas son rectores de cualquier sistema de ideas y de pensamientos, de la misma manera en que el *ch’ulel* y el *lab* en el pensamiento tseltal, como analizaremos más adelante, son motivados por las intenciones o los intereses de sus dueños. Incluso, de acuerdo con Alejos García, la separación del pensamiento en “lo mitológico y lo racional no son meras etapas del pensamiento humano, sino que ambos son componentes esenciales del mismo” (1994:412); por tanto, no solo el “pensamiento místico” (o mitológico) sino también el pensamiento racional tiene un carácter antropocéntrico, tal como en el centro de la concepción del mundo de Bajtín “se encuentra el hombre en permanente interacción con sus semejantes mediante el lenguaje” (Bubnova, 2006:100).

Así, de acuerdo con Hermitte, el nagual es “una proyección del individuo”; esto es, siendo el pensamiento de carácter antropocéntrico, el hombre tseltal se proyecta hacia diferentes elementos de la naturaleza, incluso hacia el interior de la montaña, a la que proyecta su necesidad ideológica de perpetuarse a través del *ch’ulel*. El hombre se proyecta a un animal y establece con él una relación de interdependencia; en esta lógica, se le atribuye al animal rasgos humanos (voz, memoria, motivaciones), se humaniza (representa la humanidad de su dueño); y el hombre se animaliza al encarnar ciertos rasgos, atributos o comportamientos propios del animal. Como trataré de mostrar más adelante, la relación entre animales y seres humanos parece tratarse en algunos casos de una metonimia y en otros de una cuestión metafórica. A diferencia de otros autores, Hermitte observa que el nagual no es automotivado ni independiente del cuerpo, pues “el nahual *es* el hombre mismo que actúa en un universo habitado por seres sobrenaturales; sus acciones en ese ‘otro mundo’ no son las de su persona física, sino que constituyen acciones sobrenaturales que corresponden a su coesencia animal o celeste” (*op. cit.*, 377).

Algo parecido ocurre en un relato de tradición oral entre los tseltales de Yajalón (narrado por Méndez Aguilar, 2007), donde, al igual que en Pinola, “el individuo *es* el animal” (Hermitte, *op. cit.*, 379). En el relato en cuestión, el cuerpo mantiene su forma humana mientras el animal sale a realizar su “trabajo”; la experiencia es una sola y es asimilada por las dos partes: por el cuerpo humano y su animal. Para Hermitte, la “proyección del individuo” en un animal es un acontecimiento sobrenatural, no real porque ocurre, en su opinión, en “otro mundo” que corresponde a las “coesencias”. No obstante, no se trata de un mundo aparte, sino que se encuentra superpuesto al de los humanos (el mundo de los signos, de la ideología). Los límites entre un mundo y otro son los de la propia realidad social. Por tanto, todo acontecimiento que atañe a los humanos tiene un carácter real y sociológico.

Por último, es interesante que Hermitte asocie el nagual con el recuerdo y el conocimiento. Es mediante el “conocimiento consciente”, dice ella, que un jefe ejerce el control en Pinola (*Idem*), aspecto que ha sido también observado recientemente por Pitarch (2006) en San Juan Cancuc, donde el *ch’ulel* es como sinónimo de memoria, lenguaje y conocimiento. Así, a los ancianos de Pinola, “tanto la excelencia de su *ch’ulel*

como su mayor número de nahuales, le dan sabiduría, poder e inmunidad” (Hermitte, *op. cit.*, 380). En este sentido, el *ch’ulel* y el *lab* se asocian al poder y la sabiduría, pero no de manera dada, sino mediante una paulatina adquisición de la experiencia, tal como Ruiz Ruiz (2015) lo demuestra en su estudio sobre los discursos rituales de San Andrés Larráinzar.

En resumen, Hermitte observó en Pinola que el hombre se concebía “como una serie de egos; un individuo es simultáneamente perro, tigre, mono, rayo. Pero, aunque pueda ser todos ellos, nunca puede *ser* más de uno a la vez; es inconcebible que el nahual tigre de un individuo se enfrente al nahual cometa del mismo, porque cada uno de ellos es el hombre de una manifestación diferente” (Hermitte, *op. cit.*, 388). Pitarch reproduce casi literalmente esta descripción con respecto de la posesión de varios *lab* en un mismo cuerpo en Cancuc. Esta simultaneidad entre individuo y animal se trata, al parecer, de una mera asociación según Figuerola Pujol (2010), o bien, de una relación metafórica en función del temperamento compartido entre hombres y animales, como bien lo ha sugerido Navarrete (2000) para el caso mesoamericano en general.

Ahora bien, estudios etnográficos más recientes en Chiapas consideran al *ch’ulel* y el *lab* como componentes anímicos de la noción compleja de persona tseltal. De dichos estudios pueden inferirse de que toda posesión en forma de animal o meteoro, incluida la reducida clase de siluetas humanas, se trata indistintamente de *lab*. Solo que, advierten los autores (Pitarch, 2013; Figuerola Pujol, 2010; Sánchez Carrillo, 2007; Page Pliego 2007), hay dos clases de *lab*: los buenos y los malos, es decir, los que protegen a la persona (a la familia, a la comunidad) y los dadores de enfermedad. Si bien no explícitamente, esta división nos recuerda los primeros estudios sobre el nagualismo, en que especialmente Villa Rojas (1963) hacía la distinción entre tona y nagual, los de la suerte y los empleados en el mecanismo de control social, respectivamente. Esta clasificación de los elementos anímicos o espíritus compañeros en tona y nagual, en el caso de Petalcingo en *ch’ulel* y *lab*, es quizá un rasgo fundamental que no debe perderse de vista.

La tendencia de considerar *lab* a toda aquella manifestación animal o meteoro, generalmente asociado con la maldad, la noche y el terror, ha dejado de lado otras consideraciones importantes para la comprensión de este fenómeno. A pesar de que la

etnografía reciente advierte que los *labetik* son también una clase de “almas” (tanto entre tseltales como tsotsiles), no se ha dilucidado con profundidad sobre la relación conceptual, semántica y etimológica entre ambos vocablos, es decir, entre *ch’ulel* y *lab*. En efecto son dos aspectos diferentes, opuestos entre sí, pero íntimamente relacionados en la práctica y en ciertos géneros de discurso. La función ideológica de uno se comprende con respecto a la del otro. Es inconcebible una separación radical y aislada entre malos y buenos, entre el bien y el mal. Por ello, en consonancia con la conclusión de Hermitte, considero que las ideas en torno al *ch’ulel* y el *lab* son una cuestión de temperamento, rasgos y caracteres asociados con elementos de la naturaleza. De este proceso (de proyección) surge la metonimia como recurso retórico indispensable para la comunicación discursiva en particular.

El estudio más conocido acerca del *ch’ulel* y el *lab* tseltales es el de Pitarch (2006). Lo interesante del trabajo de este autor es que toma como punto de partida la etimología de los términos en cuestión. Así, por ejemplo, de acuerdo con la raíz *ch’ul* “sagrado”, el término *ch’ulel* da cuenta de su origen y naturaleza: es inmaterial o incorpóreo, incluso invisible salvo para los ritualistas y algunas personas relacionadas con este tipo de conocimientos. Sin embargo, para Pitarch dicha sacralidad lo es “solo en un sentido muy estricto, es decir, *ch’ul* es más bien lo “otro” de algo. Se trata, pues, de una noción puramente relativa” (*Ibid.*, 32), donde *ch’ulel* es “aquello que es ‘lo otro del cuerpo’”. Esta afirmación es, a mi parecer, una extrapolación basada en la oposición binaria entre cuerpo y alma; lo mismo ocurre con el vocablo *ch’ulchan* “cielo” al traducirlo como “lo otro de la tierra”, según el binarismo cielo-tierra o, más probablemente, basándose el autor en una posible metonimia en que *chan* “serpiente” es parte de la tierra, según la relación estrecha de este ofidio con el *Ajaw*.

Etimológicamente, *ch’ul-chan* significa “sagrada serpiente”; pues ésta, en la antigua iconografía maya representaba el cielo o la banda del cielo, de ahí que *chan* en cholano o *kan* en yucateco significaba, en la época prehispánica, número cuatro, serpiente y cielo al mismo tiempo, por lo que los escribanos podían sustituir “libremente unos por otros en el antiguo sistema de escritura” (Freidel, Schele y Parker, 2001:53). En este sentido, el término *ch’ulchan* como “sagrado cielo” no puede concebirse como “lo otro de la tierra”,

salvo en el sentido binario en que Pitarch lo plantea. De todo esto se infiere que la noción de *ch'ulel* podría no ser tan sagrada como comúnmente ha sido concebida; sino que constituye, como el propio Pitarch afirma, solo “un requisito del proceso de socialización personal” (2013:31), dejando a un segundo plano la cualidad sagrada y, por tanto, también el origen prístino de la noción de *ch'ulel*.

En esta categoría de “lo otro del cuerpo” caben las tres clases de almas que el autor identifica en Cancuc: el ave del corazón, el genuino *ch'ulel* y los *labetik*. El primero tiene la forma de gallo si es de hombre y gallina si es de mujer, ambos alojados en el corazón y son codiciados por el *lab*; el segundo tiene forma humana y se parece a su dueño, es como una sombra, etérea y existe desdoblado: en el cuerpo humano y al mismo tiempo en el interior de la montaña (*ch'iibal*); el tercero puede ser animal, forma humana, meteoro o “instrumentos metálicos”, todos son “gaseiformes” y “se comportan de manera análoga en muchos aspectos a los seres humanos” (Pitarch, 2006:57-58); pueden materializarse e interactuar con su dueño en lugares apartados de la comunidad (*Ibid.*, 58-59). Hay *labetik* que son buenos y otros que son malos, y se confrontan, por ejemplo, cuando el viento intenta destruir la milpa y el rayo lo impide; pero estos actos, entiendo del autor, son ajenos a la voluntad de sus dueños (*Ibid.*, 61); actúan por sí solos, tal como ocurre en la naturaleza donde, en efecto, el viento se considera dañino por “traer” enfermedades y destrozarse los cultivos, mientras que el rayo anuncia la lluvia siempre deseada.³

Para Pitarch, estos elementos “otros” alojados en el cuerpo son “entidades anímicas”, “creencias anímicas”, “principios anímicos” que rigen la noción de persona y constituyen un “imaginario anímico”, mediante el cual se manifiesta la interiorización del afuera. Incluso los tseltales de Cancuc han interiorizado en términos anímicos su relación con los “castellanos” desde la Conquista, pasando por la Colonia y, en cierta medida, hasta con los actuales mestizos de sus alrededores. Especialmente el segundo y tercer tipo, el genuino *ch'ulel* y el *lab*, imitan, en la perspectiva del autor, patrones de organización y comportamientos “castellanos”. A diferencia de la observación de Villa Rojas (donde los

³ Desde otra perspectiva teórica como la que se aplicará en esta tesis, el carácter autónomo e independiente del *lab* no debe entenderse literalmente; su automotivación y sus actos nos recuerdan su origen (base material) en la naturaleza y su cualidad de “personaje literario” de los cuentos orales. En este sentido, un *lab* animal siempre tendrá hábitos semejantes al ser que representa: el ser humano.

labetik encarnan la voluntad de los ancianos), Pitarch registra que, “Mientras el cuerpo duerme es normal que el *ch’ulel* se ausente por voluntad propia. Pero también en estado de vigilia puede escaparse a causa de un sobresalto, de un arrebató, de un esfuerzo o excitación fuertes; incluso, caprichoso como es, porque le viene en gana” (Pitarch, *op. cit.*, 35). Y esto también ocurre con el *lab*: sale del cuerpo por voluntad propia a cometer sus fechorías, sobre todo si es un dador de enfermedad, en oposición a un *lab* débil que “carece de motivos para salir del corazón... No es que la voluntad del cuerpo participe en la maniobra, de hecho ni siquiera cobra conciencia de lo que está sucediendo, sino que el (*lab*) emerge por propia decisión. Este pormenor es crucial: aquí no interviene transformación física alguna” (*Ibid.*, 74). Sin embargo, contrario a la consideración de que “la voluntad del cuerpo no participa en la maniobra del *lab*”, cuando un cancuquero “vende” el *ch’ulel* de alguien al dueño de la montaña, “a cambio de alguna riqueza o para obtener venganza” (*Ibid.*, 49), en realidad se trata de un proceso de intercambio en el cual, sin duda, interviene, motivado por su dueño, el *lab* del vendedor.

Entonces para Pitarch el *ch’ulel* (incluido cada uno de los tres de su tipología) es un componente anímico que integra y complementa la noción de persona tselal, punto de vista que le permite afirmar que el corazón, residencia por excelencia del *ch’ulel*, representa la castellanidad adquirida paulatinamente; la cabeza y el cuerpo, la tselalidad (lo “amerindio”). Una afirmación que, si bien no es apresurada, es una respuesta directa a los estudios funcionalistas que pretendían mostrar una continuidad y permanencia cultural de origen prehispánico en las comunidades indígenas. No obstante, considero que se trata de una extrapolación de la noción de alteridad, radicalizando la diferencia entre las “almas” como herencia castellana y el cuerpo como herencia prehispánica. Si bien la existencia de las nociones de *ch’ulel* y *lab* se remonta incluso antes del período Clásico de la historia de los mayas (Thompson, 2004; Schele, *et. al.*, 2001; Sheseña, 2010; López Austin, 2009), es durante la colonia que los tselales adquirimos rasgos de la cultura europea y moderna, los cuales han pasado a formar parte de nuestros símbolos culturales e identitarios. Pero esos rasgos occidentales son sólo la apariencia, la máscara, apropiada y resignificada, por tanto, con sentidos nuevos que no coinciden con sus significados anteriores, de una concepción de la vida en relación estrecha con el mundo, la naturaleza y los múltiples seres reales y mitológicos que la habitan. En este sentido, el contenido

ideológico de las instituciones, los santos, los libros, etc., al menos entre los tseltales de Petalcingo, han sido adaptados a un contexto de religión agrícola (Méndez Pérez, 2007; 2010; Sheseña y Méndez Pérez, 2010; Cf. Pitarch, 2006). Finalmente, si retomamos el procedimiento de análisis empleado por Pitarch, la etimología de los términos *ch'ulel* y *lab*, al margen de la noción de persona, puede ofrecernos otra lectura. En efecto, sagrados o no, sean o no “lo otro del cuerpo”, son rasgos, atributos y funciones que se manifiestan en el cuerpo (actitud, fisonomía, personalidad) y en la sociedad (en las formas de relación social: conflictos, contradicciones, lucha de intereses personales).

En el mismo lugar donde Pitarch realizó su trabajo de investigación, otro antropólogo también europeo, francés para ser preciso, Helios Figuerola Pujol, hace suyo el mismo tema, ambos como tema de tesis doctoral. Para Figuerola, la noción de *ch'ulel* está comprendida en el concepto *chanul*, empleado por los ritualistas tseltales de Cancuc como sinónimo de *winkilel*, cuya acepción refiere a la noción de cuerpo humano. Pero el *chanul*, advierte el autor, es una categoría muy amplia de significados, que va desde un grupo de personas, en alusión a los habitantes de un pueblo, hasta un conjunto de seres pequeños como larvas, enjambres de abejas, polillas de ropa y de madera, los parásitos estomacales, entre otros. Entre estos, dice el autor, quedan incluidos el cuerpo y los seres que lo habitan.

El *chanul*, entonces, por metonimia, designaría un cuerpo humano poblado de animales pequeños; una suerte de receptáculo de seres minúsculos y numerosos.

Pero hay aún bichos más sorprendentes: una suerte de animalillos que no solo vivirían en él, sino que serían parte del cuerpo mismo del campesino tzeltal. A éstos se los llama “bichos del corazón” (*chanulkot'antik*), lo que en la literatura etnográfica regional se conoce por el *ch'ulel* y los *lab*: las dos categorías de componentes ontológicas de la persona” (Figuerola Pujol, 2010:40).

Incluso, citando a uno de sus entrevistados de Cancuc, registra que un cuerpo aloja al mismo tiempo ciertos tipos de *ch'ulel* y de *lab*, y que éstos se relacionan recíprocamente para prevenirse de peligros en determinadas circunstancias. Que el *ch'ulel* se encuentra dentro del corazón y los *labetik* afuera, alrededor del órgano vital, vigilantes. De acuerdo con esto, Figuerola Pujol señala que “esta gran variedad de *chanul* dota a los hombres de

una riqueza infinita de poderes, le conceden capacidades insospechadas y, para algunos, le proporcionan instrumentos de defensa y competencias especiales para dañar” (*Ibid.*, 41). Así, en su perspectiva, “la noción de *ch’ulel* va íntimamente ligada a la del *lab*” (p. 41-42). Esta observación es relevante para mi propuesta a desarrollar en los capítulos siguientes; pues considero que existe, en efecto, una relación íntima entre *ch’ulel* y *lab*, por tanto, todos los tseltales poseemos uno y otro en determinadas situaciones de la vida, pero no coexisten los dos al mismo tiempo como sugiere el autor en cuestión. Todos podemos ocasionar daño a alguien en algún momento, o hacer un bien individual o colectivo. Aunque Figuerola advierte que “no estamos en capacidad de comprender” la naturaleza de estos seres, concebidos como fundamento de la reflexión de los tseltales en torno al hombre y los demás seres vivientes, ofrece apreciaciones generales interesantes al respecto. De esta manera, Figuerola Pujol afirma que

el *ch’ulel* tzeltal es de naturaleza y formas distintas, y lo que es aún más desconcertante: no es tampoco único. En tanto que los *lab*, término a menudo traducido por “diablo” (*pukuj*) –funcional y superficialmente vistos como una suerte de prolongación del cuerpo, como la materialización viviente de ciertos instintos humanos-, ellos tampoco son únicos: pueden variar en número y características de un hombre a otro. Y lo que es aún más sorprendente, *ch’ulel* y *lab* se comunican y pueden actuar en conjunto, pero también, por su naturaleza versátil y compleja, estas creaturas se encuentran muy alejadas de la pureza e inocencia atribuidas al alma católica (*Idem.*).

De acuerdo con la cita anterior, en la categoría de *ch’ulel* quedan comprendidas, no muy explícitamente descrita por el autor, entidades como las llamadas “ave del corazón”, genuino *ch’ulel* y un supuesto ser insólito llamado *nohk’etal* (sombra, imagen o apariencia de su poseedor), todos localizados dentro del corazón, cada uno con atributos específicos: por ejemplo, el primero es energía vital; el segundo, memoria, inteligencia, conocimiento, experiencia y trabajo (*Ibid.*, 47-48); el tercero habita bajo la piel, acompaña a su poseedor hasta la muerte y deambula por la casa durante y después de un velorio. A menudo esta tercera identidad (*nohk’etal*) se confunde con la segunda; incluso, señala el autor, la consideran sombra del genuino *ch’ulel*, y no otro *ch’ulel* diferente (*Ibid.*, 54). Pero, según Pitarch, carece de cuerpo, es etéreo y no puede proyectar sombra (Cf. Pitarch, 2006 y

2013). En fin, que el *ch'ulel* genuino goza de un status privilegiado, pues a su servicio se encuentran, dice el Figuerola Pujol, los *nohk'etal* y los *labetik* (*Ibid.*, 59).

Dos aspectos que bien valen la pena destacar de la descripción de Figuerola Pujol citada textualmente arriba: que los *labetik* no son automotivados ni salen del cuerpo por cuenta propia, sino que funcionan como una “prolongación del cuerpo” y la “materialización viviente de ciertos instintos humanos”. Se trata, según Hermitte (1970), de una proyección del individuo. El segundo aspecto que quiero destacar es en cierto modo desconcertante. He sugerido en páginas anteriores que entre *ch'ulel* y *lab* prevalece una relación que debe esclarecerse mediante un análisis contextual, semántico, retórico y etimológico. Pero Figuerola Pujol se ha adelantado, extremando el caso hasta el grado de sugerir que “*ch'ulel* y *lab* se comunican y pueden actuar en conjunto”. Ciertamente que Hermitte y Pitarch han observado que, si un hombre posee más de un *lab*, nunca se manifiestan más de uno al mismo tiempo y tampoco puede ocurrir, en consecuencia, que se encuentren y se produzcan altercados entre ellos mismos, como tampoco puede realizarse dos intenciones ni tener dos reacciones o temperamentos al mismo tiempo. Además, la oposición binaria entre ambas entidades, en términos de sentido y función ideológica, es común y latente en las etnografías sobre el tema; incluso parece funcionar, como quedó sugerido en párrafos anteriores, como principio de clasificación moral de las personas en buenas y malas, evidenciando un claro antagonismo entre ambos conceptos. La relación comunicativa entre éstos, según lo registrado por Figuerola Pujol, tiene un carácter evidentemente sociológico, ya que apunta hacia la hipótesis de que el *ch'ulel* y el *lab* son adquiridos socialmente para desempeñar una determinada función ideológica en la sociedad.

Con respecto a la categoría de *lab*, el mismo Figuerola Pujol ofrece, a partir de un análisis lingüístico-semántico de una expresión en tseltal (*ayon ta xojob*), una descripción pertinente; aunque la consideración frecuente de metonimias en su análisis puede prestarse a la extrapolación de los datos. De esta manera, con base en la expresión tseltal referida arriba, el autor afirma:

Impulsados por una noción locativa del verbo estar (*ay*), una primera traducción al castellano de la frase sería: “estoy en rayo”. Sin embargo, este verbo no siempre se

encuentra como predicado en una construcción locativa, la traducción más acertada sería más bien “estoy (en relación) con rayo”, o “estoy (a la manera de un) rayo”. No se trataría entonces de una transformación del individuo en su *lab*, en este caso en rayo, sino más bien que contaría con la protección de ese ser” (Figuerola Pujol, *op. cit.*, 75).⁴

El análisis de dicha expresión tseltal, así como la expresión en sí misma, apoyan la idea de que el hombre está relacionado con una clase de *ch'ulel*. En la perspectiva tseltal, se trata de una relación metonímica, en el sentido de que el rayo representa una parte del todo, el sujeto social. La relación entre los seres humanos y los elementos de la naturaleza es construida socialmente y expresada en el lenguaje y las prácticas ética y estéticamente. En otras palabras, dicha relación genera una forma de ideología que se transmite a través de palabras, gestos, actos, objetos y en determinados géneros del discurso. Incluso, la mención de términos tseltales como *yu'el* “su poder” en las etnografías recientes, en alusión a la posesión y la función de un *lab*, resulta, al parecer, del intento por parte de los investigadores de precisar en sus propios términos la función de los *labetik*. Curiosamente, el término *yu'el* aparece con mucha más frecuencia en los estudios etnográficos que en el propio discurso de los tseltales.

En los cuentos y las plegarias tampoco aparece el término *yu'el* para hacer referencia a poderes personales (Cf. Pitarch, 2006:69-72); en cambio, los vocablos *talel* “forma de ser”, *p'ijil* “sabiduría”, *majtan* “regalo”, *yip(al)* “fuerza”, *ts'akal winik* “hombre completo” o *alak'* “criatura” son los términos más usuales, en términos de metáfora o metonimia, para designar la relación del hombre con los elementos de la naturaleza. En el discurso y en determinadas prácticas cotidianas, dichos vocablos tseltales sugieren una trama de significaciones simbólicas. Si bien para los tseltales de Cancuc, según Figuerola Pujol, todo corazón contiene en su interior un conjunto de *ch'ulel* (ave del corazón, genuino *ch'ulel*, *nohk'etal*) y, deambulando en su alrededor, ciertas clases de *labetik*, al parecer no siempre es así porque a ciertas personas la divinidad encargada de entregarlos, “indiferente a su suerte, o considerándolas ineptas para ejercer un poder terrenal, no las

⁴ Cabe señalar que *xojob* significa literalmente “rayo de luz”, sea del sol, la luna o una lámpara, difícilmente puede considerarse un *ch'ulel*. Me temo que la traducción de *xojob* como “rayo” por parte del autor, considerándolo un posible *lab*, es una confusión, ya que *chawuk* es la expresión tseltal para “rayo, trueno”, una de las más conocidas formas del *ch'ulel*.

dotaría de *lab*” (Figuerola Pujol, *op. cit.*, 76). Estas personas, como creían ver anteriormente los autores funcionalistas, vivirían dependientes y subordinadas al control, la amenaza y la protección de los santos y de los ancianos poderosos (brujos, nagualistas), a pesar de que son “inofensivas y su vida transcurre sin mayores sobresaltos” (*Ibid.*, 76) y siempre gozan de buena salud porque no tienen cómo ni con qué pecar. En efecto, una observación común en el estudio del nagualismo y el *lab* como categoría ontológica del ser, es que éste funciona a menudo como un instrumento para dar o introducir enfermedades, para comunicarse con otros seres de su misma naturaleza, para recorrer espacios cósmicos que en condiciones humanas normales no se podría hacer. Por ello, señala Figuerola Pujol, “Los *lab* les conceden también a los hombres el saber especial, los conocimientos necesarios para poder curar y pronunciar las palabras especiales de las plegarias” (*Ibid.*, 77). Es decir, las personas con *lab* poseen también conocimientos rituales y los mecanismos para imponerse sobre las demás personas del grupo social.

Por último, una observación interesante y desconcertante al mismo tiempo, es que Figuerola Pujol, basándose en la supuesta relación interna y recíproca entre los distintos seres anímicos alojados en el cuerpo, considera que la división de los *labetik* en buenos (*lekil*) y en carnívoros (*ti'awal*) depende, curiosamente, no del hombre sino del *ch'ulel* genuino, tanto es así que los hombres de Cancun no son juzgados por sus actos sino como actos de su *ch'ulel*. Dice el autor:

el carácter salvaje de ciertos *lab*, no parece reflejarse en términos bueno-malo, sino peligroso o no. Es su utilización por el *ch'ulel* del hombre, su “dueño”, que puede ser juzgada, pero la del *lab* viene dada en su naturaleza, en su función: en su “trabajo”, insisten los expertos (Figuerola Pujol, *op. cit.*, 80).

De acuerdo con la cita anterior, el *ch'ulel* es un ser automotivado, con decisión propia y agentividad, ajenas a la voluntad del cuerpo o la persona; y, siendo así, hace uso del *lab* con propósitos siniestros, sin la intervención del hombre; mientras que el *lab*, sin perder de vista que su función dañina es inmodificable porque le “viene dada en su naturaleza”; es decir, es su *talel*, le viene dado a la persona desde su nacimiento. En efecto, puede usarse en tseltal frases como *jich stalel* “así es su carácter, su forma de ser”, y *jichtalem* “así ha venido”; pero no se precisa desde cuándo, si durante o después de su

nacimiento. Suele pensarse que “desde el nacimiento”, en el entendido de que en ese momento se le entrega al recién nacido su *ch’ulel*, por tanto, también su *talel* “su forma de ser”. Alejos García (1994) ha sugerido que hablar de nagualismo y mitologías constituye un juego de lenguaje en el sentido propuesto por Wittgenstein según Reguera (2009) (o un género discursivo, de acuerdo con Bajtín); el propio Pitarch sugiere que dicho fenómeno se trata de una “sospecha bien fundada” (Pitarch, 2006:91), y Figuerola Pujol identifica el uso recurrente de metonimias en la relación del hombre con su *ch’ulel* y su *lab*. Frente a este panorama, será interesante dilucidar la lógica de ese juego de lenguaje, los fundamentos de la sospecha y la función de las metonimias en los diferentes géneros de discurso.

En este mismo enfoque interpretativo destacan los trabajos de Sánchez Carrillo (2007) entre los tseltales de Yajalón y Page Pliego (2007) entre los de Oxchuc, quienes abordan las nociones de *ch’ulel* y *lab* como componentes anímicos o “entidades anímicas que integran la compleja noción de persona” (Sánchez Carrillo, 2007:5). Además de que los autores esbozan los antecedentes teóricos de esta perspectiva en estudiosos clásicos como Mauss y Geertz, es preciso señalar que en Chiapas es Gossen quien sugiere que el *ch’ulel* y *vayijel* entre los tsotsiles de San Juan Chamula pueden ser considerados elementos de una filosofía del ser o de una teoría de la personalidad (Gossen, 1975:449), pues desde entonces advirtió la relación estrecha entre el *ch’ulel*, los rasgos físicos y el carácter de las personas. Pitarch y Figuerola Pujol hacen lo propio entre los tseltales de Cancuc. De igual manera, Sánchez Carrillo concibe al *ch’ulel* y el *lab* como elementos que animan el cuerpo y dan sentido a la noción tseltal de persona en Yajalón. Aquí, dice el autor, “la persona se compone de materia corporal y en su interior reúne diferentes entidades anímicas incorpóreas: la más importante es el *ch’ulel*, y las extracorpóreas el animal compañero o *yalak’*, y el *lab*, aunque esta última es una entidad anímica especial, ya que su esencia se transforma en animal o entidad meteórica y en distintos objetos de la naturaleza que se introducen en el cuerpo de las personas para enfermarlas” (Sánchez Carrillo, *op. cit.*, 13-14).

La clasificación en incorpóreas y extracorpóreas del *ch’ulel* y el *lab* crea una complejidad diferente. Por un lado, se infiere que el primero se aloja dentro del cuerpo y

los demás afuera; o bien, que el primero carece de corporeidad y el segundo es “esencia” que puede corporizarse, materializándose en animal y meteoro. En este sentido, “el cuerpo del hombre es poseedor no de uno sino de muchos animales diferentes” (*Ibid.*, 17; en consecuencia, el cuerpo, el *ch’ulel* y el *lab* como elementos anímicos “son partículas simbólicas que reunidas forman la complejidad heteróclita de la persona” tseltal de Yajalón (*Ibid.*, 24). Sin embargo, la descripción de Sánchez Carrillo la formula a partir de la perspectiva de algunos especialistas rituales tseltales de Yajalón, para quienes:

Esta entidad o concepto (*ch’ulel*) lo entienden y lo explican como un ente etéreo que forma parte de nuestro cuerpo y no se puede ver a simple vista, se encuentra en la sangre y también en el aire, pero sin duda se puede escuchar-sentir, *ka’iy*. Para lograr este propósito, se necesita tener un arte o don, *stalel*, para sentirlo, escucharlo y verlo. Muchas veces se puede confundir con una sombra o fantasma, *noj’etal*, pero no es, porque esta parte del ser pertenece al mundo *ch’ul*, sagrado, esencia que solo se puede manifestar o revelar en el sueño o hablar con ella en el diagnóstico de las enfermedades y en los ritos terapéuticos (Sánchez Carrillo, *op cit.*, 24).

Se entiende aquí, que tanto los *labetik* como el *ch’ulel*, y seguramente los *alak’*, son entes etéreos, son “esencias”, todos alojados dentro del cuerpo o se encuentran circulando por nuestra sangre; y poseen la capacidad de materializarse en la intemperie. Sánchez Carrillo sostiene que un hombre puede tener “como máximo tres tipos diferentes de *ch’ulel*”: el genuino, el *lab* y diferentes *alak’etik*, estos últimos son “criaturas que como animales él (*el dueño*) los manda” (*Ibid.*, 31), mientras que el genuino se asocia con la inteligencia, la memoria, así como con las capacidades de pensar y actuar (*Ibid.*, 26). Un aspecto importante que el autor señala es que, “con el transcurrir del tiempo la persona franquea por diferentes estados, es decir, la persona y su *ch’ulel* pasan por un cambio” (*Idem*) en la medida que la persona crece biológicamente y adquiere conciencia de su condición social. En este sentido, advierte el autor, las “etapas del crecimiento denotan el desarrollo de la fuerza del *ch’ulel*” (*Idem*), reflejándose en las actitudes y destrezas particulares de su dueño. Esta consideración del autor advierte tangencialmente el carácter social de estos elementos anímicos. Esto es, que el ámbito de su realización funcional ocurre también (y sobre todo) entre las personas, en el marco de sus interacciones cotidianas; su acentuación en situaciones concretas como la enfermedad y la envidia es la

expresión ideológica de pugnas y conflictos interpersonales. En otras palabras, contrario a la descripción generalizada de que los seres anímicos existen y se realizan en un “mundo otro” o “mundo sagrado”, dichos animales y meteoros se desenvuelven no propiamente en la naturaleza sino en la sociedad; asimila comportamientos sociales y, por tanto, se socializa; incluso en determinadas situaciones adquiere y usa el lenguaje humano.

Por ello, de las observaciones de Sánchez Carrillo deduzco que la existencia de un paralelismo entre el crecimiento físico de la persona y el desarrollo de sus “esencias” (de su *ch'ulel*, de su ideología). En este sentido, la calidad moral de los tseltales se construye a partir del desarrollo del *ch'ulel* y el *lab*; se establece entre las dos partes una relación de correspondencia y reciprocidad. La disciplina del cuerpo se traduce asimismo en el control de los seres anímicos; de ahí la conseja común de que los antojos del cuerpo deben satisfacerse, en caso contrario el *ch'ulel* saldrá por la noche a buscar la cosa deseada, exponiéndose a los peligros. En la conversación sostenida con un colaborador, Alberto Gómez, reflexionábamos si el antojo, en este contexto, es del cuerpo o del *ch'ulel*, ya que ambos quieren y disfrutan lo que uno consume: el primero lo digiere físicamente, el segundo absorbe su aroma. Y si el *ch'ulel* de alguien es un gallo, decíamos, y la persona tiene antojo de comer un pescado, por ejemplo, es inconcebible imaginar a un gallo devorando un pescado; pero concluimos que los hábitos humanos pasan a formar parte del *ch'ulel*, así como los hábitos y los rasgos de éste se encarnan en el cuerpo humano. Se entiende, pues, que entre el cuerpo y el *ch'ulel* existe una relación de dependencia y reciprocidad.

De acuerdo con lo anterior, la calidad moral de la persona y la noción de trabajo juegan un papel importante en la función ideológica del *ch'ulel*. De ahí la clasificación de éstos en “buenos” y “malos”, pero no en el sentido religioso entre el bien y el mal, y tampoco se limita a su carácter peligroso o no, sino en relación con temperamentos y habilidades adquiridos en la vida. Sánchez Carrillo ha observado esto entre los tseltales de Yajalón, pues asegura que:

Los que tienen el *ch'ulel* verde y blanco son buenos, hablan bien, aconsejan a la gente, ayudan a la gente, se preparan bien, trabajan bien, todo lo hacen bien, son bienhechores de la comunidad. Entonces, los envidiosos no quieren, ahí empiezan los problemas, las envidias, propician enfermedades a la gente, buscan la forma de cómo echar males a las

personas, para que no produzcan nada, para enfermarlas, para restarle fuerza al *ch'ulel*. Los colores del *ch'ulel* de estas personas son el rojo y el negro, mismos que se consideran *lab* (Sánchez Carrillo, *op. cit.*, 30).

Tenemos, entonces, que los *labetik* son los envidiosos, los que no les gusta que otros hagan cosas buenas ni cosechen en abundancia. Da la impresión de que son, en términos prácticos, indigentes y muy poco sociables. Un cuento recopilado en Petalcingo hace idéntica clasificación: los *ch'uleetik* buenos son las “criaturas de la montaña” y sus dueños siempre tienen buena cosecha; en oposición a los *labetik*, cuyos dueños “no tienen nada”, son envidiosos, flojos, iracundos y *ti'awaletik* “devoradores” (Méndez Oleta, 2007).

Es preciso señalar que, de acuerdo con las descripciones de Sánchez Carrillo, entre los *tseltales* de Yajalón no parece muy clara la distinción entre los *alak'* y los *labetik*, puesto que “la persona tiene en su interior *yalak'*, animales o bichos, compañeros, que estos mismos se utilizan para meterlos al interior de la persona y enfermarla” (Sánchez Carrillo, *op. cit.*, 25). Y los *labetik*, caracterizados por su naturaleza dañina, tienen la misma finalidad: enfermar a las personas y, algunos otros, comer el *ch'ulel*. Sobre dichos seres, el autor sugiere hacer una “distinción de orden simbólico entre el animal compañero de la persona *tzeltal* y el *lab*, pues todas las personas poseen un animal compañero, *shanul* o *chanbalam*, pero no todas un *lab*. Solo las personas excepcionales poseen uno o varios *labetik*” (*Ibid.*, 32).

El autor apunta que el *lab* es la transformación de una esencia en animal o meteoro, el cual es usado por las personas “para sobresalir de la comunidad e imponer su voluntad y dominio sobre otros” (*Ibid.*, 32). Esto nos recuerda tangencialmente el mecanismo de control social ejercido por los ancianos en la explicación funcionalista del *nagualismo*. El propio Pitarch considera que en Cancuc, “el mundo de los *lab* concierne al ejercicio del poder, del poder puro y duro”, aunque advierte que “se trata de un poder considerablemente contingente” (2006:71). Pero el poder impone y controla al fin de cuentas. Sánchez Carrillo identifica en Yajalón que estos *labetik* guardan relación, además de con el cuerpo, también con el *ch'ulel* y los *alak'etik* “bichos carnívoros”.

Probablemente éstos y los *labetik* refieran a una misma entidad. De hecho, la palabra *alak'* en tseltal expresa una demostración de cariño, ternura, especialmente a humanos (niños) y animales muy apreciados. Al igual que en Cancuc, en Yajalón “los *labetik* se consideran dadores de enfermedad y son el principal vehículo de un mal echado propiciado por los *ak' chamel*” (Sánchez Carrillo, *op. cit.*, 34).

Un aspecto interesante del actual fenómeno de los *labetik*, es que sus funciones o acciones concretas como causantes de disgusto y enfermedad se realizan “en contextos de envidia, *pich' o'tan*, y son considerados actos de brujería” (*Ibid.*, 40). Antes que imponer la voluntad y el dominio personal del hombre a través de uno o varios *labetik*, los actos o fechorías de éstos encajan muy bien en la concepción binaria del *ch'ulel* en buenos y dañinos, donde éstos se caracterizan por su escaso desempeño en el trabajo y sus carencias materiales. Por tanto, el uso del *lab* es dirigido por su dueño, de acuerdo con sus intereses inmediatos. Al igual que las descripciones de Pitarch en Cancuc, el *ch'ulel* y *lab* en Yajalón también existen desdoblados: en el cuerpo y en la intemperie, en sus formas animales o meteóricas, respectivamente.

Por su parte Page Pliego, en su exploración sobre el *ch'ulel* entre los tseltales de Oxchuc, refiere lo siguiente:

La noción que actualmente estructura esta identidad y sus diferencias entre los distintos pueblos de los Altos de Chiapas deriva de la entremezcla y resignificación de ambos elementos (*occidentales e indígenas*), dando como resultado una identidad que por un lado corresponde al “soplo de Dios”, la presencia divina e inmortal en la persona, concepto esencialmente católico, y, por otra, desde una noción prehispánica, se constituye a la vez por sí misma en una diversidad de seres etéreos similares, es decir, varios *ch'ulel* o compartimentaciones de *ch'ulel*” (Page Pliego, 2014:42).

Partiendo también de la noción de persona, y en consonancia con los estudios anteriores sobre el nagualismo en Los Altos de Chiapas, observa que en Oxchuc prevalecen elementos comunes sobre la constitución corpórea e incorpórea de la persona: el cuerpo, el *ch'ulel*, la vela de la vida y el *lab*, “correspondiendo esta última entidad a la capacidad, con particularidades distintivas, de transformación a voluntad en animales, fenómenos meteóricos, naturales o sobrenaturales, inherente a contados miembros de estas

sociedades” (Page Pliego, 2007:6). Y todo este conjunto de seres son formas o clases distintas de *ch’ulel*, pues éste constituye una “diversidad de seres etéreos”.

Debido a que Page Pliego destaca su interés por comprender la naturaleza del *lab*, como lo fuera la del nagual en décadas anteriores, define a esta entidad como “una categoría central en torno a la construcción del infortunio, así como en la estructuración de la prevención y el exterminio de dicha entidad anímica” (*Ibid.*, 10). El *lab*, por tanto, es poder, “reside en el corazón y faculta a las escasas poderosas personas que lo poseen para transformarse en animales, fenómenos meteóricos, naturales, así como en entidades de naturaleza incierta, pero sutil” (*Ibid.*, 13). Y agrega que, “por pequeño e insignificante que parezca muestra ser potencialmente fuerte y peligroso para el humano” (*Ibid.*, 14).

La idea de una transformación física de la persona en animal o fenómeno atmosférico es una herencia de las primeras etnografías sobre el nagualismo en Chiapas y Mesoamérica en general. Los estudios recientes han registrado lo contrario: no hay tal transformación del cuerpo humano, sino que se trata de todo un “juego de lenguaje” alrededor de la asociación estrecha del hombre con los elementos de la naturaleza. Incluso, el propio autor admite que “El móvil de la acción nefasta de los *lab* dadores de enfermedad se sitúa fundamentalmente en los ámbitos de la envidia y el despecho, mismos que se estructuran como ofensa y justifican el uso de *tz’ilajwanej* o *ak’chamel*, mal echado. Aspectos desde los que se perfilan importantes dinámicas sociales y religiosas” (*Ibid.*, 23).

Los autores antes referidos han mencionado en sus estudios que el *ch’ulel* y el *lab* son motivos de reflexiones cotidianas o que alrededor de ellos se entretienen relaciones sociales y religiosas; pero quedan como sugerencias porque el ángulo de visión privilegiado por ellos está orientado a comprender la naturaleza de los seres anímicos, sus caracterizaciones y atributos, clasificaciones y taxonomías, así como su relación con el cuerpo y la noción de persona. De acuerdo con la descripción de Page Pliego, en la que afirma que el contexto de uso del *lab* es el relacionado con la envidia y el despecho, deja atrás la idea funcionalista de control social. Al igual que entre los *tseiales* de Yajalón, en Oxchuc el *lab* tiene la capacidad de “penetrar en el cuerpo de sus víctimas y lentamente comer su *ch’ulel*-alma. Proceso que puede durar días, semanas o meses dependiendo de la fuerza de la víctima” (*Ibid.*, 25). Por último, como evidencia de que el uso del *lab* es

por parte de su dueño, su poseedor (y no motivado por el *ch'ulel*, ni es independiente y automotivado como Pitarch y Figuerola Pujol registran en Cancuc), Page Pliego describe así a los verdaderos “dadores de enfermedad”:

El *tz'ilajwanej* se caracteriza por tener un carácter irascible, voluntarioso, de una arrogancia ilimitada. La descripción está acorde perfectamente con la que clínicamente se hace del enfermo psicopático, un ser sin ética, megalomaniaco (sic), dispuesto a obtener lo que desea valiéndose de cualquier medio (*Ibid.*, 35).

Más adelante, reafirma lo dicho en estos términos: “las personas que son poseedoras de *lab* productor de enfermedad se caracterizan por ser arrogantes y pependencieras. Hacen su voluntad sin importarles nada y amenazan a diestra y siniestra porque tienen el poder del Diablo” (*Ibid.*, 40).

En resumen, los estudios brevemente resumidos en este capítulo consideran al *ch'ulel* y el *lab* como entidades anímicas o esencias que dan sentido al cuerpo y a la noción de persona. Asociados al fenómeno de control social, a la salud y la enfermedad y sus procesos curativos, a la persona, al carácter y la personalidad, dan cuenta de la relación estrecha de los seres humanos con la alteridad (entorno natural y cultural), así como de las diferencias y contradicciones entre los mismos miembros de una población determinada. Pero las poblaciones han crecido y cambiado, dando lugar a nuevos grupos sociales con sus respectivos intereses que expresan sus deseos, aspiraciones y conflictos a través del *ch'ulel* y el *lab*, entre otros signos o símbolos culturales. Éste es el caso en Petalcingo, el cual me he propuesto estudiar en esta tesis.

Capítulo II

Acerca del signo ideológico y los géneros discursivos

En el ámbito humano, el *ch'ulel* y el *lab* trastocan múltiples aspectos de la vida cotidiana. Se habla de ellos en contextos de nacimiento, crecimiento biológico y cognoscitivo, enfermedad, disputas con vecinos o entre familiares, trabajo, abundancia, carencia, muerte, principalmente. Asimismo, se habla de ellos como dos aspectos distintos, opuestos; el primero generalmente asociado con la vida, la salud, el bienestar; mientras que el segundo, con la enfermedad, la muerte, la maldad (véase capítulo III.4). Tener un *ch'ulel* o un temido *lab* significa, como ha sido ya registrado también por otros estudiosos del tema, traer un *talel*, término tseltal que ha sido, en función de su raíz verbal (*tal* “venir”), traducido como “lo traído”, aunque más correctamente es “lo venido” desde algún lugar, en alusión a su cualidad prístina y sagrada; por tanto, proveniente de un tiempo y un espacio que no corresponden a los humanos sino a los dioses y los ancestros. Es por ello que, en determinadas situaciones de la vida, se les concibe y aprecia como un *majtan* “regalo”, venido desde el nacimiento como una especie de don y destino.

El *talel* de una persona se descubre, en muy pocas ocasiones, al momento de nacer una criatura según señales en la placenta (al menos se sospecha) y, más frecuentemente, cuando la persona llega a su etapa adulta y empieza a mostrar su carácter más profundo, más oculto; y para esto no hay una edad o etapa de la vida consignada biológica o socialmente. Una primera señal es cuando alguien comienza públicamente a respetar o transgredir las normas establecidas. El respeto o la transgresión caracterizan una determinada forma de *talel*: pueden ser *lek* “buena” o *chopol* “mala”. A esta última se le asocia con un *lab* temido por su actitud y acciones nefastas.

II.1. La teoría del signo ideológico

De acuerdo con lo dicho en los párrafos que nos preceden, el *ch'ulel* y el *lab* pueden ser, más allá de su naturaleza anímica y compañeros de vida y destino, signos ideológicos. Un signo ideológico en el sentido que lo propone V. Volóshinov (1992) es aquello que refleja, representa y reproduce (nunca fielmente) una realidad social. Vistos así, se constituyen en medios de comunicación entre personas que interactúan; por tanto, en fenómeno social que aflora en situaciones determinadas de la vida comunitaria. La compleja comunicación entre personas se manifiesta en el lenguaje, el ritual, el trabajo, los gestos; en suma, en múltiples signos sociales que dan cuenta de la ideología de la gente, lo que siente y piensa durante su interacción. Así, el *ch'ulel* y el *lab* son portadores de realidades cuyo sentido solo es válido en el contexto de su producción.

De acuerdo con Volóshinov (1992), un signo puede ser cualquier cosa u objeto físico existente en la naturaleza o creado por el hombre, con significación y valoración atribuidas socialmente y tienen sentido en una determinada zona de producción ideológica. Un elemento de la naturaleza, por ejemplo, el rayo es solo un fenómeno atmosférico, algo natural en las estaciones lluviosas del año, un elemento sin contenido simbólico por sí mismo. “Un cuerpo físico, como imagen de algo inerte y rutinario, corresponde al mundo natural”, nos dice Volóshinov (1992:32). Se vuelve signo o producto ideológico cuando “posee una significación: representa, reproduce, sustituye algo que se encuentra fuera de él, esto es, aparece como signo” (*Ibid.*, 31-32). Solamente así el rayo, al adquirir una significación simbólica, se vuelve *ch'ulel*, un signo ideológico con valoraciones y sentidos que los tseltales le impregnan en determinados contextos de interacción social. Es decir, el *ch'ulel* y el *lab* no existen por sí mismos como elementos de la naturaleza, sino como productos ideológicos creados en el seno de una sociedad organizada.

Lo mismo ocurre con un objeto creado por el hombre: por ejemplo, un altar con todos sus componentes simbólicos y decorativos, al atribuirle un significado y una determinada valoración social, se convierte en un signo ideológico. “Una semejante imagen simbólica y artística de una cosa física determinada representa ya un producto ideológico. La cosa física se convierte en signo” (*Ibid.*, 32). De la misma manera, los meteoros, los animales y el cuerpo humano mismo pueden convertirse en signos al adquirir una valoración y una función que, en el proceso de comunicación e interacción sociales, trasciendan su naturaleza física y natural. Mediante este proceso de significación, se establecen los vínculos entre los elementos de la naturaleza y la persona, convirtiéndose los primeros en *ch’ulel*. Por ejemplo, un animal cualquiera que merodea una casa se convierte en *ch’ulel* o *lab* (signo ideológico) si alguien lo valora de esa manera, atribuyéndole una significación y un sentido para comunicar un mensaje; pero, si ese mismo animal pasa inadvertido, será lo que es: un animal como elemento natural del paisaje.

Ch’ulel y *lab* representan y reproducen una situación social específica, transformada y reestructurada por la naturaleza del signo en otra realidad: la ideológica, una percepción e interpretación de situaciones sociales específicas en el marco de los criterios que rigen la estructura y la vida del signo social. Es decir, la estructura y la naturaleza del signo condicionan la realidad captada por las personas. En este sentido, Volóshinov afirma que “La realidad ideológica es una superestructura inmediata que surge sobre la base económica” (*Ibid.*, 36). Para este mismo autor, hay dos formas de hacer derivar la ideología de las bases, en función de la especificidad del material de los signos, pues “se toma en consideración y se explica o bien el aspecto racional del contenido (...), y este aspecto se relaciona con las bases (...). O bien, por el contrario, ponen de relieve sólo un momento externo y técnico del fenómeno social (...), y este aspecto se deriva directamente del nivel técnico de la producción” (*Ibid.*, 42).

De acuerdo con Volóshinov, los trastornos económicos o los cambios en las bases no generan, “mediante una causalidad mecánica”, a hombres en ruina “en las páginas de una novela”; es más, “la correspondencia en sí no tiene ningún valor cognoscitivo si no se aclara antes el papel específico del hombre arruinado en la estructura artística de la novela,

así como el papel específico de la novela en la totalidad de la vida social” (*Ibid.*, 42-43). Agrega el autor: “Está claro que el ‘hombre superfluo’ no surgió en la novela autónomamente, sin relación alguna con otros elementos de la novela; por el contrario, la novela en sí se reestructuró como un todo orgánico e íntegro sometido a leyes específicas (...). Pero aún esta reestructuración orgánica de la novela se llevó a cabo asimismo en una estrecha relación con los cambios con todo el sistema de la literatura” (*Ibid.*, 43).

Ocurre lo mismo con la estructuración del *ch’ulel* en signo ideológico; pues, al igual que la novela, es un signo con elementos constituyentes que le dan forma. Esto es, parafraseando a Volóshinov, la existencia de animales no se refleja como *ch’ulel* por “causalidad mecánica” en la vida social tseltal; es más, la presencia de animales en el discurso colectivo no tiene importancia si no se aclara antes el papel de los animales en la estructura del discurso, así como el papel específico del discurso colectivo en la totalidad de la vida comunitaria. La clave está en el proceso de significación social atribuida a los animales, siguiendo los criterios o las leyes estructurantes (composición) del discurso, hasta convertirlo plenamente en un signo ideológico o un enunciado (en suma, en un medio de comunicación). En este sentido, el *ch’ulel* y el *lab* son medios de comunicación en determinadas situaciones de interacción social. El signo ideológico no es algo dado por la naturaleza sino un producto de la creación ideológica. No es un retrato fiel de la vida social; su contenido no se le puede tomar literalmente porque se trata de una realidad transformada, de una actividad estética, en la que convergen una diversidad de valoraciones e intereses interpersonales (sociales, religiosas, políticas y, por supuesto, estéticas). El rayo, como signo ideológico, ya no se comporta ni funciona como en la naturaleza (descarga eléctrica) sino que ahora funciona motivado por el hombre para la realización de sus propósitos.

Tomar en cuenta la “especificidad del material del signo” significa que la función ideológica de éste depende de la forma y la naturaleza de dicho material. Por ejemplo, el rayo es empleado por el hombre para ostentar o demostrar fuerza o poder, emitiendo el mismo retumbo de los rayos naturales en circunstancias específicas. Por tanto, la base material (el retumbo) forma parte sustancial del signo. “Todo signo ideológico no sólo aparece como un reflejo, una sombra de la realidad, sino también como parte material de

esa realidad. Todo fenómeno sígnico e ideológico se da en base a algún material: en el sonido, en la masa física, en el color, en el movimiento corporal, etc” (*Ibid.*, 32).

El *ch’ulel* tiene una base material sobre la que se impregna una valoración: la palabra, el meteoro, algunos animales y el cuerpo humano, principalmente. Asimismo, posee componentes básicos que rigen su estructura: en el caso de la palabra es su etimología, su composición gramatical y su campo semántico. Es decir, de acuerdo con sus partículas gramaticales y el contexto de su enunciación (contexto extraverbal), la palabra acomoda en su estructura una valoración determinada y su campo semántico define la significación simbólica; el acento con que la palabra es pronunciada determina su sentido, su significado real. El signo cuya forma es un animal posee algunos de los siguientes elementos estructurantes: tiene como base material la imagen de un animal real de la naturaleza; existe de manera desdoblada (en estado “gaseiforme” o de “puro aire” (Pitarch, 2006) en el corazón de la persona y como animal real en el paisaje, aunque con características particulares como las de ser solitario, con capacidad de adquirir voz humana; su vida, destino y destreza est n unidos a los del hombre que lo posee; es de carácter sagrado pues proviene o es dado por una deidad en calidad de *talel*, don, regalo y destino; es peligroso y vulnerable al mismo tiempo, sus hábitos y actitudes se reflejan en la persona (constituyen la personalidad de ésta); es auxiliar o instrumento de apoyo en acciones extraordinarias del hombre; es la prolongación del cuerpo o la materialización del deseo, se alimenta de lo que su dueño consume diariamente.⁵

La presencia de los componentes descritos en los párrafos anteriores determina la existencia y la naturaleza de las entidades *ch’ulel* y *lab* como signos ideológicos; éstos se estructuran de diferente manera, según las condiciones materiales y las situaciones de la interacción social. La ausencia de uno o más componentes destruye la noción de un animal como *ch’ulel*; en consecuencia, no logra constituirse en un signo ideológico. Todo signo tiene una forma y una estructura convencionalmente establecidas, en las cuales se

⁵ Recordemos que la distinción entre *ch’ulel* y *lab* no radica en la forma que cada uno posee sino en la función atribuida socialmente en la comunidad. Véase la descripción al respecto en las páginas 20 y 30 de esta tesis).

reordenan y resignifican determinadas situaciones de la vida proyectadas por los hombres. Así, el signo solo puede existir donde surge a partir de una base material. Asimismo,

El signo solo puede surgir en un *territorio interindividual*, territorio que no es “natural” en el sentido directo de esta palabra; el signo tampoco puede surgir entre dos *homo sapiens*. Es necesario que ambos individuos estén *socialmente organizados*, que representen un colectivo: solo entonces puede surgir entre ellos un medio sígnico (semiótico) (Volóshinov, *op. cit.*, 35).

De acuerdo con Volóshinov, el rayo como *ch'ulel* solo existe entre individuos socialmente organizados; fuera de este ámbito social, deja de serlo, es solo un elemento de la naturaleza, incapaz “de ser arena de confrontación de acentos sociales vivientes” (*Ibid.*, 49). En este contexto valdría la pena preguntarse si, como frecuentemente se menciona en la etnografía sobre el tema, el *ch'ulel* y el *lab* existen desdoblados en el paisaje, independientes como animales reales, al margen de la interacción social. La materialización del *ch'ulel* podría entenderse a partir de dos consideraciones: como base material del signo es animal real, sin contenido ideológico; al asignarle una valoración se convierte en un signo viviente, en un medio de comunicación: sigue siendo el mismo animal, pero con significado nuevo, contiene una función ideológica específica. Tal es la naturaleza sígnica, por ejemplo, de la novela: es texto y es signo. La realidad concreta del signo es su base material (texto para la novela y animal para el *ch'ulel*); su realidad ideológica es el contenido creado y atribuido por el hombre a dicha base material.

La vida social del signo, sostiene Volóshinov, aparece “como *acentos sociales* que pretenden lograr un *reconocimiento social* y que se imprimen en el exterior, sobre el material ideológico, únicamente para obtener tal reconocimiento” (*Ibid.*, 48). La palabra tiene un carácter neutral; es decir, como signo lingüístico no pertenece a alguien sino a la lengua. Lo mismo ocurre con un elemento de la naturaleza: el rayo es neutral y no pertenece a alguien. Cada grupo social diferenciado por su praxis atribuye a la palabra o al elemento natural una función particular, una valoración social: entonces se convierte en signo ideológico. Cada grupo social (católicos tradicionales, protestantes, profesionistas, campesinos, ritualistas) asignará al signo una función relativamente distinta, pues, según nuestro autor, “Cada zona de la creatividad ideológica se encuentra orientada a su modo

particular dentro de la realidad y la refracta a su modo. Cada zona se apropia de una función particular en la totalidad de la vida social” (*Ibid.*, 33). De acuerdo con esto, los signos no se experimentan ni funcionan de la misma manera en los diferentes grupos sociales; es decir, los miembros de cada zona de creatividad ideológica crean y desarrollan signos (así como géneros discursivos) particulares; aunque, no obstante, hay signos (y géneros discursivos) que se comparten entre los miembros de diferentes grupos.

El carácter social del *ch'ulel* y el *lab* se apoya en una afirmación de Volóshinov: “Tanto el signo mismo como todos los efectos que produce, esto es, aquellas reacciones, actos y signos nuevos que genera el signo en el entorno social, transcurren en la experiencia humana” (*Ibid.*, 33). En esta lógica, toda interacción considerada onírica, anímica o sobrenatural, en tanto que ocurre en el ámbito humano, es de carácter social, se realiza en la experiencia humana; pues “no se puede explicar lo ideológico en cuanto tal desde las raíces suprahumanas, infrahumanas o animales. Su lugar auténtico se encuentra en el ser: en el *específico material sígnico* y social creado por el hombre. Su especificidad consiste justamente en el hecho de situarse entre los individuos organizados, de aparecer como su ambiente, como un medio de comunicación” (*Ibid.*, 35). De este modo, afirma el mismo autor, “*las formas del signo están determinadas ante todo tanto por la organización social de los hombres como por las condiciones más inmediatas de su interacción* (sic). En cuanto cambian las formas, cambia el signo. Una de las tareas del estudio de las ideologías debe consistir en examinar la vida social del signo verbal” (*Ibid.*, 46).

Si “la realidad de la palabra, como la de cualquier otro signo, se ubica entre los individuos” (*Ibid.*, 38), también las realidades del *ch'ulel* y el *lab* se ubican entre individuos organizados, en la comunicación social. Volóshinov sostiene que los cambios en la realidad del signo solo tienen sentido en su propio contexto de producción, en una determinada “zona de creatividad ideológica”, en el marco de una totalidad general (la cultura, la sociedad). Los cambios ideológicos en una zona se explican por los cambios de su base material. Así, por ejemplo, los cambios en la función del *ch'ulel* en la zona de creatividad de los campesinos pueden explicarse por los cambios en sus relaciones de producción agrícola, en las que la noción de abundancia o carencia comienzan a definirse

ya no en función del *ch'ulel*, el trabajo responsable y la relación recíproca con la tierra sagrada, sino en la introducción y el uso de nuevos componentes que se supone aumentan y mejoran la producción; con este propósito se emplean los productos agroquímicos, los programas de apoyo gubernamental, el pago de jornaleros, el comercio de algunos productos y la conversión de las parcelas comunales en propiedad privada, entre otros. Estos cambios en el sector agrícola no son iguales ni pueden tener las mismas causas en otras zonas ideológicas.

Además de lo anterior, los cambios en el signo están enmarcados en un tiempo y un espacio históricos. Los signos vivos dan cuenta de la realidad social presente, en tanto que funcionan como arena de lucha social. Según Volóshinov, “Cada época y cada grupo social tiene su repertorio de las formas discursivas de la comunicación ideológica real. A cada grupo de formas homogéneas, es decir, a cada género discursivo concreto, le corresponde su conjunto de temas” (*Ibid.*, 46). En este sentido, la tipología, el contenido y las funciones del *ch'ulel* y el *lab* son hasta cierto punto estables en un determinado período histórico. Actualmente en las comunidades ya no hay o ya no abundan, por ejemplo, jaguares asociados con el poder y el control social como en la época prehispánica, colonial y en las fincas decimonónicas, mucho menos ahora en el contexto de la proliferación de la política partidista y la formación escolarizada de los tseltales. Porque, como bien señala Volóshinov, “En cada etapa evolutiva de la sociedad existe un específico y limitado círculo de temas expuestos a la atención de la sociedad y en los que esta atención suele depositar un acento valorativo. Solo este grupo de temas puede manifestarse en signo, llegando a ser tema de la comunicación semiótica” (*Ibid.*, 47). Pero estos temas, señala, deben estar relacionados o, por lo menos, deben involucrar parcialmente las bases de la existencia material. Y, en efecto, el *ch'ulel* y el *lab* están parcialmente relacionados con las bases materiales de la existencia, pues tienen presencia en todos los ámbitos de la vida social comunitaria.

II.2. Los géneros discursivos como formas de enunciación y funcionamiento de los signos ideológicos

Considero al signo ideológico como horizonte teórico y el género discursivo como procedimiento de análisis. El objeto de estudio es un signo con base material y contenido ideológico, es tema o motivo de formas discursivas. El signo y el género discursivo se encuentran en un mismo nivel conceptual. La novela, por ejemplo, es signo y es género discursivo. Al estudiar un signo se estudia un género específico: la novela. Los signos *ch'ulel* y *lab* se realizan más mediante el lenguaje que en otras formas de comunicación social; de ahí que los géneros discursivos sean un medio fundamental para identificar la forma y la función ideológica de esos signos. De acuerdo con Volóshinov, la comunicación ideológica se lleva a cabo mediante “formas discursivas”, un repertorio de géneros discursivos concretos. En este sentido, el lenguaje y los actos sociales serán nuestro universo de exploración sobre la naturaleza y las funciones ideológicas del *ch'ulel* y el *lab* tseltales.

Con base en la cercanía conceptual entre signo ideológico y enunciado en el sentido de Bajtín, considero útil y pertinente retomar la propuesta bajtiniana de géneros discursivos para, en primer lugar, identificar la concreción del signo en algunos géneros de discurso tseltales y, posteriormente, comprender su función en el marco estilístico y compositivo del enunciado, así como el sentido que le otorgan las valoraciones y entonaciones que le impregnan las personas. Para ello, la naturaleza dialógica del enunciado es fundamental para contextualizar el uso del signo en determinadas situaciones de interacción. Siguiendo la propuesta de Bajtín, las ideas acerca del *ch'ulel* conforman un tipo de enunciados estables, anteriores y propios de ciertas esferas específicas de actividad humana; por tanto, constituyen un tipo de género discursivo y, como tal, una parte se nos es dada a los tseltales junto con la lengua materna y, la otra parte, la reelaboramos constantemente en la medida en que respondemos, reaccionamos o nos enfrentamos a los hechos comunicativos de la vida cotidiana. En términos del autor:

El uso de la lengua se lleva a cabo en forma de enunciados (orales y escritos) concretos y singulares que pertenecen a los participantes de una u otra esfera de la praxis humana. Estos enunciados reflejan las condiciones específicas y el objeto de cada una de las esferas no sólo por su contenido (temático) y por su estilo verbal, o sea por la selección de los recursos léxicos, fraseológicos y gramaticales de la lengua, sino, ante todo, por su composición o estructuración. Los tres momentos mencionados -el contenido temático, el estilo y la composición- están vinculados indisolublemente en la *totalidad* del enunciado y se determinan, de un modo semejante, por la especificidad de una esfera dada de comunicación. Cada enunciado separado es, por supuesto, individual, pero cada esfera del uso de la lengua elabora sus tipos relativamente estables de enunciados, a los que denominamos *géneros discursivos* (Bajtín, 2012:245).

En efecto, en Petalcingo las ideas en torno al *ch'ulel* se manifiestan en enunciados concretos, relativamente estables y determinadas por una esfera de actividad humana. Cada esfera tiene sus propias formas discursivas de comunicación ideológica, conocidas y compartidas incluso por los miembros de otras esferas. Ciertamente que también existen actos, gestos y actitudes que dan cuenta de ello, pero existe con frecuencia una palabra o una frase para describirlos y representarlos; así, dicha palabra o la frase se convierten en enunciados. Los géneros discursivos no siempre son exclusivos de determinadas esferas de actividad humana. Si bien sobresalen géneros característicos, ya sea por su complejidad y especialización, otros más se comparten entre los miembros de otras esferas, sin duda con particularidades específicas que marcan el contexto y la función de los géneros discursivos y los signos ideológicos.

Algunos de los géneros característicos de las esferas estudiadas en Petalcingo son los siguientes (Cuadro 1):

Esfera de especialistas rituales	Esfera de campesinos	Esfera de profesionistas y estudiantes
<ul style="list-style-type: none"> -Rezo o plegaria (en contextos de enfermedad) -Relatos completos y complejos sobre <i>ch'ulel</i> y <i>lab</i> -Testimonios directos e indirectos -Sueños y augurios cotidianos -Expresiones idiomáticas 	<ul style="list-style-type: none"> -Relatos inconclusos y de poca complejidad sobre <i>ch'ulel</i> -Testimonios indirectos (o de referencia) -Sueños y augurios ocasionales -Expresiones idiomáticas 	<ul style="list-style-type: none"> -Discurso académico -Discurso literario -Fragmentos de relatos sobre <i>ch'ulel</i> y <i>lab</i> -Testimonio ajeno, indirecto. -Sueños en nuevos contextos

-Consejos y prohibiciones -Frases humorísticas -Réplicas de conversación	-Consejos y prohibiciones -Frases humorísticas -Réplicas de conversación	-Algunas expresiones idiomáticas -Algunas prohibiciones -Réplicas de conversación
--	--	--

Cuadro 1. La tradición oral tseltal de Petalcingo, con sus géneros de discurso más frecuentes en cada esfera de actividad humana.

En el cuadro anterior se reproduce lo que, en mi consideración, son los géneros discursivos más recurrentes cuyos temas giran en torno al *ch'ulel* y el *lab* en Petalcingo. Se observa, por supuesto, mayor complejidad y especialización en los géneros correspondientes a la esfera de especialistas rituales, cuyos discursos tienen un estilo directo, propio o de autor. En esta esfera la plegaría en contextos de enfermedad y curación, la narrativa de sueños y presagios, así como relatos y testimonios sobre el *ch'ulel* parecen ser los más representativos; mientras que en la esfera de campesinos, si bien predominan géneros discursivos similares, sobresalen los relatos y testimonios con poca complejidad, la narrativa de sueños y augurios ocasionales y de preocupación individual y familiar con escaso dominio de interpretación, además de algunos consejos, prohibiciones y frases humorísticas cotidianas.

En general, los géneros discursivos en la esfera de campesinos poseen un estilo indirecto, marcado en el lenguaje con partículas gramaticales específicas de la lengua tseltal. En la esfera de profesionistas y estudiantes tseltales se observa un cambio muy interesante, debido a las condiciones materiales de la vida y la naturaleza de la actividad de subsistencia predominante, donde la presencia de nuevos géneros discursivos devela los intereses y la orientación ideológica de la interacción social de sus miembros. En los géneros discursivos de esta última esfera podemos observar una mezcla de estilos directos e indirectos, según la intensidad discursiva de los hablantes en situaciones concretas. Por el contenido temático y el estilo verbal de los enunciados usados en cada una de las esferas de actividad, constituyen diferentes géneros discursivos sobre el *ch'ulel* y el *lab* tseltales.

Para Bajtín, en cada esfera de actividad existe una variedad de géneros discursivos que incluye tanto las breves réplicas de una conversación cotidiana, pasando por cartas, oficios, decretos, hasta las manifestaciones científicas y todos los géneros literarios,

propios de una cultura compleja y letrada. Esta variedad de géneros específicos, de acuerdo con el autor, se clasifican en *primarios* y *secundarios*; los primeros son espontáneos, inmediatos, cotidianos, propios de una conversación ordinaria; mientras que los segundos son complejos y especializados, se nutren de los enunciados primarios y, en una cultura compleja y desarrollada (tecnológicamente), se materializa normalmente en la escritura. En el caso que me ocupa, los géneros discursivos primarios y secundarios se restringen principalmente a la forma oral de la lengua (algunos ya escritos, que son compilaciones de tradición oral). Así, por ejemplo, en la esfera de los especialistas rituales los géneros discursivos secundarios que se destacan son relatos orales con variedad de estilos y temas; las plegarias pronunciadas en contextos rituales (agrícolas, de curación o protección familiar) son otro género discursivo con posible variedad de estilo y composición.

En la esfera de campesinos, por la naturaleza de su actividad, sin duda emplean también una variedad de relatos que conforman diferentes géneros discursivos propios de su ambiente social. Es cierto que no desconocen la naturaleza y la función de las plegarias; sin embargo, no forman parte de su vida ni de sus intereses el dominio de ese conocimiento ritual. De esta manera, en términos de complejidad cultural, esta esfera difiere en gran medida de la de los especialistas rituales, a pesar de que comparten más que la lengua sino también ciertos géneros discursivos, con diferentes grados de profundidad en el contenido. Entre los campesinos también afloran expresiones idiomáticas: el chismorreo, los refranes, los chistes y las expresiones retóricas en el contexto de uso del *ch'ulel* y el *lab*. Incluso en la esfera conformada por profesionistas, profesores en su mayoría y otro poco de carrera técnica, no emplean la escritura como principal medio para la divulgación de sus ideas y experiencias; su forma de comunicación sigue siendo oral. En esta última esfera puede encontrarse los mismos géneros discursivos, cuya diferencia también radica en el contenido, el estilo y la composición de los signos/enunciados. En suma, en las tres esferas de mi interés podré identificar sin duda tanto enunciados primarios como secundarios. Un enunciado secundario de carácter oral pertenece, al igual que el escrito, a un ámbito de conocimiento especializado y de discursos complejos; tales son las plegarias, los cuentos, las frases idiomáticas que se pronuncian en contextos específicos de la vida.

Lo que interesa destacar de los géneros discursivos para efectuar el análisis de los signos son las nociones de valoración, entonación o acento social y sentido. Estos elementos constituyen “la vida social” de un enunciado y de un signo ideológico. De acuerdo con Bubnova, estudiosa y traductora del ruso al español de la teoría bajtiniana, un enunciado es la unidad mínima de sentido en la comunicación discursiva (2006:101); dicho sentido, según la misma autora, es “una respuesta a algo dicho antes y es algo que puede ser respondido” (*Ibid.*, 106). Se trata, como dice Volóshinov en otra obra suya, de un enunciado vivo y activo porque es parte de la vida real, se desarrolla en una situación determinada y se apoya en un fragmento de la existencia (1997:116). Por otra parte, el enunciado no se limita a una determinada expresión lingüística, porque según Bubnova, “El territorio del enunciado entendido como comunicación abarca no solo lo dicho explícitamente, sino también la esfera del silencio significativo, de lo sobreentendido, de lo no dicho, de lo no decible o lo inefable, etc.” (*Ibid.*, 105).

Bajtín pondera la naturaleza dialógica de la comunicación discursiva. Este *dialogismo* se apoya en el principio de que “Toda comprensión de un discurso vivo, de un enunciado viviente, tiene un carácter de respuesta (a pesar de que el grado de participación puede ser muy variado); toda comprensión está preñada de respuesta y de una u otra manera la genera: el oyente se convierte en hablante” (Bajtín, *op. cit.*, 254). De esta manera, “Todo enunciado es un eslabón en la cadena, muy complejamente organizada, de otros enunciados” (*Ibid.*, 255). La plegaria, por ejemplo, en el momento de su enunciación es una respuesta a una situación o a un enunciado anteriores. De hecho, el discurso ritual es un diálogo con la alteridad (Ruiz Ruiz, 2015). Expresiones como *julix sch’ulel* “ya llegó su *ch’ulel*”, *lok’ sch’ulel* “salió su *ch’ulel*” o *p’ij sch’ulel* “su *ch’ulel* es audaz/inteligente” son enunciados que responden a situaciones concretas de la vida y generan posibles respuestas en el interlocutor.

Por ello Bubnova nos recuerda que, en Bajtín, “lo más importante es que las palabras pueden existir únicamente en forma de diálogo, lo mismo que el sujeto, el yo, solo existe en una interacción con el otro que le da origen en el momento de dirigirle la palabra por medio de un tú” (Bubnova, *op. cit.*, 104). Y, como el discurso “puede existir en la realidad tan solo en forma de enunciados concretos pertenecientes a los hablantes o sujetos del

discurso”, Bajtín advierte que “Las fronteras de cada enunciado como unidad de la comunicación discursiva se determinan por *el cambio de los sujetos discursivos*, es decir, por la alternación de los hablantes” (Bajtín, *op. cit.*, 257). Estas fronteras definen la *conclusividad* del enunciado, con sentido pleno y funciona como eslabón en la cadena comunicativa oral o escrita.

La *entonación* es otro elemento inherente del enunciado: le amplía su horizonte semántico debido a que surge de contextos y posiciones particulares que ocupa el hablante en la realidad social. Pues, dice Bajtín: “Las palabras son de nadie, y por sí mismas no evalúan nada, pero pueden servir a cualquier hablante y para diferentes e incluso contrarias valoraciones”, pues, aclara el autor, si esa palabra se “pronuncia con una entonación expresiva, ya no se trata de una palabra sino de un enunciado concluso realizado en una sola palabra” (*Ibid.*, 271 y 272). En este sentido, entonación expresiva es un rasgo constitutivo del signo y del enunciado. En esta misma orientación, Volóshinov nos recuerda que la palabra es neutral y solo se vuelve signo al adquirir una valoración y una entonación. De esta manera, una determinada valoración social como forma de la totalidad verbal está condicionada por la existencia de un colectivo dado; es reconocida dogmáticamente como un sobreentendido y no se discute.

La entonación, señala Volóshinov, es donde la valoración encuentra su expresión más pura porque “establece un vínculo estrecho entre la palabra y el contexto extraverbal: la entonación viva parece conducir a la palabra más allá de las fronteras verbales. La entonación siempre se encuentra en el límite entre lo verbal y lo extraverbal, entre lo dicho y lo no dicho... Mediante la entonación la palabra se relaciona directamente con la vida” (1997:118). Por ello, el autor señala que una enunciación concreta “nace, vive y muere en el proceso de interacción social de los participantes del enunciado” (*Ibid.*, 122). En general, los géneros discursivos de mi interés son: réplicas de conversaciones cotidianas, expresiones o frases idiomáticas, plegarias, cuentos de tradición oral, narrativas de sueños y testimonios directos o indirectos.

La pertinencia del signo ideológico como teoría y el componente dialógico de los géneros discursivos como metodología en el estudio del *ch'u'el* y el *lab* implica un giro ontológico en la concepción de estos aspectos elementales de la cultura, pues de ser

considerados por la etnografía como entidades anímicas de carácter sagrado y estable, incluso inmodificables y automotivados, en esta tesis se conciben como fenómenos ideológicos; es decir, como formas de representar y comunicar situaciones de la vida cotidiana, en las que van contenidas las motivaciones, las intenciones, los intereses, las preocupaciones y las valoraciones de las personas en un marco de relaciones jerárquicas, conflictivas o antagonicas de la interacción social.

II.3. Sobre la retórica en los signos y los géneros discursivos

De acuerdo con Volóshinov, existe una relación íntima entre la base material y el contenido ideológico del signo, tal como ocurre en una obra de arte (forma y fondo). De ahí la necesidad de considerar la base material para la comprensión del contenido del signo, desentrañando así a cada uno de sus componentes (valoración, entonación, sentido, dialogismo, intersección de intereses o “arena de lucha de clase”), a los que considero oportuno y necesario agregar un componente más de igual importancia: la metonimia o, en su caso, la metáfora.⁶ De esta manera, si la información estudiada proviene de un signo ideológico en el sentido voloshinoviano no siempre puede tomarse literalmente su contenido, porque el signo no refleja fielmente la realidad sino que la refracta, la transforma en función de su estructura y naturaleza. La literalidad de los datos no siempre representa la visión o el punto de vista del sujeto de estudio.

⁶Desde la perspectiva tseltal se trata de una metonimia, en el sentido de que el *ch'ulel* es una parte constitutiva del cuerpo y la persona, por tanto, en ciertas expresiones como *chajwukon* “soy rayo” se trata de una parte (el rayo) que representa a un todo (la persona). Desde un punto de vista externo, académico o literario, la expresión anterior puede ser considerada una metáfora, especialmente si nos atenemos en la definición de ésta y la composición lingüística de la expresión: se observa la asociación de dos conceptos diferentes (rayo y persona) por analogía. Incluso en ciertos contextos comunitarios, la misma expresión puede ser considerada como una metáfora del temperamento, en el sentido de que la atribución de un meteoro o animal a una persona se alude no a su *ch'ulel* sino a su carácter, a sus actos (véase pág. 68-9, 134, 161).

Considero que la metonimia es un recurso retórico importante para el análisis del *ch'ulel* porque, dado su carácter connotativo, crea una imagen de pensamiento que amplía el significado literal de una palabra o una expresión determinada (Fernández, 2007), mediante el llamado sentido figurado o el excedente de sentido. La metonimia, por definición, consiste en nombrar una cosa con el nombre de otra con la cual tiene una relación de dependencia o causalidad, específicamente entre cosas o conceptos dentro de un mismo campo semántico. Es decir, se trata de la “Sustitución de un término por otro cuya *referencia* habitual con el primero se funda en una relación existencial” (Beristáin, 1995:328), mediante modalidades o categorías de expresión diferentes y el caso que nos ocupa aplica en la categoría “Del continente por el contenido”, el cual refiere una parte física como contenido de una cosa determinada (*Ibid.*, 329) como, en efecto, ocurre en la relación *ch'ulel* y persona. Por tanto, la metonimia tiene por lo menos más de un significado, es un sentido figurado con la cual se describe un aspecto de una cosa o de un ser. La función connotativa de la metonimia, así como la del difrasismo o las frases idiomáticas, es una forma retórica, por no decir elegante, de nombrar o describir una cosa o a un ser. En este sentido, la metonimia es una expresión connotativa como, al parecer, cualquier otro recurso retórico de la lengua, puesto que no es lo mismo decir “eres un *tentsun*” (expresión metonímica y figurada o connotativa) que “tu *ch'ulel* es un *tentsun*” (expresión literal y denotativa”).

Es importante destacar que los dos conceptos asociados en la metonimia pertenecen a un mismo campo semántico, a una sola unidad semántica (A diferencia de la metáfora, en que los dos conceptos asociados por analogía pertenecen a campos semánticos diferentes.). En este sentido, *ch'ulel* y persona constituyen un solo campo semántico, una sola unidad semántica, en el entendido de que son inseparables y vienen juntos desde el nacimiento. Recordemos que los colaboradores coinciden en que el *ch'ulel* viene dado por *Kajwaltik* al recién nacido como un elemento constituyente de su ser, de ahí que autores como Pitarch y Sánchez Carrillo lo consideren un “componente ontológico de la noción de persona” entre los tseltales de Cancuc y Yajalón, respectivamente. Entre *ch'ulel*, cuerpo, persona y temperamento hay una relación intrínseca, son partes de un todo semántico: el sujeto social y discursivo. Por tanto, al enunciar alguno de estos aspectos surge la metonimia como elemento importante del lenguaje. En este sentido, la expresión

en tseltal *choj me winike* “el hombre es tigre” se trata de una expresión metonímica porque el hombre no es física ni literalmente un tigre, sino que éste es un aspecto dependiente de su ser, con el cual se nombra a la persona o su temperamento.

De acuerdo con lo anterior, las expresiones siguientes son metonímicas con carácter connotativo, puesto que, además de su significado literal, expresa un sentido más amplio y profundo.

Expresiones metonímicas frecuentes relacionadas con el uso discursivo del *ch'ulel* y el *lab* en Petalcingo.

Expresiones metonímicas	Significado literal	Sentido figurado o ampliado
<i>Ay stalel</i>	Tiene su forma de ser	Tiene don, un <i>ch'ulel</i> especial
<i>Yakaltajulelsch'ulel</i>	Está llegando su <i>ch'ulel</i>	Le está llegando el conocimiento, la conciencia
<i>Lok' sch'ulel</i>	Salió su <i>ch'ulel</i>	Salió su aliento, expiró, murió
<i>P'ijsch'ulel</i>	Su <i>ch'ulel</i> es inteligente	Persona audaz, prudente, precavida, astuta
<i>To'nasch'ulel</i>	Su <i>ch'ulel</i> es “tonto”	Persona sencilla, humilde, débil, indefensa, distraída
<i>Mamaltentsun</i>	Viejo cabra	Su <i>lab</i> dañino es cabra
<i>Me' ik'</i>	Madre o mujer viento	Su <i>ch'ulel</i> es viento
<i>Wa' tsajaltentsunabi</i>	Dice que es chivo colorado	Dice ser poderoso, invencible

Cuadro 2. Las expresiones metonímicas aquí enlistadas pertenecen a categorías o agrupaciones diferentes según las clasificaciones formales (Beristáin, 1995; Fernández, 1997); pero no abundaré al respecto, pues mi interés consiste en mostrar el aspecto connotativo o figurativo de las expresiones metonímicas más recurrentes en torno al *ch'ulel* y el *lab* en Petalcingo.

Con el uso de la metonimia, al nombrar una cosa se hace referencia a otra con la cual tiene una relación; de ahí que llamarle cabra o tigre a una persona se hace alusión a su *ch'ulel*; o bien, las acciones o los atributos asignados a éste o a un *lab* se hace referencia a los actos y atributos de las personas en su interacción cotidiana. No obstante, tenemos expresiones en tseltal muy concretas que, al parecer, sí funcionan como auténticas metáforas en el sentido de que, en el contexto de uso del *ch'ulel* y el *lab*, se asocian dos conceptos que pertenecen a campos semánticos distintos, por ejemplo:

-*Lekil ch'ulele yalab wits* = “El *ch'ulel* bueno es criatura de la montaña”

-*Ay smajtan atal ta k'inal*= “Vino al mundo con su regalo”

-*Ay yalak'* = “Tiene su criatura/ mascota”

-*¿Binti a me atoyoje?* = “¿Cuál es tu presunción?”

-*Jkanan ku'un* = “Mi protector, mi guardián”

-*J-a'tel ku'un* = “Mi trabajador”

-*J-ilk'inal ku'un* = “El que ve mi alrededor (vigilante)”

-*K'ax pukuj me ine*= “Ése es muy diablo”

Como puede observarse, los términos “regalo”, “criatura o mascota”, “presunción”, “trabajador”, “vigilante” y “diablo” son otras formas de nombrar al *ch'ulel* y el *lab* de acuerdo con su función y sus atributos. Cada uno de los términos en cuestión no tienen relación directa con el cuerpo o la persona, pertenecen a otro campo semántico pero su significado es asociado con el *ch'ulel* y el *lab* por una especie de analogía, adquiriendo así un nuevo sentido que se produce al asociar dichas entidades con regalo y diablo, respectivamente.

Por otro lado, desde un punto de vista externo a la cultura, fundado en la racionalidad científica y retomando el aspecto de atribución social del *ch'ulel*, la metáfora sí existe, pues el ser humano y el animal pertenecen en la vida real a conceptos diferentes, cada uno con su propio campo semántico. En este sentido, decir que alguien es tigre no es que lo sea o lo posea literalmente, sino que se establece entre ambos una relación analógica con base en elementos compartidos: temperamentos, hábitos, actitudes, rasgos físicos, principalmente. En suma, tenemos que el *ch'ulel* y el *lab* son signos que contienen puntos de vista que expresan valoraciones dialógicas, los cuales son empleados por los sujetos como medios de comunicación. Sus formas concretas de enunciación dentro de un signo o dentro de un género discursivo son a través de expresiones denotativas (que describen

literalmente) y connotativas (metonímicas, que enuncian una parte-*ch'ulel* o *lab*- de un todo -la persona-; y metafóricas, que nombran al *ch'ulel* y la persona con otros términos que pertenecen a otra unidad semántica). Desde un punto de vista académico, externo al punto de vista de los sujetos de estudio, las expresiones metonímicas en particular se convierten en metáforas como tal, en tanto que se asocian dos elementos diferentes conceptual y semánticamente para emitir un punto de vista determinado. Sin embargo, ya sea como metonimias o metáforas, el *ch'ulel* y el *lab* no pierden su naturaleza y su función como signos ideológicos.

De acuerdo con lo planteado en los párrafos anteriores, podemos observar algunas formas retóricas en los discursos que más que embellecen, modifican la literalidad de la oración y del enunciado, configuran un contenido semántico que se sobreentiende en determinadas situaciones y esferas de interacción social. La retórica del lenguaje, oral o escrito, constituye el fundamento de lo que Bajtín llama “estética de la creación verbal”. Si bien la “entonación emotiva” expresa el sentido real de la valoración individual de un enunciado según Bajtín, no es menos importante la figura retórica formada por la propia oración sobre la que recae finalmente la entonación y la valoración del hablante. Así, decir que “un hombre es rayo”, desde la perspectiva tseltal, sugiere que el hombre posee un *ch'ulel* en forma de meteoro; en cambio, decir que un hombre tiene un “regalo” o que es un “diablo” sugiere, metafóricamente, que tiene un buen *ch'ulel* o un *lab* dañino, respectivamente. El carácter metonímico o metafórico de las expresiones nos invita, en el ámbito de lo académico, a reflexionar la profunda y filosófica relación entre el hombre y los elementos de su entorno, a través de la cual los colaboradores tseltales han expresado su visión y sus formas de vivir en el mundo.

De acuerdo con Paul Ricoeur, la “retórica comienza entonces donde el código léxico termina. Trata las significaciones figurativas de una palabra, aquellas significaciones que subsecuentemente pueden convertirse en parte del empleo ordinario... Esto es, la retórica es un medio para influir en un público por medio del empleo de formas del discurso que no son las de la comprobación o la violencia. Aspira a hacer más atractivo lo probable” (Ricoeur, 2006:61). Entre esas formas del discurso que el autor refiere para hacer más atractivo y persuasivo el lenguaje se encuentran los tropos. Dentro de éstos, la metonimia

y la metáfora son los más sobresalientes y, por eso mismo, tiene presencia tanto en los signos ideológicos como en los géneros discursivos. Particularmente la metáfora, para Ricoeur es el “efecto que tiene sobre la palabra una producción de sentido que tiene lugar en el nivel de una expresión u oración completa. Éste es el primer descubrimiento de un acercamiento semántico a la metáfora. La metáfora atañe a la semántica de la oración antes de que se relacione con la semántica de la palabra. Y ya que la metáfora solo tiene sentido en una expresión, es un fenómeno predicativo, no denominativo... Así que realmente no deberíamos hablar del empleo metafórico de una palabra, sino más bien de la expresión metafórica. La metáfora es el resultado de la tensión entre dos términos en una expresión metafórica” (*Ibid.*, 62-63).

Si seguimos estrictamente las ideas de Ricoeur, probablemente nuestro ejemplo de metáfora sea lo que él considera “metáfora muerta” como “la pata de una silla”, en oposición a las “metáforas vivas” o “metáforas de invención”, cuya función principal en la comunicación artística es la de generar “una nueva ampliación del sentido” (*Ibid.*, 65). Sin embargo, él mismo aclara que “No hay metáforas vivas en un diccionario” (lo mismo que el poeta “no toma las palabras de un diccionario” según Volóshinov (1997)) sino de la vida: del uso social y creativo de la lengua, del lenguaje cotidiano. De este modo, decir que “un hombre tiene un regalo, un don o es un diablo” no es una metáfora muerta como *ti’na* “orilla o boca de la casa” (puerta), sino una expresión metafórica que surge de un contexto especial (ritual) con la que el sujeto lingüístico pretende comunicar un mensaje complejo y profundo. En suma, el Ricoeur dice que “una metáfora no es un adorno del discurso. Tiene más que un valor emotivo porque ofrece nueva información. En síntesis, una metáfora nos dice algo nuevo sobre la realidad” (*Ibid.*, 66).

Por otro lado, Emmánuel Lizcano sostiene que “Las metáforas han vuelto, una vez más, a asomar sus guiños para ponernos en la pista de lo que se dice como sin decir, como si fueran lapsus del lenguaje común que nos muestran por dónde podemos acceder a sondear en nuestro inconsciente compartido, en el imaginario que nos constituye” (2007:6). Plantea que “cada metáfora nos dice tanto sobre el modo tan raro en que el otro construye el mundo como sobre el modo tan raro en que yo mismo construyo el mío” (*Ibid.*, 10). Esto supone que cada cultura crea tipos y formas específicas de metáforas en

el marco de su visión del mundo. De esta manera, tomando como ejemplo el lenguaje ritual de los nahuas del centro de México y un lenguaje digamos actual y cosmopolita, nos advierte que “El indígena náhuatl habla por metáfora en sus conjuros o en sus rituales de siembra del mismo modo en que nosotros lo hacemos, en nuestros rituales políticos, cuando afirmamos que la “voz de las urnas” expresa “la voluntad de la mayoría”. Ni las urnas –hablando propiamente– pueden tener voz, ni la mayoría voluntad (la voluntad, todo el mundo lo sabe, es una facultad sólo de los individuos). Pero sólo en la convicción de que las urnas expresan algo con su voz y que las mayorías tienen voluntad puede sostenerse todo el artificio de los regímenes democráticos” (*Ibid.*, 13).

Con base en este argumento, Lizcano emite un juicio hasta cierto punto inesperado y provocativo: “Todo nuestro sistema de seguridades y certezas no se basa, a la postre, sino en la ignorancia de las metáforas compartidas en que se apoya. Exactamente de la misma manera en que las seguridades y certezas de los Náhuatl (*sic*) se basan en la ignorancia del carácter metafórico de sus nahualtocáitl” (*Idem*), por el hecho de que llaman al agua “la mujer de verde oscuro”, al tabaco “el golpeado nueve veces”; o usan la expresión “hermana semilla” y “niño caimán”; o bien, como en tseltal decimos *Sme' ixim* “madre del maíz”, *ktatik' ajk'al* “nuestro padre sol”, *kchu'tik* “nuestra leche, seno o hermana” en alusión al grano o la mazorca de maíz, etc.

Por su parte, Gimete-Welsh (2007) opina que “el campo de la metáfora se ha ensanchado a tal grado que cubre dominios más allá de los tradicionales: la poética y la retórica. Ello en virtud de que no sólo cumple funciones de persuasión y de enaltecimiento, como se diría en términos preceptivos, sino que se instala asimismo en todos los espacios de la comunicación humana” (2007:3). En efecto, las metáforas y las metonimias son recursos inherentes del lenguaje para nombrar o describir nunca fiel ni literalmente determinadas situaciones de la vida. Cada esfera de actividad, en el marco de sus géneros discursivos y su visión del mundo, crea y recrea lenguajes con sus respectivas formas retóricas. Hasta cierto punto, los recursos retóricos son imprescindibles para el lenguaje como la gramática para la lengua. Finalmente, el mismo autor mencionado en este párrafo cita una frase de Ricoeur: “la metáfora no es el enigma, es la solución al enigma” (*Ibid.*, 6).

Con base en lo anterior, el análisis de los signos y de los géneros discursivos no debe ignorar la función de la retórica dentro del lenguaje y la comunicación discursiva. Del mismo modo, se debe tomar en cuenta la naturaleza específica de las fuentes; es decir, el tipo particular de signo y de género discursivo. No se puede emplear de manera indiferente o de la misma forma los datos provenientes de diferentes géneros discursivos, pues cada uno de éstos, de acuerdo con su función en la comunicación y la lógica de su estructura interna, comunica los hechos de la vida de manera estética, ética o moral, etc. Por ejemplo, entre el mito de origen, el cuento de tradición oral y el testimonio de una persona en torno a un determinado tema existe más que similitudes sino también profundas diferencias de sentido, al igual que entre la novela, el teatro, el periodismo y los documentos de archivo. El tratamiento riguroso al que se somete cada fuente, siempre considerando su función en la vida social, define en gran medida la objetividad científica de la interpretación o el análisis a realizar. Este procedimiento nos obliga a profundizar en el “método crítico” o la “crítica del testimonio” propuesto por Marc Bloch (2001), lo cual nos ha de permitir ampliar el horizonte de comprensión del fenómeno que se estudia.

Como puede verse, el uso del lenguaje y sus formas retóricas (metonimias, metáforas, difrasismos y paralelismos) confirma que el proceso de investigación tiene también un carácter creativo y estético: el “encuentro cara a cara”, “ponerse en el lugar del otro”, “ver y verse con los ojos del otro” (Bajtín, 2012), “la doble cara del pliegue”, “los cuatro cuerpos” (Pitarch 2013), “la boda del maíz” (Neurath, 2008), y otras muy sugerentes expresiones nos persuaden a creer un determinado punto de vista. Si bien es cierto que en la lengua está depositada toda una cosmovisión, es en el lenguaje, en la práctica discursiva, donde esa visión del mundo se realiza y adquiere su sentido. No basta traducir literalmente una palabra o una frase de la lengua propia al español, sino identificar su sentido semántico en el marco de un contexto de comunicación; con ello se evitaría realizar traducciones demasiado libres y arbitrarias para demostrar un punto de vista preconcebido, por ejemplo, decir que *ch’ulchan* “cielo” es “lo otro de la tierra” (Pitarch 2006) o el aspecto *chanbalam* “animal” del *ch’ulel* es “bicho” (Figuerola Pujol 2010), etc.

La atribución del carácter metafórico de algunas expresiones es producto, por supuesto, de la comprensión del autor, una forma de nombrar un determinado fenómeno en la lógica del discurso académico. No reduce la importancia del fenómeno; al contrario, si estudiamos la metáfora como contenedora de ideologías o generadora de nuevos sentidos en la comunicación discursiva permite, sin duda, matizar situaciones más profundas, filosóficas y estéticas de la vida social. En este sentido, una expresión lingüística no siempre transmite literalmente un mensaje, sino que, gracias a su naturaleza retórica, más los datos dispersos en su contexto de realización, nos comunica un pensamiento más complejo, incluso a veces muy diferente al de su sentido literal. Por tanto, la tarea del autor académico, aun cuando sea miembro de ella y participe en “cuerpo y alma” en el fenómeno de su interés, es también discernir cuidadosamente el lenguaje que acompaña a toda práctica. Un objeto de estudio es práctica y lenguaje, cada parte con su grado de complejidad y carga retórica.⁷

Con base en lo anterior, desde una posición exotópica yo considero que la transformación del hombre en animal, la agencia y la cultura atribuidas a otros seres no humanos son fenómenos del lenguaje que, si bien es muy difícil (por no decir imposible) constatarlo en la vida real, dan cuenta de hechos en el mundo, de acontecimientos motivados por impulsos e intereses de sujetos interactuantes. Esto no significa que sean una fantasía sin sentido: existen como realidad ideológica en el “mundo de los signos” (Volóshinov, 1992:33); esto es, como representación o refracción de la realidad cotidiana y material. De esta manera, el fenómeno del lenguaje (enriquecido con elementos retóricos en el discurso cotidiano, incluso como exigencia estética de géneros discursivos específicos como la plegaria y el cuento oral) refiere a los hechos del mundo, a situaciones de interacción social. Por ejemplo, el ritual agrícola es denominado en la lengua tselal

⁷ La práctica y el lenguaje poseen grados de complejidad y carga retórica particulares, ya que tanto el lenguaje como ciertas prácticas culturales no deben “leerse” o entenderse literalmente, pues su sentido muchas veces deambula más en los límites del contexto de su realización que en la propia práctica o en la expresión lingüística como tal. Por ejemplo, entre los mayas clásicos se ha descubierto la existencia de difrasismos no solo en la escritura glífica sino también en la pintura de cerámica (Becquelin y Becquey, 2008:111-149). Expresiones cotidianas en tselal como *tsajal mamal* “rojo-hombre”, *ti'awal winik* “devorador-hombre”, *k'ajk'al winik* “fuego/sol/día-hombre”, *me' ch'ail* “madre-humo”, *snichimal na* “suflor-casa”, *me'il tatil* “madre-padre”, *ants winik* “mujer-hombre”, *ach'ix kerem* “muchacha-muchacho”, *okol k'abal* “pies-manos”, *ts'akal winik* “completo-hombre”, etc., describen de manera retórica ciertas situaciones de la vida cotidiana.

como *Smajtantesel bajlumilal*, literalmente “ofrendar o dar regalos al mundo”. Sin embargo, en el contexto de esta práctica se sabe que la tierra y la montaña tienen un dueño, el *Ajaw*, considerado por los estudiosos de la cultura maya como la personificación de la montaña y el rayo. Es a este personaje, si ponemos atención al discurso pronunciado durante el ritual, a quien se dirige la plegaria y las ofrendas (Bassie-Sweet, 2002 y 2006; Sheseña, 2008; Méndez Pérez, 2007 y 2013, entre otros). El valor cultural del ritual consiste en el intercambio y la reciprocidad entre los hombres y la tierra. Ésta y su dueño son dos entidades diferentes, dos elementos que se complementan en una sola lógica agrícola. La tierra no come literalmente la ofrenda sino el *Ajaw* que la habita y representa; pero éste, considerado la personificación de la tierra, lo es específicamente de la montaña sagrada, *kuxul wits* en tseltal, “montaña viva” (Sheseña Hernández, 2006). Incluso el *Ajaw* personifica al rayo y es también *Ktatik* “nuestro padre” o ancestro mitológico; tal es la concepción que se tiene de la montaña *Ajk’abalna* y su dueño entre los tseltales de Yajalón y Petalcingo (Méndez Pérez, 2013, 2014). Como puede verse en este ejemplo, la personificación es un recurso retórico en que la tierra se convierte en *Ajaw* con rasgos humanos (camina, habla, come, castiga, etc.); en suma, se trata de un Señor, dueño, guardián, protector, emisario, incluso algunos estudiosos le llaman “espíritu” de la tierra, con el que los especialistas rituales interactúan al realizar los rituales de intercambio y reciprocidad en el marco de la visión del mundo tseltal.

Capítulo III

Breve panorama de la comunidad de Petalcingo

En este capítulo me he propuesto situar brevemente a Petalcingo, en el tiempo y espacio, hasta donde las pocas fuentes me las permitieron. De esta manera, considero que en función de su proceso histórico y su ubicación en el entorno natural se ha reconfigurado una visión del mundo que se nutre y sigue abrevando de dos fuentes importantes: la tradición mesoamericana que prevalece en la vida cotidiana a través de la relación con la tierra y el entorno natural, y la tradición europea que nos llega no solo a través de la religión cristiana sino también de otros elementos como el tipo de organización social y política, la educación escolarizada y el contacto con el mundo a través de los medios de comunicación y actualmente con la redes sociales.

III.1. Ubicación y desarrollo histórico

Elegí al pueblo de Petalcingo como espacio para la realización de la investigación de tesis, no solo por ser mi terruño, sino porque se carece de estudios sobre el tema y en general de otros temas importantes, salvo algunos sobre la lengua (Kiril, 2005) y su religión en el marco de la teología de la liberación (Sánchez Franco, 1999); así como dos trabajos de tesis que he realizado, una de licenciatura (2007) y otra de maestría (2013). De la vasta zona tseltal, dividida en dos Regiones económicas: Los Altos y La Selva, en esta última se localiza Petalcingo, comunidad perteneciente al municipio de Tila. Es, digamos,

un pueblo fronterizo en términos culturales; pues de un lado (Este-Sur) interactúa con pueblos y comunidades tseltales (Lázaro Cárdenas, municipio de Yajalón, y la cabecera de este mismo municipio) y del otro (Oeste-Norte-Sur), con pueblos ch'oles (Tocob Leglemal y Nueva Esperanza, ambos del municipio de Tila, y con la cabecera de este mismo municipio, así como con Tumbalá y Sabanilla).

Petalcingo es una de las comunidades más importantes después de Tila, la que era cabecera municipal, ahora autodenominado “municipio autónomo” como respuesta rebelde a las malas y fallidas administraciones de las recientes autoridades municipales. Se ubica en el trayecto entre las cabeceras de Yajalón y Tila, distanciada entre una y otra ciudad alrededor de 18 y 15 kilómetros, respectivamente. Se encuentra a una altitud promedio de 750 m.s.n.m. Según los cronistas de la comunidad, posee una extensión territorial de 1824 km², del cual 40% es ejidal, 30% comunal y el resto, propiedad privada (Sántiz Gómez y López Gómez, 2004:21-22). Al igual que Tila, Yajalón y otros pueblos de la región, Petalcingo tiene su origen en el período Posclásico de la historia precolombina; su ubicación y organización actuales son resultados de congregaciones y desplazamientos al principio y durante la Colonia (De Vos, 2007; Calnek, 1970). De hecho, todavía hoy los ancianos recuerdan un antiguo asentamiento llamado *Leglemal*, a escasos kilómetros de la actual población, donde aún se conservan las ruinas de una antigua iglesia. El topónimo de este lugar, según los autores de una monografía de Petalcingo, deriva de la frase tseltal *Jle jlumal* “busco mi tierra, mi pueblo” (Sántiz Gómez, *et. al.*, 2004), en el contexto de un mito fundacional en que los *Nail me'il tatiletik* “Primeros madres-padres” migraron de Bachajón en busca de tierra y se establecieron en *Leglemal*. Es así que, de acuerdo con el mito, Petalcingo se considera hermano menor de Bachajón, cuyo trasfondo histórico nos recuerda las migraciones y reducciones de pueblos para engrosar los asentamientos humanos durante la Colonia en esta región Selva de Chiapas.

Disponemos de dos fuentes para esbozar algo sobre el pasado (la historia) de Petalcingo: la mitología local, poquísimos documentos coloniales y algunos estudios realizados en la zona. La memoria de un pueblo que no se registra mediante la escritura de su lengua se caracteriza por una fuerte dosis de mito que fundamenta y legitima un

origen primigenio mediante una interpretación del pasado, de acuerdo con una lógica que involucra al mundo, la naturaleza y los seres humanos. Basados en una antigua tradición de mitos fundacionales, los ancianos de Petalcingo conservan en su memoria la peregrinación dirigida por el santo patrono, san Francisco de Asís. Se trata de un mito refundacional cuya temporalidad se remonta a primera vista al siglo XVI; pero que podría incluso hacer referencia a desplazamientos más antiguos, pues el angosto valle en que se ubica Petalcingo funcionaba, en tiempos prehispánicos, como un corredor natural (como detallaremos más adelante), en el que sin duda transitaban grupos de personas con fines relacionados con el comercio, la caza y probablemente la búsqueda de tierras cultivables para nuevos asentamientos. O bien, a desplazamientos posteriores en el contexto de las epidemias y sublevaciones durante la Colonia.

De acuerdo con el mito fundacional, un género discursivo que sobrevive ya solo entre los más ancianos, san Francisco de Asís vivía en Bachajón, pueblo tseltal perteneciente al municipio de Chilón, ubicado a una distancia aproximada de 60 kilómetros al oriente. El santo tenía tres hermanos mayores: san Jerónimo, la virgen de Natividad y otro san Francisco. Aunque se hace referencia a sus padres, no se menciona su identidad concreta ni su procedencia. Contrario a lo que ocurre actualmente en las familias tseltales de Petalcingo, donde los hijos mayores salen de la casa y se les entrega sus parcelas propias y el hijo menor queda con las pertenencias de los padres, san Francisco, siendo el menor, abandona casa y pueblo en busca de tierra para sembrar. Después de su larga caminata llega a *Leglemal* donde hace milpa y, anunciándoles a sus padres de la cosecha que va a tener, les dice también que ya no regresará. Así lo hace. Funda un caserío y le asigna el primer topónimo en tseltal: *K'ajoj*, que significa “Cosecha de Maíz”. Se entiende del mito que el santo viaja solo y, al cosechar el maíz, aparecen los habitantes, como si él los hubiese creado precisamente con el maíz, en concordancia con el mito de la creación de los hombres de maíz narrado en el Popol Vuh. En este sentido, san Francisco es el fundador, nuestro ancestro mítico los que habitamos Petalcingo (Méndez Pérez, 2007).

Existe otra versión similar del mito fundacional, sólo que el personaje fundador es un tal Petul en tseltal, préstamo del español para Pedro, también proveniente de Bachajón.

Sobre este personaje, quizá se trata de un recuerdo de fray Pedro Lorenzo de la Nada, el primer evangelizador de la región y probablemente el responsable del traslado de los habitantes de *Leglemal* al asentamiento actual (Sántiz Gómez y López Gómez, 2004). En Bachajón, don Miguel Guzmán, en una conversación casual conmigo contó que el fundador de Petalcingo fue Pedro Guzmán, hombre de naturaleza mítica capaz de “sacar fuego de las espinillas”; se trata de un atributo que, no siendo propio de los santos cristianos, tiene su origen en la mitología maya, en particular se inspira en el dios del rayo, a quien se le representa en la iconografía con un pie de fuego o de serpiente.⁸ Sin duda estos seres fundadores, ya sea san Francisco o Pedro Guzmán, condensan en su persona la identidad de un personaje histórico: fray Pedro Lorenzo de la Nada, el responsable de la congregación de los pueblos de esta región (De Vos, 2001).

Según don Miguel Guzmán de Bachajón, también Pedro Guzmán tenía hermanos: san Jerónimo y san Sebastián Guzmán, cuyos padres tampoco son definidos por la tradición oral bachajonteca. Don Miguel cuenta que los tres hermanos:

Mero jtul snanik..., jich bin ora te k'alal jil jtul ta Bachajon, jtul bajt li'i, yu'un bajt smak tal te'a te k'inale, ...yu'un spisil yato yich' li'i k'alal ta Chilón, Yajalón. “Ma jk'antik jkaxlan”, xchila.

...jtul ijts'inal bajt, lijk smak Petalsinkoe. ... ayix yijnam ya'yela, jich but'il nujpunemix ya'yela te bajt sle te k'inal ejk ini. “Xba jtajtik, xba jmak a”, xchi. Yabal k'an bajtuk ta stukel jichuk but'il libre aye....

... ja' yu'un jbankiltik, kijts'intik, ay ta alel te Bachajon, Petalsinkoe...⁹

La cita anterior marca un contexto del cual podemos inferir que Pedro Guzmán, aunque fuese reminiscencia de fray Pedro Lorenzo, se desenvuelve ahora en un contexto colonial. La existencia de fincas o encomiendas sugiere que la leyenda recuerda una migración de Bachajón a Petalcingo, posiblemente durante una crisis o epidemia que

⁸ Véase Vasija K5164, en www.famsi.org

⁹ Miguel Guzmán: “Tenían una misma madre..., uno quedó en Bachajón, uno se fue por allá, porque fue allá a ocupar tierra, ...porque iban a apropiarse de todo Chilón, Yajalón. “No queremos mestizo”, que dijo. ...un hermano menor se fue, ocupó Petalcingo. [...] ya tenía mujer pues, ya era casado cuando se fue en busca de tierra. “Lo encontraremos, iré a ocuparlo”, dijo. Caso iba a irse solo si estuviese así, libre... ... por eso es nuestro hermano, nuestro hermanito, se dice sobre Bachajón, Petalcingo... (Entrevista a don Miguel Guzmán, realizada, transcrita y traducida por Méndez Pérez, 2007).

debió provocar un despoblamiento considerable tanto en Bachajón como en Petalcingo. De estar en lo correcto, es probable que haya sido entre 1777-1782, momento en que la población de Petalcingo había disminuido de 503 habitantes en 1611 a solamente 396 en el período referido, decrecimiento que a lo largo de más de un siglo no parece razonable si la reproducción hubiese mantenido su curso normal (Esponda Jimeno, 1994:68,72).¹⁰

Si bien no disponemos de vestigios arqueológicos que comprueben el origen prehispánico de Petalcingo, cerca de su antiguo asentamiento se han encontrado restos de pintura y escritura que datan desde el período preclásico. El sitio donde se ha encontrado una fecha más temprana es en la cueva de Joloniel: 41 d.C. (período Protoclásico Tardío) (Sheseña, 2005:319-322). Dicha cueva forma parte del cerro llamado en lengua ch'ol *K'uk' wits*, literalmente “Cerro de los Quetzales”; en su interior contiene pinturas estudiadas detalladamente por Alejandro Sheseña. Este mismo arqueólogo concluye que en dicha cueva se llevaron a cabo, en fechas diferentes, ceremonias de fin y comienzo de dos *b'aktunes* (períodos de 400 años) y entrega de Fuego Nuevo, símbolo del poder político, al nuevo gobernante. La primera data el 7 de septiembre del año 41 después de Cristo; la segunda, el 11 de septiembre del 435. Dicha cueva se encuentra a poca distancia de Tumbalá y, hasta hace algunas décadas, los ancianos de ese lugar la frecuentaban para realizar peticiones de agua, abundancia agrícola y bienestar. Muy cerca de este sitio se localiza *Leglemal*, el asiento prehispánico de Petalcingo.

Alejandro Sheseña y Thomas A. Lee (2004) observan un corredor natural desde Toniná, pasando por Bolon k'in, Cerro de los Quetzales hasta Sabanilla, a lo largo del cual existen vestigios de varios sitios prehispánicos. En este corredor natural, cerca de Tila, fueron halladas tres estelas que datan del Período Clásico Tardío. La primera corresponde a la fecha 24 de abril del 685 d.C.; la segunda, al 18 de marzo del 692 y la última al 15 de marzo del 830 (Monroy Valverde, 2004:15). De hecho, Frans Blom recibió en Petalcingo la noticia de que una figura de piedra fue extraída de un sitio llamado *Ual ton* (Blom, 2004:116), a unos kilómetros de distancia monte adentro, rumbo a Tila. *Leglemal* puede considerarse también como un asentamiento prehispánico. En este lugar existen restos de una iglesia antigua, los cuales muestran que ahí debió ser un caserío importante y

¹⁰ O bien, las epidemias después de la Sublevación de 1712 que diezmo la población y dio lugar a la migración de los habitantes de un lugar a otro (Bretón, 1984: 73).

subordinado a Tila, el entonces pueblo más poblado y ejercía dominio sobre los pequeños caseríos vecinos (De vos, 1996).

Lamentablemente los primeros informes coloniales no describen la ubicación ni el entorno geográfico del sitio. Pero se infiere que los caseríos ocupaban sitios inaccesibles como precisamente la cima de *Leglemal*. El mito (re)fundacional, donde san Francisco o Pedro Guzmán fundan el antiguo asentamiento, parece referir inequívocamente a *Leglemal*; ninguno de estos fundadores alude la construcción de una iglesia sino que peregrinan exclusivamente en busca de tierra; al encontrarla y ocuparla, siembran, cosechan y forman el caserío cuyos topónimos aparecen ya en los primeros registros y censos coloniales: *Leglemal*, *Kagog* y *Petalcingo* (Calnek, 1970). Este último proviene de la lengua náhuatl: *Petalcingo* “cinco casas con humo” (Gómez Sántiz, *et al.*, 2004), cuyos hablantes sometieron a la región a finales del siglo XIV y se mantuvieron hasta poco antes de la llegada de los primeros invasores españoles (De Vos, 1996, 2001).

La misma tradición oral hace referencia, como elemento recurrente de los mitos fundacionales de Chiapas, de los desplazamientos de la gente de un sitio a otro debido a las malas condiciones topográficas o climáticas del lugar, la existencia de plagas o enfermedades, hasta encontrar el asentamiento definitivo. El mito fundacional de Petalcingo posee también este recurso: después que los primeros fundadores se establecen en *Leglemal*, tres factores les impiden permanecer en el lugar. El primero se asocia con la construcción de la iglesia: el *Ajaw* “dueño de la tierra” no les permitía culminar la obra, las paredes se desplomaban constantemente; para evitar el descontento de la deidad, se cuenta que, además de los ritos apropiados, colocaron en cada esquina de la construcción un *perol* (vasija como de un metro de diámetro y medio de profundidad) lleno de monedas de oro. Incluso ahora se dice que esos peroles todavía siguen ahí; que algunos ch’oles de Tocab y Tumbalá han saqueado una parte, que algunas personas de Petalcingo han ido a explorar las ruinas de la iglesia en busca del tesoro. En efecto, en las esquinas de adentro de la nave, y en la parte donde debió ser el altar, se observan excavaciones que parecieran confirmar la búsqueda del supuesto tesoro.

El segundo factor por el que se abandonó el sitio consistió en enfermedades provocadas por un fenómeno llamado en tseltal *k’ajk’al ik’* “viento o aire caliente”. La

gente enfermaba como si se tratara de una epidemia, por lo que decidieron abandonar el sitio y buscar otro donde se supone que, desde entonces, la población se encuentra hasta ahora. Se entiende que la enfermedad era incurable, como una especie de castigo, sin poder encontrar remedios para prevenirla ni erradicarla. El lugar elegido para el nuevo asentamiento se ubica justo donde dos ríos unen sus aguas, llamado *Nup'ja'* “donde se juntan los ríos”. No es muy claro en el mito si es la iglesia de *Leglemal* o la del nuevo asentamiento la que fue construida por las noches por personas poderosas, con la ayuda de su *ch'ulel*. De ambas iglesias coloniales solo quedan sus ruinas, pues la que se erige actualmente en Petalcingo fue construida a un costado de la derrumbada por un terremoto en 1954 (Méndez Pérez, 2007).

Los hombres y las mujeres con poderoso *ch'ulel* han existido, en la concepción tseltal de la vida y del mundo, desde la creación de los seres humanos, pues incluso los mismos dioses asumen, para evidenciar la naturaleza de sus poderes internos, rasgos animales y atmosféricos. Así también los seres humanos adquirieron rasgos, fuerzas y actitudes de uno o varios elementos de la naturaleza, con los que se sienten identificados; en consecuencia, establecen con dichos elementos una relación ideológica (metonímica y metafórica) que comienza con el nacimiento (incluso antes, durante la gestación del feto) y termina con la muerte de las personas. Así, los primeros ancestros fundadores (*nail me'il tatiletik*) son considerados inteligentes (*p'ijik*), por el hecho de poseer un *ch'ulel* que les permite, por ejemplo, sacar fuego de las espinillas y comunicarse con la tierra y las piedras al construir las primeras iglesias. Según el mito fundacional, en la construcción de dichas iglesias participaron dos tipos de seres: hombres y mujeres inteligentes con poderoso *ch'ulel*, llamados en tseltal *ch'ajbal ants*, *ch'ajbal winik*, algo así como “hombres y mujeres que ejecutan rituales”, aunque al describirlos se dice que eran mujeres y hombres solteros, que vivían solos. En la actualidad, a estas personas se les llama *toltol ants/ toltol winik* “hombres y mujeres solterones”; por lo que el adjetivo “*ch'ajbal*” que califica al título de aquellos seres poderosos debe ocultar algún enigma relacionado con su fuerza, su *ch'ulel*.

Según el mito local, estos seres iban a una montaña; la más cercana es la llamada *Ajk'abalna* “Casa del Señor de la noche”; pero al parecer no se trata de ésta, sino de otra donde abundan piedras. La referencia es un lugar llamado *K'olol te'al* “avellanal”, con

rumbo a la finca *Pajwuchil* “Lugar del ámbar”, antes propiedad de un alemán y ahora convertida en propiedad comunal. Se trata de una zona montañosa y pedregosa que se ubica justo en el trayecto de Petalcingo a la montaña *Ajk’abalna*. Cuentan que aquellos poderosos hombres tseltales iban por las noches a esas colinas, hablaban con las piedras y las hacían caminar hasta el sitio de construcción de la iglesia. Suspendían el trabajo nocturno con los primeros cantos de los gallos; algunos que fueron sorprendidos por el amanecer en el camino, sin poder hacer nada, dejaron las piedras donde permanecen hasta ahora. El camino hacia *Leglemal*, dice un anciano, “parece una carretera”, en alusión a las piedras que no lograron llegar a su destino.

Las piedras se acomodaban solas para formar las paredes, pero se desplomaban constantemente; en vano ejecutaron rituales y pusieron peroles llenos de monedas de oro en las esquinas de la construcción. Luego apareció la enfermedad provocada por el *k’ajk’al ik’* “viento o aire caliente”, entonces decidieron migrar al sitio actual. En este segundo y definitivo asentamiento, la iglesia fue construida, según otra versión del mito fundacional, por un solo personaje mítico llamado Juan López, quien también hacía caminar las piedras; y en pocas noches concluyó su trabajo gigantesco, el cual se desplomó en el terremoto de 1954.

El tercer factor que propició el cambio de sitio fue, dicen, la carencia de agua. A un costado de las ruinas de la antigua iglesia existe, probablemente desde hace mucho tiempo, a juzgar por la profundidad de la cuenca, un pequeño arroyo que en la época de calor y sequía disminuye considerablemente sus aguas. Si consideramos un posible crecimiento de la población, entre la tradición oral y la profundidad de la cuenca se establece una lógica evidente acerca del abandono del sitio por carencia de agua. Estaría por demás contrastar entre la colina accidentada del asentamiento original y el segundo sitio elegido: éste se ubica en el seno de un valle verde, bañado por dos ríos cristalinos, justo donde estos ríos se juntan para formar uno solo y seguir su camino hacia Tumbalá y finalmente desembocar en el Usumacinta.

El mito fundacional, a pesar de su vigencia en un reducido grupo de ancianos, descansa sobre elementos vitales de la naturaleza, los cuales constituyen el patrón de asentamientos humanos en las épocas prehispánica y colonial. En este sentido, el mito

como un género discursivo específico contiene datos *paisajísticos* y geográficos que legitiman una historia, en la que los hechos bastante lejanos han sido generacionalmente reelaborados en el marco de una praxis determinada. La presencia de santos católicos, deidades prehispánicas, hombres y mujeres cuyo *ch'ulel* les concede poderes especiales, acontecimientos mágicos, entre otros, son elementos característicos de una ideología que emana de una realidad donde los seres humanos se relacionan, entre ellos y con el entorno, de una forma particular, digamos *espiritual*.

En fin, podemos observar que la tradición oral, al menos algunos de sus géneros, no desempeñan la misma función en los diferentes sectores o grupos de la estratificación social. A cada realidad le corresponde, o mejor dicho, cada realidad crea y atribuye sentidos y significaciones particulares a los elementos que la constituyen, es decir, a los signos sociales. De esta manera, el mito fundacional corresponde evidentemente a un grupo de ancianos, más específicamente al grupo que domina y ejecuta los conocimientos rituales. La historia basada en las fuentes creadas por los propios humanos, en especial los documentos escritos, corresponde a otra lógica, a otra ideología, en suma, a otra esfera de praxis o zona de creación ideológica. Y esta historia, para el caso de Petalcingo, comienza con la colonización. Aunque, en realidad, la documentación sobre esta comunidad en la época colonial es lamentablemente muy escasa. Por tanto, lo poco que puede decirse de esta época debe provenir de la tradición oral y la fuente escrita, mediante una estrategia que permita contrastar y complementar los datos disponibles.

III.2. Algunos episodios significativos durante la Conquista y la Colonia

Los pocos documentos coloniales que dan cuenta de la región Selva han sido estudiados con detalle por Jan De Vos, y aunque muy tangencialmente alude a los pueblos tzeltales de la zona por dedicarse casi exclusivamente a los lacandones, de sus varios libros (1990, 1996 y 2001) se puede extraer el resumen siguiente:

Bachajón, Chilón, Yajalón, Petalcingo y Tila sobresalen poco durante los primeros años de conquista, iniciada en Chiapas en alrededor de 1524. Es hasta después, con el paso del Capitán Francisco Gil Zapata en 1536 y de Pedro de Solórzano en 1542, cuando comienza la historia colonial de Petalcingo. Las primeras incursiones de los conquistadores en la Selva tuvieron por objetivo pacificar a los rebeldes lacandones, lo que les permitió explorar más hacia el norte de la selva, dando así con los pueblos de Ocot, Petalcingo y las comarcas que posteriormente fueron congregadas. La primera entrada conducida por el capitán Francisco Gil Zapata tenía el propósito de apaciguar a los rebeldes lacandones, tseltales, ch'oles y manchés (De Vos, 2001), quienes ya se sabían bajo el dominio de encomenderos españoles desde 1528 (Bonaccorsi, 1991; Monroy Valverde, 2004). La segunda entrada militar a la zona ocurrió en 1542, dirigida por el capitán Pedro de Solórzano para acabar con la insistente rebeldía de los pueblos choles y tseltales de la selva, en particular los “visitados” anteriormente por el capitán Francisco Gil Zapata en 1536; pues ponían en peligro la frontera entre Chiapas y Tabasco, donde “pasaban los caminos comerciales y estratégicos que desde la época prehispánica conectaba a Chiapas con el litoral del Golfo” (De Vos, 1996:59).

Después de las dos incursiones ya referidas, Jan De Vos reconstruye la llegada de la conquista espiritual mediante la intensa participación de los frailes, primero dominicos y después franciscanos. Según el autor, a partir de 1561 el fraile dominico Pedro Lorenzo de la Nada recorrió casi toda la actual región Selva. Es hasta 1564 que empezaría a congrega pueblos en centros de población más compactos, trasladándolos desde un lugar inaccesible a otro cercano, abierto, controlable, por lo regular a la orilla de los ríos. Muchos de los caseríos encontrados por el fraile en la zona han desaparecido, pero debieron tener el orden siguiente en la geografía selvática, según el registro que se tiene de los primeros pueblos sometidos y repartidos en Encomienda: Ocosingo, Joybe, Tuní, Xuxuicapa y Lacmá, que después conformaron el pueblo colonial de Bachajón. Más adelante se encontraba Ocot, al que fray Pedro Lorenzo de la Nada trasladó al “sitio llamado Yaxalum” para unirlo con Yzcatepeque, ya encomendado a Bernardino de Coria desde 1535 (Bonaccorsi, 1991), y Tianguistepeque para conformar el pueblo colonial de Yajalón. Lo mismo hizo con Tila, Tumbalá y muy probablemente con Petalcingo.

Para 1603, Pedro Ortes de Velasco era encomendero de Tila, Petalcingo y otros pueblos vecinos, pues ese año testificó a favor del bachiller franciscano Diego de Santa Cruz, quien había tomado bajo su custodia espiritual a Tila y, por consiguiente, Petalcingo, desde 1591, porque habían sido abandonados por los dominicos varios años antes debido a su pobreza tributaria (Monroy Valverde, *op. cit.*, 40-41).

Entre los acontecimientos coloniales importantes relacionados con Petalcingo se encuentra la participación de éste en la revuelta tseltal de 1712, iniciada en San Juan Cancuc y extendida hacia gran parte de las regiones Altos y Selva. Aunque, en realidad, no disponemos de algún documento que lo pruebe, mientras que para Tila sí se tienen referencias.¹¹ Un año después de iniciada la rebelión y luego de dos meses de feroz lucha, los españoles fueron finalmente capaces de someter a los rebeldes del triángulo formado por Petalcingo, Tila y Tumbalá.¹² La participación de Petalcingo en la rebelión de 1712 la podemos encontrar registrada en la tradición oral, específicamente en relatos que narran reuniones clandestinas al pie del cerro *Wax*, que se erige a la orilla de la población; se cuenta que ahí reside todavía un personaje mítico llamado *Sme' Kera* “Madre de la Guerra” y hace referencia a Juan López,¹³ uno de los héroes de la sublevación, originario de Bachajón y asesinado en San Juan Cancuc (De Vos, 2010).

Los siguientes episodios relevantes en la memoria local son los relacionados con las influencias de la Revolución de 1910, el reparto de tierras y la llegada de los mestizos a la población. Acerca de la Revolución, la tradición oral recuerda el saqueo de casas, persecución de hombres y mujeres por soldados carrancistas y pinedistas (Pérez Chacón, 1998; Méndez Pérez, 2007). El periodo de 1940 a 1994 ha sido un proceso de conflictos y contradicciones entre tseltales y mestizos de Petalcingo. La llegada de los mestizos significó desorden, racismo, discriminación, explotación e inestabilidad por más de medio siglo en la población. Los habitantes tzeltales sobrellevaron esta situación de desventaja hasta que, cansados de pedir justicia y amparo a las autoridades mestizas que apoyaban a sus amigos mestizos, decidieron confrontarse con éstos en 1977, exigiendo no convertir

¹¹ Véase el Capítulo IV en Monroy Valverde (2004).

¹² “A year after the rebellion had started, and only after two months of fierce fighting and diplomacy, the Spanish were finally able to subdue the Indian rebels in the triangle formed by Petalcingo, Tila and Tumbalá, the Chol-speaking area” (*op. cit.*, 8).

¹³ Comunicación personal con Pedro Méndez Oleta (2006), Petalcingo, Chiapas.

al pueblo en municipio, que se cerraran los establecimientos de bebidas alcohólicas, la prohibición de caza y pesca por parte de los mestizos en tierras ejidales y el nombramiento en asamblea de las autoridades locales.¹⁴

El incumplimiento de los acuerdos por parte de los mestizos se entrevé en los documentos de denuncia posterior, fechados el 7 de marzo y el 9 de abril de 1977, en los que se acuerda la expulsión del pueblo de todos los mestizos y la confiscación de sus bienes,¹⁵ haciéndose realidad a medias esta demanda unos meses después del levantamiento zapatista de 1994.¹⁶ Finalmente, muchos mestizos imploraron perdón a la comunidad y se comprometieron a respetar y cumplir los acuerdos tomados. Sin embargo, las tensiones entre ambas partes se mantienen y afloran en situaciones de conflicto por tierra, trabajos comunitarios y campañas electorales de los partidos políticos.

En la actualidad, la población sigue dividida en dos partes: por un lado el grupo de resistencia civil, en su mayoría campesinos tseltales abanderados por la organización denominada Frente Nacional de Lucha por el Socialismo (FNLS), la cual apoyó la candidatura a la presidencia municipal de Tila por dos ocasiones del Partido Revolucionario Institucional (PRI) (2002 y 2005), más por ausencia de partidos de oposición o de izquierda que por convicción política; por el otro lado, otros integrantes radicales del PRI, mestizos y tseltales, pasaron a partir de 2008 a formar parte del Partido Verde Ecologista de México (PVEM), liderado por mestizos de Petalcingo, quienes comenzaron a hacer de las suyas para manipular con discursos retóricos y demagógicos las elecciones municipales.

¹⁴ Acta de Acuerdo, 25 de enero de 1977, hoja 1.

¹⁵ Documento 1, queja presentada al C. Presidente Municipal de Tila, el día 7 de marzo del 1977; Documento 2, queja presentada, en forma bilingüe (tseltal-español), a la Sra. América Pinto de Gutiérrez, el día 9 de abril de 1977.

¹⁶ Acta de Acuerdo, 25 de noviembre de 1994, hoja 2 y 3.

III. 3. Cosmovisión tseltal predominante

Para la comprensión del ser humano, como ser social, es preciso situarlo en el marco de una concepción del mundo que lo particulariza culturalmente y dota de sentido a todas sus prácticas (sociales y lingüísticas). Se trata de una cosmovisión creada y reproducida como una “red colectiva de actos mentales” (López Austin, 2010:44), la cual representa nuestra relación con el mundo y con los seres de nuestro entorno natural y social. Siguiendo a López Austin, el cuerpo humano es un referente inmediato y fundamental para taxonomizar el entorno natural y, a partir de ello, subjetivizar y/o significar el mundo y las relaciones que las personas establecemos con él mediante determinadas prácticas. De acuerdo con el autor en cuestión, las particularidades de la cosmovisión son producidas en áreas específicas de la cultura, dando como resultado diferentes formas de “conocimiento”, a las que denomina “sistemas ideológicos”. De acuerdo con esto, cada ámbito de la cultura produce y reproduce un “sistema ideológico”, en estrechísima relación con otros ámbitos que componen la totalidad de la cultura. En este sentido, por “*cosmovisión* puede entenderse el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo” (*Ibid.*, 20). La cosmovisión de una cultura viene a ser la suma de “elementos ideológicos” producidos en los diferentes ámbitos de la misma, los cuales se entrecruzan en un “complejo ideológico” relativamente coherente que permite la comunicación y comprensión entre las personas.

Las formas de acción (o “relaciones de producción”), sugiere López Austin, inciden en la formación de los elementos ideológicos. Esta perspectiva constituye también un punto de partida para el estudio de las ideologías, en el marco de una filosofía del lenguaje, desarrollado por Bajtín (2012) y Volóshinov (1992). Para el primero, la sociedad se integra de diferentes esferas de actividad humana y los miembros de cada una hacen uso particular de la lengua mediante específicos géneros discursivos. Cada género discursivo concluido, realizado como enunciado en la comunicación social, constituye una “totalidad de sentido”, susceptible de análisis como objeto de estudio de una investigación social.

Algo similar ocurre con Volóshinov: la sociedad se divide en zonas de creación ideológica, en las que la significación de las cosas, los objetos, los seres y de las palabras trasciende el significado consignado a su naturaleza material, por tanto, son signos ideológicos. Los miembros de cada zona de creatividad ideológica se disputan y se apropian del signo para impregnar su punto de vista, su acento social; de ahí que el autor considere al signo como una “arena de lucha de clases”.¹⁷ En este sentido, la cosmovisión o ideología tseltal actual varía no solo de una esfera de actividad a otra sino, sobre todo, de una generación a otra. Es decir, dentro de una misma esfera de actividad (agrícola, por ejemplo) conviven hasta tres generaciones distintas: abuelos y bisabuelos, padre e hijos, nietos y bisnietos. La diferencia radica en que, aunque existe entre ellos determinados signos ideológicos y géneros discursivos comunes, cambian las formas y la intensidad de su uso en la comunicación discursiva. Este es el caso del *ch'ulel* y el *lab* en Petalcingo.

La noción de persona en Petalcingo no difiere del resto de los pueblos tseltales, tal como nos lo muestran Pitarch (2006) y Figuerola Pujol (2010) para el caso de Cancuc, Page Pliego (2007) para el caso de Oxchuc, Sánchez Carrillo (2007) para el caso de Yajalón y Maurer (1983) para el caso de Guaquitepec. En Petalcingo, la persona se constituye, en primer lugar, de una forma física: el cuerpo biológico, denominado en tseltal *ch'ich' bak'et*, literalmente significa “sangre-carne”. En términos de cosmovisión, el cuerpo constituye un eslabón entre la antigua génesis del hombre y la concepción ritual de la vida actual, en las que el cuerpo humano se asocia con el maíz y la tierra.

La expresión *ch'ich' bak'et* en el discurso cotidiano tiene también un sentido estrictamente práctico: designa la fragilidad y vulnerabilidad del cuerpo con respecto a otros seres, cosas y objetos más fuertes y diferentes, por ejemplo, los *labetik* y los *ch'ulelaletik* (antepasados muertos), las enfermedades, las deidades tanto de la iglesia (santos y vírgenes) como las de la naturaleza (los *Ajawetik* y otras clases de seres nocturnos). Otra expresión recurrente en tseltal asociada con el cuerpo es *chanul*, interpretada por Sánchez Carrillo para el caso de los tseltales de Yajalón como la que designa “lo enteramente animal del cuerpo humano” (2007:17), en función de sus

¹⁷ Existe un paralelismo entre los conceptos de López Austin, Bajtín y Volóshinov, a saber: campo ideológico/ esfera de actividad humana/ zona de creación ideológica, y elementos ideológicos/ géneros discursivos/ signo ideológico, respectivamente.

extremidades y partes fisiológicas, en general de su composición biológica común a todos los animales de la naturaleza. Con el mismo sentido empleamos dicha expresión en Petalcingo. De hecho, *chanul* proviene del sustantivo compuesto *chan-bajlam* “animal” (en realidad es un difrasismo que, literalmente, se traduce como “serpiente-jaguar”, pero hace referencia a todos los animales terrestres y acuáticos); el mismo término en cuestión se emplea también para designar otras entidades: *chanul ja’* “animal o dueño del agua”, *chanul wits* “animal o dueño de la montaña”, *chanul ajk’abal* “entidad o dueño de la noche”, *chanul ja’mal* “animal del monte”, *chanul ch’ujt* “animal del estómago=lombrices”, *chanul chab* “animal de la miel=abejas”, entre otros.

En Petalcingo, para distinguir el cuerpo o explicarnos a nosotros mismos nuestras propias diferencias respecto de los elementos del entorno, se ha creado un complejo sistema de signos, entre los que destacan el *ch’ulel* y el *lab*. Especialmente el signo *ch’ulel* se nos presenta en forma polisémica, con más de una acepción que afloran en situaciones específicas de la vida. En primer lugar, tiene el sentido de *ik’* “aire, aliento vital” elemento constituyente de todos los seres vivos. Es la fuerza del cuerpo, trascendiendo incluso la función de los órganos vitales (corazón, cerebro). Para nosotros los tseltales, el *ik’* “aire o aliento vital” es fundamental para el cuerpo; mediante su presencia o ausencia se explican algunos estados corporales o estados alterados de la conciencia. Por ejemplo, decimos en tseltal *tup’ yik’* “se apagó o cortó su aliento” cuando alguien se desmaya, pierde movimiento y conciencia; es decir *xyajl ta lum* “cae al suelo” como un muerto.

Asimismo, cuando alguien en una caída o una pelea queda aturdido, sin fuerza, por un golpe en el estómago, decimos *lok’ yik’* “salió su aire, su aliento”, por su incapacidad de movimiento, por su pérdida de sentido, de conciencia. Pero si una persona muere, o cuando se sacrifica un animal, al expirar su último aliento decimos normalmente *lok’ix sch’ulel* “ya salió su *ch’ulel*”, en alusión al aliento vital. La diferencia entre *ik’* y *ch’ulel* parece depender de situaciones muy específicas. El uso de *ik’* se limita a prácticas comunes que no ponen en peligro la vida, por ejemplo, el desmayo o la caída, de los que las personas pueden reponerse fácil y enteramente; mientras que, si alguien expira, el *ch’ulel* sale en un soplo de aliento (quizá porque, como registra Pitarch en Cancuc, es de “puro aire”). En un caso ficticio, si alguien se desmaya se dirá que *tup’ yik’*; pero si ya no

despierta y resulta muerto, entonces se dirá que había salido su *ch'ulel*. La atribución de éste como aliento vital es, en este contexto, una posible explicación de la vida biológica. O como nos dirá un colaborador, es nuestra verdadera vida, nuestra esencia, en un sentido claramente biológico. Esto es: todos somos seres vivientes, hijos de la naturaleza.

Sobre esta primera clase de *ch'ulel* en forma de aire o aliento aparece y se superpone una segunda clase no genérica sino particular que individualiza a los seres y, por tanto, establece las diferencias entre humanos y animales. Se trata de un *ch'ulel* que representa la especie de cada ser: una silueta humana para personas y una silueta también para cada especie animal. La primera se manifiesta y ejerce su dominio en el ámbito del sueño: se trata de una especie de autoimagen interiorizada en la conciencia, motivada por instintos, emociones, deseos e intereses personales; aunque carece de materialidad, posee memoria, lenguaje, voluntad, actos y es aparentemente independiente del cuerpo físico (al menos en el sueño, aunque sus actos se explican a partir de las motivaciones y el ambiente social en el que la persona se desenvuelve, como veremos más adelante). Esta imagen del cuerpo, en el ámbito del sueño y de las terapias curativas, funciona como un elemento constituyente de la noción de persona, inseparable e invulnerable, salvo en ciertas situaciones de peligro. En la tradición oral de Petalcingo no se explicita si este tipo de *ch'ulel* es “dado” por una deidad en algún momento determinado de la gestación o del nacimiento; lo cierto es que existe a la par con el cuerpo desde que nace hasta que muere: crece y se desarrolla en función del cuerpo y la conciencia. Es como si, conforme la persona crece e interactúa con familiares y vecinos, se apropiase de su propia imagen paulatinamente.

Se infiere, entonces, que el *ch'ulel* proviene de un lugar sagrado: quizá se trata del mismo lugar al que regresa después de la muerte para continuar una vida similar a la que experimentó en la superficie terrestre: la montaña. Su naturaleza volátil, incorpórea y aparentemente automotivada caracteriza su condición de *ch'ulel*, cuya existencia parece abarcar la temporalidad de la memoria de al menos dos o tres generaciones consecutivas. Al morir el cuerpo que lo aloja, se desprende y al paso del tiempo se vuelve silueta sin dueño, recuerdo y memoria, y pasa a formar parte de los seres que no habitan la superficie

de la tierra: los *ch'ulelaletik*, seres divinizados y automotivados cuya memoria, forma de ser y rasgos físicos corresponden a la persona muerta.

La existencia de esta segunda clase de *ch'ulel* de personas y animales tiene un carácter social y desempeña una función determinada en la cultura. De acuerdo con las anécdotas recurrentes en el marco (antes, durante y después) de la llamada *sk'in ch'ulelal* “fiesta de las ‘almas’, los antepasados muertos, las personas que transgreden las prescripciones establecidas y no respetan los días para convivir con los *ch'ulelaletik*, escuchan en el monte o sus milpas pasos, voces, risas y rumores como si un grupo de personas alegres avanzara hacia el pueblo o, ya satisfechos del convite, regresaran hacia alguna parte de las entrañas del bosque; pero nunca nadie logra ver a alguien. Solo siente el temblor de un escalofrío; entonces piensa, supone o confirma lo dicho colectivamente: que se trata de los *ch'ulelaletik*. En otros casos, la persona que no respeta ni practica esta tradición, por tanto no espera ni presenta las ofrendas a sus familiares muertos, ya por falta de recursos, de tiempo o ha sido recientemente convertido al protestantismo, suele tener sueños durante o después de la fiesta, en los que el *ch'ulelal* camina triste y solitario por las calles del pueblo, sin tener a dónde ir, afligido porque en medio de tanta oscuridad no podrá regresar al lugar al que ahora pertenece. Así es como cobra sentido los comunes preparativos gastronómicos, según los gustos de las personas muertas: desde variados platillos especiales, golosinas y frutas locales hasta música, aguardiente, *kapbil* (una mezcla de aguardiente, jengibre, miel y agua) y las velas.

Durante su estancia en el mundo de los seres humanos, el *ch'ulel* vive en el corazón, el sueño y la conciencia. Probablemente viene junto con el cuerpo como su sombra. De hecho, en tseltal los términos *axinal* y *nojket* significan “sombra”; el primero se usa como término genérico, sombra de todas las cosas físicas; el segundo, es la del cuerpo humano que por las noches puede llegar a materializarse y, en su papel de signo *lab*, puede ser automotivado. En la lógica tseltal, así como en el mundo siempre hay recién nacidos y poslactantes, así también dentro de la montaña. Es decir, siempre hay un pequeño *ch'ulel* disponible para cada ser humano nuevo, tal como siempre lo hay el de los cultivos y los animales para quienes “saben ir a pedirlo” a la montaña, donde está bajo la custodia de un *Ajaw* “Señor” de la tierra.

Los animales domésticos y del monte no se quedan atrás con respecto a este tipo de *ch'ulel* que también los particularizan según su especie. Nadie sabe si los animales se ven o se sueñan a sí mismos como animales; lo cierto es que los que aparecen como personajes de los cuentos orales, a pesar de que asumen y representan la conducta y el lenguaje de los humanos, actúan tal cual son realmente en la vida natural, con pleno uso de sus destrezas particulares y con plena conciencia de sus limitaciones (porque ha sido, en términos de Bajtín, concluido estéticamente como otro, como personaje en la actividad estética oral). En el contexto de los cuentos, se saben a sí mismos como seres con atributos y capacidades particulares que representan a su especie. Sin embargo, el cuento como “acontecimiento estético” es un producto ideológico; no se trata de un “acontecimiento de la vida” cotidiana (Bajtín, *op. cit.*, 247) sino el resultado de una actividad creativa y estética, por tanto, es una elaboración y proyección que surge de la comprensión de un grupo social para representar una idea acerca de los animales en su relación con los humanos y en el marco de un género discursivo específico.

Por otra parte, de acuerdo con la tradición oral de Petalcingo, los animales que existen dentro de las montañas bajo el custodio de una deidad, el *Ajaw*, no son animales de verdad, no son físicamente reales sino el *ch'ulel* o *yes* “silueta, imagen, reflejo” de los que viven en la intemperie; lo mismo que el maíz, el paisaje y los elementos culturales existentes dentro de la montaña, es *ch'ulel* y *yes* de la naturaleza y la cultura exteriores (Méndez Pérez, 2013, 2014). O bien, como Pitarch (2006) señala para el caso de los tseltales de Cancuc, las cosas existentes dentro de la montaña *ch'iibal* no tienen verdadera sustancia, son “gaseiformes”.

En el ámbito humano, el asunto del *ch'ulel* como aliento vital y silueta no se queda aquí. Tenemos la necesidad de complejizar y profundizar nuestras diferencias, no solo con respecto de los otros seres del mundo sino, sobre todo, entre las personas dentro de un mismo grupo social. ¿A qué obedece la atribución de un tercer tipo de *ch'ulel*, especialmente cuya forma debe ser un animal o un rayo que, siendo más que animal o meteoro, desempeña funciones ideológicas muy específicas en determinados contextos sociales? Lo que yo entiendo, al tratar de interpretar mi propia vivencia sobre este tema y mis lecturas sobre el mismo, la noción de este tercer tipo de *ch'ulel* no tiene su origen en

el mito de creación sino en las vicisitudes de la vida humana en el campo y la sociedad, a partir de la observación precisa y sistematizada de la naturaleza, de su comportamiento cíclico y de sus elementos. En este sentido, la vida humana (en su aspecto biológico y social), al igual que la de animales y plantas, está regida por las leyes cíclicas de la naturaleza; de este modo, todo lo que existe en la superficie terrestre nace, crece, se reproduce, envejece, muere y se perpetúa en sus generaciones nuevas. De ahí la bastante conocida expresión de que “solo estamos de paso por el mundo” y que el *ch’ulel*, especialmente el que tiene una apariencia humana, prevalece en el tiempo y espacio míticos; contrario al destino de los de forma animal o meteoro, los cuales simplemente desaparecen o, dicen algunas personas, pueden entrar en otro cuerpo humano que lo recibe y adopta.

A partir de la observación de la naturaleza, en particular de los hábitos y temperamentos de los animales, se crea un signo que relaciona el ser humano con los animales para dar sentido a ciertas actitudes y prácticas humanas en el marco de determinadas situaciones de interacción social. En este sentido, la asociación entre humanos y animales parece resultar obvia. El temperamento y el hábito alimenticio de los animales, al asociarse con los hábitos y temperamentos humanos, se establece la comparación entre ambos: confluyen en una sola identidad; incluso, conforman una sola entidad (un signo). Así el humano adquiere, dentro de la sociedad, los atributos y funciones del animal, y éste adquiere, a su vez, los instintos humanos; en consecuencia, el animal realiza sus deseos e intenciones tanto dentro de la sociedad como en la naturaleza. La relación entre el humano y el animal es, así, una relación metonímica y metafórica, donde la retórica es un recurso del lenguaje incluso cotidiano para expresar un determinado punto de vista. Lo importante no es la metonimia ni la metáfora en sí mismas sino el mensaje que se transmite a través de ellas. Por ejemplo: afirmar en una conversación cotidiana que alguien es un *tentsun* “cabra” a partir de su hábito nocturno y sus rasgos físicos nos describe **metonímicamente** una situación real, mientras que, en un cuento, la cabra que se lleva sobre el lomo a una persona trasnochada es una alegoría, una expresión estética, que representa a un hombre asociado a una cabra por sus hábitos y sus rasgos.

El tercer tipo de *ch'ulel*, cuya forma es un tipo de animal o meteoro, viene dado desde el nacimiento como una suerte de destino, regalo, don o astucia que, se supone, habría de cumplirse inevitablemente en el transcurso de la vida. Se trata, como diría Page Pliego en su estudio sobre los tsotsiles de Chenalhó (2005), de un “mandato divino”; por tanto, de una concepción religiosa o moral de la vida. Una deidad otorga al feto este tipo de *ch'ulel*, el cual habrá de determinar de manera estable e inmodificable a la persona durante toda su vida. El que haya quien se dedique a hacer el mal no depende de la voluntad divina sino del *pukuj* “diablo” que persuade a las personas y, éstas, por alguna razón que habremos de estudiar en los capítulos siguientes, ceden y se dedican a la fechoría, la transgresión, etc. Con la presencia de este tipo de *ch'ulel* animal o meteoro surge la dicotomía entre *ch'ulel* y *lab*; el primero agrupa a los buenos, obedientes y destinados a hacer el bien; el segundo, a los malos, los *ti'awaletik* “devoradores”, quienes hacen de los primeros su presa y víctimas frecuentes.

De acuerdo con esta perspectiva ideológica, el cuerpo humano y sus diferentes formas de *ch'ulel* provienen de la tierra y la naturaleza y regresan a ellas después de su estancia material en la superficie terrestre, tal como ocurre con la semilla de maíz y el resto de los seres vivos: morir y perpetuarse a través de los descendientes. Esta noción de que tanto humanos como plantas y animales se perpetúan cíclicamente en el mundo es resultado de una relación de reciprocidad entre los hombres y la naturaleza; mientras que la existencia material, única e irrepetible, es resultado de una reproducción biológica. En un sentido metafórico, el *ch'ulel* es un estado primigenio de todas las cosas, es el principio vital de la existencia; en un sentido sociológico, es un principio ético que fundamenta la relación de los humanos con su propio entorno y la relación social entre las personas, como trataré de mostrar en los capítulos siguientes.

En la ideología tseltal de Petalcingo, el mundo se divide en dos partes fundamentales y complementarias: el *bajlumilal*, literalmente “sobre la tierra”, en alusión a la superficie terrestre o el mundo real, y el *Awilal ta wits* “Lugar en la montaña”, o también llamado *ch'iibal* “lugar del origen o del crecimiento” (Pitarch, 2006), de donde proviene todo lo que existe sobre la superficie, incluidos los seres humanos; pues la montaña es considerada como “almacén o bodega” de todo lo existente en el mundo, incluso todo lo creado y usado

por los humanos (Véase López Austin y López Luján, 2009, para el caso general de Mesoamérica, y Méndez Pérez, 2013, para el caso de los tseltales de Yajalón y Petalcingo). Todo ello existe allí en estado *yes* o *ch'ulel*, “sin verdadera sustancia”, de manera permanente, inagotable, siempre disponible para el hombre y la superficie terrestre.

Los rituales agrícolas tienen la función de hacerlo venir mediante la relación de reciprocidad entre humanos y deidades, vienen para materializarse en granos, mazorcas y animales domésticos; si la relación de reciprocidad se rompe, las deidades retiran el *ch'ulel* de los cultivos y entonces hay carencia, hambre, enfermedades y desorden social (Méndez Pérez, 2007). Si el *ch'ulel* no viene a la superficie terrestre: la semilla no germina o el feto nace muerto; o bien germina y el feto nace, pero ambos crecen defectuosos. En otras palabras, dentro de la montaña hay una naturaleza etérea, estable e inmodificable que, al proyectarse a la superficie, se aloja en materias específicas: la naturaleza real y palpable, tornándose inestable y modificable en función del desarrollo de la materia hasta cumplir con su ciclo y volver a su lugar y estado prístino y sagrado. De acuerdo con lo anterior, el *ch'ulel* viene al mundo para ser cultivado socialmente por hombres organizados, al igual que el grano de maíz se cultiva en el campo.

En este contexto, entre la naturaleza y la cultura no hay frontera ni diferencia radical (Estrada Ochoa, 2012). La cultura es una imitación de la naturaleza: los templos prehispánicos imitan las formas y funciones de las montañas; los hombres, las de los animales; los gobernantes, las de los dioses (elementos de la naturaleza divinizados). La naturaleza es el modelo ideal para la cultura: representa el orden y la regeneración cíclica de la vida y del poder (dinástico, ritual). En este sentido, el hombre tseltal es parte de la tierra, es un elemento más del paisaje como el maíz o el venado (no por ello es salvaje, no se concibe a sí mismo como colectivo aislado sino como miembro de una gran familia que compone la totalidad del mundo). En suma, los tseltales somos criaturas de la montaña, de la tierra y la naturaleza. Nuestro lugar en el mundo no difiere marcadamente del lugar que ocupan los otros seres; pero la lucha por la sobrevivencia nos obliga a conquistar y asegurar el espacio propio, muchas veces en detrimento de otros seres y sus respectivos espacios.

Por lo anterior, considero que para comprender una parte de la cultura tseltal, debe considerarse el carácter inestable y modificable de la naturaleza; pues dicha inestabilidad y modificabilidad son producidas por las formas de relación que establecen entre sí sus componentes: los hombres con respecto de la tierra, el agua, los animales y las plantas. Visto así, cada componente constituye un “colectivo” y producen formas específicas y cambiantes de vida, destacándose, por ejemplo, el hombre y otras especies de animales con respecto de otras formas de vida menos organizadas y complejas. La diferencia entre estos componentes es una cuestión de forma (de “naturaleza” en términos ontologistas), pues ciertas funciones y destrezas de sus miembros son compartidas entre hombres y animales: el sapo que cura serpientes heridas, el canto de la calandria que cual una plegaria invoca la lluvia, los pájaros agoreros que anuncian peligros, los tlacuaches que fingen su muerte, los armadillos que se transforman en serpientes; otros tantos animales y plantas que son considerados peligrosos de los que debemos cuidarnos como ciertas clases de avispas, serpientes, arañas y felinos; otros que son considerados plagas como los mosquitos, roedores (ratas, ardillas, tejones, topos), gorgojos, chachalacas, hormigas arrieras. Y esta clasificación de hábitos y prácticas de los animales se presenta con relativa semejanza entre los seres humanos.

Como conclusión de este apartado, tenemos que la cosmovisión o ideología de un grupo social es producida por y desde diferentes ámbitos o esferas de actividad humana; por tanto, no puede ser homogénea ni puede generalizarse como si fuese una sola, estable e inmodificable para todos los miembros de un grupo social determinado. La producción ideológica, como el proceso de significación y representación de objetos y prácticas concretas de la vida, está condicionada y determinada por las condiciones materiales de existencia y las relaciones de producción. En este sentido, la ideología tseltal predominante en Petalcingo tiene fundamentos todavía fuertemente arraigados en la naturaleza y la actividad agrícola. Por ello, de las diferentes esferas de producción ideológica, por ejemplo la esfera de lo jurídico, de lo artístico, de la salud y la enfermedad, de lo religioso, podemos incluso explorar, mediante el estudio multidisciplinario del *ch'ulel*, el *lab* y otros conceptos claves de la cultura, aspectos seguramente interesantes de una filosofía tseltal de la vida y del ser y su relación con el mundo. Pues dichos elementos ideológicos no sólo dan sentido al cuerpo y a la noción de persona como sujeto

social, sino que sobre todo fundamentan la condición pensante y actuante del sujeto en el marco de una concepción del mundo y en determinadas condiciones materiales de existencia.

En este sentido, intentar comprender cómo los tseltales de Petalcingo se conciben y representan a sí mismos, cómo construyen y orientan sus relaciones sociales y, especialmente, qué función desempeñan el *ch'ulel* y el *lab* en las distintas formas de relación social, exige vislumbrar la forma particular de concebir el mundo y ubicar el lugar que el hombre tseltal ocupa en él. De acuerdo con lo descrito en el transcurso de este apartado, una persona tseltal se concibe como un elemento de la naturaleza, en términos de *ch'ich' bak'et* “sangre carne” y *chanul* “animalidad”; es decir, como ser biológico, frágil y cíclico; su existencia corporal es producto de la tierra y es también producto de sus formas de relación con el entorno y con el resto de las personas mismas.

III.4. Esferas de actividad humana

La composición social de Petalcingo es ya, en la actualidad, diversa. Puede distinguirse fácilmente sectores que se diferencian principalmente por su actividad de subsistencia y, por supuesto, por una ideología distinta determinada por las relaciones de producción y las formas específicas de relación social. A cada tipo de actividad, en la que las personas establecemos diferentes formas de relación y a partir de ellas reconfiguramos nuestra visión del mundo, se llama “esfera de actividad humana” según Bajtín (2012) o “zona de creatividad ideológica” según Volóshinov (1992). En este apartado haré más énfasis en tres esferas de mi interés, a saber: la esfera de especialistas rituales, la de campesinos agricultores y la de estudiantes y profesionistas tseltales; ya que, desde mi punto de vista, son las más significativas en función del número de sus miembros y su participación cotidiana en la vida comunitaria.

En términos generales, en Petalcingo, la agricultura de subsistencia aglutina a la mayor parte de la población. El cultivo del maíz y del frijol ha sido la actividad más genuina y propia durante prácticamente toda su historia, desde la época prehispánica hasta la actualidad, enriquecida con especies de verduras, frutas y tubérculos también propios y otros más traídos por los colonizadores. La aparición del café en las fincas de la región marcó la posibilidad de complementar su producción agrícola, como efectivamente sucedió a mediados del siglo XX como efecto de la política del reparto agrario implementado en México después de la Revolución Mexicana. Desde entonces, con este nuevo cultivo, después de laboriosísimas y rudimentarias técnicas de recolección y procesamiento del grano, los campesinos obtienen ingresos bajos para satisfacer sus necesidades básicas, tales como de ropa, materiales para bordados, productos domésticos, herramientas de trabajo y gastos en festividades religiosas o rituales familiares. El café es en la casa lo que el pozol en la milpa. Por ello cada familia posee un cafetal con una superficie mínima de una hectárea (10,000 m²), del que obtiene al año un promedio de 10 a 15 quintales de pergamino seco (entre 500 y 800 kg). La mayor parte de la cosecha es vendida a los coyotes de Petalcingo, mestizos y tseltales, con un costo promedio de \$30.00 por kilogramo; una mínima parte se deja para el consumo, normalmente la que se obtiene de la tercera y última etapa de cosecha (la primera es entre noviembre y diciembre, cuando apenas comienzan a madurar los cerezos, la cosecha es poca; la segunda es la más fuerte, entre diciembre y enero, participa toda la familia; la tercera y última, entre febrero y marzo, se cosecha los cerezos verdes que se dejaron en la segunda etapa). Hay quienes poseen más extensiones, en consecuencia, cosechan más.

El comercio local ha adquirido una notable importancia y ha tenido la función de introducir productos industriales y otros productos que no han sido comunes ni propios de la producción agrícola local. Desde las primeras tiendas de abarrotes y de aguardiente alrededor de los años 40, de dueños mestizos, incluso las actuales que ya son propiedad de tseltales, desempeñan la misma función, tratando de abastecer necesidades que van desde la alimentación (tiendas de abarrotes, carnicerías, tortillerías), pasando por cantinas, papelerías, panaderías, taquerías, zapaterías, ferreterías y tiendas de ropa y plásticos, principalmente. Los actuales propietarios de estas tiendas son tseltales que, por un lado, dedican la mayor parte de su tiempo en atender su negocio y, por el otro, en temporadas

de trabajo intenso, o bien emplean familiares como mano de obra o emplean productos agroquímicos en el proceso de limpia. De este modo, la introducción de productos agroquímicos como el fertilizantes, los herbicidas e insecticidas es práctica común de quienes tienen los recursos para su adquisición (Aunque ahora, con los diferentes programas de gobierno con que éste apoya económicamente a los campesinos, éstos adquieren también los productos agroquímicos, quizá en menor grado, pues el recurso lo emplean, entre otras cosas, para comprar ropa, alimentos y aguardiente).

Por lo que toca al servicio de transporte público, éste se ha convertido en los últimos cinco años aproximadamente en una fuente importante de ingreso para un sector reducido de la población. La mayoría de los conductores, antes de crear una primera línea de taxis de la ruta Petalcingo- Yajalón y viceversa, trabajaban como choferes asalariados de los mestizos, quienes fueron los primeros, como en el comercio, de procurar este servicio con camionetas, cubriendo dos rutas: la que ya estaba y la nueva es la que comunica Petalcingo-Tila y viceversa. Algunos de estos asalariados adquirieron su camioneta y continuaron brindando el mismo servicio, incluso hasta hoy; pero otros, aprovechando las ventajas de los vehículos pequeños, crearon la primera línea de taxis “San Francisco de Asís”. Poco después, otros jóvenes más, abanderados por una organización civil local, crearon otra línea de servicio de taxis. De esta manera, en Petalcingo existe tres líneas de transporte: una de camionetas que transportan cargas y personas a Yajalón y Tila; y dos de taxis, cuya ruta principal es Petalcingo- Yajalón.

Los albañiles, por su parte, cuyo número va en aumento en los últimos años, ejercen su oficio tanto en la comunidad como fuera de ella, incluso fuera del estado. No todos son tseltales, sino que se cuenta entre ellos mestizos quienes fueron los primeros en el poblado en construir las casas de “material”, empleando block en sustituto de las anteriores casas de barro y bajareque. La mayoría de los actuales albañiles tseltales poseen parcelas; por lo que, en temporadas de trabajo, por ejemplo, la limpia de acahual, desmonte de la milpa y la cosecha no aceptan trabajos de construcción, sino hasta los períodos de escaso trabajo agrícola; si en la comunidad no se les contrata el servicio, migran a otros lugares en busca de empleo, tal como lo hacen otros jóvenes con bajo nivel escolar, y regresan en las temporadas de trabajo intenso.

Como puede verse, la agricultura es todavía significativa para todos los sectores de la población. Quizás porque la introducción de nuevas prácticas económicas es aún reciente, las bases de la alimentación cotidiana, como uno de los núcleos fuertes de una tradición cultural, descansan invariable e inevitablemente sobre los productos agrícolas básicos: maíz, frijol, diferentes variedades de verduras silvestres, frutas, hongos, animales de corral, más las presas obtenidas de cacerías familiares que se practican para evitar que ciertas aves, roedores y cuadrúpedos acaben con los cultivos. Este tipo de alimentación es fundamental para subsistir de acuerdo con la tradición agrícola y gastronomía local, lo que no significa que se trata de una alimentación ideal para constituir la identidad tselta de las personas (Cf. Pitarch, 2013). Al menos en la actualidad, junto a estos productos agrícolas, la práctica del comercio local y regional ha introducido en la dieta cotidiana innumerables productos industriales, ahora casi indispensables sobre todo en los sectores sociales emergentes, sin que por ello sus miembros dejen de ser tseltales. Aun en la familia más humilde, aunque la cosecha sea abundante, es inevitable la presencia de, por ejemplo, chiles enlatados, pollos de granja, galletas, tomates, papas y condimentos para comidas especiales que se hacen en ocasiones también especiales (cumpleaños, bautizos, bodas), salvo en la realización de rituales (de curación, de inauguración de una casa nueva, de ofrenda a la tierra) donde la comida se hace exclusivamente con lo que se obtiene de la tierra, aunque también es inevitable la presencia de productos industriales como el aguardiente, el cigarro, las velas, el incienso, los cerillos, por ejemplo.

En Petalcingo, gran parte de la ideología surge de las relaciones que los hombres establecemos con la tierra y la naturaleza; así, el origen y el sentido de la vida humana, así como las reglas que norman las relaciones sociales y los criterios que configuran la visión del mundo se comparten, no de manera homogénea sino con diferencias, entre los miembros de las distintas esferas de actividad. La relación actual de producción agrícola fundamenta la dependencia y la reciprocidad entre la tierra y nosotros los tseltales; las cuales se manifiestan en prácticas comunitarias como el ritual *majtantesel* “ofrendar” a la tierra en el centro del campo de cultivo, o la práctica denominada *koltamba* “ayuda mutua” o *jel k’abal* “cambio de mano”, la cual consiste, en un sentido más profundo, en compartir el trabajo y la responsabilidad entre familiares, vecinos y amigos.

La totalidad de habitantes de la población comparte una misma historia, una misma lengua; pero cada esfera de actividad ha configurado formas específicas de relación social y de uso de la lengua, originadas y motivadas por nuevos y diferentes intereses y expectativas sociales e individuales. En este sentido, cada esfera de actividad humana se convierte en una zona de producción ideológica; entendiendo a ésta como el proceso de impregnación de intenciones, motivaciones, intereses y valoraciones sobre las palabras y objetos que, a su vez, se vuelven medios de comunicación (véase capítulo II de esta tesis).

Cada esfera de actividad y de producción ideológica reconfigura su visión del mundo, de acuerdo con necesidades e intereses específicos que surgen de su propio contexto. Por ejemplo, los especialistas rituales, guardianes del saber y la tradición comunitarias, reelaboran y actualizan el conocimiento ritual transmitido por generaciones; se relacionan con la tierra, los cultivos y las personas de una forma más espiritual, debido a que el sentido de su existencia no descansa sobre la actividad agrícola en sí sino en la relación que establecen con el mundo, las entidades sagradas y el designio de la gente en el marco de su oficio como especialista ritual. Es importante señalar que dichos especialistas rituales, debido al contacto que mantienen con la cultura urbana y moderna, incorporan a su visión del mundo valoraciones ajenas a la suya, con el propósito de apoyar, fortalecer o sustituir signos y valoraciones débiles o disfuncionales en su práctica. La iglesia católica, el protestantismo, los centros y campañas de salud son áreas de conocimiento con las que de alguna manera dialoga e interactúa el saber médico de los actuales especialistas rituales.

Es preciso señalar que los especialistas rituales son, por antonomasia, quienes experimentan la agricultura como un proceso de reciprocidad entre la tierra y los seres humanos; en este sentido, reconocen y confirman mediante actos, gestos y palabras la intervención de las fuerzas invisibles en el proceso de producción, entre ellas las deidades y los *ch'uuletik* fuertes que acuden a las montañas a procurar el espíritu de los cultivos. Son los especialistas rituales, y no los campesinos comunes, los encargados de dialogar con las deidades de la tierra y, en esta lógica, los rituales agrícolas adquieren sentido, en el entendido de que funcionan como mecanismos de intercambio simbólico o de reciprocidad, realizados en períodos específicos del año: el mes en que frecuentemente se

realiza es mayo, poco antes de la siembra. Si la siembra coincide con las lluvias, es decir, si la lluvia llega oportunamente en el tiempo pronosticado (a partir de mediados o finales de mayo), es signo de buena cosecha; por el contrario, el retraso de la lluvia, que se traduce en retraso de la siembra, las posibilidades de lograr buena cosecha son pocas, pues las plagas y el crecimiento raquítico de las plantas lo impedirán. Buena cosecha significa tapiscar las mazorcas suficientes para mantener durante un año a los miembros de una familia; por ejemplo, si la familia consta de 7 miembros (autorreferencia), un promedio de 5 zontles (*jo' bajk'* en tseltal), equivalente a 2000 mazorcas que se obtienen de una milpa de media hectárea (50 mazorcas sembradas), alcanzará para alimentar incluso a los animales domésticos, mientras se siembra y espera la cosecha de la segunda milpa del año (diciembre a abril), normalmente más pequeña que la anterior.

Sin embargo, como en todas las esferas de actividad humana, no existe homogeneidad sino diferencias relativas de ideas e intereses de los miembros, incluso en el contexto de las mismas actividades que se realizan a diario y, especialmente, por la forma y la función con que realizan sus prácticas rituales. Es por ello que en Petalcingo podemos identificar dos *subesferas* específicas de actividad ritual, cada una caracterizada particularmente por sus funciones distintas, opuestas en un sentido estricto. Con base en la clasificación dicotómica o binaria entre *ch'u'lel* y *lab* según los propios tseltales, observamos dos ámbitos de acción ideológica contrapuestos, antagónicos; cada uno bien marcado y delimitado por la naturaleza de cada entidad, así como del temperamento y el oficio de sus dueños. En este sentido, al ámbito del primero pertenecen los *j-ujuletik* “los que pulsan” (médicos o curanderos), los *jts'ak baketik* “hueseros”, parteras y rezadores (ancianos principales); al del segundo, los llamados *jti'awaletik* “devoradores” y los *j-ak' chameletik* “dadores de enfermedad”. Así, los primeros son considerados “buenos” porque *yanax xpoxtawanik* “solo curan o medicinan” la enfermedad; mientras que los segundos son “malos” por dedicarse a lo contrario: poner enfermedad, espantar y devorar el *ch'u'lel* de personas para cortarles la vida.

Por otro lado, como ya señalamos en párrafos anteriores, los campesinos son los que siguen la lógica agrícola, establecida y respetada por los especialistas rituales en función del anual ciclo de lluvias que inicia en el mes de mayo de cada año. Los rituales se realizan

con preferencia los días viernes o sábado porque en esos días se abren las puertas y las ventanas del mundo; el *Ajaw* escuchará la petición y recibirá la ofrenda. Los especialistas, junto con los ancianos principales de la población, tienen el reconocimiento social en cuanto portadores y practicantes del conocimiento agrícola y de la tradición en general. Ellos crean, recrean y materializan la ideología en prácticas concretas. Ellos, al igual que los pensadores occidentales, viven entre las fronteras de dos dimensiones de la realidad: la material y la ideológica, donde esta última funciona, además de intentar explicar la vida y sus vicisitudes, como la posibilidad de incidir, orientar y mejorar la vida material. Esta es una de las tareas que les confiere el rango socialmente reconocido que poseen, además de la de procurar el sustento para sus familias.

En la esfera de actividad agrícola de los campesinos, aunque la visión y relación con el mundo no difiere radicalmente con respecto de los ritualistas (en tanto que estos últimos conocen y practican también la agricultura), la actividad de subsistencia genera otras formas de relación social; diferentes motivaciones e intereses se impregnan en los signos ideológicos que emplean sus miembros cotidianamente. Aquí la preocupación única e inmediata para ellos es el trabajo sobre la tierra, la cosecha y la sobrevivencia; el sentido de su existencia gira en torno a su actividad cotidiana y doméstica en el campo y la comunidad, en el marco de reglas sociales y morales establecidas. La relación con la tierra tiene, digamos, un sentido más material que espiritual. Además, los miembros de esta esfera interactúan más a menudo con otras esferas de actividad humana, por ejemplo, la de la religión y la de salud pública; incluso con mucha más cercanía con la esfera de educación escolarizada, la de la actividad política a través de los partidos, la de los medios de comunicación (tv, radio, celular) y la de los comercios y distribuidoras de materiales para construcción, de ropa y calzado, de herramientas de trabajo, de productos agroquímicos; entre otras esferas. Las relaciones establecidas entre esferas distintas determinan las formas de producción agrícola; así, entre los campesinos, la relación con la tierra ahora es mediada con productos agroquímicos y la actividad remunerada (contrato de personas para la limpia, la siembra y la cosecha). Esta ruptura incide en las formas de relación social, así como en las motivaciones, expectativas e intereses interpersonales;

todo esto, a su vez, reconfigura una visión del mundo que permite a los miembros de la esfera a posicionarse social e ideológicamente en un determinado lugar de la estructura social.

A los miembros de la esfera de actividad agrícola les caracteriza una vida relativamente ordinaria en el campo y en la comunidad; poseen los conocimientos básicos sobre la naturaleza, de sus elementos visibles e invisibles, peligrosos y benefactores; pero no pueden establecer comunicación con ellos. Su relación con la tierra es directa e inmediata, en un sentido material, aunque respetando las prescripciones establecidas desde generaciones anteriores. Conocedores también de la relación de dependencia y reciprocidad entre ellos y la tierra, realizan los rituales agrícolas con la supervisión de un principal o del propio ritualista que acude, por petición de la familia campesina, a ejecutar el ritual en la milpa. En los últimos años, sin duda debido a la presencia de iglesias protestantes, la escuela escolarizada, el comercio, la actividad remunerada y los productos agroquímicos, los campesinos han dejado de practicar estos rituales de intercambio; cultivan por la simple necesidad de subsistir. Reconocen la existencia del *ch'ulel* como un elemento sustancial e indispensable para existir como seres humanos, sin el cual la vida es inconcebible. Y, como habría de esperarse, tampoco en esta esfera, cuyos miembros son todavía los más numerosos de la población, existe homogeneidad en la producción y reproducción de ideologías. En este sentido, identificamos aquí tres *subesferas*:

1) Los que son católicos, en particular los que no ocupan cargos específicos en la labor de evangelización, aunque sí desempeñan determinadas funciones en ciertas cofradías (mayordomos, capitanes), combinan los preceptos religiosos cristianos con las prácticas tradicionales; es decir, rezan y ofrendan al santo patrono, al tiempo que siguen la lógica del ciclo agrícola, guiados tanto por las señales del viento, la lluvia, la luna, entre otros, para realizar la siembra y la cosecha.

2) Los que son evangélicos o protestantes, quienes aparentan dejar el trabajo y su resultado en manos de un Dios a través de la oración, pero siguen también la lógica del ciclo agrícola compartido. Aquí caben también los tseltales católicos que desempeñan funciones importantes de evangelización como los catequistas y ministros, entre otros. Aunque no rechazan abiertamente las antiguas prácticas rituales, prefieren disfrazarlas de

rituales católicos. Estos dos últimos grupos, católicos y protestantes, se disputan los sentidos y significados de ciertos signos y símbolos culturales, entre ellos el *ch'ulel* y el *lab*, mediante la atribución de valoraciones específicas que emanan de sus intereses cotidianos (intereses no siempre materiales sino de carácter moral o de reconocimiento social).

3) Campesinos con talento creativo. Existen, en este numeroso grupo de campesinos, ciertas personas que se destacan en su familia y en la comunidad por una actividad creativa, la cual los diferencia del resto de los campesinos. Por ejemplo, un músico, un artesano o artesana, un carpintero eventual, un cazador, un orador, entre otros; poseen conocimientos y experiencias no solamente los necesarios para la actividad agrícola, sino que, además, conocen los secretos de la naturaleza y practican otros conocimientos especializados, por tanto, se les atribuye a estas personas una relación cercana con las deidades y los santos católicos en particular, en el sentido de que reciben de ellos el don de la creatividad.

La tercera esfera de actividad humana de interés en esta tesis tiene todavía un carácter emergente. Se trata de un grupo integrado por profesionistas tseltales que, pese a las dificultades económicas y el arraigo a una tradición cultural y agrícola, han emprendido el camino de la migración hacia centros urbanos que cuentan con universidades. Así surgen predominantemente los maestros bilingües que, después de aprobar un examen cultural y de conocimientos generales aplicado por el programa de educación indígena, son enviados a distintas comunidades tseltales de los municipios de Yajalón, Chilón, Sitalá, Ocosingo y, con menos frecuencia, de Oxchuc. No son éstos los primeros en desempeñar dicho oficio; antes que ellos, a principio de los años 80s, el programa de educación indígena reclutó a personas bilingües (tseltal-español) que sabían leer y escribir, sin considerar su grado de formación escolar, para desempeñarse como maestros de la recién fundada escuela primaria bilingüe de la población.

Los maestros bilingües actuales suman ya un número considerable (más de un centenar); a este grupo podemos agregar a otros profesionistas universitarios, incluso con

posgrados, que se desempeñan como profesores de secundaria, bachillerato y licenciatura, así como médicos y enfermeras, ingenieros y abogados, burócratas en instituciones del estado y otros más en busca de empleo remunerado. Si bien este grupo de profesionistas tseltales apenas alcanzan algunos centenares de miembros, es preciso señalar que la mayor parte de la actual población juvenil tiene la educación media superior terminada, que por factores económicos y socioculturales prefirieron migrar y emplearse en múltiples oficios en establecimientos comerciales, hoteleros, restauranteros; o bien ingresan al ejército mexicano, a la seguridad pública municipal, a los partidos políticos para hacerse de algún empleo en el Ayuntamiento; otros más emprenden pequeños negocios locales de abarrotes, ropa, zapatería, plásticos, panaderías, taquerías, venta de músicas y películas en cd's y dvd's; o bien, se insertan en el servicio de transporte público de la ruta Petalcingo-Yajalón.

Los miembros de esta esfera de estudiantes y profesionistas tseltales realizan varias actividades de subsistencia y comparten al menos tres aspectos fundamentales: tienen una formación escolar significativa (media superior y superior), realizan para su subsistencia una actividad remunerada y, lo que difiere de las esferas anteriores, han marcado con su práctica cotidiana una distancia considerable con respecto de la agricultura. De hecho, ya no la practican; solo eventualmente, lo hacen más por gusto que por necesidad, o bien, para no perder el derecho sobre cierta porción de tierra heredada; pues su actividad remunerada absorbe la mayor parte de su tiempo. Los transportistas, migrantes y albañiles destinan, en la mayoría de los casos, un tiempo proporcional a sus necesidades entre la agricultura para obtener lo básico de la alimentación y su actividad remunerada; de ésta obtienen los recursos para mejorar sus condiciones materiales de existencia, diferenciándose así de los campesinos comunes y de los especialistas rituales. La relación que establecemos los miembros de esta esfera con el entorno en función de intercambios y transacciones económico-comerciales nos permite generar y reproducir una ideología particularmente distinta: constituimos una generación nueva y diferente, por cuanto que la especificidad de la actividad y el distanciamiento relativo de una visión del mundo predominantemente tradicional, nos genera nuevas expectativas de vida en relación directa con la modernidad, sin que ello signifique perder la identidad sino transformarla, para seguir siendo tseltales en un mundo globalizado.

En esta esfera de estudiantes y profesionistas tseltales podemos, de igual manera, identificar matices de diferencia significativa que dan lugar a *subesferas* específicas, cada una marcada por la especificidad de sus prácticas de subsistencia y, en consecuencia, orientadas por intereses particulares que son expresados con valoraciones y sentidos específicos en el conjunto de los signos ideológicos. La primera *subesfera* se integra por profesionistas que a lo largo de su formación básica y universitaria, incluso durante el desempeño actual de su profesión, mantienen vínculos frecuentes con la actividad agrícola (con la tierra, la naturaleza). En este sentido, comparten prácticas, ideas, intereses y motivaciones en menor o diferente grado con los miembros de la esfera de campesinos. Generalmente, los profesionistas de esta *subesfera* son hijos de campesinos, por lo que resulta comprensible su relación cercana e inmediata con la actividad principal de su familia: la agricultura. Entre ellos se destacan profesores bilingües, médicos veterinarios, científicos sociales (antropólogos, historiadores, sociólogos y economistas), abogados; así como pequeños comerciantes (ambulantes), migrantes, empleados y transportistas. La segunda *subesfera*, integrada también por diferentes profesionistas, pertenecen a otras especialidades que implican mayor costo y que ofrecen otros servicios, por ejemplo la de médico general, arquitectos, ingenieros agrónomos y en sistemas computacionales, generalmente son hijos de comerciantes, albañiles, migrantes y de los primeros profesores bilingües; por tanto, su vínculo con la actividad agrícola es prácticamente nulo, puesto que no constituye una actividad principal de subsistencia para su familia. Por último, una tercera *subesfera* la integran los jóvenes con formación media superior terminada y sin oportunidades de continuar con su formación académica; normalmente son empleados de establecimientos comerciales o bien son conductores de transporte público; son éstos los que con frecuencia protagonizan el fenómeno de migración dentro y fuera de Chiapas. Son en su mayoría hijos de campesinos y, durante su estancia en la comunidad, se desempeñan activamente en las actividades agrícolas.

De acuerdo con las descripciones presentadas en este apartado, tenemos en Petalcingo tres esferas importantes de actividad humana, en las que la visión del mundo y las relaciones entre las personas han cambiado en función de las transformaciones

económicas, por tanto expresan motivaciones e intereses particulares que se proyectan hacia el conjunto de ideologías que convergen en la vida cotidiana y comunitaria. La variación de sentidos, contenidos y valoraciones dentro de los signos dan lugar a la lucha constante entre ideologías, entre puntos de vista y opiniones en el marco de situaciones concretas de interacción social.

En el entendido de que en cada esfera de actividad humana se crea y reproduce una ideología particular como resultado de su relación inmediata con los medios de producción y el entorno social y natural, a cada una de las esferas identificadas en Petalcingo puede asignársele una caracterización específica:

1) La esfera de los especialistas rituales constituye por excelencia la zona del conocimiento ritual, especialmente integrada por los llamados *ujuletik* o médicos tradicionales, los *jts'ak baketik* “hueseros”, las *chichetik* “parteras”, los *j-ak' chameletik* “dadores de enfermedad”, los *jti'awaletik* “devoradores”; incluso algunos catequistas de la iglesia católica que, conociendo parte de los rituales de inauguración de casas u ofrendas a la tierra, los ejecutan mezclando en sus prácticas y discursos rituales dogmas propias del catolicismo con las nociones relacionadas con la sacralidad de la tierra y sus atributos simbólicos.

2) La esfera de los campesinos constituye la zona del conocimiento de la vida cotidiana, donde hombres y mujeres desempeñan sus labores diarias en el campo y la comunidad. Los miembros de esta zona no desconocen la importancia del conocimiento ritual; pero no forma parte central de sus actividades y, por tanto, el interés por comprender y transmitir las significaciones y funciones del ritual es menor; no constituye un tema central de sus reflexiones cotidianas, aunque su vida, su trabajo y su familia dependan de ese conocimiento. La relación que estas personas establecen con los medios de producción es más inmediata, material y hasta cierto grado casi mecánica, siguiendo los pronósticos del tiempo; mientras que los especialistas rituales trascienden este tipo de relación, pues su conocimiento y oficio les exigen relacionarse, incluso más allá de la condición material de los medios, con las fuerzas invisibles del mundo. Los campesinos, por estar en contacto frecuente con otras prácticas de subsistencia emergentes, están más expuestos que los ritualistas a observar, vivir y asimilar los cambios introducidos por las nuevas

generaciones de estudiantes y profesionistas. Por tanto, es en esta esfera donde la confrontación entre contenidos ideológicos de un signo o la naturaleza dialógica de los géneros discursivos adquiere más relevancia y, sobre todo, es donde se aglutinan, en ciertas situaciones de interacción, las valoraciones sociales provenientes de las otras esferas en cuestión (la de los ritualistas y la de los profesionistas tseltales).

3) Por último, la esfera de los profesionistas tseltales resulta, desde mi punto de vista, de vital importancia para comprender las transformaciones económicas y, en consecuencia, los cambios culturales e ideológicos en Petalcingo; por tanto, se le puede considerar como una zona de negociación y resignificación (o traducción) simbólica, debido a que en ella, en función de las actividades emergentes de subsistencia, los signos sociales compartidos con los miembros de otras esferas comienzan a “desfigurarse”, a cambiar de sentido y apariencia; pues las significaciones propias de las esferas de ritualistas y campesinos, en ésta no pueden desempeñar la misma función, tienen que ser adaptadas o, en su caso, abandonadas. Esta zona de negociación o resignificación de signos y discursos sociales constituye una zona de cambio cultural, de transformación ideológica, para ajustarse a los preceptos ideológicos de la realidad actual, moderna, globalizada, conflictiva, contradictoria. Junto a los miembros profesionistas de esta esfera, se insertan los más jóvenes estudiantes que representan a la nueva generación de tseltales.

Los cambios de sentidos, contenidos, valoraciones y funciones de los signos sociales en la esfera de estudiantes y profesionistas son mucho más drásticos. Su actitud y participación en las prácticas culturales comunitarias lo demuestran: los jóvenes estudiantes ven a la tradición como un folklor en el marco del cual organizan sus propias fiestas: bailes, torneos, concursos, pasarelas, disfraces. Y esta mezcla de prácticas culturales es lo que ahora da sentido, al menos para niños y jóvenes, a una fiesta tradicional (carnaval, fiesta patronal, día de “muertos”). Cada grupo tiene su función en este tipo de fiestas colectivas: los ancianos (ritualistas y ancianos principales) organizan y protagonizan las ceremonias; los campesinos y profesionistas colaboran económicamente o ayudan en actividades menores; mientras que los más jóvenes (estudiantes de secundaria y bachillerato) participan como espectadores, al tiempo que organizan y protagonizan sus propios eventos. En este sentido, la cultura tseltal de Petalcingo aglutina visiones,

prácticas, necesidades, expectativas y concepciones múltiples. Por tanto, los signos sociales no solamente cambian de contenido y funciones de una esfera de actividad humana a otra sino, como dinámica social de la cultura, también de una generación a otra, en la medida en que las personas se apropian de nuevos signos o incorporan nuevos contenidos a los signos comunes en su vida cotidiana.

III.5. Nociones de *ch'ulel* y *lab* en tres esferas de actividad humana

En este apartado presento algunas consideraciones sobre el *ch'ulel* y el *lab* que representan el punto de vista de los colaboradores de cada esfera de actividad en estudio. Para ello, adopté una estrategia etnográfica que me pareció pertinente para el propósito de mi investigación, la cual consistió en:

1) Escuchar, observar y vivir lo que se dice cotidianamente acerca del *ch'ulel* y el *lab* (mediante la autoobservación);

2) Durante o después de la observación y la participación en una situación determinada, preguntar (me), interrogar (me) o interpelar lo observado y vivido sobre el *ch'ulel* y el *lab*; por último,

3) En la descripción del fenómeno de interés prevalece la voz y la conciencia de autor, acotando la intervención de los discursos ajenos (de los colaboradores) con el propósito de matizar el diálogo llevado a cabo con las personas de Petalcingo.

En Petalcingo, cada esfera de actividad humana tiene un espacio de convergencia en la vida cotidiana: para la esfera de ritualistas, los diversos eventos rituales en casas, milpas, cuevas, manantiales, iglesias, entre otros, son los espacios idóneos para externar y practicar sus conocimientos rituales en su contexto natural; para la esfera de campesinos,

las actividades ordinarias en casas, iglesias, asambleas, milpas, plazas; mientras que para la esfera de profesionistas se destacan: área de trabajo, eventos deportivos, plazas, iglesias, eventos culturales y políticos, etc. Se trata de estar en todas partes según la dinámica de la vida; la prioridad por los eventos de interés investigativo no debe aislarse de los demás eventos de la vida, porque cada evento solo tiene sentido en función de otros eventos anteriores. Parafraseando a Bajtín, cada evento es un eslabón en la cadena, complejamente organizada, de la vida cotidiana.

Debo señalar que la visión de los colaboradores sobre el tema de interés es muy amplia; da cuenta de la relación estrecha entre el *ch'ulel* y el cuerpo, la enfermedad, la muerte, la forma de ser o el temperamento de las personas, tal como ha sido registrado por otros autores como Sánchez Carrillo (2007) en el vecino pueblo de Yajalón. Sin embargo, para efectos de este trabajo de tesis, he empleado la teoría del signo ideológico para identificar y describir otras funciones del *ch'ulel* y el *lab* en la vida cotidiana, por lo que consideré oportuno realizar algunas entrevistas intencionadas sobre el tema, privilegiando la observación y la vivencia personal, dada mi posición de miembro de la cultura. Por ello abundaré en la descripción de los contextos en que frecuentemente dichas entidades manifiestan su importancia y su función ideológica en Petalcingo, particularmente en las tres esferas de actividad ya descritas.

Cada esfera elegida la caracteriza, define y determina una actividad de subsistencia particular; en consecuencia, las formas del signo y sus respectivas funciones ideológicas pueden variar, aunque relativamente, incluso dentro de una misma esfera, tanto como varían los intereses y las aspiraciones de las personas. Incursionaré primeramente en la esfera de los especialistas rituales, donde el conocimiento que se tiene del tema es todavía más abundante y complejo que en las otras dos siguientes esferas, la de campesinos y profesionistas.

III.5.1. Esfera de actividad de especialistas rituales

Los especialistas rituales tseltales de Petalcingo constituyen una esfera de actividad específica, debido a que el sentido principal de su existencia y su actividad cotidiana gira en torno al conocimiento ritual y su realización en prácticas relacionadas con la salud, la enfermedad, la actividad agrícola, la inauguración de casas y otras peticiones de carácter personal y familiar. Estas prácticas convierten al especialista ritual en un experto conocedor de la tradición cultural, por tanto, poseedor de una visión particular del mundo. En el marco de esta visión surgen y se realizan valorativamente sus preocupaciones, intereses y aspiraciones personales que orientan sus actos y constituyen la ideología predominante de la esfera a la que pertenece. De acuerdo con esto, esbozaré algunas de las nociones más comunes entre los especialistas rituales acerca del *ch'ulel* y el *lab*, tal como cualquiera de ellos lo describe y como se puede constatar también en algunos de los géneros discursivos más comunes: cuentos, plegarias, frases idiomáticas y testimonios.

Como queda dicho en la introducción de la tesis, para esta esfera de actividad decidí trabajar con dos personas que consideré, por su conocimiento ritual y apego a la tradición, pueden representar a los especialistas rituales; además, la cercanía y la confianza compartidas me permitió llevar a cabo una conversación más sincera, abierta, profunda y dialógica. He tratado de plasmar la visión individual de los colaboradores, señalando semejanzas y diferencias que me parecen oportunas con propósitos de análisis; posteriormente elaboro un resumen que refleja los diferentes puntos de vista sobre el signo ideológico de mi interés.

En primer lugar, presento la visión de Pedro Méndez Oleta, de 65 años, campesino y poseedor de conocimientos rituales; es huesero tradicional, en el sentido de que su proceso de *ts'akbak* “juntar o unir huesos” lo acompaña con el uso de plantas medicinales y la plegaria; aunque no es reconocido en la comunidad como ritualista, quizá se debe a que no hay tantas fracturas de huesos como enfermedades. Además, cuando algún miembro de su familia presenta síntomas de calentura o *xi'el* “espanto” es el primero en

tomar el pulso y hacer un *k'optayel*, verbo transitivo que indica literalmente “hablar de alguien” y significa el proceso ritual de “soplar” con agua o aguardiente y la enunciación de una plegaria para alejar la enfermedad. A ésta le “habla” como a un tú, un otro; le amenaza y recrimina para que abandone el cuerpo sufriente (“He venido con el viento, he venido de la boca de un cristiano, dice; pero yo te voy a sacar con los trece vientos de mi boca, con el aliento de mis labios, dice”, etc.). Si los síntomas no desaparecen o se acentúan más, entonces él mismo visita a un *j-ujul* “el que toma el pulso” de mayor reconocimiento comunitario. Incluso, en contextos de ceremonia religiosa, por ejemplo, el 3 de mayo, día de la Santa Cruz, participa públicamente algunas veces como “rezador” en el manantial cuando los miembros de la católica lo invitan. En este sentido, Pedro Méndez Oleta no es un campesino común sino que parte de sus actividades, aunque esporádicas, son también rituales. Así, gran parte de su vida y sus actividades domésticas y agrícolas se realizan en un contexto ritual, digamos más espiritual que cotidianamente material.

Para nuestro colaborador, el *ch'ulel* es el fundamento de la vida; nadie puede vivir sin él, es la vida y la fuerza del cuerpo desde antes de nacer hasta la muerte: equivale a la noción cristiana de “soplo de Dios”, el espíritu. Cada persona posee al menos cinco tipos de *ch'ulel*, o bien, uno solo con diferentes aspectos y matices, según lo contextos de su realización. Como quedó sugerido en el apartado III.3 de este mismo capítulo, el primer tipo se trata del aliento vital, *ik'* “aire” en tselal. La segunda se refiere a un animal o un meteoro que *Kajwaltik* ofrece al feto y éste elige uno de su agrado aún dentro de la placenta, el cual lo tendrá toda su vida. El uso posterior que se haga de este *majtan* “regalo” será responsabilidad de la persona. La tercera clase de *ch'ulel* viene dado por *Kajwaltik* “Nuestro Señor”; se trata de un *ala mut* “un pollito” que, al momento de nacer la criatura, suele posarse en el techo de la casa. Y el padre o alguien más de la familia debe estar atento en este momento crucial para evitar que algún *lab*, tal vez enterado del nacimiento o por una casualidad, pase por ahí, se lo lleve y se lo coma. De ocurrir esta suposición nefasta, significaría la muerte inevitable del recién nacido. Bajo esta perspectiva del colaborador, subyace la premisa de que todos los tselales poseemos un *ch'ulel* que se elige de una oferta hecha por *Kajwaltik* en el cielo, y otro que viene dado con el cuerpo al nacer, el *ik'* “aliento”. Ambos son indispensables para tener una vida

normal; es decir, para existir como personas, con las cualidades humanas más comunes y necesarias conocidas.

Una cuarta clase de *ch'ulel* resulta más polémica en tanto que después de nacido una criatura, sin precisar la forma ni el tiempo, llega a su cuerpo en un momento inesperado: se trata de la imagen de sí mismo con sus respectivos rasgos físicos, memoria, lenguaje y el mismo nombre, en relación estrecha con personas que normalmente pertenecen al mismo círculo o ambiente de interacción cotidiana de su dueño. Y, como veremos más adelante, en los procesos curativos de cualquier enfermedad, esta clase de *ch'ulel* adquiere mayor importancia: es el que sale en los momentos de sobresalto o emociones fuertes, el que queda atrapado en algún lugar y sufre al tiempo que el cuerpo lo resiente paulatinamente. Es el protagonista de los sueños, cuyos actos y atributos guardan relación estrecha con la imagen y la voluntad de su dueño, así como con la naturaleza del animal o meteoro que lo acompaña. En este sentido, dice nuestro colaborador, el sueño es el medio para conocer o sospechar el tipo de *ch'ulel* animal o meteoro que tiene una persona.

Por último, una quinta clase de *ch'ulel* es la que llega cuando los niños aprenden sus primeras palabras en forma de *enunciados*, con los que empiezan a relacionarse valorativamente con los otros, poniendo así en práctica la naturaleza dialógica de la vida y la comunicación social. La adquisición y asimilación de voces ajenas forma la conciencia individual que interactúa con otras conciencias. En tseltal se llama *p'ijilal*, literalmente “conocimiento, sabiduría”; pero puede extenderse su campo semántico hacia otras habilidades físicas e intelectuales de la persona, por ejemplo la astucia, la valentía, incluso el miedo o la insolencia. En este sentido, la persona se integra a la interacción social familiar, desarrollando sus habilidades y hábitos personales que habrá de asociarse o atribuírsele a su *ch'ulel*. En esta lógica, el *talel* (carácter, don, destino) de las personas viene dado en un sentido etimológico, posteriormente habrá de confirmarse o consolidarse a través de los actos dialógicos de la vida. Este proceso de adquisición del *ch'ulel* parece representar la formación de la conciencia y la interiorización de sí mismo, en relación con los otros miembros de la familia y la comunidad.

Sin embargo, la naturaleza polisémica del término *ch'ulel* hace que su enunciación en la vida sea producto de un contexto, específicamente de una determinada forma de relación social, de la cual depende su forma sígnica y su función ideológica asignada valorativamente para comunicar una voluntad, una intensión. Así, cuando de cualidades, rasgos, hábitos y destrezas de una persona se trata, el *ch'ulel* enunciado parece adquirir la forma y las cualidades de un animal o meteoro; por el contrario, cuando de sueños, enfermedades y curaciones se trata, parece manifestarse en forma humana, esa autoimagen de la persona, con sus respectivos rasgos, memoria y nombre. En cambio, cuando de conductas, valores, entendimiento o grados de conocimiento se trata, el *ch'ulel* enunciado es una palabra o una expresión verbal que describe y valora positiva o negativamente un acto o comportamiento social.

Las diversas valoraciones descritas arriba son las que nos advierten de que la cultura no es armónica sino necesariamente contradictoria y conflictiva en términos ideológicos: esto es, que la naturaleza dialógica de la vida y la comunicación implica la confrontación constante de ideas, puntos de vista e intenciones que representan posiciones y fuerzas sociales diferentes. Este último tipo de *ch'ulel* es frecuentemente denominado consciencia y, en efecto, lo es en el sentido bajtiniano y voloshinoviano; pues está conformada de voces ajenas que valoran los acontecimientos de la vida, en consecuencia, nos permite comprender e interactuar con el mundo, los objetos y los seres no-humanos. De ahí, como veremos más adelante, su asociación con el conocimiento y la sabiduría y, por extensión, con el privilegio y el ejercicio del poder moral locales (véase a Ruiz Ruiz, 2015, para el caso de los tsotsiles de San Andrés Larráinzar).

De acuerdo con Pedro Méndez Oleta, es necesario hacer la distinción entre *ch'ulel* y *lab*. El primero se trata de una entidad buena, sagrada y benefactora; mientras que el segundo es malo, asociado al *pukuj*, así llamado a la entidad satánica del cristianismo: el diablo. El *lab* se le identifica con otros calificativos, especialmente en referencia a su dueño: *jti'awal* “el que devora” y *j-ak' chamel* “el que pone enfermedad”, cuya víctima siempre es el *ch'ulel* bueno. A cada grupo de esta clasificación valorativa le corresponde una tipología breve de las entidades que lo integran, así como los nombres, las características y las funciones de cada grupo. Es probable que esta separación de los

ch'uuleetik en buenos y malos tenga alguna relación con el binomio cristiano del bien y del mal; sin embargo, a diferencia de este último, cuyos dos aspectos son totalmente opuestos, cada uno representado y regido por seres primigenios (Dios y Diablo), la clasificación de los *ch'uuleetik* en buenos y malos deriva de la actividad humana, de las valoraciones asignadas a los temperamentos y hábitos humanos.

De acuerdo con Pedro Méndez Oleta, los *ch'uuleetik* que son buenos pueden (sus dueños humanos) tener muchas cosas: frijol, maíz, puercos, buenas semillas; son “los que viven en los cerros, los que son fríos”, por ejemplo, los rayos verde y blanco son los más fríos “porque están dentro de la montaña”: son *yalab wits* “criaturas” de la montaña. Entre otros que pertenecen a este grupo son: *poj p chan* “Serpiente-petate”, *Sok chan*, *Chitam chan* “Serpiente-jabalí”. A este grupo de entidades se le considera *pojtsom* que, según el colaborador, significa que son guardianes de la montaña. No obstante, después de varias preguntas, entendí que se refiere a los animales mitológicos de la montaña y pueden ser *ch'ulel* de personas por decisión divina; mientras que el resto de los animales del paisaje son *to'na ch'ulel* “débiles, indefensos, ‘tontos’”.

En cambio, los *labetik* “no pueden encontrar ni tener nada”. No tienen acceso a la montaña y se dedican a realizar estragos, fechorías, etc.; están asociados con el calor y el fuego. Entre los que destacan de éstos son: los rayos rojos, los que matan; los *paslam ts'i'*, el perro que tiene ojos de fuego o echa fuego por la boca; el *paslam xoch'*, el tecolote con ojos de fuego, el *tentsun* “cabra”, entre otros. Son considerados *paslam* por contener e irradiar a su paso la frialdad de la noche, con la que enferman a la gente. Todo lo que estos seres hacen es, se sobreentiende, en este mundo porque en éste mismo reciben su recompensa o su castigo por parte de *Kajwaltik*. De hecho, dice nuestro colaborador, “Dios nos hace pagar todo (lo que hacemos) estando todavía en este mundo” (Méndez Oleta, 2007). De ahí que el *K'atinbak* “huesos que calientan con su fuego” entre los tseltales de Petalcingo no sea tan terrorífico como, por ejemplo, en los pueblos de Los Altos de Chiapas.

En la perspectiva de nuestro colaborador, se entiende que es la frialdad de los *ch'uuleetik*, proveniente de la montaña, la que genera o asegura la abundancia. Frialdad, montaña, tierra y cosecha son aspectos que engloban una ideología agrícola, expresados

implícitamente en dos procesos: el trabajo cotidiano y la práctica ritual. Frialidad y montaña son metáforas de la fertilidad, representadas por el rayo verde y las serpientes; tierra y cosecha representan la actividad humana. En cambio los *labetik* están asociados con el fuego y al calor, la ira, el descontento, la destrucción; se dedican a la violencia y la maldad, están representados por peligrosas entidades nocturnas.

En este breve panorama de las “almas” en Petalcingo, se aprecia la dicotomía entre *ch’ulel* y *lab* como dos ámbitos contrapuestos, antagónicos. Aunque cada ámbito está bien marcado por la naturaleza de sus miembros y el oficio de las personas, el uno se comprende en función del otro; existe, por así decirlo, una relación de sentido y función ideológica contrarias y complementarias al mismo tiempo; lo mismo que en el cristianismo el bien existe y se comprende en función del mal.

Ahora bien, lo que sigue a continuación son episodios relacionados con los conocimientos y prácticas rituales en Petalcingo, en los que he estado ya como observador, testigo o participante real o vivencial, gracias a mi calidad de miembro de la cultura. En este sentido, lo que enseguida describo son contextos en los que mi ser y mi conciencia forman parte del fenómeno social y solo después de ocurrido éste, aún con las emociones que retienen fragmentos de vida cotidiana, he intentado plasmarlo en el documento (diario etnográfico) como un acontecimiento de mi vida y de las demás personas involucradas en el fenómeno en cuestión.

En la esfera de actividad ritual, la importancia del *ch’ulel* y el *lab* trastoca diversas situaciones que ocurren tanto dentro de las familias como en la comunidad. Se trata de una importancia tal que, hasta cierto punto, determinan y dotan de sentido a todos los actos sociales. Por ejemplo, cuando un miembro de familia es alcohólico, violento y suele golpear a esposa e hijos se le atribuye un *lab*. Un caso en el que estuve presente, el borracho intentó golpear a su mujer, pero sus hijos lo sujetaron para impedirlo; era tanto el disgusto del hombre ebrio que chispaba odio de sus ojos y, no pudiendo desasirse de los que lo detenían, lanzó a la señora su amenaza en tseltal: “*Xba kmilat..., akuy ta max kpas/* Te voy a matar..., ¿crees que no lo hago?”. Y ella, lejos de sentirse intimidada, le respondió también en tseltal su reacción: “*Yanix kapas a, aynix alab abi a/* Sí eres capaz de hacerlo, porque tienes pues tu *lab*”, le dijo en alusión al tipo de *ch’ulel* asociado

fuertemente con la maldad, el daño, la enfermedad y la muerte. Cada uno de ellos, tanto el borracho como la señora tienen razones bien fundamentadas para apoyar sus afirmaciones.

La señora cree que su esposo tiene *lab* porque “nunca se enferma, no le pasa nada, le tienen miedo”. En efecto, el aludido ha soportado tres disparos de bala en la espalda y en la boca. En estado de ebriedad externa su presunción de ser hijo de un *ts’akalwinik* “hombre completo”, porque era un reconocido *j-ujul* “el que pulsa”; vocifera a los cuatro vientos su descontento con los vecinos y autoridades locales. Con base en estas evidencias, su familia completa sospecha de que el hombre posee un *lab* que lo hace fuerte, precavido y casi invulnerable a las enfermedades; y más que esto, lo hace violento, despreocupado e irritable.

En conversaciones sostenidas con esta persona víctima del alcoholismo y cuyo nombre omito por razones éticas, afirma entre líneas que posee un *ch’ulel* fuerte. Cuenta, por ejemplo, haber sido enfrentado y perseguido por el *lab* de otras personas por las noches en contextos rituales, específicamente de enfermedad y curación; asegura conocer el carácter y la habilidad de ciertas personas, así como ver y comunicarse con entidades de la naturaleza durante el sueño. En estado de ebriedad afirma no temer a nada ni a nadie, se atribuye fuerza y habilidad para actos que nunca realiza, al tiempo que emite el retumbo de un rayo, demostrando con ello que su *ch’ulel* es un meteoro. Esto lo hace para, de algún modo, intimidar a sus oyentes; pues lo que posee no es cualquier cosa sino el poder de imponerse sobre los demás, manifestando con ello su cualidad especial y, por tanto, debemos respetar y tomar precauciones al tratar con él.

En este mismo contexto ritual, vivencié un caso en el que mi hijo de entonces seis años fue paciente de un ritual casero e informal. En la perspectiva de mi madre, el niño estaba flaco, no comía bien y tenía las orejas alargadas, síntoma indiscutible de alguna enfermedad que provoca la ausencia de apetito. Acudimos a un curandero de Yajalón quien confirmó que mi hijo no comía bien, dormía con los ojos semiabiertos y con sobresaltos porque tenía “espanto de perro”. Como dejamos para después el tratamiento

con brebajes y plegarias, olvidamos la recomendación. Por este descuido, mi madre decidió una noche hacer un *ch'ajtayel* “sahumar con incienso” a mi hijo durante 7 noches para llamar a su *ch'ulel*. Hizo sentar al niño frente a la puerta, lo sahumó con incienso mientras decía en tseltal: *La'ix Enrique, ¿banti ayat? ¿Banti wuts'ulat? La'ix, la'ix ta ana, la'ix ta ixta', la' joyinayix apapa. La'ix Kike*. El niño, que apenas aprendía sus primeras palabras en tseltal, preguntó a su abuela: “¿Y qué dices, abuelita?”. Y ella quiso complacer a su nieto, diciéndole: “Lo voy a decir en español para que lo sepas”. Y comenzó a decir así: “Ya ven, Enrique, ¿dónde estás? ¿Dónde estás acurrucado? Ya vente, ven a tu casa, ven a jugar, ya ven a acompañar a tu papá. Ya ven, Quique”. Y con frases similares continuó sahumándolo las noches siguientes.

Lo que llamó mi atención son las frases empleadas por mi madre. Ella no es ritualista ni partera, es solamente ama de casa cuyo conocimiento de rituales es nulo o casi nulo, aunque sabe lo suficiente de medicinas y tratamientos caseros para enfermedades comunes. Seguramente había visto prácticas de mis abuelos paternos, uno de ellos fue un reconocido médico tradicional. En la frase empleada por ella está claro que llama al *ch'ulel* extraviado del niño, le llama por su nombre: Enrique, Quique. (Ya Pitarch ha registrado en Cancuc que los tseltales de ese pueblo sugieren que el *ch'ulel* tiene el mismo nombre de su dueño). Al parecer, el *ch'ulel* ausente tiene la forma y la conciencia de un niño, a quien se le invita a que regrese a casa, a jugar, a acompañar a su padre. Pero el acontecimiento no terminó aquí.

Varios días después del ritual, una de mis hermanas vio detenidamente al niño y comentó con sorpresa: *Yakalix yala tambel sba me Kikee*, esto es “El Quique ya se está levantando”, en alusión a que su cuerpo estaba adquiriendo volumen, vigor, que en otros contextos se dice en tseltal: *yakalix yich'bel sbak'etal* “ya está adquiriendo su carne, su cuerpo”. En efecto, yo mismo había notado ese cambio corporal desde unos días antes. A veces el niño desayunaba antes que yo o comía en casa de mis tías, junto con sus primos de la misma edad con quienes pasaba el día jugando; sus orejas me parecieron normales, ya no alargaditas como yo también creía haberlas visto antes de sahumarlo con incienso. Jugar y comer con sus primos parecía reflejarse en su organismo, considerando que

estuvieron cerca de tres meses conviviendo debido a que no tenían clases por el prolongando paro magisterial en Chiapas de julio a septiembre de 2016.

En la perspectiva tseltal, hay razones para suponer que el improvisado ritual de *cha'jtayel* hizo efecto: volvió el *ch'ulel* extraviado en alguna parte y, en consecuencia, también el apetito y la alegría de vivir, todo lo cual se refleja en la complejión del pequeño cuerpo. Lo interesante de este episodio es que la ausencia del *ch'ulel*, provocado por un posible “espanto de perro”, repercutía, desde la perspectiva tseltal de mi madre, en el aspecto enfermizo y desnutrido de mi hijo. Y de acuerdo con esta lógica, si el cuerpo presenta rasgos o comportamientos fuera de lo comúnmente conocido y aceptable, es que su *ch'ulel* está fuera, extraviado en alguna parte, y a la larga el cuerpo enfermará más gravemente.

Similar al contexto ritual descrito en párrafos anteriores, mi padre organizó después un ritual a la tierra, denominado en tseltal *smajtantesel bajlumilal* “ofrendar al mundo, a la tierra”. Acordamos realizarlo en el cafetal la tercera semana de mayo de 2016; pero mi hermano el profesor bilingüe participaba ya en las marchas magisteriales en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, por lo que la fecha se modificó. Lo pospusimos para el último sábado de mayo, el cual coincidió con la importante fiesta regional de Corpus Christi, la cual convierte al vecino pueblo de Tila en un centro de peregrinación religiosa; tampoco se hizo el ritual. Entonces hablé por teléfono con mi padre desde San Cristóbal de Las Casas para saber qué pensaba hacer: “Es que ya engañé a la tierra, ya dije que lo voy a hacer (el ritual)”, me dijo. Entonces consultó de nuevo al especialista ritual, aun sabiendo que estábamos ya fuera del período recomendable para su realización: debe ser en el mes de mayo. Sin embargo, como ya se “había engañado a la tierra”, se llevó a cabo el 08 de junio. En esta circunstancia, el ritual sería improvisado. Los animales dispuestos para la ofrenda se sacrificaron en casa, en manos del ritualista. Se preparó la ofrenda: 15 piezas de carne, 15 piezas de tortillas pequeñas, pozol de cacao, caldo de los pollos sin sal ni condimento que llevamos en botellas de refresco. Dos litros de aguardiente y otro de medio litro.

Llegamos a una choza en el centro del cafetal. Mientras una persona cavó un orificio en la tierra para la ofrenda, mi padre y yo fuimos al arroyo cercano a darle a su “dueño”

su ofrenda de aguardiente, pues mi padre había soñado la noche anterior que la creciente de un río lo arrastraba y pensó que el dueño del arroyo reclamaba también su regalo. Se instaló dentro del agua, vertió aguardiente y rezó en tseltal. Regresamos a la choza del cafetal. El orificio en la tierra estaba listo, con las velas prendidas y las botellas de aguardiente a los lados. Preparamos el pozol con cacao, la braza al rojo vivo; colocamos frente al orificio de la tierra el caldo y las piezas de pollo cocidas sin condimentos. El especialista ritual, durante su plegaria depositó la ofrenda en el orificio en cuestión, el cual funciona quizá como “boca” de la tierra. Después fuimos a cada una de las esquinas del terreno a hacer lo mismo.

En la última esquina, donde había plantas nuevas y pequeñas de café catimor, mi padre comentó que éstas eran muy delicadas, pues al encorvarlas, si la tierra era suave, salían de la tierra sus raíces y las plantas morían. El anciano especialista ritual respondió: *jichbal, pe yu'un yan stalel a* “¿Así pasa? Es que es otro su *talel*, otra su naturaleza”. Se trataba de una forma de ser (frágil) de la planta de café, traída desde el nacimiento, como algo inherente a la especie. De regreso al pueblo, a la orilla de un potrero vimos un sembradío de zacates gigantes color rojizo; uno de mis cuñados que estaba con nosotros comentó que, a diferencia de los zacates normales, éstos se veían bonitos. El especialista ritual escuchó la conversación y volvió a decir: *yu'un yan stalel a* “es que es otro su *talel*, otra su naturaleza”. De nueva cuenta, se refirió a un rasgo inherente de la planta, propio de su especie (traído desde el nacimiento). Es un color dado, biológico e inmodificable, un rasgo que lo hace único y diferente como especie en la naturaleza.

Al llegar a casa, el especialista ritual y mi padre bebieron un poco más de licor mientras platicaban sobre el avance que cada uno tenía en el trabajo de sus milpas; mi madre y mis tías sirvieron la comida en una mesa de la cocina (los pollos de rancho sacrificados en casa por la mañana en manos del especialista ritual, los habían guisado en caldo).

Como a media comida, sin haber intercambiado palabras ni miradas, el especialista ritual me dijo, no sé exactamente por qué, que antes había hombres que metían en su boca la pieza entera de carne y se la engullían de una sola tragada. *Ay jich ya spasik name/* “había quienes así hacían antes”, dijo mientras hizo una simulación: tomó una pieza de

pollo de su plato, se la llevó hasta muy cerca de su boca, sin meterla y, mientras la regresaba de nuevo a su plato, hizo una mueca de tragarse algo. *Chojetik* / “son jaguares”, dijo. Y muy sorprendido de escucharlo, pues se trataba nada menos que de un reconocido especialista ritual, le pregunté si todavía había hombres así ahora, él me respondió sonriendo: *Aytowan, pe max yak'ix sbaik ta ilel* / “Tal vez haya todavía, pero ya no se dejan ver”.

Acontecimientos de esta naturaleza en el ámbito de la actividad ritual expresan notoriamente una profunda relación con el mundo como espacio y entidad sagrados, así como con seres invisibles con los que los ancianos interactúan con frecuencia para llevar a cabo con eficiencia sus actividades rituales.

III.5.2. Esfera de actividad de campesinos

En este apartado, entiendo por esfera de actividad campesina no solo la actividad de los hombres en el campo, sino también las demás actividades y rutinas de la vida cotidiana dentro y fuera de la casa, tanto de hombres como de mujeres y niños. En este sentido, sostuve conversaciones con ellas y ellos para conocer la noción predominante de *ch'ulel* y *lab* en esta esfera de actividad agrícola.

En las conversaciones sostenidas con Alejandra y Manuela Méndez, hijas de un especialista ritual ya fallecido hace muchos años, dedicadas al hogar y al trabajo en el campo, comparten su conocimiento y experiencia cotidiana sobre el tema de nuestro interés. De acuerdo con ellas, el *ch'ulel* viene dado desde el nacimiento por atribución divina como elemento inherente del cuerpo y la persona, de la misma manera como se trae las manos, las orejas, los ojos, etc. *Ja'nix schajpanejotik tal te Kajwaltike* / “Nuestro Señor

mismo nos mandó ya formados”, dice Alejandra Méndez.¹⁸ Su importancia radica en que determina la existencia física y biológica, esto es, permite respirar y vivir; de lo contrario, su ausencia definitiva por un espanto produce la enfermedad que progresivamente conduce a la muerte; incluso cuando un feto nace muerto es que el *ch’ulel* se ha separado del cuerpo desde dentro de la placenta: nace la criatura muerta y sale el *ch’ulel* para volver hacia *Kajwaltik*.

Los que tienen *ch’ulel* son personas muy rectas, honorables (*k’ax toj*): “*Sch’uun k’op, sch’uun abatinel, mantarinel ta iglesia/ Obedece la palabra, acepta hacer mandados, desempeñar cargos en la iglesia*”, afirma Alejandra Méndez. Para ella, en el mundo hay *ch’ulel* que es *p’ij* “inteligente”, sabe cuidarse y no tiene miedo a los peligros; hay otros que son *to’na* “débiles, tontos”, que no sobresalen por carecer de atributos importantes y no saben cuidarse a sí mismos. Acerca de la expresión frecuente dirigida a los niños: “*yakalix ta julel sch’ulel / Ya le está llegando su ch’ulel*” es porque, según nuestra colaboradora, al niño se le está formando el pensamiento, ya hace lo que quiere, ya está creciendo, ya sale de su corazón lo que dice.¹⁹

Con respecto del *lab*, de la misma manera se trae desde el nacimiento por atribución divina. Según esta perspectiva, cuando las criaturas nacen, algunas vienen con el corazón de piedra (*ton yo’tan*) y, otras, lo traen muy blandos (*k’ax k’un yo’tan*). Los que traen el corazón duro es que son *chopol* (malos), no aprenden a comportarse bien nunca en la vida, así han venido al mundo (*jich talemik ta bajlumilal*). No tienen miedo, salen por las noches y se dedican a espantar y enfermar a la gente. Nacer con un corazón duro, el cual significa semánticamente una profunda insensibilidad, parece ser un rasgo fundamental para la posesión de un *lab*. Así, las personas que lo poseen suelen juntarse con otras de malos hábitos, quienes hacen daño y no son de buena utilidad en la vida. La frase “*Jich ts’otol a xtal, jich ts’otol a x-ayin, jich tikunbil tal yu’un Kajwaltik a / Así viene torcido, así torcido*

¹⁸Frases como: “*Dios a schajpan, ja’ ya’tel, a yabe yok sk’ab ta sch’ujto te sme’e; chapalix a xtal, ay schikin, ay sk’ab, ayix sch’ulel a xtal... Ta kayinabtikto, ja’to teme x-ayinotike, ja’ a kjoyintikix talel... / Dios lo forma, es su trabajo, le pone brazos y pies desde el vientre de la madre, ya viene completo, formado, con su oreja, su mano, y ya tiene ch’ulel al venir... Desde el nacimiento, cuando llegamos al mundo, ya lo acompañamos venir*”, confirma la procedencia sagrada del *ch’ulel*.

¹⁹“*julix te yala pensar, spasix te bin a spasike, yakalix ta muk’ubel, yakalix ta kolel, yakalix ta lok’el te bitik a kyal ta yo’tane*”.

vivirá, así fue enviado por nuestro Señor” resume el origen y la naturaleza del *lab* en el mundo tseltal. Sin embargo, entre los jóvenes de la actualidad, parece ocurrir algo inédito en la visión generalizada sobre el tema: “*Yakal snopbelik te binti chopol abie, kyuts'in smojlol sts'ajkilik* / están aprendiendo las cosas malas, hacen daños a sus vecinos y conocidos”, dice Alejandra Méndez; esto es, el carácter dañino de su ser, la dureza del corazón y la presencia del *lab* comienzan después del nacimiento.

La actividad por excelencia del *lab* es *uts'inwanej* “hacer daño”. Entre los rasgos que lo particulariza se encuentran: No tiene miedo (*ma xi'*), no llega a ser inteligente y audaz (*max p'ijub*), pues a lo que se dedica es ya en sí misma la práctica de su sabiduría (es como si hiciese mal uso de ella, por ejemplo, cuando un *j-ujul* “pusador” puede curar y poner o devolver la enfermedad al victimario), trabaja de la mano con el *pukuj*, término que actualmente lo podemos traducir como “diablo, satanás o Lucifer”, personaje que en la religión cristiana representa el mal. Dice Alejandra Méndez: “*Teme ay mach'a maba xkujch slab yo'tane, melel a xbajt ta personal, pe ja' me xbajtix, kyuts'inatix me chanbajlame. Pe yu'unix maba utsil kristianouka te mach'a yakal spasbele, yu'un sjoyuk pukuj/* Si alguien no puede controlar su odio, entonces va su *lab* “personalmente”, entonces ya va dispuesto el animal a hacerte daño. Pero es que la persona que lo hace no es buena persona, está con el diablo”. Hay *lab* que tiene poca capacidad de dañar, no es muy elevado ni muy peligroso, contrario al que es muy *p'ij* “inteligente”: es muy elevado y peligroso, el efecto de su fechoría es inmediato. El *lab* sale a la intemperie a espantar a la gente; según nuestra colaboradora: “*Balal a xjil me yajwale. Ja'me yajwal a spas ti'ti' o'tantawaneje, stikun lok'el ta uts'inwanej te slabe* / el dueño queda dormido. Es el dueño quien hace envidia, saca su *lab* a la intemperie para hacer daño”. Generalmente, como por una premonición, las personas con *lab* vienen predestinados, no pueden cambiar, traen la capacidad de hacer fechoría como parte de su ser. Según Alejandra Méndez, el *lab* es una entidad pequeña e invisible, al salir del cuerpo aumenta de tamaño porque, al materializarse, toma prestado el cuerpo de un animal; al regresar a casa, abandona el cuerpo material del animal y reduce su tamaño para introducirse en la persona dormida y ésta recobra su sentido.

Tanto el *ch'u'lel* como el *lab* solo son *yes* “silueta, apariencia”, viajan en el aire; mientras que el primero sale normalmente de paseo, exponiéndose a peligros que afectará directamente a su dueño; el segundo sale exclusivamente a hacer daño (*uts'inwanej*), aunque no a cualquiera, solo si *kya'ibat awo'tan* “siente tu corazón”, entonces huele el miedo y te domina. Si durante su fechoría es atrapado, adquiere voz humana y se convierte en persona: es el dueño que despierta al sentir la golpiza y llega personalmente donde está su animal sufriendo a disculparse y a suplicar por su vida.

Los episodios relacionados con el *lab* ocurridos en casa de mis tías son los siguientes: una madrugada mi hermano menor regresó de un paseo, al entrar a su casa oyó un ruido en su carro estacionado en la calle, salió a verlo; en el trayecto lo envolvió una telaraña, era *lab* de alguien, y eso fue todo. Amaneció enfermo, sin levantarse de la cama, con calentura, frío y dolor de cabeza. Tiempo después, otra vez a mi hermano le siguió hasta la puerta de su casa un perro negro que echaba fuego de sus ojos y de su hocico. Esta vez mi hermano no le tuvo miedo; al contrario, buscó su lámpara para intentar perseguirlo en vano, no pasó nada, no enfermó. Otro episodio del que conversamos mis tías y yo trata de un especialista ritual que fue golpeado en la calle; su agresor era muy joven y no le pasó nada porque su *ch'u'lel* era *p'ij* “inteligente”, no se dejó atrapar; pero dos de sus hermanos murieron de repente (*tseel chamel*), víctimas del enojo y la supuesta venganza del especialista ritual golpeado y ridiculizado en la calle del pueblo.

Otro episodio interesante ocurrió en las orillas del pueblo: unos hombres trasnochados atraparon a un perro negro, le propinaron una paliza hasta que habló y se convirtió en un hombre, éste bajó por las gradas en la oscuridad de la calle sin mostrar su cara, no lo reconocieron. El perro negro desapareció como aire. Por último, mis tías recuerdan que, cuando una de ellas enfermó, un especialista ritual llegó a curar; éste, en la noche comenzó a caminar de un lado a otro, quiso entrar donde dormía su paciente, seguramente para hacerle algún daño. Dice mi tía al respecto: *Ja' yakal ta pasaw, pero tey sjoyuk schopolil a. Spas me pawore, pero tey swoloj me schopolile* / “Él está curando, pero traía consigo su maldad. Hace favores, pero tiene la maldad dentro de él”.

De acuerdo con la colaboradora en cuestión, el *ch'u'lel* y el *lab* están presentes en la vida cotidiana; el primero para darnos valor y sabiduría al enfrentar situaciones de peligro;

el segundo, tiene presencia en situaciones tensas en que uno de los sujetos interactuantes posee *ti'ti' o'tan* “envidia, resentimiento” hacia el otro.

En la larga conversación sostenida con el señor Eduardo Pérez, campesino de unos 47 años aproximadamente, compartió lo que piensa acerca del *ch'ulel* y el *lab*. Antes de presentar su punto de vista, quiero retomar una frase dicha por él en el transcurso de la conversación, la cual me parece importante para entender la vida y su relación con el entorno. Dice don Eduardo: “*Aynix a te chanbajlam ta bajlumil a, ja' yu'un a kch'ulelintik / Hay pues animales en el mundo, por eso lo tenemos como ch'ulel*”. Para nuestro colaborador, el solo hecho de que existan animales en el mundo es motivo suficiente para convertirlo en nuestro *ch'ulel*, para tomar cercanía o distancia de ellos y respetar su existencia como seres otros, con igual derecho a vivir sobre la tierra. Y más que esto, el hecho de interiorizarlo en la vida social de la persona es, como lo dice el colaborador, para cuidarnos, para controlar nuestros actos y nuestras actitudes con respecto a otras personas, procurando una relación armónica con el mundo y las personas.

Al preguntarle su opinión acerca de cuál puede ser la relación entre nosotros como persona y los animales en forma de *ch'ulel*, comentó que así *Kajwaltik* nos hizo para que, con ello, tengamos conciencia de la vida, de cómo vivir en el mundo, de cuidarnos; es lo que *Kajwaltik* quiere que aprendamos de esa relación con los animales.²⁰ Más importante aún, no debemos vivir de manera descuidada e irresponsable, porque muchas veces nos equivocamos. Si no reconocemos que un animal es *ch'ulel* lo matamos. Aquí surge la regla comunitaria de no matar a los animales por gusto; los ancianos recomiendan no hacerles daño (no molestarles, machetearles, dispararles) porque, si entra a una casa, puede ser valorado como un *ch'ulel*. A través de éste, dice el colaborador, *Kajwaltik* nos permite ver y entender la vida y el mundo.²¹ Esta forma de pensamiento, en la que la

²⁰Jichwan ak'bil jilel, jichwan spasoj jilel yu'un Kajwaltik Dioswane, ta chanbajlam ine. Yu'unwan te'a kna'tikwan k'in al a, bin jich a x-ayinotik ta bajlumilal, jkananta kbajtik ejka. Ja'wan jich kyabotik ktajtik ta na'el te Kajwaltik Diose...

²¹Yu'unwan jich kyabotik ya ktajtik ta na'el te Kajwaltik Diose, yu'unwan ma' komo quiera x-ayinotik ta bajlumilal, tojo lomol ch'iil x-ayinotik ta bajlumilal. Melelnix a, xch'ay ko'tantik ta melel. Teme maba la anabe sbae yak amil, komo manix ka na'abi a. Ja' yu'un aynix jich a kyalik j-ojlil a, ma'lek ta uts'inel chanbajlame, xchi a kyal j-ojlil, ay veces ch'ulelal, x-och ta yutil anaik, ch'ulelal. Ma'lek ta uts'inel, ka

relación entre el hombre y los animales, así como con el resto de la naturaleza, es un paradigma que, hasta cierto punto, se fundamenta en una relación de igualdad y de reciprocidad entre los seres, procurando con ello una convivencia equilibrada, donde nadie es más ni alguien debe someter al otro, sino procurarse mutuamente lo necesario e indispensable para vivir y compartir el mundo, tal como se observa en el proceso de producción agrícola, en la caza, en la construcción de casas y en los pedimentos tradicionales de las novias: el intercambio recíproco es el principio que rige la relación y la convivencia entre los seres que habitan el mundo.

Para don Eduardo Pérez, tenemos dos tipos de *ch'ulel*: el primero es *jo'otiknix* “nosotros mismos”, el que se parece a nosotros y es protagonista de los sueños; el segundo es un *ala chanbajlam* “animalito”, del que nunca se menciona si hay más de uno y del que nunca también las personas comunes, campesinos y profesionistas, llegamos a saber ni conocerlo, salvo si un especialista ritual nos lo dice. El colaborador nos cuenta que el primero, cuando estamos profundamente dormidos, sale a pasear y sentimos que realmente somos nosotros, caminamos y recorremos el mundo. A veces llegamos hasta lugares desconocidos y despertamos sorprendidos; también recorre los lugares por donde hemos estado y caminado antes, los vemos de nuevo en el sueño. A cualquier parte que el cuerpo haya ido alguna vez, lo volvemos a ver en el sueño.²² En efecto, este tipo de *ch'ulel*, según lo que he asimilado de la cultura, es parte de nuestra vida y nuestra experiencia. En este sentido, puede recordar todo o casi todo lo vivido y, a partir de este conocimiento, puede anunciar una premonición o experimentar en el sueño un suceso que puede hacerse realidad en la vida.

Para nuestro colaborador, el *ch'ulel* viene dado por *Kajwaltik* desde el nacimiento; así es la forma de vida que nos ha dado desde mucho antes, porque al morir nuestro *ch'ulel* éste se va con él, hacia *Kajwaltik*; así llegaremos delante de él al final de los días, tal como

tojo mil, ka tojo kontrain, ka tojo boj, ka tojo tujk'a, ma' lek, xchi... Jich yak'ojotik tal te Kajwaltike yu'un jich a kna'tik yilel te k'inale, komo a jk'ejlutik a, yu'un a ktajtik ta ilel, ta na'el, te aynix a te kch'uleltik te bin jich a x-ayin ta bajlumilale.

²²Teme wen chamne ko'tantik ta wayele ya xlok' ta paxial, solo jo'otiknix a ka'i kbajtik, tojo chaychunel, ya kyokli bajlumilal. Ay ma' kilojtik ba' a bajte xcham ko'tantik yu'une, ay ja' euk banti nameyix banti k'axemate, a veces ka cha' il ta awayich... ba' k'alal a xtojo bajt te kbak'etaltike, xcha' abotat awil ta awayich.

somos en la tierra. En cambio, el animalito es solamente un *lok'omba* cuando se deja ver, solo presta el cuerpo de un animal; no sabemos bien cómo es, pero dicen que lo pueden ver, incluso de frente, dice don Eduardo.²³ También desde el nacimiento, continúa el colaborador, “*k'axk'ajk' ko'tantik a xtalotike* / venimos con el corazón muy caliente”. Una persona, cuando al nacer trae en el cuello la marca de un collar, es porque crecerá muy malo, rebelde, desobediente y prepotente con sus padres y hermanos. Se convertirá en pesadilla y tristeza de su familia. En cambio, los que nacen sin señales de algo, es porque “*k'un awo'tanik* / tiene un corazón blando, suave”; su conducta es buena y pasiva, opuesta a la de un corazón caliente. Así es el trabajo de *Kajwaltik*, dice don Eduardo, él nos forma desde que estamos en el otro mundo: el vientre de nuestra madre.

Es importante señalar una reflexión muy importante de nuestro colaborador, quien reconoce que “*max kna'tik bin ut'il spasotik talel, jich smulanej a kyak' tal ala chanbajlam kyak' ta ilel ejki... yawan smulanotik ejk teme sk'an a sujtesotik ta ala chanbajlam me kch'uleltike* / no sabemos cómo *Kajwaltik* nos forma, así le agrada mandar un animalito con nosotros para vernos así (con el animal) ... así le agrada también que convierte en animal a nuestro *ch'ulel*”. En efecto, si a *Kajwaltik* le gusta que nuestro *ch'ulel* se convierta en animal es porque, según la mitología maya prehispánica y contemporánea, también las deidades de la montaña y el paisaje pueden manifestarse como anciano, serpiente, rayo, viento y agua; pueden convertirse en esos elementos, prestando sus formas y sus rasgos, pero sin dejar de ser una deidad, un guardián. Así el *ch'ulel* del hombre, por voluntad divina, puede prestar (*smajan*) la forma de una silueta humana, de un animal o un meteoro, sin dejar de ser un humano. La manifestación tanto de un *Ajaw* “Señor de la tierra” como del *ch'ulel* en animales se trata de un *yes*: una apariencia, algo que parece real físicamente pero no es porque no tiene materia, es como el aire, la sombra.

Dos términos tseltales que ayudan a esclarecer la noción de *yes* son: *majanel* y *lok'omba*. El primero es literalmente “prestar” o tomar prestado el cuerpo, la forma y los

²³ja'niwan jich a scha' k'ootik ta slajibal k'ajk'al ta stojol te Diose, jichnix bin ut'il kbak'etaltik li' ta bajlumilal, li' ta sakal k'inale, pero te chanbajlame puro slok'ombanax stukul me chanbajlam, me kyak' sba ta ilel me ch'ulele. Kch'ulelintik pero junwan majenalnaxwan, max kna'tik binti jich me a kyalike... Ay de echo ay a kyilik, ta personal a kyilik, ayla mero a snujp'ulsitayik.

rasgos de un elemento de la naturaleza: el *yes* como fuerza se introduce en un animal, en el viento o el rayo y actúa como tal, pero motivado por las intenciones del hombre. El segundo término, *lok'omba*, significa según Pitarch “lo salido, lo extraído de sí mismo” (2013:109), usado con frecuencia para referir la “imagen” o la ‘representación’ de algo y “designa cosas como las fotografías, pero también las figuras de los santos en la iglesia” (*Idem*). En efecto, *lok'omba* es la imagen, la silueta, el reflejo de algo. En el caso que nos ocupa, el *ch'ulel* y el *lab* que adquieren cuerpo en la intemperie son solo la imagen de un animal, es solamente *yes* (“sin verdadera sustancia tangible” nos lo dice Pitarch). Existe una cercanía semántica entre *yes* y *lok'omba*; se trata de una determinada forma intangible que, para materializarse físicamente, “presta” (*smajan*) el cuerpo de un animal, de su propio dueño o de un meteoro para llevar a cabo, si es *lab*, la fechoría motivada por la envidia o el disgusto. La persona queda profundamente dormida y el *lab* sale por su propia cuenta; pero ha bastado el enojo y la envidia para desprenderse del cuerpo y encarnar la voluntad dañina de su dueño. Aquí radica el sentido profundo del *lab* como envidia, enojo, ira o disgusto de la persona.

Don Eduardo nos dice que no todas las personas poseen *lab* porque “*ma' kpisiltikuk me jich me alku chopolotike / no todos somos así un poco malos*”. Se trata también de un “espíritu”, *yes* o *lok'omba*; presta nuestra imagen, nuestro cuerpo y sale a hacer cosas malas (*x-uts'inwan*). “*Ja' chopol stalel, ja'nix jich ay ta chanbajlam chopol euk / Ése tiene mala conducta, mal carácter, es que así hay animales malos también*”, dice nuestro colaborador. Don Eduardo ofrece rasgos y características muy importantes tanto de un *lab* como de su dueño, porque ambos son lo mismo; por ejemplo, cuenta que si una persona tiene mal carácter entonces provoca discordia, envidia, regaña; si tienes algo, dice don Eduardo en segunda persona, te molesta, se enoja contigo; estás tú contento y ella te ve con disgusto. Tienes un poco de cosas, tu dinero, te regaña por eso, te burla por eso. Es una envidia mundana. Porque quiere que siempre vivas arrastrándote por el mundo, no quiere ver que tengas cosas, no quiere que tú busques una forma mejor de vivir, te mira con disgusto... es obra del diablo, está el diablo en su corazón y le obliga a envidiarnos, reflexiona don Eduardo.²⁴ Entonces la persona, insiste nuestro colaborador, cuando se

²⁴ Aynix bi' chopol a spase, xkontrainwane, xtojo ti'ti' o'ntantawane, xtojo utawane, bi' ay awu'une stojo uts'inat, stojo lab o'tantayat; jun awo'tan stojo mich' o'tantayat yu'un. Ay jxejt' jxujt' awala bijluk, atak'in,

dedica a mal hablar, a regañar, a burlar, te dice lo que quiere sin miedo, entonces se dice que esa persona tiene *lab* porque no tiene miedo, dice cualquier cosa sin miedo.²⁵

Cuando una persona tiene *lab*, dice nuestro colaborador, es muy *pukuj* “diablo”, *bayel spukujil* “tiene mucho de diabólico o diablura /maldad”. De acuerdo con su punto de vista *tseltal*, esa persona así viene desde el nacimiento como por una maldición divina, no se sabe muy bien si así es de verdad, pero probablemente sí porque nunca deja de ser así hasta que envejece, sigue burlándose de la gente; considera don Eduardo Pérez que así la mandó *Kajwaltik* al mundo para ser una persona mala.²⁶ Sin embargo, en la medida que profundizábamos nuestra conversación, don Eduardo comentó que algunas personas “A veces ya después (de nacido) empiezan a descomponerse sus corazones, se vuelven malos sus corazones; quizá porque dichas personas crecieron muy tranquilamente, pero vieron después lo que hacemos de malo nosotros, tal vez por eso comenzaron a ver lo malo, y porque quizá no encuentran algo también, hay cosas de las que carecen, entonces por eso nos ven mal; si a sus ojos nosotros comenzamos a mejorar, entonces hablan de nosotros, comienzan a enojarse, sin que lo sepamos ya empiezan a odiarnos”.²⁷ De acuerdo con el colaborador, nos damos cuenta de alguien que tiene *lab* cuando nos enteramos de todo lo que dice de nosotros, nos envidia porque ya tenemos cosas. Incluso estudiar mucho es, para un poseedor de *lab*, causa de envidia y habla con ironía: “*Ja’ sdiosinej, sole sk’an lekxanix spensare, bi’ a stojo pase* / Es su dios (su estudio), quiere que su pensamiento sea bueno, y todo lo que haga”. En este sentido, tener *lab* en la perspectiva de nuestro colaborador, antes que imaginarnos a un ser no humano automotivado, significa ser *chopol*, provocador de discordia, tener un corazón caliente y pequeño.

a stojo utat yu’un, stojo labanat yu’un... Jun envidia ta bajlumilal... Komo ja’ sk’an te todo el tiempo pak’alat ta ayinel ta bajlumilale, ma’yuk bi’ ay awu’un a sk’an a kyilat ejke, ma sk’an te ak’ejlu k’inal bi’ lek ka pas ta bajlumilale, chopol a kyilat... pues ja’niwan yu’un te pukuj a kyalike, te pukuj ay ta yo’tanike, puede ser pukujwan jich ya sujot euk, stojo ti’ti’ o’tantayotike.

²⁵ K’op, puro k’op, utaw, labanwanej, bi’ a sk’an a kyalbat... Ja’ jich x-ochix ta tael ta alel: Ay slab me ine, ma xi’, spisil bi’ a stojo al, xchi sk’olal.

²⁶ Ch’akesbilik talwan yu’un Kajwaltik Dios ejka, max kna’tik... Ja’ porque max yijkitayikix abi asta ke xmamalubik bael, xme’elubik bael me labanwaneje, puede ser yu’un jich talemik, chopolik ta bajlumilal.

²⁷ Ay patilix a x-och ta ts’i’lajel yo’tanik, xchopolubix yo’tanik, yu’unaxwan jich alku jun yo’tan a kol talele, pero patil a sta ta ilelwan me binti maba lek a kpastik a kyile, ja’wan jich chopol a xlijk yil euk, ja’wan jich ma’yuk bin ma sta ejke, ay bi’ ma’yuk bi’ ay yu’un ejke, ja’wan jich chopol a kyilotike, teme jo’otik xjajchotikix a kyile ja’me jich a x-och yalotikixe... ja’wan jich me tey x-och jajchukix talel me slab yo’tanwane, manix kna’tik a, slab o’tantayotik.

Si bien don Eduardo reflexiona la importancia del *ch'ulel* y el *lab* en la vida cotidiana, no posee un conocimiento especializado en cuanto a la tipología de seres que tenemos en calidad de *yes*. Por ejemplo, en el grupo del primero mencionó al *ch'o* “ratón”, *chan* “serpiente”; mientras que para el segundo solo mencionó a la *xpajk'inté'* “Mujer de la noche”, *jits'jits' bak* “esqueleto” y *jow* “duende”.

En el transcurso de nuestra conversación describió unos sucesos interesantes en los que el *ch'ulel* tiene presencia. Contó que una mujer del vecino pueblo de *Lumilja'* aventó agua hirviendo a una serpiente que asomaba su cabeza por un agujero del fogón, donde antes salía y entraba una rata. Después del incidente, su hija pequeña falleció con evidencias de haber sido quemada con agua caliente: se le desprendió toda la piel. Murió la serpiente *ch'ulel* y la criatura también. Esto sucedió en la madrugada, cuando la mujer se levantó a preparar el desayuno para su marido. Otro caso interesante trata de un hombre que vive cerca de la casa del colaborador; el hombre en cuestión no mata las ratas que comen su maíz dentro de su casa porque, según lo ha dicho, puede ser el *ch'ulel* de alguien. Otro episodio relacionado con el *lab* ocurrió durante la tradicional fiesta de muertos en Petalcingo: un muchacho estaba en su cocina de madrugada y vio pasar, muy cerca, a un esqueleto que se detuvo a mirar hacia dentro, después siguió su camino. Según el colaborador se trataba de un *lab* porque espanta, al igual que la *xpajk'inté'*, la mujer que sale a caminar por las noches. Tiempo después, el mismo muchacho que vio el esqueleto fue una madrugada a su cafetal; al llegar junto a una piedra grande en cuya base había una cueva donde anidaban tlacuaches, estaba ahí una mujer joven y bonita: era su vecina, madre soltera. Le habló y ella respondió con monosílabos. ¿Qué haces aquí?, le preguntó él. “Nada”, respondía ella. ¿A quién esperas?, “Nadie”, replicaba ella. Se distrajo un segundo y, al volver la vista hacia ella, ya no estaba. Por la tarde su hijo enfermó y murió en pocos días. Según el colaborador, la mujer era el *lab* de la muchacha que tal vez mató un tlacuache y éste podía ser *ch'ulel* del hijo muerto del muchacho. Lo interesante de este dato, y lo retomo en el análisis posteriormente, es que se trata de un supuesto del propio colaborador, lo que indica que se trata de un “discurso ajeno”; o, como diría Pitarch, de una “sospecha bien fundada”.

Un suceso más interesante aún lo vivió don Eduardo en Sabanilla, cuando estaba de paso por ahí por asuntos de trabajo. En una casa donde se vendía carne, un hombre compró un pedazo de lonja de puerco y se lo comió crudo. El hombre explicó que lo comía así para mantener a su *ch'ulel* que era un tigre; si no lo hacía así, entonces el animal podía salir por su propia cuenta a buscar su comida y se exponía a una muerte posible. El hombre nunca había visto su *ch'ulel*; alguien le había dicho que era un jaguar, el cual vivía en el monte; por eso el hombre comía mucha carne, tenía *sits'ilal* “antojo” con frecuencia. Su *ch'ulel* tenía antojo y el hombre comía la carne para alimentarlo, satisfacerlo, y así evitar que saliera por su propia cuenta a buscar comida. El colaborador contó otro episodio ocurrido en Tabasco; a un rancho llegaba todas las noches un jaguar a comer pollos; una noche, el dueño le disparó y murió el animal; en la casa del dueño, su propio yerno murió esa misma noche. Se entiende que el difunto dejaba salir su *ch'ulel*, pues él mismo no le satisfacía personalmente sus antojos; no supo cuidar “su animal” y murió en su intento de alimentarse por su propia cuenta.

Finalmente, considero oportuno y necesario retomar una afirmación de nuestro colaborador, la cual podría representar el punto de vista incluso de todos los miembros de la esfera de campesinos tseltales. Dice don Eduardo: “Sólo lo que escuchamos en alguna parte, que así lo cuentan, así lo dicen, entonces así nosotros empezamos a aprender, tal vez sea verdad, decimos. Puede ser verdad, decimos”.²⁸ Con base en este punto de vista del colaborador, considero que la asimilación del discurso ajeno en torno del tema confirma y fundamenta, mediante la narración de casos extraordinarios, la existencia y la permanencia del *ch'ulel* y el *lab* en la vida cotidiana de la gente tseltal.

En otros contextos de vida cotidiana, registré en el ámbito familiar algunos casos interesantes donde el *ch'ulel* y el *lab* funcionan como signos ideológicos.

El primer caso trata de un accidente de un joven familiar nuestro. Sus padres se habían separado, dejó de estudiar y migraba por temporadas en busca de empleo. El padre

²⁸ “Ja'nax ay ba' a ka'itik, te jich a xcholik, ay a kyalike, awil ja' yu'un tey a xlijk ktajtikix ta na'el ejka te melel, tojo melelninwana, xtojo chiyotik euk. Puede ser melel, xtojo chiyotik euk”.

volvió a casarse y tuvo más niños. La madre quedó sola con los dos hijos: el joven y su hermana menor. Inesperadamente, el padre y su segunda esposa fueron asesinados en su propia casa, quedando los niños huérfanos. Hubo rumores de que los abuelos, paternos y maternos, se disputaban la custodia de los nietos y, con ellos, la casa de los difuntos. En este ambiente de disputa, el joven en cuestión migró en busca de empleo; pero, al encontrarse con una serpiente dentro de la redila de un camión, cayó con su cargamento. Estuvo un par de días hospitalizado. En la perspectiva tseltal de mi madre y mis tías, el accidente no fue casual pues, para ellas, un *lab* intentó dañar al joven, candidato a heredar la casa de su padre muerto. En esta atmósfera de tensión surgió el *lab* para realizar una fechoría. Sin embargo, días después nos enteramos de que el muchacho accidentado no era el aludido al principio, sino su primo, con quien compartía la misma casa del abuelo materno. La noticia había llegado equivocada. La conversación anterior había sido, literalmente, una falsa sospecha pero cargada de valoraciones ideológicas.

Otro episodio de vida cotidiana interesante trata de un *lab* en forma de *tentsun* “chivo”. Era de noche y surgió el tema porque uno de los niños pequeños de la casa no aparecía y lo encontraron dormido, solo. El temor era que un ser nocturno se lo hubiese llevado; mi madre mencionó al Sombrerón y luego contó que, una ocasión, a mi hermano le persiguió un animal negro a medianoche, cuando regresaba de la calle. Era un *tentsun* “chivo”, dijo ella, “y sacaba fuego de sus ojos”. Entonces mi padre, quien se considera un experto en el tema, dijo que no era ese animal sino otro, un *paslam ts’i’*, un perro negro que echa fuego de la boca y los ojos. Y contó que una vez, de noche, persiguió a un *tentsun* cuando intentó entrar a la casa donde curaban a una enferma. El animal saltó en el cerco de una casa cercana y desapareció; desde entonces mi padre sospechó que era el *lab* del dueño de aquella casa; además, el aspecto delgado, rostro alargado y poca barba dispersa en el mentón del hombre lo confirmaba. El aspecto físico y algunos hábitos de alguien es una señal del tipo de *lab* o *ch’ulel* que posee.

Un episodio importante en la vida social de una persona es cuando llega su *ch'ulel* (curiosamente no se escucha nunca sobre la llegada de un *lab*). Y esto ocurre en la infancia. Por ejemplo, una noche en que terminamos de ver una película en la casa, el compañero de juego de mi hijo estaba ya dormido y, refiriéndose a él, alguien dijo que había jugado bien, sin pelearse. Entonces mi padre comentó: “*yu'un yakalix ta julel sch'ulel* / es que ya le está llegando su *ch'ulel*”; y el niño dormido tenía cinco años.

Al día siguiente, pregunté a mi madre qué significaba la llegada del *ch'ulel*. Ella respondió que “*yu'un yakal ta p'ijubel* / es que se está haciendo inteligente”; enseguida agregó: “*yu'un yakal snabel k'inal* / es que está conociendo el mundo, está aprendiendo”; luego amplió su explicación, diciendo: “*ja' yu'un me bi' a spase; k'ajon ta sujbil, pe ma'a, stukel ya spas. Yu'un yakal ta muk'ubel* / es por lo que hace, parece que alguien le manda a que lo haga, pero no, solito él lo hace. Es que ya está creciendo”. De hecho, la expresión *está llegando su ch'ulel* es aplicable a todos los niños cuando comienzan a actuar por sí solos ante circunstancias específicas; es decir, cuando manifiestan cierto conocimiento del entorno y de la vida: expresan sus emociones, sus necesidades; hablan, juegan, entienden, se comunican entre ellos.

Un caso realmente interesante en que se emplea el *lab* como signo ideológico se produjo en un contexto de disputa por tierra que se había iniciado desde muchos años atrás. Mis tías iban a ser beneficiarias de un programa de viviendas del Ayuntamiento municipal, el cual consistía en la construcción de una habitación de 6x4 metros aproximadamente.²⁹ En el solar ya no había espacio suficiente porque había árboles frutales y corrales para pollos. Así lo expresamos: ya no había dónde construir la vivienda. Entonces mi padre, con evidente molestia, alzó la voz y dejó salir su inconformidad en *tseltal*: “No es porque no hay terreno, el difunto nuestro padre (abuelo) lo acaparó muy

²⁹ Las casas ya construidas en otras familias tienen, en realidad, una humillante apariencia, pero son tristemente codiciadas por algunas personas y tan orgullosamente promovida por los políticos del municipio. Representan, en un sentido estricto y literal, las migajas que el gobierno distribuye cínicamente entre las personas, quienes en su ignorancia y su lamentable pobreza (de conciencia) las reciben como un gran regalo, como una oportunidad irreplicable en sus vidas y agradecen con veneración al político que se pavonea públicamente como si, en efecto, hiciese el acto más generoso de su vida.

grande; pero vinieron los que prestaron solar. Ahí donde está la casa de Félix era todavía de él; y luego vino también el viejo Pancho López, que porque tuvo miedo de ser devorado (por un *lab*), vino a huir aquí, entonces le dieron prestado ese cascajal, pero dónde, ya no se fue”.³⁰ Comentamos que fue un error tanto del abuelo como de sus hijos el permitir quedarse a los refugiados. Finalmente, un conflicto de carácter político en la población suspendió el cumplimiento de dicho programa social.

Lo que importa del episodio descrito arriba es la expresión de mi padre: “*yu’unla la xi’ ti’el, tal ta ajnel li’i* / que porque tuvo miedo de ser devorado, vino a huir aquí”. La ideología tiene tal poder que, en determinadas situaciones conflictivas, orienta y determina una decisión y una acción. En el contexto de la ideología tseltal, el temor de don Pancho acerca de su *ch’ulel* que iba a ser devorado por un *lab* lo obligó a huir de su enemigo para salvar su vida.

Un episodio más de vida cotidiana consistió en que un sujeto observado estaba ebrio y hacía berrinches en su casa; decía poder pelear y vencer a cualquiera que se le pusiera en frente. Uno de sus hijos estaba ahí cerca, y mirando a los demás que estaban presentes, dijo: “*wa’ tsajal tentsun abi* / dice pues que es un chivo colorado”, sonrió con *desdén*. Por la actitud y el temperamento violento del sujeto observado, más la presunción explícita de su fuerza para vencer a cualquiera, ha sido asociado por su hijo con un *tsajal tentsun*, refiriéndose con esto a todas luces a un tipo de *lab* cuyas características desconozco, pero el adjetivo *tsajal* “colorado” es ya una clave por su asociación con el fuego, la ira, la sangre y el rayo: el chivo colorado debe ser potencialmente fuerte y peligroso.

La atribución de un *tsajal tentsun* ha sido una valoración desdeñosa del hijo para burlarse, a través de su expresión y sobre todo con su *desdén*, de la supuesta fuerza que hace invencible al sujeto observado. En este ejemplo concreto observo la presencia de una metáfora, puesto que la asociación entre la persona y el animal es literalmente una atribución del muchacho para connotar una supuesta fuerza invencible, pero con un tono

³⁰ *Yu’umbal ma’yuk me k’inale, muk’ la smak me anima kpatatike, pe tal me jmajan k’inaletike. Banti ay sna me Jpelis ine yu’unto a me ine; cha’tal euk te mamal Jpancho Lopese, yu’unla la xi’ ti’el, tal ta ajnel li’i, awil abot ta majanel te patich’al ine, pe banti, mabayix a lok’ik bael.*

desdeñoso que advierte que la expresión ha sido solo una suposición, una relación ficticia entre la potencia dañina de un *lab* animal y la supuesta fuerza de su padre. Esto es: el *tsajal tentsun* “chivo colorado” no existe como tal ni se afirma con certeza su pertenencia a la persona en cuestión; ni ésta posee la fuerza invencible de la que presume y tampoco dijo poseer un *lab* fuerte, sino únicamente que podía enfrentarse con cualquiera y vencerlo en una posible pelea.

III.5.3. Esfera de actividad de estudiantes y profesionistas

Este apartado me parece de especial interés porque se convierte en un espacio de convergencia no solamente de los hijos de especialistas rituales sino los de campesinos en general también; pues a partir de nuestra actividad y formación escolar definimos una posición ideológica que proviene tanto de la tradición cultural propia como de las escuelas y de la vida que llevamos como profesionistas y migrantes. Todo ello determina, en cierto modo, mi posición como etnógrafo y como miembro de la cultura que estudio. Si bien para Bajtín la autoobservación conlleva en su proceso y su resultado una limitante de percepción, debido a que nadie puede verse a sí mismo, ni su cara ni su espalda, ni siquiera en el espejo porque refracta la imagen, observar al otro y ponerse en su lugar es también una forma de mirarnos. En mi caso particular, como miembro de la cultura, la observación y comprensión del otro es, de igual manera, observarme y comprenderme a mí mismo, en el sentido de que tanto el otro como yo compartimos la misma cultura. Por ello, las conversaciones con los colaboradores de esta esfera de profesionistas tienen un carácter más reflexivo porque, conscientes de nuestro desconocimiento del tema, intentamos profundizar en ello.

A continuación, presento una conversación sostenida con Alberto Gómez Pérez, tseltal de Petalcingo; es historiador, escritor y profesor interino en la licenciatura de

Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas en San Cristóbal de Las Casas. Inicialmente apliqué una entrevista con preguntas previamente preparadas y ordenadas; sin embargo, en la medida que avanzaba nuestra plática, las situaciones enunciadas desencadenaron dudas, comentarios y preguntas que creímos, luego de la segunda sentada, eran interminables. En efecto, había mucho que recordar más que platicar vivencias propias, asociarlo con nuestras vidas personales para, enseguida, sospechar nuestro tipo de *ch'ulel* y su relación con nuestros actos cotidianos.

Para contextualizar el discurso de Alberto Gómez fue necesario platicar de su infancia y su trayectoria escolar, todo lo cual puede resumirse en los siguientes términos: toda su niñez la vivió en Petalcingo, estudiando la primaria y la secundaria, ayudando poco a sus padres en el trabajo agrícola, pues profesaban la religión adventista y los domingos solían trabajar poco rato. Por carencia de recurso económico, Alberto migraba a la ciudad de Villahermosa, Tabasco, en los períodos vacacionales de la escuela para buscar empleo. Al terminar la secundaria decidió definitivamente dedicarse al trabajo remunerado en los estados de Tabasco y Veracruz, así como en el pueblo mismo, donde estuvo varios años laborando en la tienda comunitaria llamada Conasupo, en ese entonces. Tuvo que pasar varios años para ingresar al Colegio de Bachilleres y, posteriormente, aventurarse a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas para estudiar su licenciatura en Historia y luego su Maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas.

Al preguntarle a Alberto qué pensaba acerca del *ch'ulel*, comenzó diciendo que todo lo que él sabía al respecto lo había escuchado de su padre y de otros ancianos. Esta aclaración anuncia que en adelante su discurso estará fuertemente constituido de “discurso ajeno”, el cual representa no solo las voces de su padre sino también de otras personas cercanas y distantes de su familia. En este sentido, de acuerdo con su opinión, el *ch'ulel* es el animal que traemos desde que llegamos al mundo; es la mera esencia de nuestro cuerpo. Si en alguna parte le hacen daño se refleja en nosotros, nos llega una enfermedad. Hasta aquí, Alberto nos habla del *ch'ulel* animal que se trae desde el nacimiento. Sin embargo, cuando refiere la posibilidad de que sufra un daño en el plano de la vida real y lo mismo le puede ocurrir en el sueño, el plano onírico de la vida, ya no se trata del mismo *ch'ulel*.

Según Alberto, “si en tu sueño por ahí te hacen daño, dicen nuestros padres, si por ahí te hacen daño en el sueño, si no te defendiste, es muy seguro que sometan a tu *ch’ulel*... porque no se está defendiendo. En cambio, si algo viene a molestarte o a hacerte daño en el sueño, te defiendes, lo apartas con un golpe si es un animal que quiere morderte, o si alguien quiere pegarte en tu sueño, te defiendes y no dejas que te domine a ti, entonces sales bien, así lo dicen”.³¹ En cambio, dice el colaborador, si el *ch’ulel* es *to’na* “débil, tonto” no sabrá defenderse, por ejemplo los pequeños animales que no saben hacer daño, así como el pollo, el gato, el pájaro. Lo que aquí parece ocurrir no es una confusión entre una forma y otra del *ch’ulel* (animal y silueta humana) sino una superposición de ambas entidades porque, como detallaremos más adelante, la persona y el animal comparten rasgos, atributos temperamentales, vida y destino.

Según Alberto, las personas pueden tener de *ch’ulel* a una serpiente que no es mala, no sabe dañar a la gente, no sabe morder. Y puso como ejemplo a su abuelo que, por desconocer el suyo, mató a una serpiente en el monte y días después falleció también el anciano; éste, se hizo daño a sí mismo porque no supo actuar con sabiduría, en oposición a los que saben platicar con el mundo y saben cómo vivir en la tierra. Una experiencia similar tuvo el propio Alberto cuando una ocasión, estando enferma una sobrina suya, vio un pollito blanco que corría detrás de la casa de su hermano, perseguido por un *lab*, según se enteró después al consultar a un anciano la coincidencia de la aparición del pollito con la muerte de la niña. Aquí observamos que, al igual que su abuelo, no supo reconocer a un *ch’ulel* y lo dejó a su suerte.

En los dos ejemplos de manifestación del *ch’ulel* animal descrito arriba, observamos que, en el primero, existe en el paisaje como un animal real y, por descuido de su propio dueño, fue muerto, haciéndose con ello un trágico daño a sí mismo; mientras que, en el segundo, el pollito buscaba ayuda ante la amenaza de un *lab*. En el primer caso se trata de un *ch’ulel to’na* y, en el segundo, de uno *p’ij* “inteligente” porque, según dijeron los ancianos que el colaborador consultó, había salido a buscar ayuda en alguien que creyó

³¹ Nos dice Alberto: “teme ay banti ka wich’ uts’inel ta awayiche, xchi a kyal kme’ ktate, teme ay banti ka wich’ uts’inel ta awayiche, teme maba la akolta abae, seguro me xjapuyot ach’ulel... porque ma’ yakal skoltabel sba. Yan stukul teme ay binti tal yuts’inat ta awiyich, ka kolta aba, ka maj k’axel me ay binti chanbajlamil yo’tan ya sti’ate, o teme ay mach’a yo’tan ya smajat ta awiche ya akolta aba y ma x-awabe yu’un ya sjapuyat ja’ate, entonces lek ya xlok’at-a, xchi a kyalik”.

inteligente para salvarlo. De esta manera, a partir de lo que supo Alberto de su abuelo y de su propia experiencia, más la información que su padre y otros ancianos le han brindado, él ha asimilado con certeza de que es posible tener como *ch'ulel* a los animales de la naturaleza.

Al igual que don Eduardo Pérez de la esfera de campesinos, Alberto piensa que sólo las personas con *p'ijilal* “conocimiento, inteligencia” pueden ver y reconocer a su *ch'ulel*; en caso contrario, nunca llegan a saberlo, salvo la información que asimilan como discurso ajeno. Sin embargo, el sueño es un medio para sospechar de su forma y naturaleza: no es que alguien o una entidad nos lo muestre o nos lo diga literalmente, dice Alberto, sino que hacemos algo, emitimos sonidos, volamos, saltamos, estamos en el monte, entonces deducimos qué tipo de animal tenemos. De hecho, Alberto mismo cree tener un *ch'ulel* pero no sabe qué tipo exactamente; pues a veces, de repente amanece adolorido o con moretones en el cuerpo, debido a los golpes que seguramente su *ch'ulel* recibió en alguna parte mientras él dormía.

Al preguntarle a Alberto si la posesión de un *ch'ulel* sirve de algo en y para nuestras vidas, me respondió que sí, que su importancia radica en que dicha entidad debe cuidarse a sí misma. “Se cuida a sí misma y así nos cuida también”, dijo. Y agregó: “si en alguna parte muere, también nosotros morimos, así lo dicen pues nuestros padres”. De hecho, después de relatar la muerte de su abuela en un hospital, se convenció de que el *ch'ulel* es nuestra vida; es lo que sale del cuerpo cuando expiramos. De esta manera, cuando estamos vivos y despiertos se encuentra dentro del cuerpo; si dormimos profundamente sale a pasear, a caminar, y quedamos dormidos muy a gusto, sin movernos, sin sentir la presencia de algo o de alguien. Pero su salida durante el sueño, dijo Alberto, es motivada por un antojo que no satisfacemos en la vida real; entonces aprovecha el sueño profundo para salir a buscar lo que no le dimos al cuerpo. Si tomo o como algo, afirma Alberto, es porque mi *ch'ulel* lo desea.³²

³² Nos dice Alberto: “teme ay binti a kna'tik swe'ele, ay binti a kmulantik swe'ele, xchi a kyal kme' ktatik euke, chikan teme ay binti a kna'tik swe'ele, kch'uleltik ay binti a sk'an swe'el euk, xchi, teme yamati ka k'an ka mulan swe'el tibal, ka k'an ka we' wakax, mut o chikan ay binti lobale ka mulan swe'el, pero teme maba la awe'e, como ach'ulel yakal snabel, entonces teme binti ora wen k'ujben awayel ae ya xlok' bael, a xbajt sle binti a sk'an a swe', teme la slo' uts'inel tey ae bin k'an awut porque ja'at maba la awabe swe' te

Es importante destacar que Alberto emplea el término *ch'ulel* en un sentido genérico; alterna con frecuencia entre la forma animal y silueta humana, generando con ello una aparente confusión. Sin embargo, él y yo reflexionamos que si el *ch'ulel* y la persona comparten vida y destino, también sin duda comparten rasgos, atributos, hábitos y gustos. Si un hombre tiene por *ch'ulel* a un gallo y aquél desea a una mujer, no es que el animal desee y salga en busca de relaciones sexuales con una mujer sino, muy seguramente, con una gallina; del mismo modo que el hombre no sueña teniendo relaciones sexuales con una gallina sino con una mujer. El gusto, las necesidades y las intenciones son compartidas entre la persona y su *ch'ulel*, pero cada uno las satisface según su naturaleza y su especie; y, como son inseparables, unidos por una relación de dependencia y reciprocidad, la experiencia de ambos es única e irrepetible. En este sentido, pareciera que la persona se concibe, piensa y actúa como animal sin dejar su condición humana, sin transformación física. Del mismo modo, el animal parece actuar según su naturaleza a través del cuerpo de la persona, tal como se infiere de algunos cuentos de tradición oral (Méndez Aguilar, 2007).

Acerca del carácter motivado del *ch'ulel*, Alberto reflexiona a partir del caso de su abuelo, pues antes de salir y encontrarse con la serpiente en el monte estaba indeciso, como si un mal presentimiento lo detenía, hasta que su esposa lo alentó a emprender el viaje, del cual regresó enfermo. Según Alberto, si el *ch'ulel* es *p'ij* “inteligente” sabe del peligro y sabe cuidarse; y si no lo es, cae víctima de cualquier incidente. De hecho, coincidimos el colaborador y yo en que la comunicación entre el *ch'ulel* y la persona se manifiesta en la toma de decisiones en situaciones determinadas y, especialmente, en la sensación de antojo: el deseo del primero llega al corazón, si no le damos lo que pide entonces sale por la noche a buscarlo. De acuerdo con esta opinión, cuando estamos despiertos, el *ch'ulel* no hace las cosas por su propia voluntad, sino que somos nosotros, a partir del cuerpo, los que decidimos; solamente sale cuando estamos profundamente dormidos, como si durante el sueño se independizara y, a su libre albedrío, hiciera cosas inesperadas e incluso absurdas.

abak'etal euk", xchi a kyal te kme' ktatike. Entonces jich but'ik oritai, jich but'ik la jk'an yuch'el ja'in orchatai, has de cuenta te k'ajon kch'ulel la sna' yo'tan ya'yel, pues a kabe yuch' te binti yakal sk'anbele".

Finalmente, reflexionamos la sospecha de que nuestros gustos, nuestras intenciones y voluntades vienen del *ch'ulel*, como si éste determinara y condicionara nuestros actos cotidianos; sin embargo, consideramos más posible que los gustos y antojos sean hábitos y costumbres del cuerpo, adquiridos con el tiempo y se han extendido hasta el *ch'ulel*. De ahí que éste, tanto en la toma de decisiones como en la satisfacción de gustos y necesidades, manifieste su acuerdo o desacuerdo mediante actos de complacencia y rebeldía, respectivamente. Por lo que, en suma, todas las formas posibles del *ch'ulel* parecen conducirnos a un estado de conciencia que evalúa nuestros actos en relación con uno mismo, con los demás y con el mundo.

En cambio el *lab* es otra cosa, según le han contado a Alberto por su padre y otros ancianos de la comunidad; es malo y hace un mal trabajo en la vida, pues sale por las noches por cuenta propia a mostrar la fortaleza de su dueño, para que nadie se atreva a molestarlo. Por ejemplo, cuando una persona es mala, altanera, prepotente y a veces imprudente es que tiene *lab*.³³

En la conversación sostenida con Óscar Gregorio Cruz, tseltal de Petalcingo y antropólogo social que colabora en un proyecto de elaboración de diccionario tseltal en el CIESAS de San Cristóbal de Las Casas, abordamos el tema de mi interés y coincidimos en que el *ch'ulel* se trae desde el nacimiento como parte del cuerpo y la persona. De carácter normalmente pasivo, es propio de personas que viven con tranquilidad y sin hacerle daño a nadie. En cambio, el *lab* está fuertemente asociado con la noción de hacer daño a alguien; es de carácter fuerte y peligroso, al que debemos respetar y temer.

Nuestro colaborador comentó que su relación con especialistas rituales en Petalcingo ha sido de convivencia, a pesar de que sus familiares le han dicho que tuviera cuidado porque algunos de ellos tienen *lab*, son malos y hacen daño. Él no comparte dicha valoración porque, al contextualizar su relación con ellos, no ha tenido algún tipo de

³³ Nos dice Alberto: “Yan euka me labe, xchi a kyalbonik; ja'me labe chopol, xchi, “ja'nix jich ch'ulelal euk”, xchi yalbeyejon mamaletik... ja'nax yu'un te chopol ya'tel... Ora ja' te mach'a chopol sch'ulele, jich but'il tentsun, xpajk'inté', chikan binti yan chanbajlamil sch'ulele, a kyak' sba ta ilel ta stukul o'tan, xchi, stukul o'tan a kyak' sba ta ilel, bin yu'un, yu'un a sk'an a kyak' ta ilel te tulan sch'ulele. “Ilawilon, xchi, jo'on ja' ini”, así que ma'yuk mach'a x-uts'inot ta sk'op-a, xchi”.

desacuerdo, de discusión o conflicto; mientras que la valoración de sus familiares se fundamenta en los rumores de otras personas que han tenido fricciones con algunos especialistas rituales. Esta dicotomía en la valoración ocurrió de nuevo cuando hablamos de un especialista ritual conocido por nosotros desde mucho tiempo atrás. Era prácticamente el médico de mis familiares y nuestra opinión de él era que hacía buen uso de su *ch'ulel*. Sin embargo, una tía del colaborador, siendo partera, era vecina y tenía disgustos con el especialista en cuestión; éste, según la valoración de la mujer partera, tenía *lab* con el cual podía realizar fechorías contra las personas.

El colaborador Óscar Gregorio no sabe si tiene algún tipo de *ch'ulel*; no obstante, según lo que yo sé en mi calidad de miembro de la cultura, si alguien convive cordial y amistosamente con especialistas rituales es porque tiene también un *ch'ulel* que inspira respeto y confianza. Por demás, nuestro colaborador no desconoce la tradición ritual; incluso ha sido paciente de rituales caseros después de accidentes cuyo efecto se tradujo en pesadillas, insomnios, cansancio y decaimiento físico. Su madre, hija de un reconocido curandero ya fallecido, lo ha curado de *xi'el* “espanto” mediante un baño con pócima preparada por ella misma, pues su *ch'ulel* había salido durante un accidente en la carretera. Al terminar el tratamiento, el paciente recuperó su estado normal de ánimo. Basado en esta experiencia, el mismo colaborador, lejos de su casa, una ocasión enfermó repentinamente y estuvo en cama una semana; supuso que la enfermedad se trataba del cumplimiento de una premonición anunciada y provocada por alguien cercano a él. Entonces usó los recursos caseros a su alcance: hacerse una limpia con huevo y colocar cabezas de ajo en la puerta de la casa hasta que se recuperó. No es que crea o sea parte de su vida sino que, declara el colaborador, ha interiorizado esa parte de la cultura porque le fue dado durante las primeras etapas de su crecimiento biológico y desarrollo personal. Yo comparto totalmente su punto de vista: aunque salimos de la comunidad a estudiar y por motivos de empleo vivimos fuera de ella, miramos “desde afuera” nuestra propia cultura y los fenómenos nos interesan como temas de estudio, pero tenemos un estrato cultural sedimentado en nuestro interior y aflora en algunas de nuestras relaciones sociales en la comunidad. De ahí que hablar del *ch'ulel* y el *lab* nos parezca de pronto como un misterio, al tiempo que tratamos de buscar una explicación lógica de su existencia.

Con base en el estrato cultural sedimentado en la conciencia de nuestro colaborador, su punto de vista acerca del *ch'ulel* coincide en gran medida con el de los campesinos y los especialistas rituales. De ese modo, comparte la noción de que tenemos un *ch'ulel* que se parece a nosotros y es el que sale por cuenta propia por las noches durante el sueño o la pesadilla, cuando estamos profundamente dormidos y boca arriba. Sale a pasear por espacios que conocemos, generalmente dentro de los límites de nuestro ámbito cotidiano. En su paseo onírico, el *ch'ulel* puede platicar con personas conocidas; si en una fiesta come algo, es malo; si anda solo y come en alguna parte, es malo; si levanta comida de la tierra para comérsela, es malo; si canta alguna canción o letanía cerca de una casa ajena, es malo; mediante estos actos puede contraer una enfermedad, o bien, hacerle daño al *ch'ulel* de otra persona. Además de otras situaciones que no mencionamos, por ejemplo, cuando está en un río pescando, peleándose con un vecino o un familiar, cuando pierde un objeto personal o un hijo, cuando se pierde y no sabe volver a casa, etc., es malo también: es *woyay*, verbo que refiere la acción de desear un mal para alguien cercano o para uno mismo. Si come algo, especialmente carne, es el *ch'ulel* de una persona; si pierde un objeto, enferma su dueño.

Coincidimos con el colaborador en que este tipo de *ch'ulel* sale motivado por un pensamiento, una preocupación, el miedo o la alegría de la persona; pues se lleva momentáneamente más que la imagen de su dueño, también su memoria, su lenguaje y sus recuerdos. Mientras tanto, el cuerpo del dueño queda en casa profundamente dormido, roncando, inconsciente, como muerto; no se le debe despertar con brusquedad porque, sin la presencia de su *ch'ulel*, puede morir de un paro cardíaco o de un derrame cerebral. Nos dejamos la tarea de investigar qué pasa dentro del organismo cuando el cuerpo está en este estado como de hibernación, profundamente dormido, inconsciente.

En cambio, dice el colaborador, el *ch'ulel* en forma de animal sale por las noches también cuando estamos profundamente dormidos y es motivado por un *sits'ilal* “antojo”. No es un antojo cualquiera, sino ése que se siente como una necesidad implacable de comer algo; por lo que la familia procura conseguirlo y satisfacerla al momento; de lo contrario, el *ch'ulel* sale por la noche a buscarlo, tal como don Eduardo Pérez escuchara del hombre de Sabanilla: si no alimenta a su *ch'ulel*, éste sale por la noche, exponiéndose

a los peligros del mundo. Ampliamos nuestra discusión, pues nos parecía incomprendible el hecho de que un antojo humano, de un caldo de pollo o de res, por ejemplo, hiciese salir a nuestro animal y comer en una mesa y de un plato como los humanos. Si, como discutimos con Alberto Gómez, el antojo humano consiste en un guisado favorito, es posible que dicho antojo se prolongue a los gustos del *ch'ulel*. Entonces éste y el cuerpo pueden compartir los mismos gustos. Sin embargo, resolvimos el dilema recurriendo a los términos en tseltal empleados por mis tías y don Eduardo Pérez: el *ch'ulel* en calidad de *yes smajan* presta el cuerpo de un animal y sale a satisfacer su antojo.

La noción de exotopía bajtiniana explica este fenómeno: coincidimos con Óscar Gregorio que, así como en el cuento oral el narrador asume la naturaleza de su personaje animal, con sus habilidades y limitaciones inherentes a su especie, entonces el *ch'ulel* no comería carne guisada sino según su naturaleza. Es decir, si mi antojo es un caldo de res, tal vez mi *ch'ulel* presta el cuerpo de un tigre y, como en algunos cuentos orales (Méndez Aguilar, 2007), se va a un potrero a cazar reses; si mi antojo es de un caldo de pollo, entonces puede prestar el cuerpo de un *sajbin* “comadreja” y robarse los pollos del corral. De hecho, cuando desaparecen con frecuencia algunos pollos del traspatio, la sospecha inmediata es que el *ch'ulel sajbin* de una vecina llega a robarlos por las noches.

Algunos episodios sobre el *ch'ulel* y el *lab* que nuestro colaborador recuerda son: un muchacho de muy baja estatura le atribuían de *ch'ulel* un *nojok'et*, una especie de sombra con los mismos rasgos del muchacho. En dos ocasiones vieron al *nojok'et* detrás de la casa, en la oscuridad; pero al alumbrarlo con la linterna desapareció de repente. Asimismo, cuando su abuelo falleció, llegó un búho a cantar toda la noche en un árbol cerca de su casa, seguramente era el *lab* de alguien que acechaba el *ch'ulel* del moribundo. Después, en cierta ocasión su mamá enfermó gravemente, fueron con un especialista ritual quien diagnosticó la presencia de un *lab* que hostigaba el *ch'ulel* de la enferma. Era un familiar cercano que deseaba la muerte de la mujer para quedarse con el terreno que ella había heredado de su padre. Posteriormente, nuestro colaborador tuvo un accidente automovilístico que le provocó pesadillas y sobresaltos por las noches; se trataba de un *xi'el* “espanto”, su *ch'ulel* había quedado en el lugar del accidente; su mamá lo curó, bañándolo con una pócima preparada por ella misma mientras llamaba el *ch'ulel* por su

nombre diminutivo o de cariño, muy similar al llamado que le hacen al *ch'ulel* de mi hijo en el ritual casero llevado a cabo, también, por mi madre. La madre de Gregorio debió decir algo similar: “La'ix Woyo, la'ix ta ana”.

Ahora bien, mis vivencias personales dan cuenta de una subjetividad que surge de un contexto compartido con los miembros de mi esfera de actividad y de otras esferas. Como miembro de la cultura en estudio, podría o no incluir mi punto de vista como dato etnográfico; sin embargo, en el marco de una etnografía nativa, mi posición dicotómica de etnógrafo y nativo se aprecia como un privilegio para diversificar y profundizar en el conocimiento en torno al tema que aquí tratamos. De esta manera, comparto algunas vivencias al respecto.

Una tarde de los últimos días de diciembre (2015) estaba un electricista en la segunda planta de la casa, haciendo la instalación de cables para la luz; estábamos justo en el ventanal que daba a la calle cuando pasó un vecino que vivía a unos cincuenta metros de distancia. El vecino regresaba de su cafetal, con medio costal de café cereza recién cortado en su espalda; nos miró de reojo y, sin saludar, siguió su camino. A mi me pareció extraño; era un vecino respetable y amable conmigo desde hacía mucho tiempo. Me impresionó esa actitud y por un instante supuse que tal vez estaba molesto por algo, conmigo o con mi familia.

Por la noche, estuve despierto hasta la madrugada y hacía frío. Me acosté y no supe en qué momento tuve un sueño: “el vecino aquél y su actual esposa (proveniente de una comunidad ch'ol cercana) llegaron a la casa de mis tías, situada junto a la nuestra, e intentaron llevarse unos costales de café seco. Mis tías trataban de impedirlo; aparecí en escena y, al tratar de hacerlos salir por la puerta que da a la calle, los visitantes me agarraron de los brazos y, entre los dos, me quitaron la camisa; el vecino se dirigió a la puerta para tirar mi prenda hacia el patio. Ellos se fueron sin llevarse el café; enseguida salí a buscar mi ropa en vano”. Desperté preocupado porque perder una prenda en el sueño es un mal augurio. En efecto, amanecí con malestar en el estómago. Después conté el sueño y mi malestar a mi madre; y ésta dijo en tseltal que tal vez ellos, el vecino y su

esposa, “estaban hablando”; esto es, burlándose de mí o de nosotros por algún disgusto o por envidia. En el sueño era yo mismo, mis tías y los visitantes eran también tal como los conocía en la vida real. Sin embargo, en ese plano onírico todos éramos *ch’ulel* de silueta humana.

Contrario al sueño anterior, tuve otro sueño realmente insospechado, porque en el primero he sido víctima de unos *labetik* y, en el segundo, ahora soy un *lab*. Resulta que en Petalcingo había muerto alguien que vivía cerca de nuestra casa; a la noche de su entierro soñé que salí a la calle y en una casa ajena comí carne como en una fonda: aún tengo la imagen de un hueso en un plato. Al despertar, asocié la comida en el sueño con el entierro reciente. Recordé un cuento muchas veces narrado por mi padre: que los *labetik* se reúnen por las noches en el monte a devorar el *ch’ulel* de las personas, pero lo que comen es solamente hueso, sin carne. Entonces tuve la impresión de haber comido el del difunto, pues se supone que aún vagaba por el pueblo antes de irse para siempre con los ancestros en el más allá. Y me pregunté varias veces si así es como una persona alimenta su *lab* en forma humana. Pensar en esto me quitó el sueño, no quería aceptarme así; quizá estaba yo exagerando, fue una casualidad o coincidencia entre el sueño y el difunto, sin duda se trataba nada más de sospechas y sugerencias.

Sin embargo, en la perspectiva tseltal, comer carne en el sueño se trata de un acto dañino: *woyaw*. La idea vaga que tengo de la expresión *woyaw* es que refiere al hecho de desearle un mal o la muerte a alguien, normalmente desde el pensamiento. Tiene una cercanía semántica con el verbo *ch’akesel* o *ch’akeswanej*, empleado en la versión tseltal de la Biblia como “maldecir”. Según mi madre, un ejemplo de este último “*Ja’ teme ay mach’a ma sk’an ya yilate, ya xk’opoj ta atojol: ik’otuk ta riablo, ayukxanix bay ya xlaje, xchi/* Es cuando alguien no te quiere ver, habla contra ti: que se lo lleve el diablo, ojalá se muera en alguna parte, dice”. Se trata de desearle a alguien un mal terrible y físico, a su cuerpo, a su vida y en este mundo, mediante una expresión, un conjuro. En cambio, *woyaw* es “*yu’un ya kwoy kme’ ktatik, kal knich’antik, yu’un ya jk’antik ya xcham /* Porque deseamos el mal a nuestros padres, a nuestros hijos, queremos que se mueran”. Sentí de nuevo un escalofrío. Con mi actual pesadilla, mi *ch’ulel* o yo mismo estábamos

cometiendo, inconscientemente, un acto de *woyaw*, una especie de fechoría propia de un *lab*.

Un episodio interesante de *lab* lo viví en casa: a modo de broma dije que mi hermana menor, quien, habiéndome golpeado en el brazo derecho, me había puesto “aire”, pues por una casualidad un dolor agudo recorrió mi brazo entero después del golpe. Y entonces, bromeando, dije el conjuro en *tseltal*: “Ah, eres tú, solo tú me golpeaste, tú me pusiste aire en el brazo; sé que fuiste tú, ya te descubrí”, y agregué sonriendo: “Para que se me quite el dolor, para que te de vergüenza”, y nos reímos los que estábamos presentes. Y es que, en efecto, es el conjuro que se supone debe decirse cuando alguien sospecha de que ha sido víctima de un mal, una enfermedad, y cree haber reconocido o identificado el culpable; se le debe decir su nombre, reprochar su acto, para que se avergüence y retire el mal. Mi madre comentó que una vez mi padre lo hizo así cuando regresaba de la milpa. En el camino se encontró con don Lekol, un reconocido especialista ritual; lo saludó y platicaron. Como el lugar era una pendiente, mi padre se había parado a un lado del camino, ocupando un sitio ligeramente alto; entonces al despedirse, el anciano tocó y presionó a modo de juego un pie de mi padre, debajo de la rodilla; el anciano se fue, riéndose. Mi padre reanudó su marcha pero, a escasos metros, sintió un dolor punzante justo en el mismo lugar donde el anciano le había tocado y presionado.

Mi padre no dudó ni un instante de que había sido “molestado” (*uts'inel*), víctima de una mala jugada de aquel señor famoso por su capacidad de curar y poner enfermedades. Entonces no perdió tiempo y buscó una parte del camino en que se pudiera ver la pendiente donde había platicado con aquel anciano; y que sí, iba éste poco a poco subiendo por la cuesta, borracho, entonces mi padre comenzó a gritarle en *tseltal*: *Ah, ja'atmati ke mama Lekol, ja'at me la awuts'inon ta ak'ope, ja'atnax la axut'on ta kok; pe lek ay, la knabat aba, maba xba kijkita kba euk* / Ah, conque eres tú viejo Lekol, tú crees que me has dañado/molestado, solo tú me pellizcaste en el pie; pero está bien, te conocí, no me voy a dejar también”. Y cuenta mi madre que, al instante, dejó de dolerle el pie. Tal como a mí esa misma tarde, olvidé el dolor en mi brazo o se me quitó, no lo sé, no lo recuerdo.

Capítulo IV

Aspectos generales del *ch'ulel* y *lab* en Petalcingo

En el presente capítulo describiré reflexivamente las características fundamentales del *ch'ulel* y el *lab* en Petalcingo, con especial interés, las que se realizan no como entidades anímicas sino como signos ideológicos. Para ello, intentaré, con base en los datos obtenidos en el trabajo de campo, hacer una breve clasificación de dichas entidades, con énfasis en el binarismo que se forma en la oposición valorativa entre ambas; así como el carácter dialógico de estos signos en el proceso de comunicación e interacción social. Antes de pasar al análisis de los datos, considero pertinente hacer brevemente un resumen de los aspectos generales del *ch'ulel* y el *lab*, de aquellos que se comparten casi de la misma manera entre las diferentes esferas de actividad consideradas en este trabajo, a saber: la de especialistas rituales, la de campesinos y la de profesionistas tseltales.

En Petalcingo, cuando se habla de *ch'ulel*, en cualquier esfera de actividad humana, la referencia inmediata que tenemos es la imagen de un animal, un meteoro o una silueta humana cuya naturaleza específica define su función ideológica en la vida cotidiana. Hasta este momento, mis datos de campo parecen apuntar hacia la idea de que en Petalcingo prevalece una jerarquía de *ch'ulel* animales que imita a la de la naturaleza. En este sentido, predomina la potencia peligrosa de los meteoros (rayo, remolino, viento) y los animales de marcada astucia, fuerza y ferocidad como el tigre, la serpiente, el chivo, el búho, entre otros no menos importantes y peligrosos. Se trata de una jerarquía natural, una mera clasificación según la especie y no según funciones atribuidas por la cultura. Si bien este aspecto de la clasificación del *ch'ulel* se comparte entre esferas de actividad y pueblos diferentes, son el sentido o las funciones ideológicas que les atribuyen las personas los que en realidad van cambiando en determinadas situaciones de la vida.

Otro de los aspectos que se comparten, entre las diferentes esferas de actividad en Petalcingo, es el que concierne a la idea de que el *ch'ulel* y el *lab* se traen desde el nacimiento por asignación divina: es *Kajwaltik* quien entrega al recién nacido su “don” o su “regalo”; incluso, dice don Pedro Méndez, el feto lo elige aún dentro de la placenta, de entre varias opciones que la deidad le ofrece. Otra forma de obtener el *ch'ulel* o el *lab* es por traspaso o herencia; esto es, cuando una persona de avanzada edad muere y decide dejarle a un hijo o un nieto, o éste le arrebatara el animal al moribundo, tal como nos lo cuenta Alejandra Méndez acerca de un joven de cabello rojo que ha mostrado en el pueblo cierta rebeldía y desobediencia a sus padres. Se desconoce cómo exactamente se lleva a cabo el traspaso de una persona a otra: una posibilidad es la que Alejandra Méndez describe: el nieto le arrebatara a su abuelo moribundo el animal que posee, es lo que en tseltal se dice *nochtayel*, algo así como robar el *ch'ulel* en el sueño.³⁴ Además, algunas personas pueden ir a la montaña y solicitarle mediante rituales al *Ajaw* “Señor” de la tierra a uno de sus animales para su protección personal. Sin embargo, hay situaciones en la vida donde el *ch'ulel* parece no tener forma física concreta, por ejemplo, el que les llega a los niños cuando éstos aprenden a hablar, a interactuar, a tomar decisiones, a valerse por sí mismos en sus juegos y necesidades fisiológicas. Algunos autores han llamado a este tipo de *ch'ulel* como conciencia, conocimiento o adquisición del lenguaje (Pitarch, 2006; De León Pasquel, 2004). Valdrá la pena, sin duda, reflexionarlo justamente así, como lenguaje, como discurso en el sentido de Bajtín (2012), puesto que el discurso refiere y da cuenta de objetos y fenómenos del mundo y de la vida social.

En Petalcingo es imposible concebir la vida humana sin el *ch'ulel*: es nuestra fuerza, nuestra verdadera vida. De ahí que algunos estudiosos y la gente misma de las comunidades tseltales digamos con frecuencia que se trata de un “espíritu” que sale al expirar una persona, pero cuya forma es muy difícil de precisar. En contextos de muerte se dice con frecuencia en tseltal *lok'ix sch'ulel* “ya salió su alma”, dejando escapar un soplo de aire que, en el discurso colectivo, se vuelve *yes* o silueta humana, intangible y automotivada que ronda por la casa y el patio durante y después del entierro.

³⁴ Pedro Pitarch registra el término en Cancuc y sostiene que es un término que se emplea en el contexto de transferir el *lab* de una persona a otra; por tanto, el término lo traduce como “usurpar el lugar de alguien” o “suplantarlo” (Pitarch, 2006:77).

Curiosamente, no es común decir que a un niño le hayan asignado un *lab* o que le esté llegando mientras crece; ni en la muerte de alguien se dice que se le haya salido ni que ronda por la casa después del entierro.³⁵ En este sentido, desde un punto de vista genérico, el *ch'ulel* posee un aspecto llamado *lab*, el cual es también una forma de *ch'ulel*; el contexto de su enunciación define el sentido de su función ideológica en la vida. En otras palabras, todo lo que en primera instancia se considera *ch'ulel* tiene como atributo común un aspecto pasivo, incluso positivo, en tanto que en función de su presencia se explica la estabilidad o normalidad de la vida individual y colectiva; en oposición al *lab*, de aspecto nocivo que surge en situaciones conflictivas de la relación social, se encuentra fuertemente asociado con la transgresión, la enfermedad y la muerte.

Para llegar a este punto de vista ha sido muy útil y sugerente retomar el análisis etimológico, semántico y contextual de los términos en tseltal. A grandes rasgos y en forma resumida, los aspectos descritos en párrafos anteriores son los que con más frecuencia se comparten entre los miembros de las diferentes esferas de actividad en Petalcingo.

IV.1. Etimología, significación y sentido del *ch'ulel* y el *lab*

Los términos *ch'ulel* y *lab* han sido ya analizados por otros autores que han investigado en Chiapas (Pitarch, 2006; Sánchez Carrillo, 2008; Figuerola Pujol, 2010). En efecto, el *ch'ulel* se compone etimológicamente de la raíz *ch'ul* “sagrado”, con la que se

³⁵ Pitarch describe cómo sale el *lab* de un muribundo de Cancuc y ocurre algo similar en Petalcingo, aunque no completamente igual. Dice el autor: “El *lab* abandona el cuerpo por la boca como si fuera “humo” o vapor de agua, o como un destello luminoso, y lo hace la bajo la forma que le corresponde, esto es, con la silueta, aunque algo borrosa, de un animal, de un viento, de un rayo, etc. Con el último soplo de vida se verifica la expulsión del *lab*” (Pitarch, *op. cit.*, 76-77). Pero insisto, a menos que en Cancuc ocurra lo contrario, no es común decir en contextos de nacimiento, aprendizaje y muerte que a alguien le esté llegando o que le haya salido su *lab*.

forma el verbo *ch'ultesel* que significa “bendecir, sacralizar, santificar o divinizar”. Por tanto, la expresión *ch'ul-el* ha sido acertadamente traducida por dichos autores como lo “sagrado” y lo “santo”. De acuerdo con dichos autores, lo podemos entender y traducir de esta manera en tanto que proviene de la divinidad según la valoración atribuida por los especialistas rituales y los demás tseltales. Sin embargo, semántica y figurativamente al *ch'ulel* se le denomina también *majtan* “regalo”, *p'ijil* “astucia, conocimiento” o *talel* “carácter o forma de ser” (no siempre traído desde el nacimiento por asignación de *Kajwaltik*, pues de acuerdo con lo descrito al principio del presente capítulo, existen otras formas de adquirirlo).

De la raíz *ch'ul* se derivan otros términos, por ejemplo, los sustantivos compuestos relacionados con el ámbito sagrado: *ch'ul na* “iglesia o casa sagrada”; *ch'ultesel* “sacralizar, santificar o bendecir”; *ch'ul tatil* “santo o padre sagrado”; *ch'ul me'il* “santa o madre sagrada”; *ch'ulchan* “cielo o, literalmente, serpiente sagrada”; la misma raíz funciona, además, como adjetivo para sustantivos de importancia ritual: *ch'ul kurus* “sagrada cruz”; *ch'ul bajlumilal* “sagrado mundo”; *ch'ul nichim* “sagrada flor”; *ch'ul k'inal* “sagrada tierra/naturaleza”; *ch'ul we'eluch'el* “sagrados alimentos”; *ch'ul a'tel* “sagrado trabajo”; *ch'ul alal* “sagrada criatura o recién nacido”; *ch'ul Ajaw* “sagrado Señor”; entre otros.

Asimismo, el *ch'ulel* como sustantivo puede convertirse en verbo transitivo: *ch'ulelinel*, que indica el acto de convertir algo, por voluntad propia o no, en *ch'ulel* de una persona. En su cualidad de sustantivo hace referencia a una cosa, objetiva en tanto que posee materialidad, y subjetiva en tanto fenómeno ideológico. En este sentido, el *ch'ulel* existe como materia física, independiente y *concluido* (personaje de cuentos orales o protagonista de testimonios personales); al mismo tiempo, como ser *inconcluso*, abierto, que se realiza en la comunicación discursiva cotidiana (Bajtín, 2012); pues, una vez entregado al hombre por parte de *Kajwaltik*, desempeña ciertas funciones dentro del cuerpo y en la vida social de las personas, tanto en estado de vigilia (durante la interacción y comunicación) como en los momentos de “despliegue” (el sueño, la borrachera, el espanto, la caída) (Pitarch, 2013). Con la muerte, se desprende del cuerpo definitivamente y emprende el viaje de retorno hacia su origen: el “cielo” según la visión cristiana, más

probablemente una montaña según la tradición mesoamericana. La relación entre el *ch'ulel* y el ser humano es semejante a la relación que existe entre el autor y su personaje literario; pues, tanto el humano como el autor conducen al *ch'ulel* y al *personaje*, respectivamente, hacia un fin previamente planeado social y estéticamente (detallaré este punto en las páginas siguientes, en las que abordaremos la etimología del término *lab*; y lo retomo nuevamente en el apartado “VI.2. Binarismo entre *ch'ulel* y *lab*” de esta tesis).

El *ch'ulel* tiene un carácter profundamente espiritual, debido a su procedencia del ámbito sagrado. Su campo de origen y realización entre los tseltales de Petalcingo es la religión por excelencia; entendida éste como un sistema de ideas y prácticas que pretenden, entre otras cosas, trascender la vida más allá del cuerpo y del mundo en función de una o varias divinidades creadoras, benefactoras y poderosas (De La Garza Camino y Valverde Valdez, 2010). La sacralidad del *ch'ulel* no radica en su aspecto físico o material, pues no funciona como objeto de culto. En realidad, en ningún contexto de la vida social se le rinde culto, salvo en la llamada “fiesta de muertos” (*sk'in ch'ulelal*); pero no se trata del *ch'ulel* de los vivos sino el de los muertos. En cambio, el de los vivos se aprecia y protege tanto como a un ojo, una mano o como el propio corazón, en tanto que se trata de un elemento constituyente del ser humano que le ha sido dado como una “semilla”, la cual germina y crece junto con el cuerpo.

Según yo entiendo, cuando *Kajwaltik* dota a la persona de un *ch'ulel* al momento de nacer, con ello parece inaugurar la futura relación del hombre con los seres y fenómenos de la naturaleza. Sin embargo, de acuerdo con Pedro Méndez Oleta, una vez que el feto haya elegido y nacido con su *ch'ulel*, el uso que le dé después dependerá cuando sea mayor. En este sentido, el futuro de dicha entidad animal o meteórica es incierto; pues dependerá en gran parte de las condiciones materiales e ideológicas en que la persona se desenvuelva.

En cuanto al término *lab* es un asunto complejo y misterioso. En alguna conversación con el Dr. Óscar Sánchez Carrillo, miembro de mi comité tutor, coincidimos en que no es muy satisfactorio lo que algunos estudiosos del tema en San Juan Cancuc han dicho al respecto, quienes han asociado el término en cuestión con los verbos *labanel* “burlar” y *labanwanej* “acto de burlarse” (Pitarch, 2006). Incluso, el mismo Dr. Sánchez

Carrillo (2007) ha identificado el interesante verbo *labtayel* o *labtawanej*, al que ha interpretado como el acto de hacer maldad a través del *lab*. En efecto, en un diccionario monolingüe realizado por maestros tseltales de Chiapas definen a dicho verbo como: “*K’ajinel ta nopol na te smutil ajk’ubal*”; esto es: “El canto, cerca de la casa, de un ave nocturno”, en alusión a la presencia de un *lab* cuando acecha a su víctima (Torres Sánchez, *et al.*, 2007:186). Más todavía, Pitarch ha sugerido que el sustantivo compuesto *lab o’tan* significa literalmente “burla en el corazón” (2006:69).

Partiendo de la idea generalizada de que, al igual que el *ch’ulel*, el *lab* tiene como referencia inmediata a un animal, un meteoro o silueta humana, pero que sobresale su carácter dañino contra las personas, discutimos el término en cuestión con un compañero tseltal, historiador y lingüista de formación, Miguel Silvano, y coincidimos en el aspecto temperamental del término *lab* de la siguiente manera.

Comenzamos nuestra discusión con el sustantivo compuesto *labo’tan*, entendido como “odio o coraje” en nuestro contexto comunitario (Petalcingo y Bachajón, respectivamente). Observamos que *lab* funciona como adjetivo que atribuye la cualidad temperamental negativa al *o’tan* “corazón”. De ahí que *lab o’tan* puede traducirse como “odio, coraje”, incluso como “rencor” del corazón. Dedujimos que el término *lab* por sí solo, como sustantivo, puede tener exactamente la misma connotación. Entonces cuando se hace referencia al que posee una persona, se alude a su odio que lo impulsa a realizar un daño a través de un animal o meteoro (*labtayel*). Por tanto, consideramos que el término en cuestión no proviene del verbo *labanel*, sino al contrario.

Desde un punto de vista etimológico, tenemos que el vocablo *lab* existe en la lengua como adjetivo, sustantivo y raíz verbal. En su calidad de sustantivo es un tipo de *ch’ulel* (véase a Pitarch en 2006:32,55,116 y a Guiteras en 1965: 156, 158, 220), cuya valoración ideológica tiene un carácter dañino; como raíz verbal forma los verbos *labtayel* “hacer daño a través de un *lab*” y *labanel* o *labanwanej* “burlar o burlarse de alguien”. Otros términos tseltales cercanos a *lab o’tan* son: *ilinel* “molestia, irritación”; *k’ajk’al o’tan* “Fuego corazón: iracundo, insolente, enojón, temerario”; *ti’ti’o’tan* “morder el corazón” y su connotación semántica es “envidia”; *chopol o’tan* “corazón malo, malévolo”. Estas expresiones *negativas* se oponen a otras digamos *positivas* como *nakal yo’tan* “sentado

su corazón: tranquilo, humilde, sencillo”; *toj yo'tan* “derecho su corazón: obediente, honesto, sincero”; *lek yo'tan* “bueno su corazón: amable, respetuoso”; *muk'ul o'tan* “corazón grande: paciente, perseverante, esperanza”; *jajk' o'tan* “desesperación, prisa”; *wits' o'tan* “corazón pequeño: impaciente, delicado”; *k'uxul o'tan* “dolor de corazón: querer, amar”; *mel o'tan* “corazón despenado o roto: tristeza, soledad”; *aluben o'tan* “corazón pesado: congoja, pena profunda”; entre otros sustantivos compuestos. Llama la atención los adjetivos *k'ajk'al* “fuego, calor”, *ti'ti'* “morder”, *chopol* “malo” y *wits'* “pequeño”; son calificativos para el corazón y están fuertemente asociados con la naturaleza irascible y dañina del *lab*, según lo podemos constatar en la opinión de especialistas rituales y de campesinos.

En un intento por comprender la relación entre los términos señalados en el párrafo anterior y sus significados, he creado un supuesto que tiene como referencia los contextos comunitarios en que dichos términos surgen y se realizan en la interacción social. He partido de la posición que se establece entre dos sujetos que interactúan normal y pasivamente; se miran uno al otro como un mero acto de interacción dialógica, de comprensión y complementación. Sin embargo, cuando, por alguna razón, la interacción se vuelve tensa y provoca una confrontación de posiciones e intereses, el *k'ejlujel* “mirar” adquiere un matiz particular: “*lekxanix t'ojol sit a xk'ejluwan* / él mira detenidamente, con insistencia” y de una forma tal que el otro llega a sentirse intimidado; se siente objeto de una conversación (*k'op*) que presupone no le favorece: puede tratarse de una alusión a su persona, a su familia o sus pertenencias materiales. Surge en la interacción un *ilinel* “disgusto, enojo, descontento”. En este contexto, *k'op-ojel* “hablar” del otro se vuelve despectivo; es decir, es *labanel* “burlar”. La burla es una expresión gestual y lingüística del *ti'ti' o'tan* “envidia”. El envidioso, con su mirada despectiva, molesto y hablando mal del otro, puede actuar con *bajk'el* “descortesía, irreverencia, berrinche”. Esta secuencia de emociones y confrontaciones desemboca en un *lab o'tan* “odio, coraje”. La presencia de éste es la expresión de un conflicto; es el ambiente de acción por excelencia de un *lab*. Al sujeto poseído de *lab o'tan* se le atribuye también otros vocablos para matizar su grado de maldad o peligrosidad: *spukujil* o *spukujil yo'tan*, donde *pukuj* es comprendido normalmente como una entidad maléfica y puede traducirse semánticamente como

“maldad”; por tanto, *spukujil yo'tan* significa la “maldad de su corazón”. Para los tseltales que profesan el cristianismo, *pukuj* es Lucifer, diablo o satanás.

Con base en las observaciones anteriores, considero que el vocablo *lab* expresa un temperamento acentuado, un carácter irascible que, en determinadas situaciones y con fines específicos, se proyecta y manifiesta en la figura de un animal, meteoro o humano, siendo éstos dañinos por ser portadores del temperamento nocivo de las personas. De acuerdo con este planteamiento, todos los seres humanos podemos producir *lab o'tan* “odio, coraje”, sentimiento que nos induce a decir y a hacer cosas por instinto, por reacción, por ejemplo, un regaño, una amenaza, una pelea, incluso un homicidio. Si esto es así, todos los tseltales podemos, en determinadas situaciones de interacción, tener y manifestar un *lab* como la proyección de un temperamento acentuado, el cual adquiere materialidad en la palabra y en la forma del *ch'ulel* que uno posea.

En el contexto de nuestro supuesto, los adjetivos *lab* y *pukujil* que acompañan al corazón parecen funcionar como sinónimos. Recordemos que actualmente *pukuj* es concebido como una entidad diabólica, justo de igual naturaleza dañina como la de un *lab*. En este sentido, el sustantivo *lab* da lugar a verbos que pueden usarse en un contexto de interacción conflictiva: el más común es *labanel* “burlar”; en este acto, la palabra (lenguaje según Pitarch, 2013) lleva impregnada la mala intención del hablante y afecta emocionalmente el *ch'ulel* del aludido, el blanco de la burla. Así, *labanwanej* “burlar” significa, en su sentido despectivo, jactarse de alguien, humillarlo, minimizarlo, avergonzarlo, destruirlo, y todo ello puede conducir a los actos de transgresión como el insulto, los golpes y, como caso extremo de la interacción conflictiva, surge el verbo *labtayel*, el acto de “hacer maldad a través de un *lab*”. En este contexto, el uso del término *lab o'tan* matiza la intensidad dañina del *lab* en otro nivel de disputa: el que se realiza en el ámbito espiritual. Éste es el escenario por excelencia de interacción dialógica y conflictiva entre el *ch'ulel* y el *lab*, junto con otros términos que refieren aspectos del carácter acentuado de las personas, por ejemplo, el *ch'akesel* “conjurar” que invoca una desgracia, el *pukuj* asociado al corazón para referir la perversidad de la persona. Cuando alguien tiene *lab o'tan* se encuentra irascible, mal humorado, intratable, insolente, al borde de la paciencia, literalmente dispuesto a cualquier acto reprochable sin miedo a nada, sin

pensar en nada más que en sacar eso que lo incendia y lo impulsa desde su interior: su *lab o'tan*, su temperamento de fuego, lo que en los ojos del otro es la expresión de un *lab*, el cual puede asociarse a un animal o meteoro que acecha a su víctima.

En resumen, el vocablo *lab* es antes que raíz verbal un sustantivo que refiere la fuerza transgresora y dañina del temperamento *tseltal*, cuyo potencial destructivo se impregna en la palabra enunciada o en la figura de un animal normalmente de carácter nocturno. Por demás, el término en cuestión se usa también en la vida cotidiana para denotar habilidades o hábitos poco comunes, por ejemplo, trasnochar, tener o presumir de fuerzas extraordinarias para levantar cosas pesadas y vencer en las peleas callejeras, ser negligente o irresponsable. Si el *lab* denota enojo o ira es comprensible la traducción de *lab o'tan* como “enojo en el corazón”.

Con base en lo anterior, tenemos que para la acción de los verbos *labtayel* “hacer daño con un *lab*” y *labanel* “burlar” requiere la presencia del odio, el enojo o el disgusto, impregnados en la partícula *-lab* de cada verbo. Se trata de un temperamento que se impregna en la figura de un animal; solo así, entonces, vemos a un *lab* vivo y andante, tal como la gente nos lo cuenta en sus relatos y testimonios. En función de estas atribuciones valorativas asignadas al vocablo *lab*, es evidente que se trata de un temperamento negativo del *ch'ulel* que aflora solo en situaciones conflictivas, tensas o adversas de la interacción social. Es decir, se trata de un *ch'ulel* enojado (o, mejor, uno de sus aspectos) en circunstancias específicas. En este sentido, más que elaborar una tipología exhaustiva, considero que resulta más interesante enfocar el análisis en el binarismo entre *ch'ulel* y *lab*, no solo en el ámbito de las relaciones interpersonales sino, al parecer, también en el plano individual, lo que podría conducirnos a pensar que una persona tiene *ch'ulel* y, al mismo tiempo, puede éste manifestarse como un *lab* en situaciones específicas de interacción social. Ambas entidades se unifican, así, en el temperamento y la actitud de las personas.

De acuerdo con lo anterior, si bien los *tseltales* consideramos que el *ch'ulel* es un don, un destino, un regalo que se nos viene dado desde el nacimiento desde un punto de vista espiritual o religioso, es su función en la vida cotidiana la que nos posiciona en un lugar específico del mundo, un lugar que se vuelve único, irrepetible e insustituible gracias

a nuestros actos particulares y responsables. Parafraseando la opinión de Pedro Méndez Oleta podemos decir que *Kajwaltik* nos da el regalo al nacer, pero lo que hagamos de él o con él es ya nuestra responsabilidad. Porque, como trataremos de ver en las páginas siguientes, el uso discursivo del *ch'ulel* y el *lab* ya no depende de la voluntad divina sino de las situaciones de la vida en las que emergen y se realizan como signos ideológicos. Es decir, depende ya de la voluntad y de los intereses inmediatos de los sujetos en la interacción social.

En este sentido, el *ch'ulel* y el *lab* vienen a ser signos que contienen valoraciones sobre la actitud y el temperamento de las personas en determinadas situaciones de la vida. Como dijera Pitarch en su muy conocida etnografía de las almas tseltales, la posesión de estas entidades parece apoyarse en una “sospecha bien fundada” acerca de la conducta y los rasgos físicos de los tseltales de Cancuc. Incluso Hermitte, en su estudio del nagualismo en Pinola de mediados del siglo pasado, sugería que los rasgos y funciones del nagual era una cuestión de atribución social (Hermitte: 1970:376). Es decir, como me he propuesto abordarlos en esta tesis, el *ch'ulel* y el *lab* son creaciones ideológicas, son signos que contienen significaciones valorativas y, por tanto, expresan la actitud (de respuesta) y el punto de vista de los sujetos interactuantes. Tanto el *ch'ulel* como el *lab* constituyen rasgos de personalidad (temperamento o carácter acentuado) de las personas, los cuales afloran en situaciones específicas de interacción social.

IV.2. El aspecto sagrado del *ch'ulel*

Aunque a estas alturas del desarrollo del tema ya tengo lo suficientemente claro el carácter sociológico del *ch'ulel* y el *lab* en Petalcingo, me interesa, en este apartado, retomar una cuestión que al principio de la tesis me parecía contradictoria, incluso irreconciliable, debido a una aparente oposición dicotómica entre los aspectos social y

sagrado de los signos ideológicos. El aspecto sagrado de éstos puede observarse en dos ámbitos específicos de la comunidad: el de la religión cristiana y el de la vida cotidiana. Una pregunta interesante acerca de la naturaleza sagrada de los signos es, efecto, si el *lab* posee dicha sacralidad en cuanto que su función es dañina y actúa de la mano con el *pukuj* “diablo”. Personalmente sospecho que sí comparte con el *ch’ulel* dicha atribución, pues ambas entidades vienen dadas por *Kajwaltik* “Nuestro Señor”; provienen del mismo ámbito mitológico, solo que las funciones de cada una adquieren matices temperamentales en las relaciones sociales y, quizá, lejos de una oposición dicotómica entre lo sagrado y lo profano, se realiza bajo la perspectiva de una dualidad mitológica propia de la cosmovisión maya; por ejemplo, los aspectos de benefactor y peligroso del *Ajaw* de la montaña, las prácticas de curar y enfermar del *j-ujul* “pulsador”, los temperamentos positivos (paciencia, obediencia) y negativos (enojo, envidia) de las personas, entre otros. En este sentido, la separación entre *ch’ulel* y *lab* como criterio para separar el bien del mal, entre lo bueno y la malo, puede tener una influencia cristiana.

En el ámbito de la religión cristiana católica, consta en algunas etnografías (Sántiz Gómez, *et. al.*, 2004; Sánchez Franco, 1999; Méndez Pérez, 2007, 2010) y muchos de nuestros datos de campo lo confirman, que: 1) Con el bautismo, a los niños les llega el *ch’ulel*, 2) Cumplir con los preceptos de la religión se salva el *ch’ulel*, 3) El santo patrono católico resguarda el *ch’ulel* de personas, plantas y animales, 4) En situaciones de enfermedad, a los santos y a las vírgenes se les pide el cuidado del *ch’ulel* del enfermo, 5) A la muerte de una persona, se reza porque su *ch’ulel* vaya al cielo.

En el ámbito de la vida cotidiana al que López Austin (2002) ha llamado la religión doméstica de tradición mesoamericana, podemos observar que:

1) Cuando nace un niño aparece en la casa, el patio o el paisaje un *ch’ulel* animal que lo acompañará toda la vida por designio de *Kajwaltik*;

2) El *ch’ulel* es, por su origen y naturaleza, algo sagrado que pertenece al ámbito divino y viene al mundo para dar vida y sentido a personas, plantas y animales en el marco de una cosmovisión;

3) Entre *Kajwaltik*, el *ch'ulel* y las personas se establece una relación metonímica y espiritual, o anímica en términos del actual discurso etnográfico. Esta relación impregna de sacralidad a toda la existencia en todos o en casi todos los ámbitos de la vida cotidiana. En este sentido, todo parece sagrado: el mundo, la vida, incluso el cuerpo. La relación comienza cuando *Kajwaltik* otorga al recién nacido un *ch'ulel* desde el nacimiento, al mismo tiempo nace un animal real, como uno más de los tantos animales del paisaje; pero es especial: su vida, sus hábitos y temperamentos están unidos a los de la persona. *Kajwaltik* no entrega literalmente un animal al recién nacido ni existe realmente como tal dentro de las personas, sino que se trata de un *yes* “silueta, reflejo” del animal asignado; desde una perspectiva externa a la cultura, se trata de algo así como una especie de metáfora mediante la cual se establece el vínculo espiritual y, por siguiente, los implicados (*ch'ulel* y personas) comparten vida, destino y temperamento. Se trata, por así decirlo, de una especie de bautismo existencial.

4) En consonancia con el punto anterior, en situaciones de enfermedad el ritual de sanación evidencia el rasgo espiritual de la vida. De acuerdo con el discurso comunitario actual, quien entrega el *ch'ulel* al recién nacido es una deidad cristiana: *Kajwaltik* “nuestro padre”, en alusión a *Jmanujel* “el que compra (con su sangre)”, Jesucristo, sin duda como resultado de siglos de cristianización. Sin embargo, como queda dicho en párrafos anteriores, quien lo custodia es, por un lado, el santo patrono y, por el otro, el *Ajaw* “Señor” de la tierra y la montaña. Ahora bien, en Petalcingo y en muchos otros pueblos indígenas la naturaleza del santo patrono es a todas luces de carácter agrícola y de raíces prehispánicas; por tanto, se trata de una deidad local, antigua, el *Ajaw* “Señor” y dueño de la tierra (Méndez Pérez, 2007b). Por demás, numerosos relatos de tradición oral en Petalcingo dan cuenta de la interacción entre el *ch'ulel* de las personas y el *Ajaw* de cuevas y montañas, especialmente en contextos de caza, rituales agrícolas, prácticas de “brujería” o *labtawanej* “hacer daño mediante un *lab*”, exploración y búsqueda de tesoros en cuevas y cruces de camino, entre otros (Méndez Pérez, 2007a). En el contexto de estos relatos, el *ch'ulel*, en especial el de forma de silueta humana, establece una relación dialógica, incluso conflictiva en algunas circunstancias, con el *Ajaw* de la tierra, según los personajes si se restringen o transgreden las normas establecidas en la comunidad. En caso de transgredirlas, el *ch'ulel* es capturado por el *Ajaw* y su ausencia en el cuerpo de su dueño

se traduce en síntomas de enfermedad. Su búsqueda y recuperación se logra con la ayuda del especialista ritual, quien se vuelve intermediario entre el paciente, su *ch'ulel* y el *Ajaw*. En este sentido, el conocimiento ritual, así como el *ch'ulel* y el *lab* mismo, son de carácter sagrado.

5) Con base en su etimología, el *ch'ulel* en particular parece remitirnos siempre a lo sagrado, pues en la cosmovisión tseltal todo lo que no pertenece física y literalmente a este mundo material forma parte del otro, el mundo *ch'ul*, o más específicamente el mundo *yes*, donde las cosas y los objetos, como dijera Pitarch, no tienen “verdadera sustancia”; es decir, se trata solamente de la forma, la imagen, la silueta de las cosas. Esta omnipresencia de las cosas y los seres es expresada en tseltal con el vocablo *yes*, el cual significa algo así como “su reflejo, su apariencia, su imagen”, cuyo sinónimo en tseltal es el término *sk'ejlal* (del verbo *k'ejlujel* “mirar, observar” y el prefijo “s” que marca la posesión en tercera persona), traducido como “su muestra, su ejemplo, su proyección, su forma”. Así, todo lo que hay en el interior de la montaña (casas, personas, deidades, animales, tiendas, potreros, carreteras, etc.) son solamente *yes* o *sk'ejlal* que se muestran espontáneamente a ciertas personas (Méndez Pérez, 2013). El *ch'ulel* forma parte de ese mundo, al que se dirige al abandonar el cuerpo de una persona recién fallecida: se trata solamente de un *yes*.

6) La llamada fiesta de los muertos o día de los santos difuntos (*sk'in ch'ulelal* en tseltal, “fiesta de las almas o de los ancestros”, porque a éstos, los *me'il tatiletik*, se les espera y festeja) es la forma como se practica ritual y colectivamente en nuestros días la religión doméstica de tradición mesoamericana: se convive con lo sagrado, con los *ch'ulelaletik*: los ancestros. Y como no pretendo aquí un análisis minucioso de cómo en los días 31 de octubre al 2 de noviembre se establecen las relaciones entre los mundos terrenal y sagrado, entre los humanos y los entes sagrados, la sola existencia de estas ideas y su concreción en prácticas específicas en la vida son elementos todavía funcionales de la cosmovisión y la religiosidad comunitaria tseltal de Petalcingo.

7) Por último, además de estas funciones del *ch'ulel* y el *lab* podríamos registrar y explorar más en otros aspectos de la vida, por ejemplo en las valoraciones éticas y morales de la actitud y los actos sociales, las cuales configuran formas de relación y sanción social;

como recursos y elementos estéticos de la expresión verbal y escrita (metáforas, en general la retórica como elemento inherente del lenguaje); como fenómeno psicológico o estados de conciencia, en la medida en que las percepciones individuales y colectivas del mundo y de la vida son procesos mentales que desembocan en actitudes y temperamentos que determinan formas múltiples e inesperadas de relación social. Asimismo, el *ch'ulel* y el *lab* nos remiten a contrastantes valores culturales comunitarios, por ejemplo el compromiso y la responsabilidad por un lado y, por el otro, la negligencia y la transgresión, respectivamente; todo ello se materializa en las habilidades de aprendizaje, trabajo y memoria entre los tseltales de Petalcingo.

De lo descrito en este apartado podemos deducir que el carácter sagrado del *ch'ulel* y el *lab* se manifiesta en prácticas concretas; por tanto, como toda práctica es una interacción entre personas socialmente organizadas tiene necesariamente un carácter social. En consecuencia, lo sagrado es también un fenómeno social, determinado por situaciones dialógicas y conflictivas de la vida cotidiana. En este sentido, los contextos en que el *ch'ulel* y el *lab* se realizan como signos ideológicos son múltiples, que van desde prácticas rituales, disputa por tierras, conflictos familiares, nociones de nacimiento y muerte, desarrollo y aprendizaje de los niños, actitudes y temperamentos de personas, entre otros.

Capítulo V

Ch'ulel y *lab* como signos ideológicos

La ideología surge de la vida material y, paradójicamente, la envuelve, condicionándola, en determinadas situaciones de interacción social. En términos de Volóshinov, la ideología o “La realidad ideológica es una superestructura inmediata que surge sobre la base económica” (Volóshinov, *op. cit.*, 36). En este sentido, la rutina cotidiana, aunque parezca insignificante cuando no guarda relación directa con el tema de estudio, éste surge de ella como un eslabón no solo en la cadena de la comunicación discursiva sino, intrínsecamente, en la cadena de los acontecimientos de la vida. Un acontecimiento cualquiera se explica por su relación con otros acontecimientos anteriores, tal como el signo y el enunciado se explican en relación con otros signos y enunciados conocidos. De esta manera, el contexto de realización del acontecimiento o de enunciación del signo ayuda no solo al etnógrafo sino también a los lectores a comprender mejor el fenómeno que se estudia. Dicho sea de paso: comprender un fenómeno social en su contexto de realización implica sumergirse en el fluir de la vida colectiva. Dar cuenta de la totalidad de la vida de un grupo lingüístico ya no es, ciertamente, el objetivo de la etnografía actual; pero los detalles del contexto de cualquier fenómeno son imprescindibles tanto para el etnógrafo como para los lectores. Por ello, mi análisis acerca del *ch'ulel* y el *lab* toma mucho en cuenta el contexto en que los signos se realizan en cada esfera de actividad en estudio.

Cabe señalar que el tema del *ch'ulel* y el *lab* en Petalcingo ha despertado mi interés no solo por ser miembro de la cultura, sino por la inquietud de comprender el sentido de su existencia en las esferas de actividad de especialistas rituales, de campesinos, así como las formas de su continuidad y resignificación en la de los profesionistas y estudiantes tseltales. En general, dichas entidades no solo se constituyen en temas fundamentales de

la comunicación discursiva entre especialistas rituales, sino también en elementos claves de su visión del mundo y de la vida. Tan es así que, cuando uno de ellos atribuye un *ch'ulel* a otro, intenta descifrar la naturaleza de su ser. O bien, al emitir su punto de vista expone ante los sujetos de la interacción su conocimiento sobre el tema, de la misma manera como un especialista académico emite su punto de vista en clase o ante un público con el que dialoga durante una conferencia. Solo alguien especializado en los aspectos del *ch'ulel* puede descifrar la conducta y el comportamiento humano entre los tseltales de Petalcingo; y los transmite cotidianamente mediante consejos, prohibiciones, expresiones idiomáticas, testimonios y relatos de tradición oral (esto es, a través de géneros discursivos), de donde los miembros de otras esferas de actividad, por ejemplo, campesinos y profesionistas tseltales, abrevamos para entender la actitud humana y nuestra relación con el mundo.

Indagar acerca del tipo y la naturaleza del *ch'ulel* de un sujeto es un intento por explicar la causa y el efecto de sus actos. En este sentido, una determinada actitud de respuesta se determina por su interacción con una de las dos partes del binomio *ch'ulel* y *lab*, en el marco de una situación específica de la vida. Aquí es donde la metáfora establece la comparación analógica entre la actitud humana y la naturaleza de un animal para, con ello, crear y transmitir sentidos nuevos o figurados, por ejemplo: expresiones como *k'ax ts'i'at* “eres muy perro” que refiere a alguien demasiado insistente, precipitado o imprudente en sus actos, *k'axelto chanbajlam* “acaba de pasar un animal” cuando alguien pasa sin saludar, *peyja'atwan* “tal vez eres un pájaro pea” cuando alguien va al baño apenas terminando de comer, *ala yaxal ja'malmut* “es un pajarito verde” cuando alguien es homosexual, *k'ax pukujat* “eres muy diablo” cuando alguien es insolente, irreverente y malhechor, etc. La metáfora, como dispositivo social (Lizcano, 2007), encapsula momentáneamente una valoración determinada de la interacción discursiva. Esta es la función, tanto en la vida como en el arte, de las metáforas a las que recurrimos para expresar un específico punto de vista. En este sentido, la metáfora, como recurso lingüístico y retórico inherente del lenguaje, se crea, se realiza y se consume en el proceso de interacción social. La metonimia, por su parte, más que una reducción formal y estilística de una expresión, es una evidencia de la relación de dependencia y reciprocidad entre el hombre y su *ch'ulel*: ambos son componentes de un todo, de una sola entidad semántica: la persona.

Con la perspectiva del signo ideológico, el *ch'ulel* y el *lab* dan cuenta, entre otras cosas, de la dinámica social en el interior de la comunidad. El fenómeno ideológico siempre ha estado ahí, identificado ya por los funcionalistas de mediados del siglo pasado en sus estudios sobre el nagualismo. Se trataba de un complejo binarismo entre *ch'ulel* y *lab*, donde el primero era víctima del segundo y, mediante una relación jerárquica de imposición y sometimiento aparente, los ancianos nagualistas podían ejercer dominio sobre la gente para conservar status social como parte de sus privilegios e intereses inmediatos. El uso y la posesión del *lab* tenían, así, un carácter social.

De acuerdo con los datos obtenidos en el trabajo de campo, los significados más frecuentes que se impregnan a los signos *ch'ulel* y *lab* se destacan: por un lado, sobre el primero es muy marcada la tendencia a resaltar su aspecto más acentuado, especialmente con lo bueno, lo frío, lo pasivo, lo benefactor y protector, lo audaz, lo inteligente, lo humilde, lo paciente, lo tolerante, lo astuto, lo servicial; todo esto puede sintetizarse en las figuras retóricas de *majtan* “regalo”, don, corazón grande y, por supuesto, en un buen *talel*, esa forma de ser traída desde el nacimiento. Tener un *ch'ulel* de esta naturaleza equivale a considerarse como una persona moralmente buena, completa, responsable, digna de respeto y depositaria de confianza para ejercer cargos en la comunidad. Por el otro lado, en oposición a lo anterior, al signo *lab* se le impregna valoraciones que varían ligeramente según el contexto de su enunciación, pero todas tienden a resaltar el carácter dañino de su función ideológica. Sobresalen, por ejemplo, aspectos valorativos como lo malo, lo fuertemente relacionado con lo caliente y lo estéril, lo altivo y presuntuoso, así como el carácter agresivo que puede conducir a un acto de transgresión, desobediencia y de *ti'aw* “comer, devorar” el *ch'ulel* de otras personas, enfermándolas.

Tener un *lab* significa ser un malvado, brujo, diablo, muy temido por la gente por tener un corazón pequeño, irascible, envidioso, negligente, insolente y vengativo. Estos hechos circunstanciales, más frecuentes y acentuados, se convierten en estereotipos que representan formas opuestas, estables e inmodificables de ser; aunque, de acuerdo con las opiniones diversas de los propios colaboradores, no siempre es así en la vida real: en algún momento, por razones determinadas, todos podemos dejar escapar nuestro *lab* mediante burlas, regaños, amenazas, etc., en el marco de nuestra interacción social. Por tanto, el

binomio *ch'ulel* y *lab* permite diferenciar entre el aspecto bueno y malo de las personas, así como la separación de éstas en buenas y malas en el marco de una interacción social conflictiva o de una lucha social.

De acuerdo con lo anterior, el binarismo entre *ch'ulel* y *lab*, pensado y vivido así por la gente misma, y registrado por los autores especializados en el tema tal cual lo dicen los sujetos de estudio, parece dar cuenta de una visión moral y estereotipada de la vida y del mundo. Estereotipo creado, claro está, dentro de la misma comunidad con propósitos específicos y en determinados géneros discursivos (con un propósito estético, por ejemplo, en los cuentos de tradición oral). Sin embargo, con la perspectiva del signo ideológico, en general desde el enfoque sociológico del análisis, dicho binarismo en cuestión constituye una lucha de logos, de puntos de vista, pues cada signo reproduce y representa una intensión, una postura ideológica en el marco de una relación dialógica entre dos sujetos discursivos. Por ello, no podemos asumir una separación total, aislada, estable e inmodificable entre *ch'ulel* y *lab*, como si en la vida los poseedores del primero fueran siempre víctimas y los del segundo fueran siempre dadores de enfermedad, temibles y malhechores desde que nacen (porque el *lab* lo “traen desde el nacimiento”) hasta que mueren. No es así. El *ch'ulel* de un sujeto puede manifestarse como *lab* desde la perspectiva de un otro y en situaciones muy específicas, especialmente conflictivas. Es decir, somos buenos y malos, agresivos o tolerantes según la perspectiva del otro, cuya valoración depende de las circunstancias en que se produce nuestra interacción.

V.1. Esfera de actividad ritual

En este apartado, retomo algunos de los episodios protagonizados por especialistas rituales para su respectivo análisis, a los cuales considero que son los ejemplos idóneos donde el *ch'ulel* y el *lab* funcionan como signos ideológicos. Sin duda, existen otros

ejemplos que corresponden a contextos similares o diferentes a los que, por ahora, no pude tener acceso; sin embargo, los que se analizan a continuación pueden constituirse en la base para futuras investigaciones sobre este apasionante tema con la perspectiva teórica voloshinoviana aquí empleada.

Presencia del lab en un conflicto familiar

Para mostrar lo anterior, analizo algunos episodios que se desarrollaron en los ámbitos de la vida ritual observados en Petalcingo. El primer caso, se trata de un hombre que, en estado de ebriedad, se vuelve hostil, amenazante y extremadamente violento con su mujer y sus hijos. Este tipo de comportamiento es valorado como atributo común de un *lab*; más aún, si la persona vive despreocupada y casi siempre irritable, impulsiva y con evidente escasez para vivir con modestia a los ojos de la gente, se trata de un posible *ti'awal* “devorador”. Aunque, desde mi punto de vista como investigador nativo, se trata de un estereotipo que representa una determinada singularidad acentuada del temperamento que, en el caso que nos ocupa, matiza una valoración negativa de la actitud; por tanto, es fuente probable de aspectos negativos como la envidia, la enfermedad y la transgresión de las normas comunitarias.

Como puede observarse, la valoración negativa del comportamiento del hombre es realizada por otro, un interlocutor: la esposa y los hijos, mientras que el propio sujeto aludido jamás, en su sano juicio, acepta ni reconoce abiertamente dicha valoración. De hecho, él mismo asegura en sus conversaciones que, gracias al poco conocimiento ritual que aprendió de su padre y a la posesión de un *ch'ulel* especial, fuerte, astuto y perteneciente al grupo de los buenos y obedientes según él mismo, puede reconocer e interactuar con seres para la mayoría de la gente invisibles, entre las que figuran los *labetik* de otras personas, los *ch'uleletik* y los seres de la naturaleza, tanto en el plano real de la

vida cotidiana como en su realidad onírica. Pero su discurso contrasta notoriamente con su actitud y sus actos.

Tener un *lab* es literalmente sinónimo de tener un temperamento fuerte y agresivo, capaz de impulsar a un acto violento como el de insultar, golpear hasta llegar a matar a alguien. Lo interesante del caso que nos ocupa es la expresión de la mujer, al responder a la amenaza de muerte de su marido: “*yanix ka pas a, aynix alab a* / Si eres capaz de hacerlo, tienes pues tu *lab*”. Una afirmación de esta naturaleza es casi como acusar a alguien de un delito, de sospechar de él como causante de fechorías. Además, en estado de ebriedad, el hombre mismo dice poder enfrentarse con cualquier persona y emite un sonido parecido al retumbo de un rayo. De esto se entiende que él mismo presume que, lo que tiene por *lab*, es un rayo. Mientras emite el retumbo de un rayo que, por su temperamento agresivo, se trata sin duda de un *lab*, ¿existirá aparte, independiente del *lab*, un *ch’ulel* en su interior? En la conversación con Alejandra Méndez, ella dijo que justamente ese rayo es su *ch’ulel*, su *talel*, su forma de ser valorada como dañina, especialmente en un contexto de interacción conflictiva; lo que supone que, en otro contexto de interacción, cordial y pacífica, ese mismo rayo es valorado como *ch’ulel*.

El motivo del conflicto tiene un carácter sentimental y material. Acerca del primer aspecto solo diré que el hombre reclama a su mujer un pasado sin mucha importancia: un matrimonio anterior, cuando él mismo había tenido también dos familias anteriores a la ~~suya~~ actual. El segundo motivo es de mayor relevancia: la mujer, al percatarse de la poca responsabilidad del hombre desde los primeros hijos, decidió ingeniárselas con la venta de productos agrícolas y sus derivados para mantener a sus hijos. En su borrachera, el hombre reclamaba y exigía una parte del dinero de su mujer; y como no recibía nada, su disgusto crecía, odiaba a su esposa.

Como se puede observar, no se hace alusión explícita de una forma particular del *lab* sino de su carga ideológica; la función que desempeña en el discurso y en la interacción es la de comunicar un juicio, una respuesta emanada de la comprensión de un signo anterior: la amenaza de muerte. Por tanto, dentro del signo *lab* se produce, digamos en un segundo plano, una intersección de acentos sociales, una lucha de intereses interpersonales.

Un ritual de ch'ajtayel "sahumar" para llamar el ch'ulel

Como queda dicho en el apartado III.5.1 de esta tesis, el ritual de *ch'ajtayel* consistió en sahumar a un niño con incienso ~~en brasa~~, pronunciando una súplica que distaba mucho en complejidad y profundidad como la de un especialista ritual. El objetivo de esta práctica era contrarrestar los efectos de un *xi'el* "espanto" que, en el caso del niño, se manifestó en la falta de apetito, enflaquecimiento y palidez, producto de la ausencia de su *ch'ulel*.

Lo que interesa de este ritual es, en primer lugar, la caracterización del *ch'ulel* según el discurso tseltal de mi madre: lo llama, lo nombra exactamente igual que al niño, preguntándole dónde está y, suponiéndolo abandonado en alguna parte, le pide que regrese a casa, a jugar, a acompañar a su padre: "*La'ix Enrique, ¿banti ayat? La'ix, la'ix ta ana, la'ix ta ixta', la' joyinayix apapa / Ya vente, Enrique, ¿dónde estás? Ven, ven a tu casa, ven a jugar, ven a acompañar a tu papá*". El niño estaba ahí con nosotros, pero no su *ch'ulel*, al que se le llamaba como si fuera físicamente real y, se entiende, de forma humana, muy posiblemente la imagen del niño. Los que ahí estábamos compartíamos de manera sobreentendida la función del ritual: llamar el *ch'ulel* del infante para que éste recupere su apetito de comer. Podemos deducir que, en este contexto, a dicha entidad se le asigna la valoración de apetito, salud y estabilidad emocional; pues, días después del ritual, el efecto no se hizo esperar. Desde la perspectiva tseltal, el aspecto enfermizo y desnutrido del niño se explicaba por un espanto, la ausencia del *ch'ulel*, lo cual contrastaba con mi punto de vista, pues yo atribuía el bajo peso de mi hijo a mi descuido en su alimentación.

Justamente este contraste entre la valoración tseltal atribuida al *ch'ulel* y mi punto de vista externo a la cultura, parece explicar mi descuido en el crecimiento del niño porque, hasta cierto punto, yo no compartía del todo la perspectiva de mi madre acerca del *xi'el* "espanto". De hecho, haber permitido realizar el ritual fue una especie de

tolerancia, respeto y diálogo entre dos visiones. No se produce en el signo *ch'ulel* específicamente una lucha de intereses, pero sí un diálogo intenso entre dos perspectivas propias de distintas esferas de actividad. De hecho, es claro que mi madre usa el *ch'ulel* como signo en el que impregna su punto de vista acerca del estado de salud del niño, mientras que yo, como parece ocurrir con los otros miembros de mi esfera de actividad, ya no uso a dicha entidad como signo ideológico.

Los hombres tigres

El caso más interesante de esta esfera es el que un especialista ritual afirma la existencia de hombres-tigres. La conversación entre él y yo, de tan solo un par de réplicas, fue tan intensa por el contexto ritual y la profunda carga ideológica de su enunciación: “*Ay jich ya spasik name/* había quienes así hacían antes”, simuló tragar una pieza de carne que había en su plato; “*Chojetik/* son tigres”, dijo el especialista ritual. ¿Por qué el anciano me refirió la existencia de los hombres tigres que, según él, existen todavía “pero ya no se dejan ver”? El anciano, como auténtico portador de la tradición comunitaria, comía con solemnidad, despacio, evitando que cayera al suelo una sola pizca de comida. Sospecho que su comentario se debió a mi aspecto “kaxlanizado”, es decir, por mi forma de vestir (pantalón de mezclilla, playera, gorra, lentes oscuros y celular); y debió ver algo diferente en mi forma de comer, pues sabiendo que soy miembro de la casa también tenía noticias de que yo radicaba en San Cristóbal de Las Casas. Por tanto, su enunciado puede considerarse como una respuesta a mi silencioso aspecto “kaxlanizado”.

Por otro lado, si consideramos que estábamos en un contexto eminentemente ritual y comíamos incluso ritualmente, conectados emocional y activamente a un ambiente mitológico, sin duda era un momento oportuno y razonable en la lógica tseltal para emitir un signo-enunciado de aquella naturaleza.

En el caso que nos ocupa, el *ch'ulel* es evidentemente un animal, un tigre cuya forma de engullir carne ha sido mostrada por el especialista ritual. Sin embargo, si nos atenemos en su gesto realizado, el anciano no imita a un tigre sino a unos hombres que comen como tigre porque tienen por *ch'ulel* a dicho felino. Esto es: los hombres son tigres porque tragaban su comida sin masticar, tal cual un animal de esa especie. Mi sospecha referida en el párrafo anterior tiene sentido si comparamos mi forma apresurada de comer con la de un tigre. ¿Con qué se había de contrastar la forma de engullir del tigre si no es con algún aspecto de mi forma quizá kaxlanizada de comer en la mesa, probablemente sin mostrar solemnidad típica de un contexto ritual?

Volóshinov sugiere que la valoración de un signo se produce y se debe analizar con respecto a la valoración de un signo anterior. Y de acuerdo con este autor un signo puede ser un gesto, un ademán, un color, una postura, incluso una postura corporal frente a una mesa, seguramente advertido por el especialista ritual antes de emitir su punto de vista. Podemos llegar exactamente a esta misma conclusión si aplicamos la perspectiva dialógica del enunciado según Bajtín: el enunciado del especialista ritual sería una respuesta posible a un “silencio significativo” mío, un enunciado sin palabras sino gestual. Si no fuese así, ¿qué intentó decirme el especialista ritual con hablarme de los hombres tigres? Quizá mi desconocimiento del tema no me permitió seguir la conversación con él.

El hecho de que el anciano ritualista haya recurrido al signo *ch'ulel* para matizar una diferencia entre personas de distintas actitudes, obedece sin duda al uso de un recurso propio de su esfera de actividad ritual. Aquí la valoración atribuida al signo corresponde a un hábito que caracteriza a las personas según su tipo de *ch'ulel*; mejor aún, refiere a un rasgo cultural que matiza la identidad de un individuo, identidad que debe reflejarse en el comportamiento apropiado en contextos específicos. Por otro lado, es importante señalar que la expresión del anciano ritualista indica que los hombres pueden actuar literalmente como un tigre sin previa transformación de ningún tipo, debido a que el felino, como parte constituyente de la persona, juntos conforman una sola entidad y comparten rasgos, hábitos y habilidades afines; en este sentido, se establece entre ambas partes una relación de interdependencia y reciprocidad, por tanto, la expresión “los hombres son tigres” tiene un carácter metonímico. Aquí el *ch'ulel*-tigre no es lo otro del cuerpo sino que, juntos,

constituyen una sola unidad semántica, una sola entidad, un solo ser. Es cierto que *ch'u'lel* tiene un origen sagrado; sin embargo, al formar parte del cuerpo y la persona adquiere un carácter estrictamente social, pues el ámbito de su uso y manifestación ocurre justamente en el marco de las interacciones sociales.

V.2. Esfera de actividad agrícola

La vida cotidiana comunitaria constituye, sin duda, el más amplio escenario donde confluyen los signos ideológicos de las diferentes esferas de actividad en Petalcingo. La visión especializada y profunda de los especialistas rituales se extiende sobre el pensamiento, los actos y los discursos de los campesinos, así como de estudiantes y profesionistas que crecimos en el seno de la cultura y mantenemos contacto con ella hasta nuestros días. Sin embargo, los miembros de cada esfera de actividad asimilamos de diferente manera esa visión especializada y tradicional de los especialistas rituales, de acuerdo con las condiciones materiales y las necesidades más inmediatas de nuestra existencia. De ahí que los campesinos, cuya fuente única de ideología, al menos la más importante, es el legado cultural transmitido de padres a hijos, conocen y comparten con relativa similitud la visión de los especialistas rituales. En este sentido, los signos ideológicos se realizan como un sobreentendido que permiten a las personas comprenderse y responderse unos a otros en los procesos de su interacción social.

Lo importante de un signo no es que su contenido ideológico sea una verdad única y absoluta, sino que, aunque su valoración sea social y estable en un determinado tiempo, debemos considerar que su sentido, el “acento social” o el punto de vista único e irrepetible del sujeto lingüístico, es producto de un contexto específico de la vida

cotidiana. En este sentido, la anécdota del joven que fue víctima de un susto provocado por un *lab*-serpiente dentro de un camión de carga, muestra claramente que el signo puede contener diferentes perspectivas según las posiciones ideológicas de los sujetos en la interacción social. La imagen de la serpiente, en el marco de un discurso referencial que narra con detalles la historia del conflicto, está impregnada de una intensión que señala y acusa a los autores de una supuesta fechoría en contra del muchacho, en el entendido de que era el hijo mayor y era candidato para heredar la casa de su padre recién asesinado.

Ocurre algo similar en otros contextos donde, implícita o explícitamente, el *ch'ulel* y, especialmente, el *lab*, se manifiestan impregnados de puntos de vista que, en cierto modo, dan cuenta de interacciones sociales de carácter dialógico, tenso y con frecuencia conflictivo. El solo hecho de que la valoración social del signo *lab* esté fuerte e intrínsecamente asociado con situaciones de enojo, discordia, burla, envidia, maldad y fechorías, el estudio de su realización en contextos concretos nos lleva sin duda a descubrir situaciones tensas y conflictivas de la interacción social, es decir, se trata de relaciones de lucha social.

Un lab tentsun “chivo” acecha víctimas en la noche

El *tentsun* “chivo” es un emblemático *lab* de carácter nocturno. Es dato curioso que en Petalcingo, al menos en la actualidad, no existan cabras ni borregos. Aún si los hubiesen, como ya lo hemos anotado en el capítulo I, los *labetik* son generalmente de carácter nocturno, mientras que los *ch'uleletik* se encuentran asociados con el día. Como conjetura, considero que la presencia del *tsentsun* “chivo” como *lab* dañino es una herencia católica asimilada durante la Colonia, pues la imagen de este animal fue asociada, desde la Edad Media, con la figura del diablo, personaje bíblico que encarna el mal en la mitología cristiana. Tanto los cuentos de tradición oral como algunos testimonios de

personas dan cuenta de chivo como el ser que persigue y espanta a los trasnochados, llevándolos a morir en una cueva o en un río. De este modo, logrado su propósito, el hecho se traduce en una enfermedad que puede complicarse progresivamente hasta la muerte. Como la mayoría de los datos de campo registrados en esta tesis, éste surgió espontáneamente cuando estábamos reunidos en la cocina ya entrada la noche. Se temía su presencia justamente porque, conociendo su atributo de llevarse en su lomo a las personas, en la casa no aparecía un niño que, después de buscarlo mucho, lo encontraron dormido en la cama con una de sus tías. Mi padre ha visto en persona a este tipo de animal nocturno; lo ha perseguido sin lograr capturarlo porque se pierde en la oscuridad. En contextos de enfermedad y rituales de curación, la presencia sospechosa de cualquier animal se le atribuye la función de un *ti'awal*, un devorador de *ch'ulel* que lo hace mediante un espanto. El *tentsun* no es la excepción.

Curiosamente, en los dos ejemplos referidos (hombres-tigres y hombre-cabra) observamos que entre la persona y el *lab* animal prevalece una relación recíproca de rasgos físicos, hábitos de alimentación y rutinas comunes. En cierto sentido, la persona, más que imitar, actúa desde su propia imagen y habilidades humanas como un animal. Las personas dueñas del *lab* que hemos referido no caminan en cuatro patas porque son por naturaleza bípedas; pero pueden supuestamente engullir una pieza de carne sin masticar como lo hace un tigre, aunque no podemos darlo por hecho ni constatarlo en la vida real. Puede un hombre, sin duda, simular que traga una pieza de carne sin masticar; y solo es posible decirlo en el marco de una figura retórica para precisar una determinada función ideológica: la metonimia, que nos advierte que el animal es una parte constituyente del ser, inseparables e interdependientes y, juntos, conforman un todo: la persona como sujeto social. Incluso, un hombre con *ch'ulel*-tigre podría andar por el campo solitario y sigiloso, tal como el dueño del *tentsun* lo hace por el pueblo en las noches. A este tipo de relación, en que los hábitos y la naturaleza del animal se reflejan en el comportamiento de la gente, es lo que en tseltal decimos *talel*, una forma de ser traída desde el nacimiento.

De acuerdo con lo anterior, la atribución de un *ch'ulel* al recién nacido es, hasta cierto punto, una atribución de su *talel*, su forma de ser, su don, su regalo, su destino; su significación da cuenta de la relación de una persona con un animal, mediante la cual se

comunica una intensión, un punto de vista. Lo mismo ocurre con el *ch'ulel* de silueta humana, como el del niño atendido en el ritual de sahumar con incienso y como el de cualquiera de nosotros: consiste en una relación intrínseca entre nuestra propia imagen y nuestra conciencia. Entre el *ch'ulel* y la persona que lo posee se comparten muchas cosas o casi todas las cosas vividas en el mundo.

La llegada del ch'ulel de los niños

En Petalcingo y otros pueblos tseltales puede escucharse como algo común la expresión “*Yakalix ta julel sch'ulel/ Ya le está llegando su ch'ulel*”, en especial en contextos de crecimiento y desarrollo infantil. Ante una expresión como ésta, la primera inquietud que asoma a nuestra mente de etnógrafo es querer saber qué tipo de *ch'ulel* se trata realmente: su forma, su importancia y su función en la corta vida del niño, especialmente en el contexto de juegos y distracciones infantiles. No se trata sin duda de aquél cuya forma es un animal, puesto que lo ha elegido desde la placenta y lo trajo consigo desde el nacimiento. La sospecha de que se trata del de forma humana, contrasta con el ritual de *ch'ajtayel* “sahumar”, pues se entiende que ya lo tiene también porque, desde muy pequeño, cualquier niño puede enfermar por espanto, que significa la ausencia de su *ch'ulel* en forma humana, al que buscan y llaman en los rituales de curación. Todo parece indicar que estamos frente a un tipo de entidad sin forma física concreta, al que en tseltal llamamos *p'ijil*, literalmente “conocimiento, inteligencia”, y lo encontramos en la etnografía actual como adquisición de lenguaje y conciencia.

Lo anterior lo confirman expresiones en tseltal como: “*yu'un yakal ta p'ijubel/ porque está adquiriendo conocimiento*”; “*yu'un yakal snabel k'inal/ está conociendo el mundo, aprehendiendo su entorno*”; “*ja' yu'un me bi' a spase, k'ajon ta subjil, pe ma'a, stukel ya spas. Yu'un yakal ta muk'ubel/ es por lo que hace, parece que alguien le manda*

a que lo haga, pero no, solito él lo hace. Es que ya está creciendo”. Aquí el signo *ch'ulel*, cuya base material es la palabra, es un signo lingüístico sobre la que descansa más de un significado; se le atribuye en este caso una valoración de carácter cognoscitivo que, a su vez, se manifiesta en la vida con un sentido de aprendizaje: del lenguaje, de la actitud y el temperamento bajo la observancia de los mayores. Este tipo de *ch'ulel* absorbe prácticamente todo discurso y toda práctica familiar y comunitaria; así, con el paso de los años, se convertirá en prototipo de *p'ijil* “inteligencia” y sabiduría, muy necesarias para constituir la consciencia, el privilegio y la responsabilidad de servir a la comunidad.

En efecto, de acuerdo con el planteamiento de Bajtín (2012) y Volóshinov (1992), la conciencia individual se constituye de enunciados y signos dados o anteriores, a partir de los cuales se aprende a percibir y valorar el mundo y los acontecimientos de la vida. Según Bajtín, “la experiencia discursiva individual de cada persona se forma y se desarrolla en una constante interacción con los enunciados individuales ajenos. Esta experiencia puede ser caracterizada, en cierta medida, como proceso de *asimilación* (más o menos creativa) de palabras *ajenas*” (*Op. cit.*, 276). Por ello, la conciencia no es aislada ni individualista sino social y colectiva; representa voces y valoraciones ajenas que nos son dadas en el lenguaje y en la interacción social. La llegada del *ch'ulel* es un acontecimiento que, en cierto modo, da cuenta de un proceso de aprendizaje, de la asimilación de lo dado (el orden social y cultural establecido), cuyo conocimiento y dominio rigen y sancionan valorativamente los patrones de conducta social. Por tanto, el signo *ch'ulel* que aquí analizamos funciona como inteligencia y consciencia; cierto que no hay en él una lucha de intereses propiamente, pero sí da lugar a la intersección de acentos sociales con los cuales se valora el desarrollo moral de los niños, a partir del cual se pronostica si serán buenas o malas personas en la familia y en la comunidad.

Miedo de ser “devorado” por un lab

Alejandra Méndez afirma que un *lab kya'ibat awo'tan* “siente tu corazón” y, entonces, huele el miedo (“nos tantea” dirían otros de manera coloquial) y así nos domina, nos espanta, nos enferma y, seguramente, puede llegar a matarnos, a “comernos” (el *ch'ulel*). Entre los ejemplos de la colaboradora menciona dos experiencias de mi hermano el profesor bilingüe: el caso en que lo envolvió una telaraña en el corredor, seguramente lo espantó y amaneció enfermo; mientras que, cuando lo siguió un *paslam ts'i'* “perro que echa fuego de su boca” trató de encararlo y perseguirlo en vano, no le tuvo miedo y no le pasó nada, no enfermó después. Y es que un *ch'ulel* fuerte e inteligente puede defenderse de un *lab*; de lo contrario, si es *to'na* “débil, tonto, distraído” es víctima segura.

Sobre esto último es el caso de un hombre que tuvo miedo de ser devorado por un *lab* si no abandonaba el terreno que le habían prestado. El sujeto huyó y pidió refugio en otro solar, en el que años después, al adueñarse del sitio, provocó más conflictos con los dueños. Con este antecedente, mi padre recordó molesto la llegada de aquél hombre fugitivo, empleando signos ideológicos: “*yu'unla la xi' ti'el, tal ta ajnel li'i, awil abot ta majanel te patich'al ine, pe banti, mabayix a lok'ik bael/* porque tuvo miedo de ser devorado, vino huyendo aquí, entonces le dieron prestado ese cascajal, pero dónde, ya no se fue”. Aunque no lo dijo explícitamente, se sobrentiende que el devorador era un *lab*, cuyo dueño era el propietario del terreno del que el hombre fugitivo, con algún tipo de *ch'ulel* indefenso, había salido huyendo. Como puede verse, el binarismo entre *ch'ulel* y *lab* se traduce justamente en valoraciones opuestas: el signo *ch'ulel* expresa *xi'el* “miedo” ante un signo *lab* que amenaza con *ti'aw* “devorar”, en franca disputa por el pedazo de terreno.

En términos cotidianos, el verbo *ti'el* significa “comer” y no necesariamente de manera glotona. Pero queda bien en esta tesis emplear el verbo “devorar”, con la aclaración de que su sentido es comer carne, incluso ritualmente como algunos naguales lo hacen ocultos en la oscuridad de los caminos; además, porque en este contexto no se

refiere literalmente al hecho de comer carne real sino el *ch'ulel* de una persona, un acto que solo es posible en situaciones específicas de peligro, donde el aspecto nocivo del *lab* ejerce su fechoría. En tseltal tenemos otros clasificadores verbales que especifican la forma particular de comer algo, por ejemplo: *we' waj/chenek'* “comer tortilla/frijol”, *k'ux ajan* “comer elote”, *lo' lobar* “comer fruta”, *lo' itaj* “comer verduras”; pero el verbo *ti'el*, cuya raíz es *ti'* “boca, labio”, significa “morder, comer”, aplicable solo a dos cosas: a la carne y al chile: *ti' tibal* “comer carne” y *ti' ich* “comer chile”.

Como podemos observar, la función de un signo ideológico como medio de comunicación y arena de lucha de intereses no se limita únicamente al diálogo discursivo, sino que otras respuestas pueden ser el “silencio significativo” en el sentido de Bajtín. En el caso que nos ocupa, el temor a un *lab* orienta y determina una decisión y una acción: la de huir a otro sitio para salvar la vida. La idea de que alguien sea “devorado” en el marco de un fenómeno ideológico más amplio surge de una situación conflictiva, de una lucha de intereses y la confrontación de dos *logos*, dos valoraciones en la que, finalmente, se impone una vencedora, la más fuerte; por tanto, estamos, hasta cierto punto, frente a un fenómeno de relaciones de poder en que alguien (con status y privilegios) defiende e impone sus intenciones sobre las de otro sujeto (sin posesiones materiales ni privilegios).

El signo concreto que se ha analizado se encuentra en la expresión: “*la xi' ti'el* / tuvo miedo de ser **devorado**” (el fugitivo), por parte de un sujeto sobreentendido, implícito en el verbo transitivo *la xi'* “le tuvo miedo”, que hace referencia a un sujeto *ti'awal* “devorador”, el poseedor de un *lab* dañino. Aquí los vocablos *ti'el* y *ti'awal* contienen una fuerte carga ideológica que evidencia una situación conflictivamente tensa entre dos sujetos: el que amenaza es dueño de un solar y el sujeto sin posesiones huye para salvar su vida: *huir* ha sido, digamos, una manera sutil y silenciosa de responder al contenido *devorador* del signo *lab*.

Valoración desdeñosa sobre un lab

En un contexto más cotidiano que ritual, pero en el marco de una interacción tensa y conflictiva, el signo *lab* deja entrever las intenciones más íntimas o profundas de las personas, las cuales representan no solo una cualidad humana sino también la orientación ideológica de la interacción. Este es el caso de un sujeto observado que, bajo los efectos del alcohol, una ocasión hacía berrinches en el corredor de su casa, regañando a esposa, hijos y hermanas; decía poder pelear y vencer a cualquiera que se le pusiera en frente. Entonces uno de sus hijos, en respuesta a la voz presuntuosa del padre, expresó su punto de vista con *desdén*: “*wa’ tsajal tentsun abi/* dice pues que es un chivo colorado”, en alusión a un supuesto *lab* potencialmente peligroso.

La imagen de un “chivo colorado” en un contexto de violencia intrafamiliar no es para menos considerarla como un *lab*. Sobresale la actitud de prepotencia y el temperamento agresivo de la persona que lo posee, más la presunción de una fuerza extraordinaria con la que supone vencer a cualquiera. La asociación de estos aspectos temperamentales con un animal que se sospecha peligroso ha sido la manera de emitir un punto de vista desdeñoso, pues el sujeto observado no es que fuese real y literalmente un *tentsun*, o que éste sea una parte de su ser traído desde el nacimiento, sino que la valoración desdeñosa ha sido, en cierto sentido, una burla de la supuesta fuerza invencible que posee el aludido. Aún más interesante resulta el color del animal: la referencia más cercana a la noción que nos comunica es la del *tsajal chajwuk* “rayo rojo”, muy temido por su fama de ser fuerte y cimbrar la tierra con su potente estruendo. En los cuentos de tradición oral, el rayo rojo aparece como héroe que derrota con su potencia de fuego y fuerza a personajes con poderes sobrenaturales, aún a los mismos “dueños” de cuevas y montañas cuando por alguna razón decide enfrentarse con ellos (Méndez Pérez, 2007a). En este sentido, el color rojo está íntimamente relacionado con el fuego, la ira, la destrucción. Por tanto, el *tsajal tentsun* no es menos poderoso que un *lab* cualquiera; al contrario, habiendo comprendido la intensidad presuntuosa del padre acerca de su fuerza inigualable, el hijo decidió

responder con un signo *lab* de una forma desdeñosa para minimizarle su “poder”. Con este acento desdeñoso, el cual se opone o se confronta con el acento presuntuoso del sujeto observado, a éste se le resta o anula toda posibilidad de ser invencible en la vida real.

Lo interesante de esta esfera de campesinos es el uso del signo ideológico como discurso ajeno; es decir, se retoma lo ya dicho anteriormente por otras personas para explicar situaciones personales o colectivas. De esta manera, los miembros de esta esfera emplean valoraciones compartidas para dar sentido a la envidia, el disgusto y la burla en determinadas formas de interacción social. Es importante resaltar unas expresiones muy específicas que caracterizan el discurso sobre el *ch’ulel* y el *lab* en esta esfera de campesinos; dichas expresiones son: *max kiltik* a, literalmente “no lo vemos” y significa “no lo sabemos”, acompañada con frecuencia de una afirmación o negación a medias mediante la partícula *-wan*, la cual resta certeza a la expresión y, al mismo tiempo, genera una sensación de duda: por ejemplo *Ja ’wan* y *mawan* “tal vez sí y quizá no”. La afirmación o la negación no es completamente segura.

Sin embargo, cuando es necesario matizar la veracidad del discurso ajeno se recurre a la invocación de un testigo o del autor de dicho discurso anterior; de este modo, se nombra a alguien que ha contado o vivido en carne propia los efectos del signo, por ejemplo, *jich la schol jtul winik* “así lo contó un hombre”; se menciona el lugar donde ocurrió el suceso, el nombre de la persona y el lugar donde vive, tal como nuestro colaborador, Eduardo Pérez, relata los casos que ha escuchado acerca del tema que aquí se analiza. Con este tipo de referencias, el contenido del discurso ajeno se da por “hecho”, por verdad; y emplean en su discurso al *ch’ulel* y el *lab* como signos ideológicos, como medios de comunicación. La partícula siempre presente y propia del discurso ajeno es *-la*, con la que se marca la pertenencia del discurso a otro sujeto lingüístico y, al mismo tiempo, se matiza el aspecto social del mismo; es decir, que el discurso ajeno es conocido y compartido entre los miembros de la esfera de campesinos tseltales.

V.3. Esfera de actividad profesional y estudiantil

En el planteamiento inicial del problema de investigación consideré como punto de partida la heterogeneidad de la población tseltal de Petalcingo, en oposición a una visión homogénea y estable de la cultura según estudios de otros autores. Por ello, al considerar las tres esferas de actividad humana, me ha permitido abordar el grupo de profesionistas tseltales que nos desempeñamos en diferentes áreas del conocimiento: la cultura, la educación, la política, el arte, entre otros; sin duda, ya hemos conformado una sólida e interesante esfera de actividad profesional, en la cual se ha reconfigurado (ampliado, enriquecido, transformado) nuestra cosmovisión, incorporando nuevos elementos culturales, nuevos signos y géneros discursivos; por lo tanto, se trata de una cosmovisión distinta a la de campesinos y especialistas rituales, aun cuando compartimos la misma lengua y el desarrollo histórico. Así, pues, en este apartado desarrollaré las implicaciones prácticas e ideológicas del *ch'ulel* y el *lab* según la experiencia propia y de algunos colaboradores profesionistas tseltales de Petalcingo,

Alberto Gómez y sus nociones de ch'ulel y lab

En la conversación sostenida con Alberto Gómez sobresale su confesión inicial de que, lo que sabe, es lo que ha escuchado de su padre y de otros ancianos de Petalcingo. Esta afirmación suya habrá de determinar el estilo de su discurso, un discurso evidentemente ajeno y marcado por partículas lingüísticas propias del tseltal como *la* y *wan*. En este sentido, el manejo indistinto del *ch'ulel* y el *lab* en su discurso se debe a que,

como muchos o todos los miembros de esta esfera, no poseemos un conocimiento especializado del tema.

Alberto y yo coincidimos en que un *ch'ulel* en particular, el de silueta humana que se parece a nosotros, parece funcionar como nuestra consciencia; la cual, al personalizarse en el sueño, presta (*smajan*) nuestra imagen (*yes*), nuestra memoria y nuestro lenguaje; se desplaza por espacios e interactúa con personas conocidas. Aunque no siempre es así, se encuentra de pronto con personas nunca vistas y en lugares desconocidos; su experiencia y sus emociones oníricas llegan a nosotros como vivencia propia, pues al fin de cuentas el sueño se desarrolla dentro de los límites de nuestra mente y las reacciones de nuestra consciencia provocan los espasmos nerviosos y emocionales en nuestro cuerpo.

De hecho, tanto en español como en tseltal la narración de un sueño se hace en primera persona, asumiendo al menos en términos lingüísticos que el protagonista del sueño es un yo; de tal manera que, cuando Alberto refiere la audacia del *ch'ulel* en un acontecimiento onírico, en realidad quien sale bien librado es la persona real de carne y hueso. Esto significa que, entre el protagonista del sueño y yo-sujeto social, somos una unidad semántica; por tanto, en el acto de narrar un sueño yo soy *ch'ulel* y soy persona al mismo tiempo. Nunca narramos el sueño en tercera persona; no vemos ni consideramos al *ch'ulel* como lo “otro” porque es parte de nuestro ser (Cf. Pitarch, 2006). Pareciera, así, que la memoria rige los actos del *ch'ulel* y del cuerpo. En este sentido, el sueño puede entenderse como una liberación espontánea de la consciencia y la memoria.

Ocurre algo similar con el *ch'ulel* animal: es una parte del cuerpo o de la persona que se materializa en el paisaje o en el espacio doméstico como un animal real, difícil de reconocerlo si no se tiene el conocimiento necesario de la tradición; aun teniendo este conocimiento, solo se puede sospechar de su probable naturaleza. A diferencia de los especialistas rituales que, mediante una “sospecha bien fundada” (en términos de Pitarch), podrían afirmar categóricamente cuándo un animal es *ch'ulel* o *lab*. Hasta aquí hemos observado que el protagonista del sueño representa a su dueño, algo así como la consciencia antropomorfizada; mientras que el animal encarna los deseos y las intenciones de la persona y comparte con ésta aspectos especiales como ciertos hábitos, el temperamento, la visión, la fuerza, entre otros.

Sin embargo, si nos atenemos a la tipología del *ch'ulel* planteado en el apartado III.3 de la tesis, la discusión acerca de la naturaleza del protagonista de los sueños se torna contradictoria: de acuerdo con otros estudiosos del tema, el *ch'ulel* que le llega a los niños es lenguaje, memoria y conciencia adquiridas en el proceso de socialización; pero, al mismo tiempo, los niños tienen *ch'ulel* en forma humana que protagoniza sus sueños y sale de sus cuerpos durante un *xi'el* “espanto”. Considero que se trata de dos aspectos que se complementan en una sola entidad para que, en el ámbito del sueño, el protagonista tenga agencia e identidad propia.

La distinción entre *ch'ulel*-conciencia y *ch'ulel*-silueta humana no es percibida por Alberto; los menciona de manera indistinta y salta de un tipo de *ch'ulel* a otro, aún en un mismo contexto de conversación. Esto se debe, sin duda, a que nuestro colaborador no pertenece a la esfera de actividad ritual. No obstante, el escaso dominio que tiene del tema es significativo y determinante para la interpretación de su mundo y de su relación con las personas. De hecho, a pesar de su exotopía de carácter intelectual por su formación académica, como auténtico tseltal, asume la idea de poseer un *ch'ulel*, uno que se advierte descuidado y débil, pues dice que en ocasiones amanece con un brazo adolorido y amoratado; esto se debe, según lo ha escuchado de viva voz de los ancianos, a que su *ch'ulel* salió por la noche y sufrió algún percance.

De acuerdo con Alberto Gómez existen dos clases de *ch'ulel* según sus cualidades para sobrevivir: unos que son *p'ij* “inteligentes, audaces”, saben librarse de los peligros comunes, y otros que son *to'na* “tontos, débiles”, fáciles de capturar y someterlos a algún tipo de daño o tortura. Para ilustrar este último, el colaborador retoma el caso de su propio abuelo que, por descuido, mató a su propio animal, haciéndose daño a sí mismo. En la perspectiva de Alberto, tanto el anciano como su *ch'ulel* eran *to'na* “tonto, débil”; pues el primero no supo reconocer a su propio animal y ni éste pudo librarse del peligro y la muerte. Sin embargo, la anécdota completa del caso en cuestión da cuenta de dos tipos de *ch'ulel* diferentes: según reflexionamos Alberto y yo, durante la indecisión del anciano parece intervenir un *ch'uel* tipo conciencia que dialoga con el cuerpo para sopesar los riesgos posibles del viaje; después, aparece la serpiente como *ch'ulel to'na* “tonto, indefenso, débil” que no supo cuidarse a sí misma. De nuestro análisis podemos deducir

que: en el signo *ch'ulel*-conciencia del anciano se impregna la valoración y el sentido de ignorancia y desconocimiento de la tradición; en oposición a la sabiduría y la memoria que determinan un tipo de relación más responsable con los otros seres del mundo. En este segundo caso, el *ch'ulel* es conocimiento, sabiduría y tradición; es la conciencia de saberse en relación “anímica” y recíproca con los otros seres del mundo.

Sin embargo, un *ch'ulel p'ij* “inteligente” no siempre se libra de los peligros ni de la muerte. Lo podemos constatar en el segundo episodio que Alberto nos comparte: llamó su atención el pollito blanco que corría detrás de la casa de su hermano, pero no supo sino hasta después que era el *ch'ulel* de su sobrina enferma. Cuando Alberto platicó con los ancianos acerca del pollito blanco y la muerte de la niña, el colaborador aprendió dos cosas: que no poseía los criterios necesarios para reconocer a un *ch'ulel* y que éste, cuando es inteligente como el que vio, sale del cuerpo a buscar ayuda. Por tanto, como este tipo de conocimientos no forma parte de su esfera de actividad profesional, no motivó ni orientó una acción determinada en ese momento.

Pero ¿por qué sale el *ch'ulel* del cuerpo? Las respuestas a esta interrogante parece ser la clave de su automotivación. En primer lugar, si retomamos el caso en que el anciano mata a una serpiente que era su propio *ch'ulel*-animal, tenemos que éste, al igual que en la visión de los campesinos, se encuentra en el paisaje según su especie, mientras el dueño, sobrio y despierto, realiza su rutina. Esto indicaría que no reside en el cuerpo ni sale de él, sino que se encuentra en la naturaleza. En segundo lugar, si el *ch'ulel* es *p'ij* sale a buscar ayuda cuando se siente amenazado y en acecho por un *lab*, probablemente motivado por el deseo de vivir tanto del propio *ch'ulel*-pollito como de la niña enferma. En este caso, pareciera que el *yes* “imagen, reflejo” de un animal sale y presta el cuerpo de un animal real para materializarse en la intemperie, tal como nos lo refiere Alejandra Méndez. En tercer lugar, el *ch'ulel*-silueta humana es el protagonista por excelencia de los sueños: adquiere conciencia, voluntad, lenguaje y movimiento, aprovechando que el cuerpo se encuentra inconscientemente dormido. En este caso, nos dice Alberto, si no satisfacemos un antojo, debido a que también el *ch'ulel* lo desea, éste sale por su cuenta en la noche a buscarlo. Y más allá del antojo, reflexionamos Alberto y yo, las preocupaciones, los

pendientes, los temores y los deseos parecen ser motivos para que el *ch'ulel*-silueta humana se desprenda del cuerpo por las noches y divague por espacios y tiempos conocidos. En este sentido, dicha automotivación es una reacción, una respuesta a los instintos del cuerpo.

De acuerdo con Alberto, todos nuestros antojos corresponden al *ch'ulel*; éste y el cuerpo lo disfrutan cuando algo de nuestros gustos comemos satisfactoriamente. En esta lógica, considero que el cuerpo absorbe la parte sólida y el *ch'ulel*, al igual que las deidades desde el mito de la creación hasta nuestros días en los rituales, prefiere alimentarse del sabor, el aroma, la esencia del alimento consumido. Así entiendo cuando el *lab*, motivado por la envidia de su dueño, devora el *ch'ulel* de una persona: absorbe de su víctima la esencia, la fuerza, el ánimo, la personalidad. En este sentido, concluye Alberto, el deseo del cuerpo es una costumbre, un hábito adquirido con el tiempo y, probablemente, se extiende al gusto del *ch'ulel*. Además, reflexionamos la idea de que el gusto y el deseo de las personas se adquieren culturalmente; y la cultura, como ideología creada socialmente, ordena y rige nuestros actos cotidianos desde lo más profundo de nuestro ser, incluso los actos de los diferentes aspectos de nuestro *ch'ulel*.

El ch'ulel y el lab en la perspectiva de Óscar Gregorio

El antropólogo social Óscar Gregorio, al igual que Alberto Gómez y yo mismo, emplea el discurso ajeno para referir las características y las funciones del *ch'ulel* y el *lab* en Petalcingo, y no para nutrir su discurso como profesionalista tseltal. No obstante, debido a su cercanía a la comunidad y su relación con los miembros de otras esferas de actividad comunitaria, Óscar Gregorio mantiene viva las valoraciones sociales sobre el *ch'ulel* y las porta como herencia cultural que, a su vez, se constituye en un aspecto fundamental de su identidad tseltal. En este sentido, aunque el colaborador tiene el conocimiento básico

acerca de las atribuciones del *ch'u'lel* y el *lab*, éstos ya no constituyen los medios para expresar su punto de vista ni para valorar y sancionar los actos de otras personas, de la manera como lo hacen los campesinos y los especialistas rituales.

Perder una prenda en el sueño: enfermedad segura

Ahora toca discutir mi propia subjetividad, producida en el marco de mis interacciones cotidianas durante mi trabajo de campo en Petalcingo. Considero pertinente señalar que, como miembro de la cultura, mi posición exotópica no es un privilegio ni garantiza una mejor comprensión del fenómeno ideológico; aunque, en términos prácticos, es una considerable ventaja el dominio de la lengua, el reconocimiento social como miembro de la cultura y la vivencia personal en el ámbito del tema de estudio, ya que me permite situar valorativamente a determinados sobreentendidos en el contexto más cercano a los acontecimientos de la vida. En este sentido, al considerar mi propia vivencia personal en este apartado no es para legitimar de manera alguna la autenticidad de los datos; antes bien, será sometida a lectura desde la perspectiva del signo ideológico, como si se tratase de la subjetividad de otro tseltal profesionalista.

Desde mi punto de vista, considero que los episodios que viví en cuerpo y alma son productos de mi propia sugestión, ésta como efecto inmediato de la ideología tseltal sedimentada en mi persona, a la que se superpone otra u otras ideologías adquiridas en mi proceso de formación profesional. En este sentido, la sugestión parece desembocar normalmente en premoniciones que inciden en mis conductas y mis actos en contextos específicos. Esto fue lo que ocurrió en el episodio en que, estando yo en el balcón de la casa, pasó un vecino sin saludarme como antes lo hacía amistosamente, dejándome la impresión de que quizá estaba molesto por algo. Su indiferencia desencadenó en mí una serie de nefastos acontecimientos psicológicos. La sospecha de mi parte de un posible

disgusto -envidia, dijeron mis padres después- conmigo o con mi familia, más la información que yo poseía de su actual esposa (de procedencia ch'ol, supuestamente con conocimientos rituales para hacer daño), activó mi estrato cultural tseltal sedimentado en mi conciencia.

Esa noche estuve hasta la madrugada en la hamaca del corredor hasta que el frío me hizo entrar a mi cuarto. Dormí. Soñé que el vecino y su mujer entraron a la casa de mis tías, a escasos metros de la mía; ahí me agarraron y me quitaron sin esfuerzos la playera que tenía puesta, tirándola hacia el patio de la casa. De acuerdo con Alberto Gómez, mi *ch'ulel* en este caso era de un tipo *to'na'* “tonto, débil, indefenso”, el cual contenía fragmentos de mi memoria y mi lenguaje. Gracias a estos atributos, pude reconocer e interactuar con las otras entidades dentro del sueño.

En la perspectiva tseltal, si en el sueño se pierde algo o alguien nos quita una prenda o un objeto significa perder el *ch'ulel* y, por tanto, el cuerpo se expone al peligro de contraer una enfermedad. Incluso en la vida real, la ropa que vestimos se le atribuye la misma carga ideológica: en ella se aloja nuestro *ch'ulel*; por ello, perderla o que sea robada por alguien se le vincula con la idea de una práctica de hechicería. Quizá esta noción se proyecta de la misma manera en el sueño. En esta lógica de superposición de identidades, el *ch'ulel* y su ropa son representaciones de mi cuerpo y mi ropa reales, es una parte de mí (consciencia) que, desprendida, sale a experimentar en el exterior y trae las consecuencias o los efectos a su regreso (alegría, dolor), extendiéndolos por el resto de mi cuerpo. Por ello, perder mi prenda en el sueño significó mi malestar de estómago a la mañana siguiente.

Lo que ocurrió en el episodio onírico parece tratarse de un conflicto entre *ch'uuletik* del mismo tipo (siluetas humanas); sin embargo, por la naturaleza dañina de la pareja de vecinos, éstos sin duda se manifestaron en calidad de *lab* y llegaron, motivados por la envidia, intencionalmente a transgredir en casa ajena. La disputa por el café seco da cuenta justamente de dicha envidia. Desde mediados del siglo pasado, cuando el café pasó a formar parte importante de la actividad económica campesina, se convirtió en símbolo de riqueza familiar. En función de la cosecha y la venta del café se explica localmente la mejoría en las condiciones materiales de la vida: por ejemplo, la construcción de casas de

material, la compra y posesión de animales de carga, la adquisición de ropa nueva y calzados, el financiamiento de cargos religiosos, la educación escolar de los hijos, entre otros aspectos relevantes que caracterizan a un emergente status social ligeramente distinto. El que los vecinos trataran de llevarse el café era una forma de desear y pretender adueñarse del bienestar ajeno, tal como se concibe la noción de envidia con respecto de la cosecha agrícola, los animales de traspatio y la posesión de varias parcelas fértiles.

Por supuesto, en mi actual modo “occidental” de razonamiento, mi malestar estomacal se podría explicar por exponerme en camiseta al sereno frío de la noche hasta bien entrada la madrugada (más aún cuando se tiene antecedentes de ese malestar). Pero algo dentro de mí, una idea, una sospecha, reforzada por el mismo sueño de esa noche (cuya estructura y función podría coincidir con la de cualquier *tseltal* de Petalcingo), sacó a relucir un estrato oculto, guardado, de mi propia y profunda *tseltalidad*, la cual se me había *dado* culturalmente en el transcurso de mi infancia y adolescencia. Un tipo de *ch'ulel* me habita silenciosamente, por tanto, un legado cultural se haya sedimentado en lo profundo de mi ser, que en situaciones específicas salen a relucir como el arco iris después de la lluvia.

Podríamos extendernos en el análisis de este episodio onírico problematizando, por ejemplo, por que ocurrió en casa de mis tías y su café se puso en disputa, por qué el desfaz temporal del episodio que pareció ocurrir hacía poco más de una década, a juzgar por el patio de cascajo donde salí a buscar mi prenda y donde ahora mi hermano el profesor tiene una casa de material, construida desde varios años atrás. En resumen, observo en este episodio tres elementos que, sin duda, fundamentan una posible envidia: por alguna razón mi padre no pudo darnos más oportunidades de formación, por lo que mi hermano y yo buscamos los medios para hacernos de una profesión; mi padre heredó del abuelo varias parcelas que ahora las representa en su calidad de ejidatario y, por último, el propio vecino en un par de ocasiones, al pasar frente a su casa, me elogiaba: que admiraba mis logros, que fue bueno no seguir el ejemplo de mi padre y, lo más incómodo, me pidió un par de veces que hablara con sus hijos porque ya no querían estudiar. En efecto, éstos dejaron la escuela y yo nunca hablé con ellos con esa intensión solicitada por su padre, más que para saludarlos por respeto y por reminiscencias de una vieja amistad. ¿Los elementos aquí

enumerados podrían ser realmente motivos para una envidia y provocar una sugestión que desencadenara un conflicto entre *ch'ulel* y *lab*? Probablemente sí. En este sentido, de acuerdo con Volóshinov, el *ch'ulel* como signo ideológico es la “arena de lucha” de intereses, en la que se confrontan dos posiciones ideológicas diferentes.

¡No quiero ser un lab!

En el episodio onírico analizado en párrafos anteriores, mi *ch'ulel* se mostró débil e indefenso, víctima de la pareja de *lab*. Sin embargo, en el sueño que ahora voy a reflexionar ocurre algo distinto: mi *ch'ulel* parece actuar con intensiones dañinas. Esta diferencia digamos binaria o radical encuentra su explicación en la naturaleza social del signo ideológico: las valoraciones solo adquieren sentido en el contexto específico de una interacción determinada.

Los elementos claves del sueño en cuestión son: mi hijo y yo salimos a la plaza del pueblo a buscar un ciber donde yo comí carne cuyo hueso quedó en el tazón sobre la mesa. Un día antes del sueño, en Petalcingo habían enterrado a un vecino y, justamente, yo había llegado al pueblo con la disposición de escuchar y registrar todo lo relacionado con el *ch'ulel*. Por supuesto, pensé en esta entidad que había salido del difunto, en lo que la gente dice al respecto: deambula por la casa aún después del entierro. Por la noche, quizá la sugestión motivó a mi probable *lab* a realizar algo insospechado: comer carne que, en la perspectiva tseltal, representa el *ch'ulel* de una persona.

Al despertar, automáticamente se activó mi sustrato cultural sedimentado en mi persona y recordé que comer (*ti'el*) carne en el sueño es malo porque, de acuerdo con un testimonio que más se parece a un cuento, un hombre inteligente con *talel* vio cómo un grupo de ancianos *labetik* estaban reunidos en el monte y comían huesos que representaba

el *ch'ulel* de una persona (Méndez Oleta, 2007). Al asociar esta información con el episodio del sueño en que tenía un hueso en el plato, la impresión desembocó en una “sospecha bien fundada” de que mi *ch'ulel* se comió el del difunto recién enterrado. Entonces yo tenía un *lab*. No era, por supuesto, la primera vez que soñaba algo así; ni solo en Petalcingo sino incluso en los lugares en que he permanecido regularmente; pero no le había dado la importancia que ahora le doy en el contexto de mi elaboración de tesis.

En la perspectiva de mi madre, en el sueño no se debe comer cualquier tipo de comida, seguramente por su fuerte relación con los *labetik* que cocinan a sus víctimas en lugares apartados del monte. Solo puede tolerarse comer, por ejemplo, frutas o bebidas que resultan de los antojos en la vida real; no obstante, también en estos casos, por el solo hecho de salir del cuerpo, el *ch'ulel* se expone a peligros insospechados de la noche y de los caminos. Cuando platiqué mi sueño a mi madre, ella reaccionó con un reproche. Este tono de reproche encierra el sentido de su punto de vista, adquirido como discurso ajeno en el transcurso de su vida en la comunidad y aplicado ahora como una valoración que cuestiona y sanciona la narrativa de mi sueño. Ella dijo: “¡Uyuy!, *anwa' ma' lekuki*. ¿*La awe'*?/ ¡Uyuy!, dicen que no es bueno, ¿lo comiste?”. Le respondí que sí. Ella insinuó que podría tratarse de un antojo; después expresó su valoración final, su interpretación del sueño: *woyawan*, expresión que se emplea cuando se sospecha mala intención de alguien contra otro. El verbo transitivo *woy-a-wan* significa “desear” una desgracia para alguien; la partícula *-wan* es un sufijo muy común en tseltal para marcar duda o probabilidad de algo. De ahí la que la expresión *woyawan* puede traducirse como “tal vez es un deseo siniestro, perverso”.

Un verbo transitivo sugiere de antemano una relación tensa, incluso conflictiva, entre personas. La raíz verbal *-woy* implica “desear un mal” a alguien motivado por un descontento o una inconformidad familiar. Un ejemplo de *woyaw* que mi madre ofrece es: “*yu'un ya kwoykme' ktatik, kal knich'antik, yu'un ya jk'antik ya xcham* / deseamos un mal a nuestros padres, a nuestros hijos, queremos que se mueran”. De acuerdo con esto, el verbo en cuestión solo es empleado en términos acusativos; esto es, para culpar a alguien de un acto valorativamente dañino, pues nadie puede decir públicamente, salvo en confesiones o en estados de ebriedad, que desea un mal a su propia familia. En este

sentido, el sujeto que hace *woyaw* es valorativamente acusado de poseer un *lab*. Es importante destacar que el efecto de un *woyaw* como “deseo siniestro o perverso” recae siempre en un *ch’ulel* que, a su vez, se refleja como enfermedad o la muerte del cuerpo.

En resumen, mi comprensión como miembro de una esfera de actividad emergente en Petalcingo, esfera de actividad que descansa sobre una posición exotópica fundada en mi formación académica y mi actividad remunerada, es evidente que se apoya en una lógica racional y en los criterios provenientes de la racionalidad científica. De ahí que, poniendo en juego los elementos del contexto en que se produjo el sueño, supuse que tengo un *lab* que devora el *ch’ulel* de un difunto y que su forma de comérselo, en una cocina de comercio local, refleja mi rutina urbana y moderna. Finalmente, es curioso sentirse *ch’ulel* en algunos sueños y *lab* en otros. Y esto, desde mi punto de vista, confirma de algún modo mi hipótesis acerca de que el binarismo entre *ch’ulel* y *lab* en las narrativas y conversaciones cotidianas da cuenta, hasta cierto punto, del contraste frecuente de nuestros temperamentos en situaciones concretas de la vida.

Conjuro para contrarrestar un “mal echado”

El uso del signo ideológico como “arena de lucha” donde se intersectan acentos sociales, no implica necesariamente una intensa lucha de intereses materiales e ideológicos entre clases sociales o entre esferas de actividad humana, sino también, como auténtico “medio de comunicación”, es empleado por las personas en su comunicación e interacción cotidiana para intercambiar dialógicamente diferentes puntos de vista. Por ejemplo, una demostración de habilidades, fuerzas o destrezas personales puede convertirse en escenario de acción del *ch’ulel* y el *lab*, donde el más fuerte se impone y se le atribuye el poder de transgredir y, por tanto, capaz de hacer un daño cualquiera.

Un ejemplo de lo planteado en el párrafo anterior ocurrió en un caso ya descrito entre mi padre y un especialista ritual: eran amigos, platicaban y bromeaban en cualquier parte que se encontraban. Sin embargo, un día que el especialista ritual estaba ebrio, al despedirse, se agachó y, riéndose, apretó la pantorrilla de mi padre; éste, a unos pasos comenzó a sentir un dolor punzante que le impidió caminar tranquilamente. Entonces, sabiéndose víctima de una mala jugada de aquél anciano, le reprochó furioso en tseltal: “*ja’atmati ke mama Jlekol, ja’at me la awuts’inon ta ak’ope, ja’atnax la axut’on ta kok; pe lek ay, la knabat aba, maba xba kijkita kba euk* / Conque eres tú, viejo Lekol, crees tú que me has hecho daño, solo tú me pellizcaste en el pie; pero está bien, te conocí, no me voy a dejar también”. Y, al instante, el dolor desapareció. En este sentido, por el hecho de producir un dolor con sus propias manos, al especialista ritual se le atribuye la posesión de un *lab* dañino.

En contextos como los anteriores, tanto de episodios oníricos como de situaciones de la vida cotidiana, el *ch’uel* y el *lab* funcionan como signos ideológicos cuyas valoraciones dan cuenta de interacciones dialógicas y sobre las que se impregnan puntos de vista, intensiones o voluntades diferentes, así como intereses individuales que hacen del *ch’uel* y el *lab* un lugar de confrontaciones, intersecciones y superposiciones de ideas.

Como conclusión del presente capítulo, observamos en la esfera de especialistas rituales que las formas discursivas de los signos ideológicos, es decir, los géneros discursivos en torno al *ch’uel* y el *lab* son más complejos, completos y más diversos, cuyos estilos directos del lenguaje confirman el dominio especializado del tema, mediante afirmaciones contundentes y en primera persona tanto de experiencias propias como ajenas. Por ser los especialistas rituales los expertos en el tema que nos ocupa, y siendo miembros de una cultura predominantemente oral, emplean sus propios géneros discursivos como el único recurso formal para la transmisión y el aprendizaje de todo lo relacionado con el *ch’uel*, el *lab* y la cosmovisión.

No ocurre lo mismo en la esfera de campesinos en la que, tanto el tema, la estructura como el estilo de los enunciados, aun cuando éstos sean similares a los de otras esferas,

se realizan con diferencias que, a primera vista, puede atribuirse a la naturaleza de su actividad cotidiana; pues de ésta depende hasta cierto punto sus formas discursivas y su función ideológica en la interacción social. En muchos casos, los géneros más comunes del discurso sobre el *ch'ulel* y el *lab* en la esfera de campesinos no mantienen su estructura tradicional ni el contenido se expresa con la profundidad y la elocuencia como entre los ritualistas; predomina un estilo indirecto o discurso ajeno que, al tiempo que marca el carácter social o colectivo del signo ideológico, también nos advierte de una cierta distancia con respecto de su contenido, generando una sensación de duda e incertidumbre. Y, al final, lo que al parecer es una simple sospecha entre el común de la gente, en situaciones muy específicas de la vida como las de la enfermedad, el conflicto, la envidia o la muerte se convierte en una referencia inmediata y significativa para dotar de sentido a determinadas prácticas cotidianas.

Por último, entre los miembros de la esfera de profesionistas y estudiantes tseltales, los signos *ch'ulel* y *lab* se realizan en géneros discursivos específicos como el testimonio, el relato y el sueño, siempre en discurso ajeno. Incluso, además de la marca gramatical (*la, wan*) que indica el carácter social del discurso y una cierta distancia que parece cuestionar su contenido, se advierte notoriamente un desconocimiento considerable del tema y se convierte, en determinados contextos de interacción social, en un referente o sustrato cultural sedimentado en nosotros; pues ahora nuestra conciencia es construida de manera polisémica; es decir, de muchas voces ajenas provenientes tanto dentro como afuera de la cultura, adquiridas también durante nuestro viaje exotópico por universidades, ciudades y actividades remuneradas. La marcada diferencia entre la esfera de especialistas rituales y la de campesinos frente a la de profesionistas y estudiantes tseltales se debe a que las interpretaciones de la experiencia se basan en criterios diferentes que emanan de la actividad de subsistencia de cada esfera.

El rasgo fundamental del signo ideológico desarrollado por Volóshinov es que funciona como una “arena de lucha de clases”, en el que se intersectan intereses de personas y grupos sociales distintos, a través de la valoración y los acentos sociales que se realizan durante la interacción social. Fuera de ésta, el signo es neutro, no valora a nadie en específico: el *lab* con su carga negativa no pertenece a nadie, es simplemente la

valoración compartida por todos los miembros de la cultura. Sin embargo, cuando dos sujetos interactúan el *ch'ulel* y el *lab* representan una situación determinada, pues el segundo daña al primero por un motivo que en el contexto de la interacción se evoca explícita o implícitamente.

La importancia del binomio entre *ch'ulel* y *lab* da sentido a la función ideológica de estos signos, pues como advierte Volóshinov, la comprensión de un signo debe estar en función de otro signo anterior; esto es, para que exista un *lab* dañino tiene que haber un *ch'ulel* víctima, cuya lucha entre ambos refleja una situación conflictiva, tal como ocurre con el enunciado bajtiniano: solo tiene sentido en cuanto responde a un enunciado anterior o anticipa posibles respuestas. La relación dialógica entre un enunciado y otro, entre un signo y otro, es la misma la que existe entre el *ch'ulel* y el *lab*. En este sentido, el signo como arena de luchada lugar no solo a la confrontación de una clase social con otra sino también entre una persona y otra dentro de una misma clase social. La relación entre especialistas rituales no es inmodificablemente armónica sino, en ocasiones, tienen conflictos que trastocan intereses individuales y familiares. Lo mismo ocurre entre los campesinos: tienen conflictos que trastocan también intereses individuales y familiares. No obstante, los signos *ch'ulel* y *lab* dan cuenta también de la relación no siempre armónica entre el grupo de especialistas rituales y los campesinos tseltales.

Nos queda claro que, entre los miembros de la esfera de especialistas rituales, los llamados *ujuletik* “pulsadores” tienen *ch'ulel p'ij* “inteligente, fuerte, alto (*toyol*)”, pueden cuidarse y defenderse, saben curar enfermedades y, de ser necesario, revertirlo hacia los que causan el mal; los *jti'awaletik* “devoradores” o *j-ak' chameletik* “dadores de enfermedad” tienen un *ch'ulel chopol* “malo, dañino”, muy fuerte y alto, cuya acción puede hacer efecto de inmediato. Esta dicotomía se refleja, por un lado, en casos en que un *j-ujul* cura una enfermedad grave en poco tiempo y, por otro lado, en que un *jti'awal* hace morir a su víctima al poco tiempo de enfermarse: significa que uno y otro tienen la capacidad muy alta de curar y de hacer el mal, respectivamente. Nos queda claro también que los únicos que enferman y curan son los miembros de la esfera de especialistas rituales; por tanto, las víctimas con más frecuencia son los miembros de otras esferas, campesinos y profesionistas, ya sea por envidia, por disgusto o disputa por tierras, etc.

En Petalcingo, hay la noción de que los especialistas rituales no se enferman tanto como los miembros de otras esferas, porque los primeros saben cuidarse y protegerse, mientras que los segundos carecen de *ch'ulel* y *lab* fuertes; es decir, son *to'na* “débiles, tontos”, incapaces de defenderse de los fuertes; aunque pueden enfrentarse entre ellos mismos, no podrían luchar contra los especialistas rituales. Lo que normalmente hacen los campesinos es pedirle favor a un *jti'awal* para que enferme a alguien o, si acude a un *j-ujul*, pedirle curación y que revierta o regrese la enfermedad al que se supone hizo daño. En este sentido, los especialistas rituales ejercen cierto dominio sobre los campesinos; y en alguna situación de conflicto en la que esté en juego algo o alguien, por ejemplo, animales, terrenos, casas, incluso una hija que se niega ante un pedimento de novia, etc., se produce una lucha de intereses que se realiza a través de los signos *ch'ulel* y *lab*.

En la esfera de profesionistas tseltales, el *ch'ulel* y el *lab* ya no funcionan estrictamente como signos ideológicos, debido al desuso en que han caído, así como el empleo de otros medios para la realización de la envidia, el disgusto, la burla y el descontento: por ejemplo, la disputa verbal o el enfrentamiento trágico a golpes y algún tipo de armas de fuego o punzocortantes, el cual culmina siempre ante las autoridades comunitarias o municipales, incluso judiciales. Atribuyen a las enfermedades explicaciones médicas y, cuando el paciente no mejora o empeora, alguien de la familia, generalmente no profesionista, sugiere la visita a un especialista ritual, cuyo diagnóstico, ante cualquier tipo de enfermedad, vincula la enfermedad con la pérdida del *ch'ulel* y la presencia de un *lab* de alguien que está detrás del enfermo, hostigándolo. Los miembros de esta esfera de profesionistas no desconocemos la importancia del *ch'ulel* y el *lab* en la comunidad; sin embargo, por nuestra exotopía, el lugar que ocupamos como miembros de la cultura, solo rescatamos en nuestros discursos y nuestras prácticas cotidianas algunas valoraciones de los signos en estudio, pero ya no las empleamos para comunicar nuestro punto de vista; no empleamos el *lab* como arena de lucha y disputa de nuestros intereses sino otros medios discursivos como la burla, el engaño, la ostentación de riqueza material, la formación académica y grados de intelectualidad, entre otros posibles signos o géneros discursivos.

Capítulo VI

La semántica del *ch'ulel* y el *lab* en Petalcingo

En este capítulo presento algunos de los aspectos más frecuentes en que el *ch'ulel* y el *lab* se realizan discursivamente en la vida cotidiana en las tres esferas de actividad en Petalcingo, siendo estos aspectos una forma de sobreentendidos que, con frecuencia, pasan inadvertidos a nuestra atención como etnógrafos nativos, incluso como miembros activos de la propia cultura. Si bien queda demostrado en el capítulo anterior cómo el *ch'ulel* y el *lab* funcionan como signos ideológicos, en el sentido de que su contenido refleja interacciones dialógicas y conflictivas, es decir, intersecciones de acentos sociales, en este capítulo pretendo mostrar que los signos en cuestión también funcionan como una metáfora del temperamento humano; pues otros estudiosos del tema han encontrado que, en calidad de entidades anímicas, son componentes determinantes de la personalidad y, por tanto, algo debe decirnos acerca de la actitud y los actos de los sujetos sociales.

VI.1 *Ch'ulel* y *lab* como *talel* y temperamentos de la persona

El *ch'ulel* y el *lab* constituyen un *fenómeno ideológico* que trastoca múltiples aspectos de la vida. Se habla de él en contextos de nacimiento, crecimiento, enfermedad, descontento, disputas, trabajo, abundancia, carencia, muerte, entre otros, especialmente en contextos de relación antagónica y conflictiva en el plano familiar y comunitario. En

muchos actos cotidianos, tanto de lenguaje como de relaciones interpersonales, el *ch'ulel* está presente como auténtico signo ideológico que comunica una intensión, un mensaje.

Queda dicho en capítulos anteriores que la posesión de un *ch'ulel* se asocia con ciertas cualidades y habilidades de las personas, por ejemplo, algún tipo de destreza física, hábitos o actitudes poco comunes, conocimientos y prácticas rituales, entre otros; y este pequeño universo de habilidades y cualidades humanas lo conceptualizamos en Petalcingo con el vocablo *talel*, traducido normalmente como “lo traído (desde el nacimiento)” y, por tanto, es concebido metafóricamente como un don, un regalo divino, incluso como un “mandato de los dioses” (Page Pliego, 2005). En otros estudios etnográficos se ha considerado que el *talel* es una alusión directa al *ch'ulel* por el hecho de que este último se trae desde el nacimiento, “lo que le viene dado” a la persona (Pitarch, 2000); véase también el mismo autor en (2006)); o bien, es “lo que no se puede cambiar” (Figueroa Pujol, 2010:80). Para Sánchez Carrillo, el término en cuestión designa un modo de ser, genio, don y destino, especialmente de alguien que “tiene un *ch'ulel* poderoso o fuerte”, es la “forma interior del ser de la persona”, alude al “comportamiento de cómo será el nuevo individuo y qué tipo de artes y/o talentos trae, si va a ser bueno o malo en su familia y en la comunidad” (2007:27). Esta acepción del *talel*, ligada a una noción mitológica o espiritual de la vida y el cuerpo, es de amplio y frecuente uso entre los miembros de la esfera de actividad ritual para denotar aspectos relevantes de la actitud, el temperamento, la vida y el destino de las personas.

Desde mi punto de vista, el vocablo *talel* habría que analizarlo en tres formas estrictamente gramaticales, considerando también sus aspectos semántico y contextual. Estas tres formas son: la de verbo intransitivo *tal-el* “venir”, en la que parece fundarse las interpretaciones de Pitarch, Figueroa Pujol y Sánchez Carrillo; y dos formas gramaticales más que no han sido discutidas con profundidad: el de sustantivo y el de sufijo direccional para verbos transitivos. Como sustantivo, *talel* significa “forma, modo o manera” de ser de alguien o de algo, en función de sus actitudes y características más acentuadas, no precisamente traídas desde el nacimiento (puesto que dicho sustantivo, aun cuando contenga la partícula *-tal* “venir”, nombra o refiere a una cosa o a una entidad, y no a un determinado estado de hechos o de acciones).

La reflexión de Figuerola Pujol de la frase en tseltal *ayon ta xojob*, literalmente “estoy en la luz, resplandor o brillo”, es interesante porque opta por una traducción libre y afirma que, por metonimia, dicha frase significa “estoy (a la manera) de un rayo” (Figuerola Pujol, 2010:75). Se entiende que la persona adopta los rasgos y atributos del rayo, asumiéndolos como parte de su cuerpo, de su vida y, por tanto, de sus actos. De hecho, para este autor, la función asignada a los *labetik* consiste en un “temperamento propio, inconfundible, que los individualiza (*a las personas*), es lo que hace su *talel*, su naturaleza, lo que no se puede cambiar” (Ibid., 80; *en cursiva y entre paréntesis son mías*). Por último, el *talel* como sufijo direccional acompaña a todo verbo transitivo, por ejemplo, *yich’oj talel* “lo traje (aquí)”, en oposición a *yich’oj bael* “lo llevó (allá)”; *spetoj talel* “lo traje abrazado (aquí)”, en oposición a *spetoj bael* “lo llevó abrazado (allá)”.

Los análisis más frecuentes sobre el vocablo *talel* han sido aparentemente en su cualidad de verbo intransitivo, cuya raíz *tal* es también la conjugación en pasado y en tercera persona (p. e. “*maba tal* / (él) no vino”). En este sentido, se le ha interpretado como “lo traído o venido (desde el nacimiento)”, en alusión a un *ch’ulel* que “forma parte del *talel* de la persona”, por tanto, “tiene el sentido de ‘lo que le viene dado’, ‘su carácter’, ‘su forma de ser’” (Pitarch, 2006:74). Se entiende que, como el *ch’ulel* y el *lab* vienen dados desde antes del nacimiento, la forma de ser de las personas viene asociada con dichas entidades, por tanto, se da por hecho que viene (*tal*) también desde el nacimiento, pasando por alto el proceso de socialización y la llegada (*sjulel*) del *ch’ulel* como adquisición de lenguaje y la conciencia, en suma, del orden cultural establecido.

Sin embargo, no es el verbo *tal-el* ni el carácter dado del *ch’ulel* y el *lab* los que indican que la forma de ser, el *talel* como sustantivo, viene en efecto desde el nacimiento. De acuerdo con algunos colaboradores, Alejandra Méndez y Eduardo Pérez, las personas que son buenas y malas tienen *lekil talel* y *chopol talel*, es decir, traen un corazón blando o duro, nacen sin manchas o bien marcados con algo parecido a un collar, respectivamente; en efecto, así nacen y así mueren, sin poder cambiar nunca las formas de ser. En este sentido, ser bueno o ser malo es un *talel* premonitorio que se trae desde el nacimiento. De acuerdo con esto, los recién nacidos reciben de *Kajwaltik* un animal o un meteoro y el destino de éstos, su función ideológica, depende de la cualidad dura o blanda del corazón.

En esta lógica, la posterior llegada del *ch'ulel*-conciencia tiene dos orientaciones dicotómicas: hacia la consolidación de una buena forma de ser (*lekil talel* del *ch'ulel*) por un lado y, por el otro, hacia la consolidación de una mala forma de ser (*chopol talel* del *lab*). De ahí que Alejandra Méndez afirme que la maldad de una persona *ja sp'ijil* “es su conocimiento”. Nadie que tenga *lab* es tonto, sino que hace mal uso de su conocimiento o sabiduría para beneficio propio, porque está dada en su naturaleza la prepotencia, la maldad, la envidia; porque trae como maldición un corazón duro e insensible. Con base en lo anterior, la relación entre *ch'ulel* y *talel* es relativa; en cambio, un corazón duro o blando determina el verdadero *talel* de la persona, traído desde el nacimiento. Esto es: un corazón blando y sensible define el carácter positivo del *ch'ulel*, mientras que un corazón duro define el carácter dañino del *lab*.

Con base en lo anterior, es importante señalar dos aspectos del uso de la noción de *talel* como forma de ser de las personas. Observo en Petalcingo dos ámbitos de uso: el primero corresponde al ámbito ritual, propio de la esfera de especialistas rituales; el segundo, en el ámbito de la vida cotidiana de la gente común, campesinos y profesionistas tseltales. En el primer ámbito, tal como los estudiosos lo han sugerido, el *talel* de las personas coincide completamente con lo descrito al principio de este apartado (véase el segundo párrafo): el *talel* es don, regalo, mandato divino, conocimiento ritual, poder, forma de ser en relación con la naturaleza del *ch'ulel* o del *lab*, etc. En un contexto ritual, la acepción de *talel* hace alusión efectivamente a un rasgo distintivo asociado con la naturaleza del *ch'ulel* y al oficio del ritualista; por tanto, puede constituir un rasgo o una categoría de privilegio o de desprestigio, en función de la valoración social positiva o negativa atribuida a la actividad ritual. En esta lógica, la asociación del temperamento humano con un tipo de animal fundamenta una determinada forma de carácter personal, especialmente entre especialistas rituales. De esta manera, “cualquier nahual tiene el poder mágico de dañar al *ch'ulel* de otros. Los nahuales de un brujo son siempre dañinos y cualquiera que sea acusado de brujería puede enviar a sus nahuales a causar males sin importar cuán pequeños sean” (Hermitte, 1970:377). Lo mismo que en Petalcingo, el *lab* es de naturaleza dañina, sin importar su forma ni su tamaño. En este sentido, lo que define y determina la función del *ch'ulel* o de un *lab* no son propiamente los instintos del animal sino el *talel* (instinto, carácter, temperamento) de los propios hombres.

En la esfera de los especialistas rituales, el *ch'ulel* y el *talel* están fuertemente imbricados o superpuestos contextual y semánticamente en el marco de una ideología específica. Además, ellos saben reconocer e identificar a otros colegas suyos que son eficientes en la curación, que son benefactores porque así vinieron, es su don, su manera de ser en el mundo; mientras que aquellos que no lo son, que no pueden ni saben curar bien las enfermedades es porque *patilix la snopik* “lo aprendieron ya después”. Es decir, solo imitan sin resultados eficientes porque ya siendo adultos solicitaron al santo patrono o al *Ajaw* de la montaña la licencia y la sabiduría para realizar rituales y curaciones. Y normalmente estos practicantes “charlatanes” se dedican, con el tiempo, a hacer daño a la agente.

En el segundo ámbito, el que corresponde a la vida cotidiana de la gente común, la expresión *talel* denota una determinada “forma de ser”; se emplea más como sustantivo para dar cuenta de ciertos rasgos de la personalidad cotidiana y no de su relación mitológica y sagrada con el *ch'ulel*. En este sentido, la noción de *talel* es aplicable a personas que se desenvuelven fuera del contexto ritual, por ejemplo, a aquellas que se destacan en la familia o en el grupo social por sus destrezas y cualidades. Son campesinos de tiempo completo, pero en sus ratos de ocio practican un tipo de conocimiento digamos especializado, conformando así una esfera de actividad estética o creativa. De un músico, un cazador, un artesano, un orador (o rezador, que no ejecuta rituales de ningún tipo), entre otros, los tseltales adultos de Petalcingo decimos que tienen un *majtan* “regalo” o un *p'ijil* “conocimiento o inteligencia”, ambos términos relacionados con la noción de *talel*: una especie de regalo que lo traen desde el nacimiento o lo reciben en determinada etapa de su crecimiento, antes de comenzar a ejercer públicamente su oficio especial. De acuerdo con lo anterior, este tipo de *talel* se construye en el proceso de aprendizaje y en la práctica de un conocimiento particular; no se asocia con un tipo de *ch'ulel* en específico sino con una forma de talento y habilidad.

Por último, en el más amplio sector de la población, un hábito recurrente, por ejemplo, el de una mujer que comparte sus platillos especiales con sus seres más allegados sin esperar algo a cambio, es una forma o manera de ser en el mundo. *Jich ktalel* “así soy, así es mi manera de ser”, dijo un día mi madre después de referirme esta “costumbre” suya

de compartir sus platillos con mis tías de la casa contigua a la nuestra. Asimismo, en una conversación por teléfono con ella le pregunté por mi hermano, me respondió que él no estaba en casa ni sabía dónde andaba, que nunca dice adónde va ni llama por teléfono salvo cuando necesita algo, y ella agregó: *bin k'an bajt kutik, jich stalel* “qué le vamos a hacer, así es su forma de ser, su carácter”. Pero no se trata de un hábito cualquiera, sino de aquél que por su singularidad se convierte en un referente o rasgo de personalidad acentuado como la forma de caminar, comer, compartir, de ser amable, enojón, envidioso, afición por la cacería, entre otros. Y normalmente este tipo de hábitos o “costumbres” son cambiantes según las condiciones cambiantes de la vida material.

De esta manera, este pequeño universo de hábitos particulares, costumbres, caracteres y actitudes constituyen, entre los tseltales de Petalcingo, un tipo de *talel*: una manera de ser en el mundo en la que el *ch'ulel* no interviene, o interviene solo en un sentido implícito, debido a la relación establecida entre ellos en contextos específicos dentro de la esfera de actividad ritual. En la esfera de actividades domésticas y campesinas, el *talel* no siempre se considera una manifestación del *ch'ulel*, ni siquiera es una alusión a dicha entidad, sino la expresión directa de la emoción y el carácter individual de las personas. En este sentido, el *talel* se refiere a la actitud y el temperamento acentuado que caracterizan la forma de ser en el mundo de una persona común y corriente como la mayoría de nosotros.

En resumen, la noción del sustantivo *talel* “forma o modo de ser” en ámbitos rituales tiene relación estrecha con el *ch'ulel* y el *lab* de los especialistas rituales; por tanto, le vienen dada desde el nacimiento y forma parte de su ser, su oficio ritual y de su personalidad. En cambio, entre los campesinos y profesionistas dicha noción refiere a un carácter más cotidiano, sin relación aparente con las entidades que posee sino que denota ciertas actitudes adquiridas en situaciones determinadas de la vida material. Finalmente, el término *talel* como verbo y sufijo direccional no constituyen ni proporcionan, en mi opinión, atributos ni funciones particulares al *ch'ulel* ni al *talel* de las personas.

El término *talel* no solo se emplea para referir un rasgo distintivo de las personas, sino también para señalar alguna particularidad de plantas y animales. El *talel* de las personas es, hasta cierto punto, una conducta de carácter social, es producto de una creación ideológica; mientras que el de plantas y animales obedece, al parecer, a una situación biológica; es estable e inmodificable (tal como, de pronto, intuimos del discurso tanto etnográfico como de la gente misma, con respecto del *talel* de las personas). Por ejemplo, la fragilidad y el color de una planta son de carácter biológico, no cambian, son un rasgo inherente a la especie vegetal, exactamente igual a cualquier planta de la misma especie. Es un color dado, biológico e inmodificable, un rasgo que lo hace único y diferente como especie en la naturaleza. Esto es muy contrario al *talel* de una persona, pues hace referencia a su carácter, su forma de ser, cambiante en cuanto que es una actitud de respuesta a situaciones dialógicas de la interacción social.

Frente a este panorama, observamos que la noción de *talel* refiere, por un lado, a las valoraciones atribuidas al temperamento y la actitud de las personas y, por el otro, a los rasgos biológicamente estables de algunas plantas (y probablemente de algunos animales también). Como queda apuntado en párrafos anteriores, los rasgos humanos dados o traídos desde el nacimiento son atribuciones y valoraciones sociales y, como tal, susceptibles de cambios y transformaciones en función de las situaciones concretas de la vida. El *talel* de las personas tiene, por supuesto, cierta estabilidad de sentido en una determinada esfera de actividad y dentro de un período histórico específico. Así, lo “dado” en el sentido empleado por Bajtín (2012), son discursos ajenos que se actualizan y se adaptan a las condiciones de la interacción social; en oposición a lo “dado” empleado por Pitarch (que lo retoma de Wagner, 1981) en su estudio sobre los tseltales de Cancuc, donde nos habla del *talel* como algo dado y proveniente del ámbito sagrado, por tanto, permanece estable e inmodificable como aspecto sagrado dentro de las personas (Pitarch, 2013).

Si el *talel* de las plantas es de carácter biológico, un rasgo distintivo de su especie, se trata de un rasgo natural; en cambio, el de las personas, como elemento biológico común de todo ser humano, se manifiesta como instinto de sobrevivencia y, en efecto, viene dado o ligado a la vida y al cuerpo desde el nacimiento. Aun así, al igual que ciertos animales desarrollan medidas o estrategias de sobrevivencia en respuesta a las condiciones de su

ambiente de existencia (modifican, mejoran o evolucionan su instinto), las personas también se adaptan a las condiciones de su medio, modificando su instinto natural en el marco de los criterios creados colectivamente para asegurar el orden, la estabilidad y la continuidad de su grupo. El instinto se vuelve social, un rasgo distintivo que resulta de la relación entre personas y de éstas con el mundo. El carácter social de nuestra condición humana consiste, en cierta medida, en nuestra capacidad de modificar y transformar nuestro instinto en respuesta a las circunstancias de nuestro entorno, con intenciones y propósitos que atañen a intereses más individuales.

En este sentido, el *talel* de una persona viene dado desde el nacimiento solo en un sentido biológico, como el de una planta o el de un animal; el significado que posteriormente le impregnan las personas organizadas en grupos sociales lo convierte en un aspecto social; por tanto, su función como signo está determinada por las condiciones materiales e ideológicas de la existencia. En suma, nuestro *talel* tseltal es tan cambiante como la vida misma en el marco de condiciones y etapas históricas específicas, durante las cuales prevalece una determinada estabilidad de sentido: el rasgo más acentuado, el temperamento más marcado de la persona.

Nuestro lugar en el mundo y nuestra postura ideológica define en parte el carácter de nuestro *talel*. Una vida estable, como la que depende de un modo inmodificable de producción agrícola de subsistencia, genera pocas posibilidades de variación y transformación del *talel*, salvo los ámbitos que conciernen a la vida cotidiana y los intereses personales. Nuestra condición animal no se pierde nunca. Nuestro instinto social, llámese temperamento, incluso en las sociedades más desarrolladas, es asociado también con animales (tal vez como un mecanismo para recordar nuestro origen biológico). Expresiones como “¡Eres un animal!” (sea un burro, una gallina, un garrapato, un cerdo, un tigre, un perro, una zorra, un lobo, una víbora, un gusano, una mosca muerta, una oveja negra, etc.), dan cuenta de ello. La imagen de estos animales refiere en cierto sentido el carácter de nuestro instinto, temperamento o comportamiento en la sociedad.

VI.2. Binarismo entre *ch'ulel* y *lab*

El binarismo entre *ch'uel* y *lab* es el aspecto más evidente de la oposición de actitudes y temperamentos valorados, por un lado, como lo bueno y, por el otro, como lo malo. Siguiendo la caracterización que ofrece la colaboradora Alejandra Méndez, el *ch'ulel* bueno es *p'ij* “inteligente, astuto”, servicial, inofensivo; mientras que el *labes ti'awal* “devorador”, transgresor, *chopol* “malo”. Entre ser *p'ij* y *ti'awal* es evidente una oposición radical de sentido y función ideológica. Las características de uno y otro componente del binarismo nos conducen a pensar en formas de ser específicas de las personas; pero esas formas de ser que parecen estables e inmodificables son, en mi opinión, estereotipos que prevalecen en el discurso (en los diferentes géneros discursivos). En la práctica, toda forma de ser puede variar en función del contexto de la interacción.

El binarismo entre *ch'ulel* y *lab* se manifiesta especialmente en contextos de enfermedad y rituales de curación, pero también con mucha frecuencia en múltiples situaciones conflictivas de la vida cotidiana en las que cada sujeto actúa dialógicamente según la naturaleza de su *ch'ulel* en turno; esto es, su temperamento. Con esto quiero insistir en que dicho binarismo no solo se presenta en una determinada interacción cara a cara entre sujetos sino muy probablemente también en el interior de las personas tseltales, activando esa forma personal de ser en el mundo, siempre compleja, diversa y construida a lo largo de toda una vida individual. En este sentido, en el marco de la teoría el signo ideológico que se funda en el plano sociológico de la vida humana, una persona puede manifestar un comportamiento valorado como negativo, asociado con un *lab*; pero en otras situaciones puede ser como otra persona, en cuanto que su actitud y comportamiento son asociados con los criterios de un *ch'ulel* bueno. No es que el *ch'ulel* bueno pertenezca a personas buenas y el *lab* a personas malas, como si en efecto las personas se dividiesen en buenas y malas inevitablemente, no, en absoluto. Toda “actitud de respuesta” es una acción determinada por el contexto de la interacción social. En este sentido, el *ch'ulel* y el *lab* como signos ideológicos reflejan las actitudes de las personas en su interacción

dialógica y conflictiva, según los intereses en disputa. En consecuencia, la división valorativa entre *ch'ulel* y *lab* no corresponde a una agrupación de personas buenas y malas, víctimas y malhechores; tampoco a una separación tácita de los animales y meteoros en benéficos y maléficos, como si tal agrupación o separación existiese de verdad en la vida real, sino, ante todo, corresponde a un binarismo conceptual que valora (¿o sanciona?) positiva o negativamente el temperamento y la actitud de las personas en situaciones de lucha o conflicto social.

De hecho, durante o después de una interacción entre dos o más sujetos, cuando uno valora y atribuye al otro la posesión de un *lab*, no alude necesariamente a la posesión de un animal o meteoro nocivo en cuanto tal, sino a la capacidad del sujeto de usarlos como medio para descargar su temperamento agresivo. Así, la persona se vuelve sujeto de la acción del verbo *tsestal labtayel* “hacer daño mediante un *lab*”.

En la vida cotidiana nadie, excepto en estado de embriaguez, puede afirmar abierta y públicamente que posee un *lab*, de la misma manera que nadie admite ni reconoce abierta ni públicamente ser malo, malvado, envidioso u homicida. Todos somos buenos según el punto de vista propio, pero podemos ser malos o malvados desde el punto de vista ajeno, desde la percepción del otro. Nosotros siempre tendremos una justificación para nuestros actos, que nos permitan valorarlos positivamente. Sin que yo lo reconozca ni lo asuma abiertamente, puedo llegar a manifestar un temperamento acentuado estrechamente asociado con el *lab* (desde la perspectiva del *otro*). En la vida cotidiana, es un *otro* el que valora y atribuye a su interlocutor la posesión de un *lab*, en función de una posible relación conflictiva entre ambos; mientras tanto, el interlocutor valorado difícilmente se considere a sí mismo ni por sus familiares más cercanos como un *lab* o de temperamento perverso.

No obstante, la posesión de un *lab* no significa ser necesariamente un ritualista. Por ejemplo, en Petalcingo, un campesino ya fallecido se le atribuía la posesión de un *tentsun* “chivo” por sus rasgos físicos y su hábito de merodear por las noches alrededor de su propia casa. Otra persona todavía viva, de baja estatura y siempre amable, se le atribuye en la conversación doméstica la posesión de una *xpajk'inte*, literalmente “la que se pega, adhiere o esconde en el (tronco del) árbol”, más conocida como la “mala mujer o mujer

de la noche” (con frecuencia confundida o mal asociada con la llorona), porque se le ha visto después de la medianoche caminar solo por las calles. Y ninguna de estas personas ha sido en su vida un ritualista. Ciertamente que todos los *labetik* son dadores de enfermedad porque espantan (el espanto como enfermedad), pero no todos son *jti’awaletik* “devoradores”. Por tanto, no todos ellos se alimentan de *ch’ulel*, algunos solo engañan o espantan a las personas.

La atribución permanente de un *lab* a una persona explica de algún modo su frecuente estado de mal humor que se manifiesta en gestos, palabras, actos, etc. Sin embargo, nadie es radicalmente malo en la vida real; somos en realidad producto de un juego de temperamentos, de lenguajes, de emociones y reacciones producidas en nuestras interacciones sociales (con los otros). Por tanto, si podemos manifestar una actitud *chopol* “mala” y *lek* “buena” según el contexto de nuestra interacción, entonces todos los tseltales poseemos *ch’ulel* y *lab* unificados en la actitud cambiante (binaria, dicotómica, dual) de las personas, tanto de especialistas rituales como de campesinos tseltales. En este sentido, cuando se dice que alguien tiene *lab* es porque se acentúa en él el odio y la violencia. Estas valoraciones binarias impregnadas al *ch’ulel* representan, de acuerdo con la teoría del signo ideológico de Volóshinov (1992), una intersección o confrontación de puntos de vista, de intereses y fuerzas sociales que se producen y realizan en la comunicación discursiva e ideológica de la sociedad.

Cada temperamento es una reacción a las circunstancias de la interacción social, una especie de respuesta a una determinada situación, un enunciado o signo ideológico. En este sentido, el binarismo entre *ch’ulel* y *lab* se encuentra dentro de una misma persona. Una determinada forma del primero, una serpiente, por ejemplo, puede ser valorada por un otro de la interacción como lo segundo si el sujeto muestra agresión excesiva y amenazante; o bien, es un *ch’ulel* pasivo si muestra astucia, audacia o, por el contrario, en un caso extremo, uno débil e indefenso si muestra resignación, debilidad, torpeza o temor.³⁶

³⁶ De acuerdo con la descripción en los apartados III.5 y IV.2, en Petalcingo el *ch’ulel* tiene la forma de: *ik’* “aliento vital”, silueta humana, animal o meteoro, de carácter positivo; el *lab* tiene exactamente las mismas formas (con la excepción de *ik’*), pero de carácter dañino. Mi reflexión en torno al binarismo *ch’ulel/lab* es que no aplica la visión cristiana de separar a las personas en buenas y malas, sino más bien opera una

Capítulo VII

Apuntes y reflexiones para una etnografía nativa

En este capítulo se reflexiona la importancia de la relación entre etnógrafo nativo y sujeto de estudio, con especial interés la posición del primero frente a la cultura a la que pertenece.

En el apartado III.3 he descrito la actividad predominante y las características de la esfera de profesionistas tseltales, cuyos miembros compartimos una ideología que se nutre de dos fuentes culturales: la comunitaria, a través de prácticas cotidianas y de la tradición local, y la educación escolarizada con todo lo que implica el proceso hasta la profesionalización (viajes, libros, internet, relaciones con otras personas de otras culturas). Estas influencias son comúnmente etiquetadas como “occidentales”; en realidad, son más que occidentales frente a la actual cultura globalizada en la que nos desenvolvemos. En el marco de este contexto hago la reflexión sobre el lugar que ocupamos los etnógrafos nativos en la cultura, de acuerdo con la lógica de nuestra esfera de actividad predominante; aunque, por nuestra cercanía y permanencia en el pueblo, compartimos más de una esfera de actividad, pues hemos crecido como campesinos y hemos convivido hasta cierto punto con especialistas rituales también.

El uso del adjetivo *nativo*, contrario al sentido discriminatorio que subestima y denigra todo intento de participar y responder a la voz hegemónica del discurso académico, aquí pretende unificar las diversas formas de autonombrarse como estudiosos de su propia cultura. En este sentido, el adjetivo en cuestión da lugar en su campo

dualidad mesoamericana como con los dioses: las personas son buenas al usar su *ch'ulel* para hacer un bien, pero cuando hacen algún mal, lo que manifiestan es un *lab* según la perspectiva del otro: aquí opera la fórmula bajtiniana de “yo para otro” y “otro para mí” en la construcción de la identidad y la personalidad del sujeto.

semántico a expresiones como: naciones indígenas, pueblos originarios, culturas ancestrales, incluso las que empleamos según nuestra identidad lingüística: tseltal, tsotsil, ch'ol, etc. Algunos más prefieren identificarse, en Chiapas, como mayas, término de reciente introducción en el lenguaje precisamente de grupos sociales emergentes: profesionistas, promotores culturales, maestros y artistas, mientras que el resto de los hablantes de una lengua vernácula no emplean dicha expresión. En fin, cada quien, en el ejercicio de su oficio, hace uso de los términos, así como de las herramientas técnicas y culturales a su disposición; no obstante, su producción intelectual está determinada por su contexto de origen y su esfera de actividad, en relación no siempre favorable con otros contextos y áreas de producción ideológica.

De acuerdo con lo anterior, con los términos de *etnografía nativa* y *etnógrafo nativo* se intenta identificar y nombrar a los que, perteneciendo a los pueblos que tradicionalmente han sido objetos de estudio, queremos también estudiar, investigar y comprender nuestra cultura. Incluso intentamos generar debates no solo entre indígenas acerca de las formas de producción de conocimientos sino también con especialistas externos a la cultura, donde conceptos como epistemología, metodología y posiciones como “desde afuera” y “desde dentro” con respecto de la comunidad ocupan espacios importantes en la discusión. Reflexionar estos aspectos resulta apasionante en este intento por orientar la tesis hacia los intereses de la academia y hacia los intereses de la propia comunidad, proceso en el cual podríamos dilucidar respuestas y más interrogantes acerca de la etnografía nativa.

Mirar “desde dentro” parece justificarse con la condición de ser miembro de la cultura que se estudia, en el sentido de que estamos dentro de ella por el hecho de haber nacido en su seno, de hablar la lengua materna y ser portadores de conocimientos compartidos en la comunidad. Existe una notable diferencia entre los miembros comunes de la comunidad y nosotros, miembros de la misma, que ostentamos ser investigadores de nuestra propia cultura. Sin embargo, en no pocas ocasiones se lee en los textos escritos por profesionistas tseltales o tsotsiles esa voz del “nosotros incluyente”, como si, en efecto, leyésemos al campesino, al ritualista, al anciano de la comunidad; y el autor nativo,

formado en la academia, desaparece en el texto para dar lugar y voz a esos otros de su comunidad y, al mismo tiempo, incluyéndose en ese grupo de personas como un miembro más, exactamente igual que cualquiera de ellos. Y el profesionalista se vuelve, por así decirlo, en portavoz de su pueblo; de ahí que algunos, en su papel de etnógrafos nativos, asuman el papel de representantes de su comunidad. En mi opinión, somos tseltales diferentes, con visiones, oficios e intereses diferentes; por tanto, nuestro lugar en el mundo, nuestras valoraciones y posturas ideológicas no son homogéneas.

Por lo anterior, no se puede ser campesino y académico a la vez. No se puede desempeñar dos funciones de manera simultánea justo al mismo tiempo. O se es campesino tselta que practica un conocimiento de carácter empírico (aquí el pensamiento y los actos cotidianos están regidos por el ciclo agrícola) o se es etnógrafo al momento de reflexionar o cuestionar con propósitos académicos dicho conocimiento (aquí el pensamiento y los actos siguen reglas y criterios de la academia). La forma de ser tselta es actualmente tan diversa como la variedad de oficios, aprendizajes e intereses personales y colectivos. Haber elegido la formación académica como una opción de trabajo y un modo de vida significa haber elegido pertenecer a una esfera de actividad específica, profesional, de tradición occidental, regida por una lógica de producción de conocimientos y competencia intelectual, de buscar alternativas teóricas y epistémicas para entender y explicar la vida, entre otras cosas. Por tanto, ser persona tselta y etnógrafo tselta da lugar a una relación tensa y conflictiva, tal como la que existe, siguiendo el planteamiento de Bajtín (2012), entre autor-persona y autor-conciencia, este último como creador del personaje literario al que le organiza sus actos en la totalidad de una novela (véase el capítulo de “Autor y personaje en la actividad estética” de Bajtín (*op. cit.*,15-186).

Ser persona es la condición primera del ser humano en cuanto ser social; ser autor es, por así decirlo, ser otro, distinto de una persona cualquiera. La persona vive y actúa según sus emociones y necesidades en la vida; el autor, aislado en su ámbito de creación, actúa según sus objetivos estéticos o científicos (*Idem*). Cada uno ocupa lugares y posturas diferentes. Al detenernos a reflexionar un asunto cualquiera de la vida dejamos de vivir plenamente como persona y nos convertimos en otro que observa, cuestiona y teoriza la

experiencia inmediata anterior. Así, cada oficio genera, dentro de una determinada esfera de actividad, una postura ontológica, una visión del mundo.

Ser miembro de la cultura es un elemento constitutivo de la identidad como persona, por tanto, se convierte en requisito fundamental para caracterizar a un etnógrafo nativo; sin embargo, ser nativo no significa una posición ontológica o epistémica privilegiada, aunque sí facilita una relación más cordial y éticamente responsable con los sujetos de estudio. El dominio de la lengua, el conocimiento y la experiencia “dados” como herencia cultural, la vivencia “en cuerpo y alma” o la subjetividad propia en torno al fenómeno de estudio, constituyen fuentes de rica y novedosa información para el interés académico; en este sentido, como dato etnográfico y material de análisis, se someten también a una rigurosa valoración teórica. Así, el punto de vista resultante o conclusivo de la investigación no depende tanto de la condición u origen cultural del investigador como de su comprensión de la teoría y del fenómeno. El problema en algunos casos de investigación es que ponderamos nuestra postura de miembro de la cultura (como si fuésemos sujeto de estudio y no etnógrafo) y el rigor del análisis teórico queda en segundo plano. Mi subjetividad de autor tseltal no es más ni menos importante que la de otros tseltales ante mi enfoque de análisis; del mismo modo, mi punto de vista conclusivo no es más ni menos importante que el de otros autores, emitido por cada uno en el marco de sus respectivas teorías.

Ser tseltal justifica mi origen cultural y define mi identidad; me otorga un punto de vista o una cosmovisión en mi calidad de sujeto que interactúa con otros tseltales; es un punto de partida para mis valoraciones en la vida cotidiana comunitaria, en la que me manifiesto y realizo espontánea y dialógicamente como persona, en pleno “acontecimiento de la vida”. Pero esta cosmovisión dada por mi cultura no me permite ser tseltal ordinario en el ámbito académico, pues como investigador nativo debo reflexionar la condición de ser tseltal para poder dialogar eficazmente con otros investigadores mediante un lenguaje afín o especializado. Me desenvuelvo, eso sí, en dos esferas de actividad distintas: la de la vida cotidiana (comunitaria) y la de la actividad científica. La idea de ser primeramente persona, de carácter más emocional (condición primaria de la naturaleza humana), y luego ser un investigador, de carácter más racional, nos conduce al

problema planteado por Bajtín, ya aludido aquí en párrafos anteriores, acerca de la relación entre autor-persona (humano real) y autor-conciencia (narrador): se trata de dos entes diferentes, de dos posturas ontológicas.

De acuerdo con Bajtín, “Cuando el hombre se encuentra en el arte, no está en la vida, y a la inversa” (2012:13). Existe, por supuesto, una relación intrínseca y recíproca entre la vida y el arte (o entre la vida y la ciencia). “Un poeta debe recordar que su poesía es la culpable de la trivialidad de la vida, y el hombre en la vida ha de saber que la falta de exigencia y de seriedad en sus problemas existenciales es culpable de la esterilidad del arte” (*Ibid.*, 13-14). Con los mismos términos podríamos parafrasear a Bajtín acerca de la relación entre la etnografía y la vida, en la que el investigador debe recordar que su investigación es la culpable de la trivialidad de la vida, y el hombre en la vida ha de saber que la falta de exigencia y de seriedad en sus problemas existenciales es culpable de la esterilidad de la ciencia. En este sentido, la investigación, al igual que la actividad artística, es un acto creativo, ético, objetivo, incluso estético.

Mirar “desde afuera”, por otra parte, es tomar distancia no solamente con respecto del fenómeno de estudio sino también del dolor y las emociones vividas por los sujetos; y justamente, es en el dolor y las emociones donde la vida encarna su sentido existencial. De ahí que mirar “desde dentro” se convierte en una ventaja epistémica, que permite dar cuenta de detalles sutiles y sobreentendidos que amplían y profundizan el sentido de determinadas prácticas culturales y discursivas; en consecuencia, amplía también nuestro horizonte de comprensión. Por tanto, la actividad científica, al igual que la actividad artística, es producto de una postura ideológica del autor, así sea extranjero o nativo. De esto se deduce que para la mejor comprensión de la cultura propia no basta ser miembro de ella, no basta tener dominio de la lengua propia ni estar más tiempo entre los sujetos de estudio; tampoco basta mirar desde afuera o desde dentro, sino asumir un compromiso ético con la gente y el oficio de producir conocimiento científico.

El etnógrafo externo a la cultura puede también profundizar tanto como pueda en su análisis si su actitud con los sujetos de estudio va más allá de la empatía; es decir, sin que

pretenda ser miembro de la cultura, puede asumirla en la medida que se relacione y conviva éticamente con la gente por un tiempo considerable. Aprender una cultura ayuda más que a conocerla sino también a vivirla (como parece ser el caso de algunas personas que se desenvuelven simultáneamente en dos culturas, con dos lenguas, etc.). El lugar del autor es único e irreplicable; está determinado por su exotopía donde ésta puede considerarse como un tipo de relación con el sujeto de estudio, en el sentido de que sitúa al autor dentro, afuera o en la frontera de la cultura que estudia. Cada lugar define, en cierto modo, una actitud con respecto al sujeto de estudio: cercanía (sentido de pertenencia a la cultura), distancia (alejamiento, arrogancia o indiferencia), o bien, en una posición de frontera (busca el diálogo entre una esfera de actividad y otra, o entre una cultura y otra).

¿Cuál sería, entonces, mi postura como etnógrafo nativo? Una primera respuesta sería que mi postura ideológica se define por el lugar que ocupo en la cultura y, como miembro de ella, asumo una responsabilidad ética y moral con la vida social y cultural comunitaria; una segunda respuesta, fundada en mi condición de miembro de la cultura, es la de poder dialogar y replicar los discursos académicos. Esto podría ser un rasgo de la etnografía nativa: la de reflexionar la actividad del etnógrafo nativo en relación estrecha con la comunidad y la academia. Solo en este sentido, el punto de vista del etnógrafo se determina por su origen nativo y por su posición en el ámbito de la academia y por su relación con la cultura y los sujetos de estudio.

VII.1. La investigación como acto ético

Con base en lo anterior, la tarea del etnógrafo nativo consiste entonces en realizar una investigación como “acto ético” en el sentido de Bajtín, el cual consiste en una relación responsable y comprometida con el otro. Ser en el mundo es responsabilidad. En este sentido, la investigación etnográfica debe tomar en cuenta los problemas sociales que

aquejan los sujetos, unificar el problema de investigación con el problema social. Con frecuencia solo satisfacemos nuestros intereses académicos y olvidamos los problemas sociales que son parte del contexto global en que se produce y reproduce un objeto de estudio, en general, una visión del mundo.

Si bien el tema de investigación surge de la observación en el campo o de la lectura de libros especializados, no significa que el tema elegido, por muy destacado que resulte en la observación y en la vida cotidiana de la comunidad, sea del interés de la gente. En este sentido, en el proceso de investigación no se produce un diálogo real y eficiente entre los etnógrafos y los pueblos sujetos de estudio, sino únicamente entre los primeros como conocedores especializados e interesados en el tema estudiado. Esta es la crítica que Aubry (2011) hace a los antropólogos de la segunda mitad del siglo pasado, cuando afirma:

“Enfrascados en los microproblemas de lo que llamaban comunidades *folk*, lo sabían todo sobre “cargos”, ritos, fiestas, ceremonias, y sobre los infiernos grandes de pueblos chicos. La opción metodológica –los llamados estudios de comunidad– y sus enfoques no cuadraban con la carga social de la iniciativa, pues acercarse con estas herramientas a los problemas de los indígenas del país hubiera sido algo como aproximarse a la realidad de Estados Unidos estudiando con lupa las sutilidades del *Halloween*” (Aubry, 2011:63-64).

Si bien los antropólogos de entonces no pretendían acercarse a los problemas de los indígenas sino documentar sus culturas, es una muestra de que los intereses del etnógrafo no coincidían con los intereses más inmediatos de los sujetos de estudio. Mientras la investigación se siga desarrollando al margen de los intereses de los pueblos, mientras permanezcan divorciados los problemas de investigación y los problemas sociales, es una práctica aislada, huidiza, monológica. La tarea es, como lo plantea, Bajtín, que “Yo debo responder con mi vida por aquello que he vivido y comprendido en el arte, para que todo lo vivido y comprendido no permanezca sin acción en la vida” (*Ibid.*, 13). Esto mismo se puede decir con respecto de la actividad científica. El conocimiento científico debe generar acciones, debe ser un “saber hacer” en beneficio de la vida y la sociedad. Sin embargo, esto es muy complicado llevarlo a cabo tanto en el arte como en la ciencia social porque, dice Bajtín, “es más fácil crear sin responsabilizarse por la vida y porque es más fácil vivir sin tomar en cuenta el arte” (*Ibid.*, 14). En efecto, la separación de los intereses

de la investigación con respecto de los intereses de los sujetos de estudio es un problema que aún queda sobre la mesa de discusión. No ha sido mi propósito encontrar, mucho menos demostrar, la posible solución al problema en cuestión. Quizá el reto de la etnografía nativa sea justamente unificar dichos intereses; de hecho, ser miembro de la cultura que se estudia es ya, en sí misma, un reto y una responsabilidad compleja.

Todo acto creativo o de análisis que se realiza como “acto ético” concluye con un enunciado que dialoga con otros enunciados propios de su género (discurso académico) y en cierta medida con los enunciados de la vida cotidiana de los sujetos de estudio. En este sentido, la etnografía nativa es una forma de nombrar a una práctica discursiva naciente que emana de los propios miembros de la cultura estudiada; representa, hasta cierto punto, la voz de los sujetos de estudio y constituye la oportunidad de replicar los discursos de la academia y de la sociedad en general con respecto de las culturas nativas.

Con base en las problemáticas arriba planteadas, la presente tesis representa, a lo mucho, la voz de los colaboradores y la mía como autor, con plena conciencia de mi identidad cultural y mi exotopía académica. En este sentido, de acuerdo con las esferas de actividad humana planteadas por Bajtín, o las zonas de creación ideológica nombradas por Volóshinov, yo formo parte de los miembros de la naciente esfera de profesionistas tseltales; por tanto, preferiría identificarme como etnógrafo tseltal únicamente, debido al uso despectivo que en algunos sectores sociales tiene todavía el término “nativo”. Además, los términos de “etnografía nativa” y “etnógrafo nativo” surgen, una vez más, del exterior de la cultura, de la academia, y no de la dinámica interna de nuestra cultura.

Consideraciones finales

Realizar un trabajo de investigación en la propia cultura a la que uno pertenece, y más todavía, en nuestra propia comunidad, ha sido una tendencia muy marcada de estudiantes e investigadores hablantes de diferentes lenguas mayas (tseltal, tsotsil, ch'ol, zoque) de Chiapas. Yo no he sido la excepción, ni ahora ni en mis ejercicios de investigación anteriores tanto de tesis (de licenciatura y maestría) como de ensayos, artículos y textos literarios. Soy tseltal de Petalcingo, Chiapas, lugar en el que decidí llevar a cabo el presente trabajo.

Pero más que pertenecer a la comunidad, la motivación por indagar acerca del *ch'ulel* y el *lab* en Petalcingo obedece sobre todo a un interés académico por estudiar este y otros temas en la zona norte de la Selva de Chiapas. Es, a lo mucho, una combinación de ambos aspectos, lo cual nos convierte en investigadores de nosotros mismos, es decir, “etnógrafos nativos”. Por tanto, en función de nuestra formación académica, nos acercamos a nuestra comunidad con intenciones y herramientas particulares. En mi caso, me ha sido imprescindible situar en el tiempo a Petalcingo para esbozar ligeramente su desarrollo histórico, de manera que el registro y el análisis del fenómeno de estudio se lleve a cabo, en estricto sentido, en el marco de una visión del mundo como resultado de un proceso histórico, y no de una cosmovisión percibida como herencia directa e inmodificable de un pasado milenario.

Si bien el tema de *ch'ulel* y *lab*, ya ampliamente documentado por la antropología en Chiapas desde mediados del siglo pasado, ha sido asociado con las nociones de salud, enfermedad, control social y, más recientemente, con la noción de persona, he considerado que abordarlo con una perspectiva teórica diferente, la del signo ideológico, ha sido un acierto que me ha permitido una lectura interesante y novedosa del mismo tema. El *ch'ulel* y el *lab* entre los tseltales de Petalcingo, más que “animales compañeros”, “espíritus

animales”, “dones”, “destinos”, “coesencias”, “bichos”, “entidades anímicas”, “seres gaseiformes o sin verdadera sustancia”, son signos en que se impregnan valoraciones sociales, subjetividades y puntos de vista que se confrontan y entrecruzan para defender o imponer ideas, intereses y posturas ideológicas en plena interacción social.

Por supuesto, no pretendo aquí generalizar mi resultado de análisis a todos tseltales de Chiapas ni siquiera entre todos los miembros de la comunidad de estudio, sino que da cuenta únicamente de los contextos a los que pertenecen los datos etnográficos analizados. Es decir, he mostrado que el *ch'ulel* y el *lab* funcionan como signos ideológicos en el sentido propuesto por Volóshinov, son “arenas de lucha” social, de intereses y puntos de vista entre los miembros de la esfera de especialistas rituales, en la que sin duda los signos en cuestión son tan eficaces para evidenciar la diferencia social, ética y moral de las personas. Aquí los signos son tan vigorosos y desempeñan su función ideológica en la vida cotidiana y con mayor énfasis en los contextos rituales por excelencia. He considerado la actividad agrícola como una esfera diferente, ya que, si bien los ritualistas también son campesinos en cierto modo, el sentido de su existencia no se fundamenta en el cultivo de la tierra como en la ejecución de rituales y su relación con los seres sagrados; mientras que los campesinos sí se dedican únicamente a la actividad agrícola y no poseen un conocimiento profundo ni especializado acerca de los rituales (de hecho un campesino común jamás ejecutaría un ritual en ninguna parte, porque se sabe ignorante del mundo, carente de un lenguaje ritual y desconoce el proceso mismo de los rituales).

Por último, en la emergente esfera de estudiantes y profesionistas tseltales, en la que por la naturaleza de mi actividad quedo incluido, es muy notoria la diferencia en cuanto al uso de los signos *ch'ulel* y *lab* con respecto de los campesinos de la comunidad y, como habría de esperarse, mucho más distante todavía con respecto de los especialistas rituales, sin que por ello dejemos de ser tseltales ni negamos los fragmentos de cultura, hasta cierto punto inconexos o desarticulados entre sí, que llevamos cada uno para orientar nuestros actos en la comunidad y fuera de ella. En función de estas diferencias de los signos en las tres esferas de actividad en Petalcingo, no podemos ya generalizar los resultados de nuestras investigaciones a todos los miembros de una población determinada, pues ante la diversificación económica y las transformaciones socioculturales es evidente que ahora

los tseltales ya no nos dedicamos todos a la agricultura y nuestro entorno ya no es solamente la naturaleza y la comunidad. En este contexto, el *ch'ulel* y la noción de *talel* también se renuevan; son siempre susceptibles de cambio o transformación. Incluso en una misma esfera de actividad el *ch'ulel* no puede significar lo mismo ni provocar las mismas emociones y reacciones en cada persona.

Lo interesante que ocurre en esta esfera de profesionistas es que la presencia de los signos *ch'ulel* y *lab* ya no es siquiera como discurso ajeno, en el sentido de apropiarse de lo ya dicho para darle un nuevo sentido, una nueva valoración. Se menciona en todo caso como referencia cultural, como un elemento de la cultura, como un signo muerto. A pesar de que Alberto Gómez cree tener algún tipo de *ch'ulel*, sus acciones ya no son regidas por la fuerza del signo; es decir, ya no impregna valoraciones sobre el signo para expresar una determinada situación de su vida. Por ejemplo, cuando siente un malestar físico o emocional atribuye inmediatamente a una deficiencia del cuerpo como organismo biológico y acude al médico para llevar un tratamiento. El tiempo que su hijo mayor estuvo muy delicado de salud puso toda su preocupación en los análisis de laboratorio y su esperanza en el tratamiento médico; aun teniendo conflictos muy serios en su familia por motivo de terrenos de cultivo y solar, en ningún momento atribuyó a un *lab* o al enojo de sus familiares la enfermedad de su hijo ni de sus propios malestares, salvo el descuido en la higiene y la alimentación. Exactamente ocurre conmigo: cuando enfermo yo o mi hijo, ni siquiera la que padezco actualmente en la piel, atribuyo a alguien por envidia, coraje o maldad, sino a los cambios en mi alimentación, mi rutina y deficiencias de mi organismo biológico; a pesar de que mi papá piensa que es un *xi'el* “espanto” que adquirí en el cafetal o, como diagnosticara don difunto Abelardo, que alguien estaba detrás de mí, haciéndose daño con su *lab* por envidia. En la conversación con Óscar Gregorio Cruz, antropólogo de Petalcingo, pasa exactamente lo mismo: sabemos de la importancia y las funciones del *ch'ulel* y el *lab* no según nuestras vivencias personales, sino según lo que hemos asimilado como discurso ajeno, lo dicho y vivido por otras personas de la comunidad.

A pesar de las diferencias muy marcadas entre las tres esferas de actividad estudiadas, hay también ideas compartidas, elementos fundamentales que se nos enseñaron desde niños y con ellos nos educaron a lo largo de nuestras vidas. Entre otras

cosas, que el *ch'ulel* es aliento vital, es la “verdadera vida” en sí misma, “nuestra esencia”; se nos ha sido dado antes del nacimiento (de ahí que el *talel* “talento, destino o carácter” se sospecha traerlo desde el nacimiento) por parte de una entidad sagrada en forma de un animal o meteoro, cuyo temperamento acentuado (bueno o malvado) orienta sus actos y reacciones en la vida. El *ch'ulel* está siempre con nosotros, muy probablemente el *lab* también, en tanto que éste es un aspecto del primero que aflora en situaciones concretas de adversidad y conflicto.

De acuerdo con las diversas funciones del *ch'ulel*, se entiende que es el responsable del movimiento del cuerpo; y al salir por la noche lo deja inmóvil, inconsciente y frágil. Si no regresa, el cuerpo enferma gradualmente hasta morir. Por ello a los que duermen profundamente se les debe despertar con cuidado, despacio, para procurar que llegue su *ch'ulel*; hacer lo contrario, por ejemplo, moverlo bruscamente, se corre el riesgo de que ya no pueda entrar al cuerpo y, en consecuencia, se convierte en cadáver. De esta manera al *ch'ulel* se le percibe como sinónimo de vida, o mejor aún, es la vida misma que se aloja en el cuerpo a cumplir su ciclo como las semillas de cultivo.

Es interesante la noción de muerte que de esta percepción tseltal se deriva. En el sentido racional de la ciencia médica, la muerte consiste en la disfunción de los órganos vitales como el corazón, los pulmones, el hígado o el cerebro, etc. En la ideología tseltal es la salida del *ch'ulel*. Al abandonar el cuerpo éste queda vacío, sin fuerza. Pareciera responsable del funcionamiento de los órganos vitales. De hecho, es aliento vital, fuerza y vida que se encuentran en la sangre y el corazón; a la vez que proviene de una entidad sagrada en calidad de *ik'* “aliento”, *majtan* “regalo, don” y *talel* “destino, carácter o temperamento” asociado a un animal o meteoro de la naturaleza.

De acuerdo con lo anterior, en la ideología tseltal el *ch'ulel* en particular es un concepto polisémico, o, dicho de otro modo, es un signo ideológico que contiene diferentes significados y valoraciones que afloran como aspectos autónomos en situaciones concretas de la vida. Es por ello que, en síntesis, nuestro signo *ch'ulel* se manifiesta casi de manera similar en las tres esferas de actividad consideradas para su estudio, a saber:

a) Aliento vital que dota de vida y movimiento al cuerpo (a los órganos vitales, principalmente el pulso de las venas, los latidos del corazón).

b) Animal o meteoro que encarnan y acentúan el temperamento o la actitud humana en situaciones adversas, tensas y conflictivas de la interacción social.

c) Imagen humana que representa a una especie de autoconciencia, la autopercepción de uno mismo (yo para mí) en relación con el mundo y las personas (yo para otro).

d) Conciencia o sabiduría que, en términos bajtinianos, es un “acto ético”, puesto que valora la posibilidad de ser responsablemente bueno (*ch'ulel*) o maléficamente transgresor (*lab*) en el marco de una cosmovisión.

De acuerdo con los aspectos del *ch'ulel* arriba descritos, puedo concluir que, efectivamente, el término *tseltal* es poliforme, polisémico e, incluso polifónico, en el sentido de que puede manifestarse con diferentes formas (aliento, animal, meteoro, silueta humana, conocimiento o conciencia); de estas formas diversas proviene su polisemia que encarna los contenidos ideológicos de la comunicación social; sin embargo, su verdadero sentido depende en gran medida de la entonación con la que la palabra sea pronunciada. Es aquí donde el signo *ch'ulel* se conecta con la vida, en plena interacción social. El inciso “b” de nuestra clasificación de aspectos del *ch'ulel* constituye la singularidad que dicha noción prevalece en Petalcingo, y quizá sea una singularidad polémica, aunque ya varios autores anteriores lo han sugerido, desde Guiteras (1965), Pitarch (2006) y Figuerola (2010): el *ch'ulel* es un conjunto de seres: silueta humana, *nohk'etal*, animales y meteoros. En Petalcingo es más explícito: cuando enunciamos las palabras *ch'ulel* o *lab* depende del contexto para sobreentender su forma y sus funciones ideológicas.

Aparte de lo anterior, el binarismo entre *ch'ulel* y *lab* es también hasta cierto punto polémico. Es frecuente en los estudios sobre el tema incluir en el primero únicamente a los seres con silueta humana y en el segundo a todos los animales y los meteoros. En Petalcingo, la noción de *ch'ulel* hace referencia al conjunto de seres descritos en el párrafo anterior, de carácter pasivo y positivo; mientras que la noción de *lab* incluye a los mismos seres cuando manifiestan una intensión y un carácter transgresores y dañinos, y a estos se

suman otros seres emblemáticos por su naturaleza nocturna. Además, recordemos que dicho binarismo entre *ch'ulel* y *lab* se asocia con lo frío y lo caliente, con la abundancia y la carencia y, finalmente, con el trabajo y la responsabilidad por un lado y, por el otro, con la negligencia. Una persona con *ch'ulel* bueno y frío es, por tanto, trabajadora, responsable y respetable; incluso, si es ya de edad avanzada, puede por preferencia y aceptación colectiva ejercer cualquier tipo de autoridad: política, religiosa y moral. En cambio, un anciano reconocido por las maldades de su *lab* es hasta cierto punto temido, insolente, aborrecido, incumplido e irreverente con las personas.

Hasta ahora ha sido de algún modo problemático para mí tratar las distinciones entre tipos, formas y funciones del *ch'ulel*; incluso se puede observar el mismo problema en los estudios al respecto entre los tseltales de Chiapas, pues no solamente tiene incidencias ni manifestaciones en los contrastes de carácter material y temperamental entre las personas, sino que el concepto mismo es polisémico y toda su carga semántica se despliega en muchos o en casi todos los aspectos y ámbitos de la vida cotidiana. Limitarse a describir y analizar el contraste dicotómico entre *ch'ulel* y *lab* reducimos también la posibilidad de profundizar en la naturaleza misma, abstracta y profunda, del signo ideológico y de la propia cultura que se estudia.

Por ello, considerar al *ch'ulel* como un signo en el que se impregnan valoraciones distintas según los contextos de su enunciación ha sido en gran medida un buen acierto, ya que permite adentrarnos así en su naturaleza polisémica, multifacética e ideológica. En este sentido, no basta detenernos a estudiar sus características, su taxonomía, su origen, su importancia en los rituales y su relación con el cuerpo sino, sobre todo, en su calidad de medio o vehículo de comunicación social, explorar en su contenido formas y orientaciones de la interacción social, cuyo trasfondo ha de mostrarnos cómo los sujetos de estudio construyen su realidad social en un espacio y período histórico determinados.

Detenerse a filosofar sobre los deseos y los actos automotivados del *ch'ulel* para descubrir su naturaleza es como estudiar la vida y “los milagros de Jesús” para entender su condición sagrada como si, en efecto, existieran por sí mismos o por sí solos fuera del ámbito social, como parte del mundo o de la naturaleza. Con frecuencia se asume y se da por hecho momentáneamente que el *ch'ulel* y Jesús existen real y físicamente aún al

margen de un fenómeno social concreto. Es justo ahí, en mi opinión, donde cualquier enfoque de análisis sociológico desvía su objetivo. La personalización del *ch'ulel* y de Jesús ha sido posible dentro de un género discursivo muy específico y en el marco de situaciones de vida muy concretas, a la vez que dentro de los límites de un período histórico determinado.

La personalización es un recurso retórico del lenguaje para transmitir una idea, un pensamiento. En cuanto recurso retórico es un medio de comunicación. Lo que realmente existe en este fenómeno en particular, mejor dicho, en cualquier fenómeno sígnico, es el pensamiento (abstracto, inmaterial, intangible) y no la personalización, donde ésta funciona como un medio de manifestación y realización del pensamiento (la ideología). En este sentido, lo que importa realmente en un análisis científico no es la vida y las hazañas del *ch'ulel* sino las motivaciones ideológicas que lo personalizan y le otorgan agencia. Así, nos lo recuerda Hurtado en su texto “Cómo convertirse en otra persona sin dejar de ser uno mismo”, que “Una diferencia fundamental entre el personaje y la persona es que no es necesario que un ser humano actúe siempre el mismo rol, la misma obra. Muchas personas se sienten obligadas por las circunstancias, por los demás, a actuar de cierta forma, pero esto no significa que no tengan la posibilidad metafísica de cambiar su vida, su rol. Nuestra máscara es flexible, mutable y a fin de cuentas, intercambiable por otras” (Hurtado, 2009: 33-34).

En los estudios relacionados con nuestro tema en Chiapas se observa frecuentemente el binarismo *ch'ulel* y *lab* como si, en efecto, fuese un principio clasificador de personas en buenas y malas como rasgo estable e inmodificable de la personalidad, tal como se infiere literalmente de los relatos de tradición oral y algunos testimonios personales, sin tomar en cuenta con seriedad el carácter retórico de los discursos. Sin embargo, de acuerdo con nuestro análisis, dicho binarismo es, entre otras funciones ideológicas, una metáfora del temperamento, lo que podría sugerirnos la posibilidad de una coexistencia de *ch'ulel* y *lab* en una misma persona; incluso podríamos pensar en dos entes autónomos que, en situaciones específicas, se manifiestan como rasgo de personalidad (temperamento). En mi opinión, se trata de un solo *ch'ulel* que, como cualquier persona, reacciona en respuesta a una determinada situación adversa o cordial.

En cierta ocasión, mi director de tesis y yo conversábamos sobre mis avances y pusimos sobre la mesa de discusión el caso de un enfermo que, en la ideología tseltal, su enfermedad se explica por la ausencia del *ch'ulel*. Coincidimos en que una persona enferma, aun cuando su rasgo acentuado de personalidad sea las características típicas de un *lab*, siempre se considera que su *ch'ulel* ha sido víctima de un percance; aunque, si consideramos episodios de algunos relatos orales en que un *lab* es atrapado durante su fechoría, su dueño también enferma hasta morir. En ambas situaciones, la ausencia tanto del uno como del otro afecta a su dueño, a quien siempre dejan profundamente dormido mientras salen a recorrer el mundo, incluso más allá de sus fronteras conocidas comúnmente. Esto indica que se trata de una sola entidad que reacciona y responde según las situaciones de la vida y según también las valoraciones que les son impregnadas colectivamente durante su manifestación.

Finalmente, considero que todo análisis etnográfico tiene su fundamento no solo en la teoría empleada en la investigación sino también en la postura personal del autor que, como sujeto que interactúa y se construye ideológica y dialógicamente en una cultura determinada, responde valorativamente a enunciados anteriores con un tono y un estilo particulares que sin duda delatan su intención o voluntad discursiva. Esto es, que mi papel de etnógrafo tseltal está definida no fundamentalmente por mi origen y adscripción cultural sino por el proceso de mi formación académica. En este sentido, como miembro de una esfera de actividad específica comparto hasta cierto punto una visión del mundo similar con el resto de los miembros de mi esfera, sin que por ello deje de ser tseltal ni los miembros son únicamente tseltales. De hecho, como sujetos sociales que pertenecemos a una determinada esfera de actividad, podemos en cierta medida compartir no solo la actividad sino también la visión de otra esfera de nuestro interés. Ello no significa que podamos desenvolvemos simultáneamente en dos esferas sino, como todo lo que ocurre en un tiempo y un espacio determinados, es posible ser campesino por un lado y, por el otro, también ser etnógrafo en el momento de abandonar la práctica agrícola y asumir una postura reflexiva para entender un fenómeno con propósitos académicos propiamente, que dista de ser una reflexión común y corriente ante los hechos de la vida.

Por demás, no se puede ser académico estrictamente hablando todos los momentos de la vida, en el sentido de que todo autor es motivado y regido por una lógica racional, científica o artística, que lo aísla en un sentido figurado de los hechos de la vida y se deja fluir en su proceso creativo o de análisis; también es persona, emocional y con instintos propios de los seres humanos, que lo hace ser parte de la vida cotidiana y participa hasta cierto punto de una visión del mundo ampliamente compartida, con sus respectivas valoraciones y su cúmulo de sobreentendidos que no siempre coinciden con la lógica racional (y realista) de la ciencia y del arte. En este sentido, el estrato cultural que llevo conmigo a todas partes es lo que propiamente puede definir mi “tseltalidad”; es lo que me hace tseltal en la comunidad y, en cierta medida, fuera de ella en tanto que ese sustrato no dialoga siempre salvo en situaciones muy específicas con el exterior. Por ello, durante la realización de este trabajo, ha sido inevitable que algo dentro de mí, una idea, una sospecha, reforzadas por actos y sueños ocasionales, se manifiesta y devela un estrato oculto, guardado, de mi propia y profunda “tseltalidad”, la cual se me ha *dado* culturalmente en el transcurso de mi infancia y adolescencia.

Asimismo, un tipo de *ch'ulel* me habita silenciosamente; por tanto, un legado cultural se haya sedimentado en lo profundo de mi ser y en situaciones específicas salen a relucir como el arco iris antes o después de la lluvia. Se asoma mi *ch'ulel* o mi *lab* a través de mi actitud y mi temperamento acentuado y me recuerda mi origen cultural. No podemos escapar de nuestro origen, cada quien es fruto de un contexto determinado, cada quien tiene un lugar único, irrepetible e insustituible en el mundo.

Bibliografía

Alejos García, José (1994), “Magia y razón. Antropología del nagualismo en Mesoamérica” e *En Anuario 1993 Instituto Chiapaneco de Cultura*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura.

Alejos García, José (2006). “Identidad y alteridad en Bajtín”, en *Acta Poética Volumen I*, Primavera 2006, México: Instituto de Investigaciones Filológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Arias, Jacinto (1991 (1975), *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos*, Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas-Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura/Instituto Chiapaneco de Cultura, 2da. Edición.

Aubry, Andrés (2011), “Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía de las ciencias sociales”, en *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler –Sholk, (Coords.). Colección Teoría y Análisis. México: Universidad Autónoma de Chiapas-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad Autónoma de México-XOCHIMILCO.

Bajtín, Mijaíl (1982, 2012), *Estética de la creación verbal*, México: Siglo XXI Editores.

Beristáin, Helena (1995), *Diccionario de retórica y poética*, 7ma Edición, México: Editorial Porrúa, S. A.

Bloch, Marc (1996, 2001), *Apología para la historia o el oficio del historiador*, Edición anotada por Étienne Bloch, México: Fondo de Cultura Económica

Blom, Frans (2004), “Notas sobre algunas ruinas todavía para explorar”, en *Bolom Revista del Centro de Investigaciones Frans Blom*, Número 1, San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Asociación Cultural Na Bolom.

Bolom Pale, Manuel (2010), *K'anel. Funciones y representaciones sociales en Huixtán, Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Sna Jtz'ibajom, Cultura de los indios mayas-Universidad Intercultural de Chiapas.

Bonaccorsi, Nélide (1991), “La esclavitud indiana en los inicios de la colonia. Altos de Chiapas”, en *Anuario CIHMECH*, Volumen 2, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Braudel, Fernand (1970), “La larga duración” en *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, España: Alianza Editorial, S. A. Trad. de Josefina Gómez Mendoza

Bretón, Alain (1984), *Bachajón, Organización socioterritorial de una comunidad tzeltal*, México: Instituto Nacional Indigenista-Serie de Antropología Social, Colección Número 68.

Broda, Johana (1991), “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”, en *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, Johana Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores), México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Bubnova, Tatiana (2006), “Voz, sentido y diálogo en Bajtín”, en *Acta poética Número 27-1*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Calnek, Eduardo (1970), “Los pueblos Indígenas de las Tierras Altas”, en *Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas*, Norman McQuown y J. Pitt Rivers (coordinadores), México: Instituto Nacional Indigenista.

De La Garza Camino, Mercedes y María del Carmen Valverde Valdez (coordinadoras) (2010), *Teoría e historia de las religiones*. vol. I. México: Universidad Nacional Autónoma de México–Facultad de Filosofía y Letras.

De León Pasquel, Lourdes (2005), *La llegada del alma: lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

De Vos, Jan (1996), *La Paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525- 1821)*, 3ª reimpresión, México: Secretaría de Educación de Chiapas-Fondo de Cultura Económica.

De Vos, Jan (2001), *Fray Pedro Lorenzo de la Nada, el misionero de Chiapas y Tabasco*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado-Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.

De Vos, Jan (2010), *De lejos vienen los torrentes. Una historia de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.

Esponda Jimeno, Víctor Manuel (1994), *La organización social de los tzeltales*, Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas.

Estrada Ochoa, Adriana C. (2012), “Perspectivas y realidades dialógicas. Las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza entre los mayas peninsulares”, en *La palabra en la vida. Dialogismo en la narrativa mesoamericana*, José Alejos García (coordinador), México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Figuerola Pujol, Helios (2010), *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias sociales.

Freídel, David, Linda Schele y Joy Parker (2001), *El cosmos maya, Tres mil años por la senda de los chamanes*. 3ra ed., México: Fondo de Cultura Económica. Traduc. de Jorge Ferreiro Santana.

Gimate-Welsh, Adrián S. (2007), “Metáfora, semejanzas, relaciones, transposiciones y arbitrariedades. Sus dimensiones espaciales y pictóricas”, en *Metáforas*

en acción, Casa Juan Pablos: UAM, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, México.

Gómez Gutiérrez, Domingo (1996), *Jwan Lopes Bats'il Ajaw/ Juan López, Héroe tseltal*, México: Instituto Nacional Indigenista-Colección de letras mayas contemporáneas No. 4.

Gorza, Piero (2006). *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar, Paisajes indígenas de los Altos de Chiapas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Colegio de Michoacán.

Gossen, Gary H (1990), *Los chamulas en el mundo del Sol*, México: Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Gossen, Gary H (1975), “Animal soul and Human Destiny”, en *Man*, Volumen 10, Número 3, Gran Bretaña, Royal Anthropological institute of Great Britain and Ireland.

Guiteras Holmes, Calixta (1965), *Los peligros del alma. Visión del mundo de un Tzotzil*, México: Fondo de Cultura Económica.

Harman, Robert C. (1974), *Cambios médicos y sociales en una comunidad maya*. México: Secretaría de Educación Pública- Instituto Nacional Indigenista.

Hermitte, Esther (1970), “El concepto de nahual entre los mayas de Pinola”, en *Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas*, Norman McQuown y J. Pitt Rivers (coordinadores), México: Instituto Nacional Indigenista.

Holland, William Robert (1963), *Medicina maya en los altos de Chiapas: un estudio del cambio sociocultural*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Hurtado, Guillermo (2009), “Cómo convertirse en otra persona sin dejar de ser uno mismo” en *Discurso, Identidad y Cultura: Perspectivas filosóficas y discursivas*, Carmen Curcó y Maite Ezcurdia (compiladoras), México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Imberton Deneke, Gracia María (2002), *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste.

Josserand, J. Kathry and Nicholas A. Hopkins (1997), “Tila, Chiapas: a modern maya pilgrimage center”, en *Philadelphia Maya Weekend*, Philadelphia, University Museum, University of Pennsylvania.

Köhler, Ulrich (1995), *Chombilal Ch'ulelal- Alma Vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya-tzotzil*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Köhler, Ulrich, (2007). “Los dioses de los cerros entre los tzotziles en su contexto interétnico”, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XXX (2007). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Levi, Giovanni (1993 (1996). “Sobre microhistoria”, en *Formas de hacer historia*, Peter Burke (Editor). Madrid: Alianza Editorial.

López Austin, Alfredo (2012), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas I*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México. Serie Antropológica: 39.

López Austin, Alfredo (2002), *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján (2009), *Monte sagrado-Templo Mayor*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Nacional Autónoma de México.

Maurer, Eugenio (1983), *Los tzeltales: ¿paganos o cristianos? Su religión. ¿Sincretismo o síntesis?* México, Centro de Estudios Educativos A. C.

Méndez Aguilar, Florentino (2007), “Stsakel jkojt lab-choj/ La captura de un nagual-tigre”, en *K'op ti'il yu'un woje sok yo'tik/ Memorias de ayer y hoy*, Marceal

Méndez Pérez (compilador), Tuxtla Gutiérrez: Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas- Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.

Méndez Oleta, Pedro (2007), “Swe’elc h’ulelaletik/ El banquete de las almas”, en *K’op ti’il yu’un woje sok yo’tik/ Memorias de ayer y hoy*, Marceal Méndez Pérez (compilador), Tuxtla Gutiérrez: Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas- Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.

Méndez Pérez, Marceal (2007), *San Francisco de Asís, Una deidad de Naturaleza Prehispánica en Petalcingo, Chiapas*. Tesis de licenciatura en Historia, San Cristóbal de Las Casas: Facultad de Ciencias Sociales, Campus III, Universidad Autónoma de Chiapas.

Méndez Pérez, Marceal (compilador) (2007), *K’op ti’il yu’un woje sok yo’tik/ Memorias de ayer y hoy*, Tuxtla Gutiérrez: Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas-Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.

Méndez Pérez, Marceal (2010), *Sk’oplal jo’eb cholbil k’op yu’un sk’op sti’ jtseltal me’il tatiletik/ Glosas a cinco relatos de la tradición oral tseltal*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: CELAI-CONECULTA.

Méndez Pérez, Marceal (2013), *La montaña Ajk’abalna: espacio sagrado y de resemantización cultural entre los tseltales de Yajalón y Petalcingo, Chiapas*, Tesis de Maestría en Ciencias Sociales y Humanísticas, San Cristóbal de Las Casas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Méndez Pérez, Marceal (2013), “Ch’ul Ajaw: Señor de la montaña y la naturaleza entre los tseltales de Chiapas”, en *Religión maya: rasgos y desarrollo histórico*, Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Méndez Pérez, Marceal (2014), “Nociones relacionadas con las cuevas en la lengua y cosmovisión tseltales”, en *Liminar Estudios sociales y humanísticos*, Vol. 12, no. 1, San Cristóbal de Las Casas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Monod-Becquelin, Aurore y Cédryc Becquey (2008). “De las unidades paralelísticas en las tradiciones orales mayas”, en *Estudios de Cultura maya XXXII*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Monroy Valverde, Fabiola Patricia (2004), *Tila, Santuario de un Cristo negro en Chiapas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Montagú, Roberta, (1970), “Autoridad, control y sanción social en las fincas tzeltales”, en *Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas*, Norman McQuown y J. Pitt Rivers (coordinadores), México: Instituto Nacional Indigenista.

Navarrete, Federico (2000), “Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano” en *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coordinadores), México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Pérez Chacón, José Luis (1998), *Los choles de Tila y su mundo. Tradición oral*, Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas.

Pinto Durán, Astrid Maribel (1999, 2000), *Los artificios de la fidelidad: reciprocidad y poder en una finca de los Altos de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.

Pitarch Ramón, Pedro (1996, 2006), *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, Ira reimpresión, México: Fondo de Cultura Económica.

Pitarch Ramón, Pedro (2013), *La cara oculta del pliegue*, México: Artes de México-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Recinos, Adrián (2001), *Popol Vuh, Mitos y Leyendas de los Quichés*, Versión de Adrián Recinos, México: Ed. Leyendas.

Reguera, Isidoro (2009), “Estudio introductorio”, en *Ludwig Wittgenstein I-II, Tractatus Lógico-Philosophicus Investigaciones filosóficas sobre la certeza*, Madrid: Editorial Gredos. Estudio introductorio de Isidoro Reguera.

Ricoeur, Paul (1995, 2006), *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México: Siglo XXI-Universidad Iberoamericana

Ruiz Ruiz, Lucas (2015), *Nichimal k'op. Etnografía del discurso ritual en Larráinzar*, tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Posgrado en Estudios Mesoamericanos-Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Filológicas.

Sánchez Franco, Irene (1999), *Teología de la liberación y formación de identidades entre tzeltales de la zona norte de Chiapas: Petalcingo un caso de estudio*, Tesis de maestría en Antropología Social, Guadalajara: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Sántiz Gómez, Jaime y José Francisco López Gómez (2004), *Petalcingo, Pueblo de K'ajoles*, San Cristóbal de Las Casas: PACMYC-Ed. Fray Bartolomé de Las Casas.

Sheseña Hernández, Alejandro (2008), “Don Juan: una divinidad de raíces prehispánicas entre los actuales ch'oles de Chiapas”, en *Estudios del Patrimonio Cultural de Chiapas*, Alejandro Sheseña Hernández, Sophía Pincemin Deliberos y Carlos Uriel del Carpio Penagos (coordinadores), Colección Selva Negra, Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Sheseña Hernández, Alejandro y Méndez Pérez, Marceal (2010), “El Kalvario de Petalcingo, Chiapas, y la tradición prehispánica de representar montañas”, en *Temas antropológicas- Revista Científica de Investigaciones Regionales*, Vol. 32, Núm. 2. Mérida, Yucatán: Universidad Autónoma de Yucatán, Facultad de Ciencias Antropológicas.

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

Torres Sánchez, Diego, Alfredo Zapata Guzmán y Felipa Pérez López (2007), *Swejteseji'bal k'op yu'un tseltal*. Tuxtla Gutiérrez: Secretaría de Educación Pública-Gobierno del Estado de Chiapas.

Villa Rojas, Alfonso (1990), *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, México: Gobierno del Estado de Chiapas-Miguel Ángel Porrúa.

Villa Rojas, Alfonso (1963), “El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México”, en *Estudios de Cultura Maya, Vol. 3*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Vogt, Evon Z (1979), *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, México: Fondo de Cultura Económica. Traduc. de Stella Mastrangelo.

Voloshinov, Valentin (1992), *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid: Alianza Editorial.

Voloshinov, Valentin (1997), “La palabra en la vida y la palabra en la poesía. Hacia una poética sociológica”, en *Bajtín, Hacia una filosofía del acto ético*, Barcelona: Editorial Anthropos.

Zárate Vargas, Gustavo e Hidalgo Pérez, Mercedes (1993), “Economía de la pobreza: los jornaleros de los Altos de Chiapas”, en *Anuario CIHMECH, Vol. 3*, Núm. 1, San Cristóbal de Las Casas: Universidad Nacional Autónoma de México.

Páginas electrónicas

Anuario estadístico 2017 de la Universidad Autónoma de Chiapas, Rectoría 2014-2018 (2017), Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas. Disponible en: https://planeacion.unach.mx/images/4Estadisticas/AnuariosEstadisticos/Anuario_Est_2017.pdf

Bassie-Sweet, Karen (2002), *The Creators God*, en: www.mesoweb.com.

Bassie-Sweet, Karen (2006), *El Proyecto de la Cueva de Jolja'*, en: www.famsi.org.

Fernández, Viviana H. (2007), *Diccionario práctico de figuras retóricas y términos afines. Tropos, figuras de pensamiento, de lenguaje, de construcción, de dicción y otras curiosidades*, Edición digital, Buenos Aires, Argentina. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/diccionario-practico-de-figuras-retoricas-y-terminos-afines-924724/>. Visitado: 20/04/2019.

Houston, Stephen y David Stuart (1989), “El glifo way: evidencia de la existencia de “coesencias” entre los mayas del período Clásico”, en www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRAMW30-es.pdf. Trad. al español en 2008.

Lizcano, Emmánuel (2007), “Hablar por metáfora. La mentira verdadera (o la verdad mentirosa) de los imaginarios sociales”, Conferencia dada en el Seminario Interinstitucional “Cultura, Educación e Imaginarios Sociales” de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, la Universidad Pedagógica Nacional, la Universidad Autónoma Nacional de México y la Universidad Autónoma Metropolitana, el día 9 de agosto de 2007. Disponible en: <https://revistas.utp.edu.co/index.php/miradas/article/view/14961/9431>

Lunes Jiménez, Elena (2011), “El ch’ulel en Los Altos de Chiapas: estado de la cuestión”, en *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, Volumen 6, número 11, Año 2011, San Cristóbal de Las Casas: UNAM. Disponible en: <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/index.php/index.php/pyf/issue/view/13>

Neurath, Johannes. (2009).” La boda del maíz y la fragilidad de la alianza”, revista *Ciencias* 92, octubre 2008-marzo 2009, [En línea], Facultad de Ciencias, Universidad Nacional Autónoma de México [Disponible en: <http://www.revistaciencias.unam.mx/en/41-revistas/revista-ciencias-92-93/151-92-93-articulo-03.html>]

Page Pliego, Jaime Tomás (2007), “Vivir en el miedo. La noción de lab en Oxchuc, Chiapas”, en *Revista Pueblos y Fronteras digital. La noción de persona en México y Centroamérica*, Núm. 4, San Cristóbal de Las Casas; México: UNAM. Disponible en: http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a07n4/pdfs/n4_art07.pdf

Page Pliego, Jaime Tomás (2014), “La importancia del cuerpo en el complejo de la noción de persona entre mayas actuales de Oxchuc, Chamula y Chenalhó”, en *Revista Pueblos y Fronteras digital* Vol. 9, No. 18, Julio/Diciembre de 2014., San Cristóbal de Las Casas, México, UNAM. Disponible en: <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/index.php/index.php/pyf/issue/view/20>

Sánchez Carrillo, Óscar (2007), “Cuerpo, ch’ulel y lab: Elementos de la configuración de la persona tseltal en Yajalón, Chiapas”, en *Revista Pueblos y Fronteras digital. La noción de persona en México y Centroamérica*, Núm. 4, San Cristóbal de Las Casas; México, UNAM. Disponible en: <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/index.php/index.php/pyf/issue/view/4>

Sheseña Hernández, Alejandro y Thomas A. Lee Whiting. 2004. “Yugo incrustado con glifos mayas procedente de los alrededores de Chilón, Chiapas”, en *Mexicon Noticias y Contribuciones sobre Mesoamérica*, Vol. XXVI, No. 6, -Dezember 2004. Disponible en: http://www.yalalte.org/pdf_lib/epigraph/yugo%20incrustado.pdf

Shklovsky, Kirill (2005), *Person Marking in Petalcingo Tzeltal*, A thesis presented to The Established Interdisciplinary Committee for Linguistics, Oregon, EE.UU: Reed College. Disponible en: <http://anthroweb.ucsd.edu/~jhaviland/ArchiveHTML/Tzeltal/Shklovsky05/KSTHESIS01%20FrontMatter.pdf>

Winch, Peter (1991), “Para comprender a una sociedad primitiva”, en *Alteridades*, Unam, México. Disponible en: <http://investigacion.politicas.unam.mx>. O en *Alteridades*, Volumen 1, Número 1, México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztalapala. Disponible en: <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/688/685>

Fuentes documentales (Archivo de Petalcingo)

—Conflicto de 1977 en Petalcingo, Acta de Acuerdo, 25 de enero de 1977.

—Conflicto de 1994 en Petalcingo, Acta de Acuerdo, 25 de noviembre de 1994.