



Universidad Nacional Autónoma de México
Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filológicas

XI'BAJOB Y WÄYOB:
ESPÍRITUS DEL MUNDO SUBTERRÁNEO.
PERMANENCIA Y TRANSFORMACIÓN DEL NAHUALISMO EN LA
TRADICIÓN ORAL CH'OL DE CHIAPAS

Tesis que para optar por el grado de
Maestro en Estudios Mesoamericanos

Presenta

DANIEL MORENO ZARAGOZA

Directores de tesis:

Dr. José Ovidio Alejos García
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

Dr. Carlos Navarrete Cáceres
Instituto de Investigaciones Antropológica, UNAM

México, D.F.

Octubre de 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Para mi abuela Tomy

Durante la realización de este trabajo hubieron muchas personas que me ofrecieron su ayuda y apoyo. En primer lugar quiero agradecer a mi mamá y a mi hermano por haberme dado todo en la vida.

Desde la primera vez que llegué Tumbalá tuve la fortuna de encontrar preciosas personas que me guiaron y me enseñaron sobre su forma de vida. Mi primer contacto fue con don Luis Aguilar y su familia, a quienes agradezco por su cálido recibimiento. Gracias al padre Cristóbal, con quien pude conocer por primera vez la tierra ch'ol, y al padre Genaro por su interés.

Agradezco toda la ayuda brindada por la madre Gloria Díaz, por cuya ayuda pude residir en la Clínica Médica Ch'ol Fátima. Ahí conocí a las madres Fabiana y María, quienes hicieron mi estancia mucho más calida. Igualmente agradezco a Cristina Campos y a Areli por acompañarme en ese primer viaje. Gracias a don Florentino Aguilar por las pláticas que tuvimos. Definitivamente la ayuda y amistad que más valoro es la de la madre Margarita Díaz, quien con su palabra me ha guiado y explicado las formas para entender la cultura ch'ol. En mi ha crecido un profundo aprecio hacia ella y me alegra mucho haber pasado este tiempo a su lado.

De Joloñel doy gracias don Nicolás Arcos y su esposa María Vázquez por haberme recibido en su casa y haberme permitido convivir con su familia. Ahí pasé hermosos momentos aprendiendo de un mundo diferente. También de Joloñel agradezco profundamente a don Manuel Torres por todas las pláticas y enseñanzas que me brindo con genuino interés y sinceridad.

Gracias a Karla Margarita Díaz Sánchez en Tumbalá y a Nicolás Arcos Vázquez en Joloñel por toda su ayuda en las transcripciones y traducciones de los textos en ch'ol que se presentan en la tesis.

En el ámbito académico debo la ayuda del Dr. Nicholas Hopkins, quien me ayudó en sobremanera y de forma muy detallada en las traducciones de los textos. Aprecio el esfuerzo del Dr. Juan Jesús Vázquez en la revisión final de las traducciones, así como su amabilidad e interés.

Agradezco al Dr. Oscar Sánchez Carrillo por su amistad, hospitalidad y asesoría en las etapas tempranas de la investigación. Al Dr. Roberto Martínez, de quien siempre aprendo mucho y disfruto cada conversación. Será por siempre apreciada toda la calidez y el buen trato que recibí del Dr. Davide Domenici durante mi estancia en la Universidad de Bologna. Gracias

a su asesoría pude organizar los materiales de la tesis y comenzar a estructurar la versión final. De mi periodo en Bologna agradezco la sincera amistad de Simona Provenzano y de Pietro Gamberini.

Agradezco mucho a mis asesores. La Dra. Martha Ilia Nájera, tanto por las clases que cursé con ella, como por la motivación que siempre me brinda, así como por sus valiosos comentarios. A la Dra. María del Carmen Valverde por su apoyo, interés, ánimo y la minuciosidad de las correcciones que realizó de este trabajo. Al Dr. Erik Velásquez por su amistad y el apoyo incondicional que siempre me ha brindado.

Por supuesto, el reconocimiento más grande lo debo a mis directores. El Dr. Carlos Navarrete por todo su apoyo y enseñanzas. Él es para mí un modelo admirable, cuya pluma quisiera imitar aunque parezca inalcanzable. El Dr. José Alejos, gracias a quien pude adentrarme en las tierras choles, en muchas ocasiones siguiendo los caminos que él algún día recorrió. Le agradezco infinitamente todo su interés, su amistad y su constante asesoría.

Finalmente quiero agradecer a Gaby Rivera por haberme acompañado en estos años de investigación, es por su aliento y motivación que esta tesis pudo concluirse satisfactoriamente.

¡Wokolix 'a wälä!

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
-------------------	---

CAPÍTULO 1. LOS CHOLES

1.1. CHOLES	
1.1.1 Los choles de Chiapas.....	7
1.1.2 Geografía.....	8
1.1.3 Trabajo etnográfico.....	9
1.1.4 Joloñel.....	12
1.2. ANTECEDENTES DE INVESTIGACIÓN.....	18
1.3. ANTECEDENTES HISTÓRICOS.....	21
1.3.1 Antecedentes prehispánicos en territorio ch'ol.....	23
1.3.2 La media luna cholana y el contacto europeo.....	29
1.3.3 Las reducciones y la labor de fray Lorenzo de la Nada.....	31
1.3.4 Los siglos XVII – XIX.....	33
1.3.5 <i>Mosojäntel</i>	35
1.3.6 El reparto agrario.....	36

CAPÍTULO 2. EL XI'BAJ Y EL WÄY

2.1. ENTIDADES ANÍMICAS.....	38
2.1.1 <i>Ch'ujlel</i>	40
2.1.1 <i>Wäy</i>	
2.1.2.1 Características.....	43
2.1.2.2 Confluencia entre <i>wäy</i> y <i>xi'baj</i>	47
2.1.3 <i>Xi'baj</i>	
2.1.3.1 Características	49
2.1.3.2 Orígenes mitológicos.....	52
2.1.3.3 Prácticas antropofágicas.....	56
2.1.3.4 La reunión de los <i>xi'bajob</i>	59

2.2. ESPECIALISTAS RITUALES.....	62
2.2.2 Brujo <i>xi'baj</i>	64
2.2.2.1 Características.....	65
2.2.2.2 Brujería.....	66
2.2.3 <i>Xwujt</i>	70
2.2.3.1 Curación.....	71
2.2.3.2 Remedios contra los <i>xi'bajob</i>	73
2.3 ENTIDADES NUMINOSAS DESTRUCTIVAS	
2.3.1 <i>Yum Ch'eñ</i>	77
2.3.2 Las formas de los <i>xi'bajob</i>	
2.3.2.1 El <i>Ch'ejch'ejbak</i>	79
2.3.2.2 El <i>Xñek</i>	81
2.3.2.3 <i>Tyeñtsuñ</i>	82
2.3.2.4 <i>Ch'ix Wiñik</i>	83
2.3.2.5 <i>Xpuk'puk' jol</i>	83
2.3.2.6 <i>Xwulukpaty ok</i>	84
2.2.2.7 <i>Ajal</i>	86
2.2.2.8 <i>Tyamijol</i>	86
2.3.2.9 <i>Otras entidades</i>	87

CAPÍTULO 3. TRADICIÓN ORAL

3.1 TRADICIÓN ORAL

3.1.1 La lengua <i>ch'ol</i>	89
3.1.2 La tradición oral.....	89
3.1.3 Consideraciones de las traducciones.....	90

3.2 TEXTOS

Una señora y un joven tienen <i>wäyob</i>	92
Tienen su espíritu de brujo.....	94
Los <i>xi'bajob</i> no solo están allá en la cueva.....	96
La anciana corcho podrido.....	98

Las reuniones de los xi'bijob.....	100
La niña bruja.....	102
Wáy jaguar en la cueva.....	104
Jaguar amarrado con serpiente.....	106
Mi tío.....	108
El Señor de la Cueva.....	110
El esqueleto ruidoso (narrado por Margarita Díaz)	112
El esqueleto ruidoso (narrado por Manuel Torres)	114
El Negro.....	116
Borrego en el patio de la casa.....	118
El “Pies para atrás” (Sombrerón)	120
Hay brujos que se comen entre ellos.....	122
CAPÍTULO 4. ANÁLISIS.....	125
4.1. El <i>wahyis</i> y el <i>xib</i>	126
4.2 Habitantes del mundo subterráneo.....	135
4.3 Depredación espiritual.....	141
4.4 Los espíritus del sueño.....	149
4.5 El <i>Ch'ejch'ejbak</i> y los <i>wahyis</i> esqueléticos.....	154
4.6 Resignificación contemporánea: cómo el concepto de “diablo” se introdujo en la cosmovisión ch'ol.	159
RECAPITULACIÓN.....	164
BIBLIOGRAFÍA.....	171

INTRODUCCIÓN

En el extremo norte del estado de Chiapas, en una región accidentada por la sierra, atravesada de ríos y con una abundante vegetación y fauna se encuentra el territorio de los choles, el grupo humano que lo ha habitado por siglos y que dentro de sus saberes culturales guarda una rica tradición oral.

Esta tradición oral es vasta, pues contiene los elementos culturales y cosmológicos en los que están inmersos los sujetos en la comunidad. Se trata del medio por el cual se reproduce cotidianamente la cultura y se comunica la memoria colectiva del grupo (Alejos, 2001; Alejos y Martínez, 2007: 11 – 12). La forma en que se transmite es a través de conversaciones dentro del núcleo familiar y con otros miembros de la comunidad, hecho que funciona como una manera de entretenimiento y de conocimiento de los valores culturales prevalecientes.

Durante siglos, los choles transmitieron de forma verbal sus saberes tradicionales, y no fue sino hasta el siglo XX que dichas palabras fueron registradas por escrito. Las fuentes para el estudio de la narrativa oral tradicional ch'ol son primordialmente las colecciones de relatos que antropólogos y lingüistas recopilaron a lo largo del siglo pasado. Actualmente, los jóvenes de las comunidades también se preocupan por mantener un registro escrito de sus tradiciones y de las historias que les cuentan sus mayores. Siendo que anteriormente los choles continuaban siendo una sociedad esencialmente ágrafa, la narrativa oral tradicional ha fungido como el recurso por excelencia para acceder al conocimiento de su cultura (Rodríguez Ceja, 2012: 65).

El objeto de la tesis que se presenta a continuación es reconocer la trascendencia de ciertos elementos de la cosmovisión¹ ch'ol que han perdurado a lo largo del tiempo y sobrevivido, con sus respectivas transformaciones, desde sus orígenes en tiempos precolombinos, hasta la

¹ Como cosmovisión se reconoce al “hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo” (López Austin, 1996b: 472).

actualidad. La investigación se centra específicamente en las nociones sobre cierto de tipo de espíritus destructivos conocidos como *xi'bj*, “demonio” y *wäy*, “nahual”.² Se busca conocer las características particulares de estos dos tipos de entidades a partir de la tradición oral como un medio privilegiado a partir del cual se puede acceder a la visión del mundo indígena.

Las historias sobre las entidades espirituales destructivas son abundantes y juegan un papel importante en la forma en la que los individuos se relacionan tanto con la sociedad como con el mundo numinoso.³ Para lograr a cabo los objetivos de la tesis se presentará una síntesis de los trabajos previos en la región ch'ol, que será confrontada y complementada con mi propia información recopilada en campo. Debe advertirse que el trabajo a continuación no constituye una etnografía, sino un estudio de caso particular sobre las entidades sobrehumanas destructivas y su relación con la persona ch'ol.

El poblado principal en cual pude realizar el trabajo etnográfico fue Joloñel, en el municipio de Tumbalá. Visité por primera vez la población en junio de 2011 gracias a la ayuda y recomendación del Dr. José Alejos, quien ha realizado una extensa labor de investigación de campo en la región. A partir de ese momento continué asistiendo asiduamente y llegué a habitar en la casa de la familia Arcos, integrándome a sus actividades diarias.

Esta tesis se conforma de los materiales que pude recopilar en Joloñel y Tumbalá, así como de la información surgida de las investigaciones antropológicas precedentes y de los relatos de indígenas choles que han sido publicados. Los datos disponibles fueron sintetizados para ofrecer un panorama general de los choles acerca del nahualismo y los espíritus del mundo subterráneo. Derivado del análisis del *corpus* narrativo (que no se limita a la zona de Tumbalá, sino que incluye otras regiones como Tila, Salto de Agua e incluso Campeche), se ha reconocido que de forma general, las ideas sobre las entidades numinosas no varían mucho entre distintas comunidades. Los resultados de este estudio, más allá de enfocarse únicamente al pensamiento indígena de las inmediaciones de Joloñel, pienso

² *Xi'bj*, singular; *xi'bjob*, plural. *Wäy*, singular; *wäyob*, plural.

³ Utilizo el término “numinoso”, como una alternativa a la palabra “sobrenatural”, ya que esta última no refleja con exactitud las concepciones indígenas sobre el mundo, los hombres y las entidades sobrehumanas.

que pueden representar una parte de la cosmovisión integral de los choles de Chiapas.

Según lo que pude apreciar, en Joloñel, cuando se va la luz, bajo el cobijo de la oscuridad, es el momento ideal para narrar historias sobre extraños seres capaces de provocar infortunios. Estos seres, llamado *xi'bajob*, tienen características que no podríamos definir sino como macabras, pues tienen la capacidad de provocar enfermedades y de alimentarse tanto del espíritu como de los cuerpos de las personas.

Se dice que estas entidades se aparecen a los caminantes en medio de la noche, o que incluso pueden entrar a las casas como una ráfaga de viento para dañar a las personas. A pesar de tratarse de espíritus, formados de aire, pueden aparecer en formas muy diversas. No se trata de simples espantos errantes, sino que son nahuales, es decir, son los espíritus dañinos de ciertas personas en particular, son un tipo de entidades anímicas propias de los brujos.⁴ Estas personas son concebidas como gente muy poderosa, a quienes el Diablo les ha otorgado el don de gozar de un espíritu adicional, al que pueden manipular en forma de diversos animales para dañar a la comunidad, motivados principalmente por la envidia.

Por medio de su *xi'baj*, estos brujos tienen el poder de convertirse en distintos animales, ya sea en zorro, en chivo, en jaguar, en búho, ó en tantas otras formas. Pero también consiguen adquirir aspectos más espantosos, como aquellos que pueden auto decapitarse, u otros que se desprenden de su piel y de su carne para quedar únicamente en su esqueleto y de ese modo salir a molestar a las personas.

La gente cree que pueden aparecer y desaparecer frente a los ojos. Entre sus aspectos más terroríficos se dice que devoran hombres. Los *xi'bajob* sacan cadáveres de las tumbas y los llevan a lugares retirados donde hacen grandes fiestas con música y todos ahí reunidos se alimentan tanto de los cuerpos, como del espíritu de las personas.

Debe remarcarse que el mundo ch'ol es rico y diverso en sus

⁴ Los propios choles utilizan el término "brujo" para traducir "*xi'baj*". Lo usan para referirse a un tipo de especialista ritual que se caracteriza por su actitud antisocial. Al retomar este término no pretendo aludir al concepto europeo de "bruja" ni a la carga simbólica negativa que ésta conlleva. En el contexto de esta investigación se utilizará la palabra "brujo" simplemente para designar a aquellas personas capaces de provocar daños y enfermedades a los demás.

expresiones culturales. Esta investigación se centra en particular en las narrativas sobre espantos y en la concepción ch'ol acerca de entidades numinosas destructivas, pero el estudio de dicho tema se trata de una elección personal. Dentro de la tradición oral existen cuentos y relatos míticos relacionados con el sol, el maíz, el rayo, sobre la creación del mundo y muchos otros temas. Mi intención no es dar la impresión de que el mundo ch'ol sea un mundo oscuro y pleno de temores, pues por el contrario es un mundo de luz, ligado a la agricultura, pero también debe reconocerse que el mundo, dentro de su cosmovisión, es un espacio habitado por una serie de entidades sobrehumanas en constante interacción con los seres humanos, algunas de ellas positivas y otras negativas.

El pensamiento religioso ch'ol actual es sincrético, es decir, a lo largo del tiempo ha incorporado elementos heredados de la tradición prehispánica junto con otros provenientes de la religión católica resultando en una fusión que conforma una visión integral del mundo. La segunda parte de este trabajo se centrará en resaltar la herencia precolombina presente en el pensamiento ch'ol y en la identificación de ciertos elementos de la antigüedad que se han conservado, notando sus cambios y resignificaciones.

De esta forma, la investigación está organizada según el siguiente capitulado. En primer lugar se presenta una descripción etnográfica general de los choles. Se hablará del ambiente en el cual habitan, así como de las características principales de su modo de vida y su forma de subsistencia. Así mismo, se hará un breve resumen de su historia y de las investigaciones realizadas en la región. Además, se presentará la metodología seguida en campo y se introducirá a los principales informantes, cuyas voces recorren la totalidad de la investigación.

En el segundo capítulo se hará una síntesis del pensamiento ch'ol en torno a las entidades numinosas destructivas. Para ello, se tocará el tema de la noción de persona, para lo cual es necesario hablar sobre las diferentes entidades anímicas que conforman el cuerpo humano, cuya interacción determina la salud y el bienestar de los hombres.

Posteriormente se explicarán a profundidad las características del *wáy*, y del *xi'baj*, así como sus confluencias y diferencias. Igualmente se abordará el tema de los especialistas rituales poseedores de estos espíritus auxiliares

y las maneras en que utilizan sus poderes ya sea en beneficio o en detrimento de la comunidad. A continuación se propondrá una tipificación de las principales formas que adquieren los *xi'bijob* dentro de la narrativa tradicional ch'ol, en la que destacan diversos animales como chivos, jaguares, y entidades esqueléticas.

El capítulo 3 es el eje rector de la investigación pues se trata de la presentación de diversos relatos recopilados que dan cuenta de la tradición oral ch'ol según las propias palabras de los informantes. De este capítulo se nutren tanto el capítulo 2, descriptivo, como el 4, analítico. Se presentan dieciséis textos en ch'ol con sus correspondientes traducciones al castellano, los cuales pude recopilar en el municipio de Tumbalá en diversas salidas a campo de diciembre de 2012 a marzo de 2013. La importancia del capítulo reside en dar a conocer la visión de los choles en torno a las entidades numinosas destructivas tal y como es expresada en su propia lengua y según sus propios conceptos. Cualquier traducción tiene siempre la desventaja de deformar los significados de la lengua nativa y adaptarlos a categorías en muchos casos inexistentes, causando un cambio tanto en los significantes como en los significados. De esta preocupación nace el interés de presentar los textos en su forma original.

El cuarto y último capítulo se enfoca en el análisis de la tradición oral ch'ol comparándola con la cosmovisión maya clásica registrada arqueológicamente. Existen ciertos elementos que pueden ser rastreados en las expresiones iconográficas y epigráficas del periodo Clásico que sirvieron como antecedente para las modernas concepciones choles sobre el *wäy* y el *xi'bij*. Las convergencias entre dichas culturas permiten postular una continuidad en el pensamiento ch'ol, así como su inmersión en un sustrato mayor que lo relaciona con otros grupos mayas. Se proponen hipótesis acerca de la naturaleza de las entidades numinosas destructivas en el pasado y sobre cómo a través del tiempo se han transformado e integrado conceptos del Viejo Mundo para moldear la cosmovisión ch'ol contemporánea.

Finalmente se presenta la recapitulación de la investigación. Se espera que el trabajo sirva para reconocer la riqueza de la cosmovisión ch'ol, y para apreciar el modo en que su mundo numinoso forma un conjunto coherente.

Se pretende de igual modo valorar la herencia prehispánica presente en la narrativa tradicional, pues no se trata de un invento reciente, sino que es el reflejo de una visión del mundo forjada a través del tiempo, y cuyos autores no son los narradores, sino la comunidad ch'ol en su totalidad. Se espera que este trabajo sirva para registrar, aunque sea en una pequeña medida, la rica tradición oral ch'ol para que pueda preservarse en el futuro.

CAPÍTULO 1

Los choles

1.1.1 Los choles de Chiapas

Ch'ol es el etnónimo con el que se autodenomina el grupo humano que comparte la misma lengua, llamada *ch'ol ty'añ*.⁵ Ellos habitan la región montañosa del norte de Chiapas y las planicies de la cuenca del río Tulija. Pertenecen lingüística y culturalmente a la familia maya, siendo herederos de los grupos prehispánicos que construyeron las ciudades del Clásico. Como nota Alejos, la toponimia de la región denota el antiguo asiento de la población en esta región (Alejos y Martínez, 2007: 7).

El estado de Chiapas comprende cinco municipios donde se distribuye mayoritariamente la población *ch'ol*, estos son, Tila, Sabanilla y Tumbalá, en la región montañosa, así como Palenque y Salto de Agua en las tierras bajas de la región fluvial que desemboca hacia Tabasco. Otros municipios con una población importante son Yajalón, Huitiupán, San Cristóbal de Las Casas, Tuxtla Gutiérrez y Ocosingo. Además de estos, existen en la zona norte de Chiapas, cuatro municipios autónomos zapatistas: La Paz, El Trabajo, Che Guevara y Vicente Guerrero (Alejos y Martínez, 2007: 20). En la segunda mitad del siglo XX se incrementó el proceso de migración hacia dentro y fuera del estado, por lo que existen en la actualidad poblaciones choles en la selva Lacandona, así como en otras entidades federativas como Tabasco, Campeche y Quintana Roo.

En 2005, el Censo de Población y Vivienda del INEGI reportó 185,299 hablantes de *ch'ol*, de los cuales 37, 826 eran monolingües. En la actualidad la cifra debe rondar los 200,000 (Vázquez, 2011: 4). Existen dos variantes principales de la lengua, la de Tumbalá es hablada principalmente en los

⁵ Se ha pensado generalmente que el término *ch'ol* hace referencia a la milpa (*cholel*), sin embargo se trata de un error derivado de los primeros visitantes españoles, quienes no distinguían las consonantes glotalizadas (Hopkins, comunicación personal, 2013). Dado que para los choles no es lo mismo *ch'ol* (etnónimo), que *chol* (milpa), en este trabajo se procurará utilizar la forma original (con salto glotal) respetando la forma en que ellos mismos se autodenominan, a excepción de la forma pluralizada, en la que se optará por la forma castellanizada (choles).

municipios de Tumbalá, Salto de Agua, Palenque y Ocosingo, así como en algunas zonas de Tabasco y Campeche. La variante de Tila es practicada en dicho municipio así como en Sabanilla, Ocosingo y en algunas poblaciones de Tabasco (Alejos y Martínez, 2007: 10 – 11; Coon, 2004; Gutiérrez Sánchez, 2004; Martínez Pérez, 2005; Vázquez, 2011: 6).⁶

1.1.2 Geografía

El territorio ch'ol de Chiapas es diverso, hacia el sur el terreno es montañoso, irregular y accidentado, motivo que propició por siglos el relego de las poblaciones que lo habitaban. Hacia el norte comienza el descenso hacia las planicies de Tabasco y la salida fluvial hacia el Golfo de México.

El ambiente en todo el territorio es húmedo con una temperatura cálida en los valles, y templada hacia las montañas, como Tumbalá (Alejos y Martínez, 2007: 37). La precipitación alcanza los 3000 mm anuales con lluvias de mayo a marzo. Debido a la topografía montañosa, el paisaje es atravesado por numerosos ríos y arroyos. Existen igualmente corrientes subterráneas que crean cuevas (Alejos y Martínez, 2007: 37). El sistema hidrológico principal se centra en el río Tulijá y sus tributarios, el Michol, Xamuljá, Yaxhá, Bacúm, Bascán, Misolhá e Ixteljá. Los principales valles propiciados por dichos afluentes son el Tulijá, el Bascán y el Misolha'. Hacia el norte destacan los ríos Chacamax, Xupa y Michol (Morales M., 1974: 125).

Las primeras elevaciones alrededor de Palenque son de 100 m.s.n.m., la Sierra de Palenque alcanza los 400 m. Al oeste, la Sierra de Don Juan o Sierra Mirado, alcanza 1000 m. de altura. A partir de aquí se alza el macizo central de Chiapas, donde el Nudo de Diamante alcanza los 2,700 m.s.n.m. Tumbalá se encuentra en el Cerro de Misopa' con una altura de 2000 m. (Morales M., 1974: 125).

La vegetación y la fauna es muy variada. Aunque cada vez más escasos, la zona es hábitat de animales como el jaguar, ocelote, puma y venado. Es muy común encontrar todavía pecarí, agutí, tepezcuintle, mono

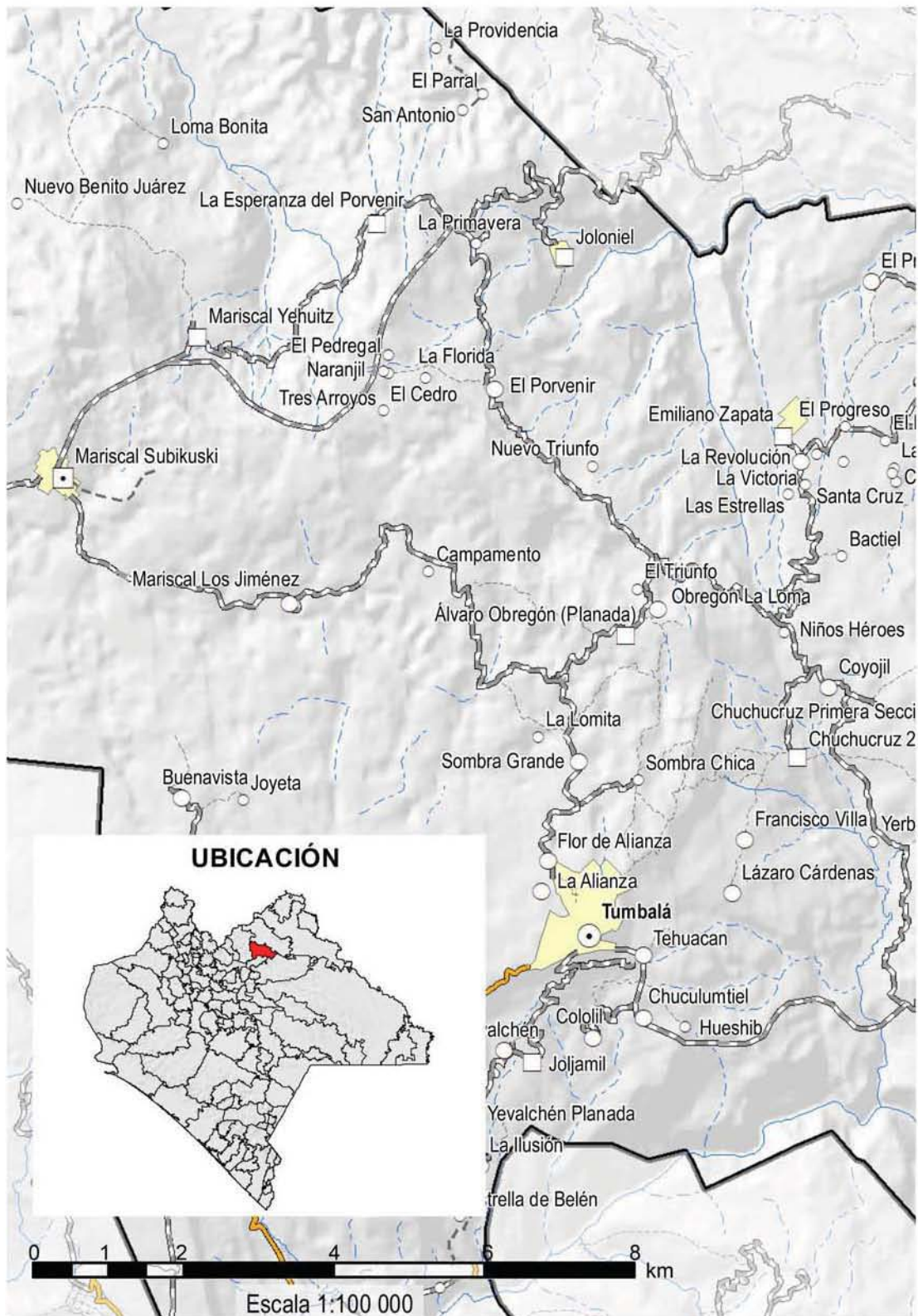
⁶ Se profundizará sobre la lengua en la introducción del capítulo 3, *Tradición oral*.

araña, saraguato, tlacuache, armadillo, puerco espín, lirón, zorro, marta, cabeza de viejo, ardillas, faisán y una diversidad de aves como la guacamaya, pericos, colibríes, águilas, búhos y lechuzas (Morales M., 1974: 126). La flora original incluía muchas maderas preciosas como la caoba y el cedro, “*ch’uj tye’*”, árbol sagrado. Desafortunadamente el paisaje selvático ha sido deforestado en buena medida por la tala inmoderada de maderas preciosas, así como por el sistema agrícola de la milpa, donde es necesario rozar una gran cantidad de monte.

1.1.3 Trabajo etnográfico

Mi primer contacto con el mundo ch’ol fue en junio del 2011, cuando llegué a Tumbalá, el antiguo Cerro de los Quetzales, *K’uk Wits*, cabecera por siglos de los choles de la variante tumbalteca. Por sugerencia del Dr. Alejos me dirigí a la Clínica Médica Ch’ol Fátima para conocer a las religiosas Gloria y Margarita Díaz Sánchez. Ellas me recibieron muy cálidamente y me brindaron la oportunidad de residir en la clínica por un mes. Durante este tiempo las acompañé en sus salidas dentro del mismo pueblo y a comunidades aledañas, con lo cual pude formar mi primera impresión de la tierra ch’ol.

La Clínica Médica Ch’ol Fátima es un importante refugio de la salud dedicado a la atención de la población tumbalteca y de los alrededores. Fue fundada en 1984, gracias a la gestión de Margarita Díaz Sánchez, con el apoyo de la congregación de las Hermanas Eucarísticas de Fátima. La clínica significa un triunfo para los choles tanto en el terreno médico como el religioso. Tuvo su mayor esplendor entre los años de su fundación, gracias al trabajo del Dr. Marco Crippa, hasta 1995, momento en que el doctor tuvo que abandonar la comunidad. En la actualidad no hay médico en la clínica ni grandes recursos para atender a los pacientes. A pesar de ello, todos los días acuden personas de las comunidades aledañas para recibir consulta de M. Margarita Díaz (diplomada en enfermería) y recibir los pocos medicamentos que se pueden comprar.



Mapa 1. Área de trabajo de campo. Tumbalá y Joloñel, municipio de Tumbalá, Chiapas. Modificado a partir de mapa elaborado por el Comité Estatal de Información Estadística y Geográfica, Secretaría de Planeación, Gestión Pública y Programa de Gobierno, Gobierno del Estado de Chiapas (www.ceieg.chiapas.gob.mx).



Figura 1.1. Iglesia de Tumbalá. Fotografía de Daniel Moreno Zaragoza, 2012⁷

La madre Margarita Díaz me recibió de todo corazón desde el principio y se convirtió en mi principal informante. Por un golpe del destino, fue trasladada a la Ciudad de México en el primer semestre de 2013, periodo durante el cual pude reunirme con ella, con lo cual su voz nutrió directamente la investigación con relatos y explicaciones, además de ayudarme con las traducciones de los textos presentados. Su experiencia de cuarenta años como religiosa fue muy beneficiosa, lejos de que la primera impresión pudiera ofrecer una visión sesgada de la cosmovisión ch'ol. Ella nació en la comunidad de Mariscal Subikuski y se considera una mujer orgullosamente ch'ol. Como ella misma dice, a quien la cuestiona por portar su hábito:

“Tú me ves que me visto de blanco porque soy miembro de una congregación, pero el día que me quiero quitar mi hábito, mi velo, cojo mi machete y cojo mi costal, voy a traer café, voy a traer maíz, lavo café y todo. Yo puedo trabajar como soy. Nací *ch'ol*, soy como *ch'ol*. Ustedes no pueden, aunque se pongan su ropa de *ch'ol* son *kaxlan*. En cambio yo puedo quitar mi ropa, puedo trabajar como *ch'ol*, ustedes no pueden hacerlo” (Margarita Díaz, marzo de 2013).

Ella ha salido continuamente a las comunidades y atendido a una infinidad de pacientes, quienes se han sincerado con ella y le han contado

⁷ Todas las fotografías en este trabajo fueron tomadas por el autor de la tesis, a menos que se indique algo diferente.

sobre sus peripecias, incluyendo por supuesto, aquellas relacionadas con la brujería. Realmente, no hubiera podido encontrar mejor informante, pues, además de tener un corazón muy grande, es muy sabia por todo lo que ha vivido y por todas las personas a las que ha conocido. Sus palabras no solo reflejan sus ideas, sino las de las comunidades con las que ha convivido.



Figura 1.2. Madre Margarita Díaz en Tumbalá y en Agua Azul. Fotografías de Margarita Díaz Sánchez.

1.1.4 Joloñel⁸

Residí alrededor de cuatro meses repartidos en varios periodos en la comunidad de Joloñel, municipio de Tumbalá. El poblado actual fue fundado a mediados del siglo XX como una colonia del ejido de Emiliano Zapata. Joloñel (*jol*, “cabeza”; *ñel*, “fin”) significa “donde termina” (Alejos, 1994: 34; Aulie y Aulie 1978:75; Bassie, 2002: 6; Meneses López, 1986: 206). Se supone que el nombre del pueblo deriva de los rituales de petición de lluvias, llevados a cabo en la cercana cueva de Jolja’, donde se hacía una parada al final de un circuito de peregrinación (ver Meneses López, 1986).

⁸ El poblado está registrado oficialmente como Joloniel, sin embargo en la tesis utilizaré la nueva ortografía, que reproduce de mejor manera la fonética del ch’ol.

Jolja' es un conjunto de tres cuevas que se encuentran en la montaña que da origen al río Ixtelja' con una ocupación prehispánica notable por las pinturas en sus paredes. Como los textos jeroglíficos de la cueva indican, el lugar fue desde la antigüedad un importante centro de peregrinación. A pesar de ello, el lugar parece haber estado escasamente poblado durante siglos. Según un informe de 1794, el camino que conducía de Ocosingo a Palenque hacía una escala en el rancho despoblado de "Ystelja", haciendo referencia probable a un lugar cercano al actual Joloñel (Castañón Gamboa, 1957: 76). Hacia 1937 un grupo procedente de Tumbalá se asentó en "la cabeza del río Iztelja", en una paraje aparentemente deshabitado, que era justo el paso para dirigirse hacia el norte (Breton, 1988: 321).



Figura 1.3. Vista de Joloñel. Abril de 2013.

La población de Joloñel tiene un modo de vida enfocado en la agricultura. El principal cultivo es el maíz, con dos cosechas al año. Además, se obtienen frijol, calabaza, chile, camote, chayote y diversos árboles frutales. El café es el cultivo económicamente más importante, pues la venta de éste produce el único dinero directo del que pueden disponer. Aunque en la actualidad ya existen trabajadores de distintos oficios y profesiones como

panaderos, choferes, maestros y constructores, el gran grueso de la población se dedica a la agricultura para el autoconsumo, la cual es base de orgullo dentro de la comunidad. Existen algunos objetos que se producen para el uso familiar, como sombreros, canastas y diversos tipos de recipientes de barro.



Figura 1.4. *Chejew*, molcajetes para hacer salsa.

La organización de la comunidad se da por medio de juntas, *lak tyempañ lakbä*, “nuestra reunión”, donde discuten y toman las decisiones colectivas (Alejos y Martínez, 2007: 20 – 22).

La mayoría de la población profesa el catolicismo, con una mezcla de elementos tradicionales que desafortunadamente se están perdiendo. Las fiestas más importantes son el día de la Virgen del Carmen, patrona de Joloñel, y el día de la Santa Cruz, momento en que los ancianos del pueblo se dirigen a la cueva de Jolja’ o a algún nacimiento de agua a hacer la petición de lluvias. Otro porcentaje profesa religiones evangélicas que no les permiten continuar con los cultos tradicionales. Afortunadamente, la tolerancia religiosa es la norma, por lo que no hay disputas en este sentido dentro de la comunidad. Tanto católicos como protestantes comparten el trasfondo cultural que da origen a la tradición narrativa ch’ol.



Figura. 1.5. Lugar de culto al interior de la cueva de Jolja', Joloñel, Chiapas.

La primera vez que visité Joloñel fue en junio de 2011, cuando me presenté en casa de Don Nicolás Arcos Torres, quien muy amablemente me recibió. Regresé en diciembre de ese mismo año para realizar mi temporada más larga, en la que pude acompañar a la familia en sus labores cotidianas, principalmente la recolección del café. Con ellos pude ir al camotal, ir a la siembra del maíz, así como observar el modo de manufactura de la cerámica utilitaria y las canastas, etc.

En ese periodo pude convivir sus hijos y nietos y disfrutar de las historias que me contaban. Bajo el techo de esta casa pude aprender acerca del mundo numinoso de los choles y conocer las versiones tanto de Don Nicolás, como de su esposa, María Vázquez. Como por lo general se iba la luz, las noches eran el momento ideal para contar historias de terror iluminados únicamente por una lámpara de gasolina. Don Nicolás tiene del don de curar a la gente. En el pueblo se dice que tiene wäy, pero él nunca lo ha aceptado, sin embargo, su conocimiento en la materia es excepcional,

heredado en gran parte de su padre, Francisco, quien era un conocido y poderoso curandero. El hijo varón de la familia, Nicolás Arcos Vázquez, además de ser un gran amigo que se preocupó siempre por cuidarme y guiarme por las calles del pueblo, me ayudó de manera importante con las traducciones de los relatos que se presentan en el capítulo 3.



Figura 1.6. Don Nicolás Arcos entre las matas de maíz. Joloñel, Chiapas, abril de 2013.

En Joloñel también pude conocer a Don Manuel Torres Peñate, quien no es el más anciano de la comunidad, pero sí es el más sabio pues conserva una mente completamente lúcida. Muchas de mis tardes las pasaba platicando con él, quien me remarcaba en todo momento que lo que me contaba era verdad, que así habían sido las cosas en la antigüedad. Me habló sobre las peripecias que sufrieron para poder gozar de los servicios básicos como el agua y la luz, así como de su participación en el trazo del camino de terracería que conduce de Petalcingo a Joloñel.

Ellos fueron mis principales informantes, pero pude reunirme con más personas, a veces en círculos donde llegaban niños de todos lados para escuchar las historias que los adultos me contaban. Solo algunos de los relatos que pude recopilar se presentan en esta investigación, otros no fueron incluidos porque no tenían una relación directa con el tema.



Figura 1.7. Cruz cercana a un nacimiento de agua en la antigua finca La Primavera. Celebración del 3 de mayo, 2013.

1.2 Antecedentes de investigación

A mediados del siglo XVI la intervención de los religiosos españoles como fray Lorenzo de la Nada logró la reducción de una gran cantidad de habitantes choles que vivían dispersos en pequeños caseríos en toda la zona norte de Chiapas. La congregación de los indígenas con fines de un mejor control político y económico también derivó en la construcción de iglesias para su evangelización como las de Tila y Tumbalá (De Vos, 1996; 2010). Sin embargo, la zona nunca pareció realmente productiva ni atrayente para los encomenderos españoles, quienes poco a poco abandonaron la región. Después de algunas revueltas indígenas incluso los religiosos terminaron huyendo de las montañas dejando un vacío en el control religioso institucional del área. Los choles de la región continuaron por tanto celebrando sus antiguas tradiciones a las cuales integraron los preceptos que los misioneros católicos les había inculcado creando un pensamiento religioso sincrético en el que prevalecieron muchos elementos de origen prehispánico.

Fue hasta el siglo XX, a partir de la década de los cuarenta, cuando llegaron a Chiapas diversos grupos misioneros con la finalidad de evangelizar estas tierras que se encontraban apartadas de la influencia religiosa (Aulie, 1979: 87). Fue así como el Instituto Lingüístico de Verano hizo su llegada y trabajó con gente que ya había tenido experiencia con otros grupos indígenas del estado como tzotziles y tzeltales (Aulie, 1979). La primera labor de los misioneros evangélicos fue aprender la lengua y como producto de sus estudios lingüísticos lograron elaborar diversos diccionarios como el de el de Beekman y Beekman (1953) y el de Aulie y Aulie (1979), así como gramáticas de la lengua ch'ol como la de Warkentin y Scott (1980). Derivado de estas investigaciones lograron su propósito de traducir la *Biblia* al ch'ol (American Bible Society, 1960).

Entre las mayores virtudes del Instituto Lingüístico de Verano se encuentra la recopilación y publicación de colecciones de relatos conservados en la tradición oral. Los relatos más antiguos publicados son los de Wilbur Aulie y John Beekman (1948; 1949), así como una colección mecanuscrita recopilada por Ruth Hitchner (1949) disponible en

micropelícula. Producto de esos años de trabajo es también *Chol texts on the supernatural*, por Arabelle Whittaker y Viola Warkentin (1965), obra de fundamental importancia por atesorar el mayor y más detallado registro sobre la cosmovisión de los choles, abarcando desde temas míticos hasta explicaciones sobre las entidades anímicas entre los choles de diversos poblados de la región de Tumbalá.

Hacia la década de los 70's llegó a Chiapas el antropólogo alemán Klaus Helfrich, quien realizó un arduo trabajo de campo en la zona y pudo registrar sus entrevistas en cintas magnetofónicas, en lo que constituye el acervo de audio más antiguo en lengua ch'ol. Desafortunadamente Helfrich regresó a Alemania y al parecer no publicó sus estudios ni sus registros en campo sobre los choles. Él tuvo un informante ch'ol llamado Augusto Gebhardt, a quien le dejó una copia de una cinta magnetofónica que grabó. Posteriormente el mismo Gebhardt le pasó esta cinta al antropólogo José Alejos, quien hacía trabajo de campo en la zona. Alejos desde entonces guardó con cuidado la cinta hasta el momento en que se convirtió en director de esta tesis y que amablemente compartió conmigo. Las grabaciones, conservadas en un formato difícil de reproducir en estos tiempos, fueron transformadas a un formato digital moderno por Antonio Tranquilino Ortiz con lo cual han podido ser utilizadas en este trabajo añadiendo información etnográfica trascendental por su antigüedad. Otro investigador que registró la tradición oral ch'ol en archivos de audio fue John Fought (1971), cuyo acervo sonoro puede consultarse actualmente en internet.

En cuanto a los estudios lingüísticos sobre la lengua ch'ol de Tila destaca la labor de Otto Schumman (1973), Martínez Pérez (2005), Pedro Gutiérrez Sánchez (2004) y Juan Jesús Vázquez Álvarez (2002b; 2011). La variante ch'ol de Tumbalá ha sido estudiada por John Attinasi (1973). Meneses Méndez (1987) y Jessica Coon (2004). En cuanto a los estudios fonológicos destacan los trabajos de Warkentin y Brend (1974) y Koob Schick (1979).

Desde 1978, Nicholas Hopkins junto con Kathryn Josserand llegaron a tierras choles con el afán de realizar investigaciones lingüísticas, y en sus más de 30 años de estudio han producido una gran cantidad de material de diversos géneros. Entre sus trabajos más importantes podemos señalar *T'an*

ti Wajali (1986), una compilación de textos en ch'ol; tres volúmenes de un *Diccionario chol* (1988) y *Story Cycles in Chol (Mayan) Mythology: Contextualizing Classic Iconography* (2003).

En la década de los 80's Jesús Morales publicó *On o' T'an* (1984), importante obra donde recopiló historias de la tradición oral ch'ol de Sabanilla, desafortunadamente no se presentaron los textos originales en ch'ol, sino una síntesis de ellos en castellano. Posteriormente José Alejos llegó a tierras choles y en su primer publicación *Wajalix bä T'an* (1988) dio a conocer los relatos que compiló en Tumbalá. Más tarde, su obra cobró un giro hacia el discurso agrario ch'ol en *Mosojäntel* (1994) y sobre la identidad étnica en *Ch'ol/kaxlan* (1999).

A partir de este momento ya no fueron los antropólogos y estudiosos los únicos en interesarse en la cultura ch'ol, sino que los mismos jóvenes nativos de diversas poblaciones en Chiapas comenzaron a participar en concursos de literatura creados para fomentar el interés hacia su propia y rica tradición oral. Las colecciones de relatos publicados en muchos casos vienen a confirmar datos que habían sido recabados con anterioridad, pero en otros, brindan información nueva nacida del seno propio de la cultura ch'ol. A lo largo de este trabajo son citados con frecuencia los trabajos de estos jóvenes, quienes revelan con su palabras el saber de sus abuelos y no debe considerárseles a ellos los inventores de los relatos, sino que la autoría es de toda la comunidad que los vio crecer.

Entre los trabajos académicos más recientes se encuentran los producidos por Maria Cristina Manca (1995; 1997), quién trabajó el tema de los especialistas rituales con entrevistas e información de campo en Tila. Por su parte, Gracia Imberton (2002; 2009; 2012) ha hecho sus estudios sobre las patologías como la vergüenza así como sobre el suicidio en localidades de Tila. La información dentro de sus trabajos es muy relevante en cuanto a las entidades anímicas se refiere. Podemos mencionar también las investigaciones de Gabriela Rodríguez Ceja (2007; 2012) quien realizó su investigación entre choles que migraron de Chiapas a Campeche en los 70's en busca de nuevas tierras. Su última producción se centra en el municipio de Calakmul y añade información detallada sobre los *xi'bajob* y *wäyob* de la cual se ha beneficiado este trabajo. Por último, Oscar Sánchez Carrillo realiza

actualmente investigaciones sobre sustentabilidad ambiental entre los choles del municipio de Tila.

Como se ha visto, las fuentes de las cuales se ha nutrido este trabajo son muchas y muy variadas. Éstas, aunadas a mis propias entrevistas en campo constituyen el material que moldea la tesis.

1.3 Antecedentes históricos de los choles

Para comprender la visión del mundo ch'ol es necesario adentrarse en su historia. Como todo grupo humano, su pensamiento es el producto de diversos procesos de históricos que, a través de un dinamismo constante, han producido readaptaciones y resignificaciones que se ven reflejadas en sus manifestaciones culturales, entre ellas por supuesto, la tradición oral. Como veremos, en ésta se encuentran diversos elementos culturales que han sobrevivido, con sus respectivos cambios y rupturas, desde la época prehispánica.

Conocemos parte de la historia prehispánica del actual territorio ch'ol gracias a la arqueología. En cuanto al periodo colonial, éste fue escasamente documentado, especialmente en lo que refiere a sus prácticas culturales o religiosas, por lo que para conocer aspectos relacionados con la visión del mundo y la noción de persona dependemos casi por completo de los registros etnográficos compilados a partir del siglo XX. Con todo, se puede tener un esbozo general de la historia ch'ol que será presentado a continuación.

Los choles son un grupo histórica, cultural y lingüísticamente perteneciente a la familia maya. Recientes estudios han demostrado que los antiguos habitantes de las Tierras bajas y constructores de las ciudades clásicas tenían una filiación lingüística cholana que permite relacionar a los pobladores del pasado con los grupos mayas actuales incluidos, por supuesto, los choles.

Entre el 750 – 1050 d.C. colapsó el sistema político dominante durante el periodo Clásico y fueron desocupados los grandes centros urbanos de las

Tierras Bajas Centrales, dejando las ciudades deshabitadas y a merced de la selva. Sin embargo, la zona permaneció ocupada por grupos agricultores con una organización política sencilla hasta la llegada de los españoles a principios del siglo XVI. Aquel extenso territorio selvático se conformaba demográficamente por pequeños núcleos familiares dispersos en caseríos que conservaron una relativa independencia unos de otros. Por tal razón, los españoles se vieron en la necesidad de congregarse a la población dispersa en pueblos que pudieran ser administrados de manera política y religiosa por la corona. Durante este tiempo, hubo un constante conflicto entre los grupos ya pacificados y aquellos que luchaban por conservar su soberanía.

Los pueblos de Tila, Tumbalá y Palenque fueron los principales centros que congregaron a la población ch'ol del norte de Chiapas. La región nunca fue de primera importancia para las autoridades españolas, en gran medida por su lejanía e inaccesibilidad, por lo que transcurrieron los siglos sin que la forma de vida de los choles sufriera notables cambios en su base de subsistencia. Por influencia del catolicismo su religión adoptó nuevos elementos que fueron mezclados con las concepciones autóctonas.

La independencia de México no causó grandes repercusiones en la zona; el mayor cambio sucedió hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando el gobierno de Chiapas cambió legislativamente la forma de propiedad de la tierra, de comunal a privada. Esto provocó la concentración de grandes extensiones de territorio en manos de latifundistas que mantenían sujeta a la población ch'ol por medio de haciendas y fincas. La introducción de la cafecultura a la región y la llegada de inversionistas extranjeros solo agravó la situación de los choles, quienes recuerdan este periodo como *mosojántel*, "el tiempo de la servidumbre".

Finalmente en el siglo XX, debido a la reforma agraria de Lázaro Cárdenas, les fueron restituidas sus tierras y fueron fundados nuevos ejidos donde habitan los choles hasta la actualidad. Ahora la mayoría de las poblaciones tienen acceso a carreteras o caminos de terracería y a servicios como la luz y el agua potable. El nuevo siglo conlleva una serie de preguntas y expectativas con respecto al papel de los choles dentro del sistema económico mundial y la forma en que se readaptará su cultura a los nuevos tiempos. Es en este punto que nace esta investigación, que tiene como una

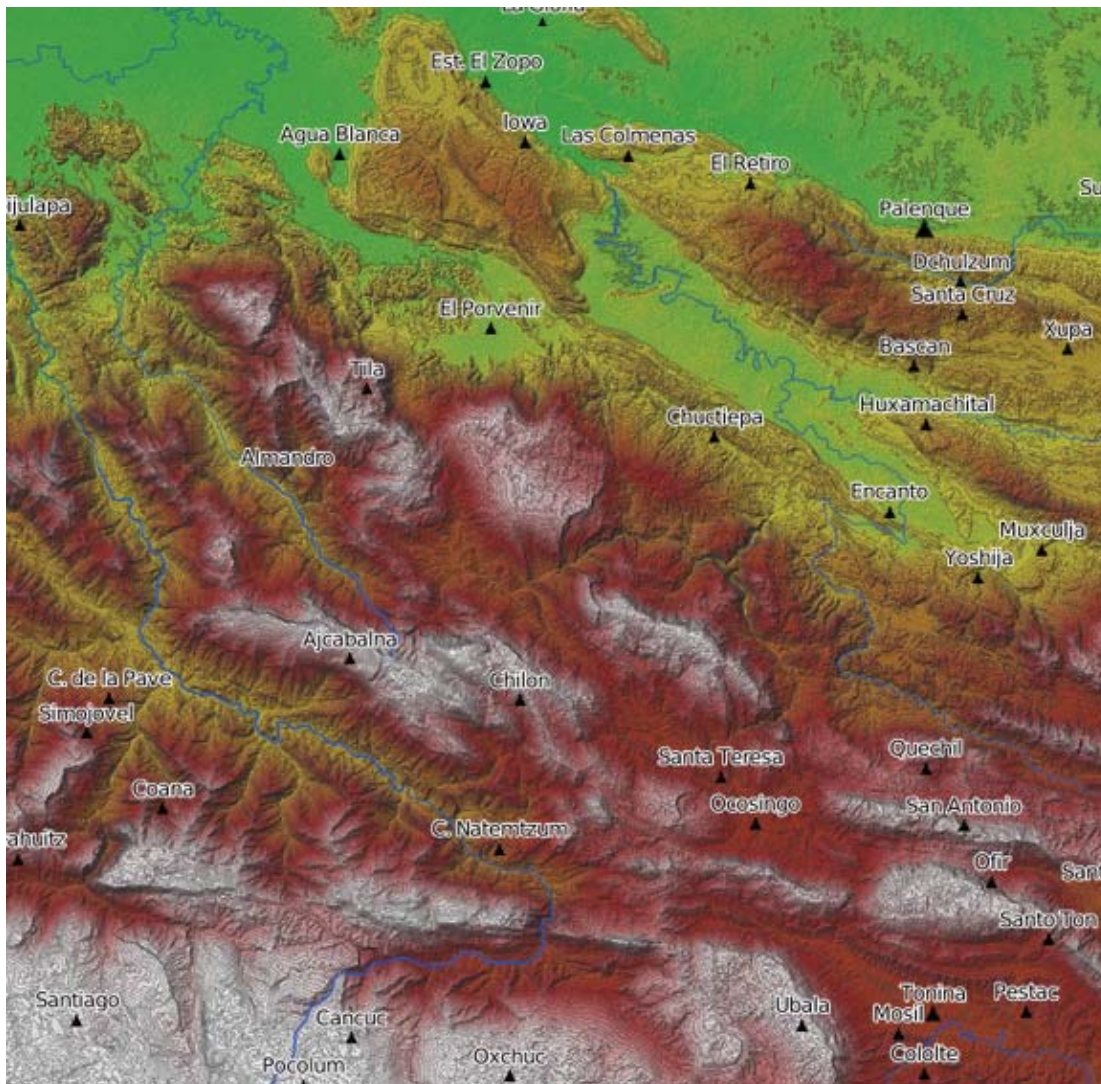
de sus motivaciones principales el registro y comprensión de la tradición oral ch'ol actual pues la considera como el valioso producto del devenir de esta cultura en el tiempo.

1.3.1 Antecedentes prehispánicos en territorio ch'ol

El territorio ch'ol ha tenido una ocupación continua desde la época prehispánica, por lo que no es de extrañar que en la narrativa actual se preserven elementos de la antigua tradición. Las evidencias arqueológicas en la zona demuestran que en la antigüedad fue asiento de la cultura maya clásica. En ella se encuentran sitios de una importancia rectora tales como Palenque y Tortuguero, así como otros centros menores, o no tan explorados, como Cruz Tyuñ, y la Cueva de de Jolja'.

Así, uno de los asentamientos más antiguos es la cueva de Jolja', localizada en las cercanías del actual poblado de Joloñel en una de las montañas que da origen a las aguas del río Ixtelja'. Este lugar fungió como un lugar de culto y de peregrinación como lo demuestran los textos jeroglíficos de las pinturas en su interior. La cueva tiene siete grupos de ellas con textos que tratan acerca de eventos realizados ahí dentro entre el 300 y el 435 d.C (Bassie, 2002: 2).

La pintura 2 representa dos personajes en una ceremonia de fuego sobre un altar que bien puede representar el rostro de *witz*, el cerro personificado (fig. 1.8). Alejandro Sheseña (2004: 26, 28) argumenta a favor de la antigüedad de esta pintura. Debido a la posición de los personajes, así como de otros elementos iconográficos como la posición del numeral arriba del signo del día, propone que la pintura debió haber sido creada en una época arcaica, probablemente alrededor del inicio de nuestra era.



Mapa 2. Sitios arqueológicos en la región ch'ol. Mapa de Lars Kotthoff para CIRCA (tomado de mayamap.org).

Por su parte, Karen Bassie (2002: 33), destaca que las pinturas de la cueva tienen elementos estéticos que podrían remontar su creación por lo menos hacia el Clásico temprano. El Grupo 5 de pinturas en Jolja' muestra dieciocho cartuchos jeroglíficos alineados en dos columnas que son atravesadas por una línea de pigmento rojo. Bassie (2002: 33) destaca la semejanza de tal diseño, así como la forma de la escritura, con la cerámica polícroma del complejo del Mundo Perdido en Tikal, Guatemala, y propone, por el estilo de ambos textos, que debieron ser contemporáneos entre sí. Siendo que la cerámica encontrada en el Mundo Perdido fue producida alrededor del 357 al 495 d.C., esa debió ser la época aproximada en la que se realizó la pintura en Jolja' (ver fig. 1.9).



Figura 1.8. Pintura 2 de la Cueva deolja'. Dibujo de Alejandro Sheseña (2004: 35).

Como podemos ver a través de los textos y la iconografía de las pinturas de la cueva, los cánones artísticos de los habitantes de la región estaban interiorizados en el pensamiento de la cultura maya Clásica. Si tales elementos estéticos fueron compartidos en épocas tan tempranas entre el Petén Central y los Altos de Chiapas entonces es posible que también la religión y visión del mundo hayan sido compartidos y estuvieran arraigados en una extensa área, comprendiendo desde las Tierras Bajas Centrales hasta la región montañosa del norte chiapaneco.



Figura 1.9. a) Grupo 5 de pinturas en Jolja (Bassie, 2002: 34). b) Vasija K561. Procedente del Mundo Perdido en Tikal Fotografía de Justin Kerr (tomada del archivo fotográfico de Kerr en FAMSI). Notar la semejanza en el estilo de la escritura y la línea de pigmento rojo.

Por otra parte, también existe evidencia de una ocupación de la cueva durante el Clásico tardío, como lo demuestran los restos cerámicos encontrados en su interior, que son esencialmente similares a los de Palenque (Rands, 1964: 8). Como sugiere Hernández Pons (1984), la región del norte de Chiapas comparte una serie de rasgos diagnósticos de la cultura clásica como los son el uso de estuco modelado en la arquitectura; el uso de ciertas formas cerámicas como incensarios y cilindros de tipo palencano; el uso de urnas antropomorfas; y la erección de estelas de estilo de Tierras Bajas, como las encontradas en Tortuguero, Toniná, Chilkultik, Petalcingo y Tila.

A propósito de las estelas, Herman Beyer reportó desde 1927 el hallazgo de dos de ellas en la región de Tila. Una era preservada en la iglesia del pueblo, a donde fue llevada después de servir como un puente. La fecha indicada en esta estela, llamada “A”, es 10.0.0.0.0, 7 ajaw, 18 chakat (15 de marzo del 830 d.C.) (Beyer, 1927: 127; Monroy, 2004: 123). La otra estela, conocida como “B”, fue encontrada en el paraje cercano de Cruz Tyuñ. La fecha inscrita es 9.12.13.0.0, 10 ajaw, 3 suutz’ (24 de abril del 685 d.C.) (Beyer, 1927: 134 -135). Por su parte Eric Thompson (1978: fig 56) dio noticia de una tercera estela a la cual nombró C, ésta registra una fecha 9.13.0.0.0, 8 ajaw, 8 ik’at (18 de marzo del 692 d.C.) (Monroy, 2004: 15) (ver fig. 1.10).

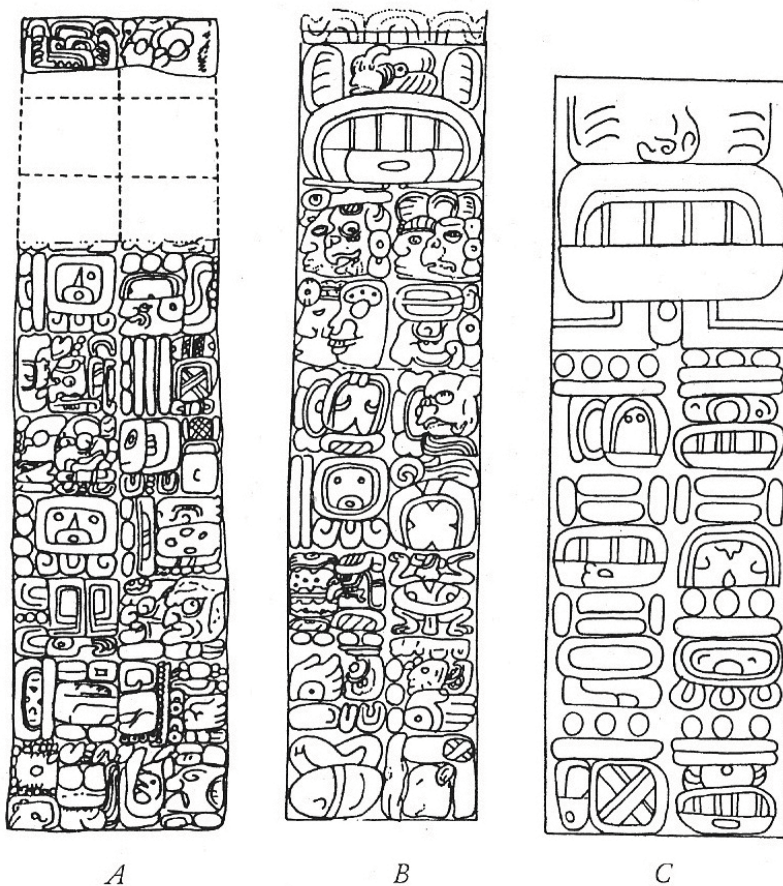


Figura 1.10. Estelas halladas en la región de Tila. a) Estela A (Beyer, 1927: 236). b) Estela B (Beyer, 1927: 243). c) Estela C (Thompson, 1978: figura 56). Composición tomada de Monroy, 2004: lámina 1.

Estas evidencias arqueológicas muestran la ocupación de la región ch’ol por grupos que compartían la cosmovisión maya clásica. En general, los habitantes de estos antiguos sitios compartían una misma cultura y una

semejante forma de subsistencia basada en la agricultura. Estaban organizados políticamente en ciudades independientes, cada una de ellas regidas por una casa dominante que expresaba su poder bajo la figura de un gobernante divinizado nombrado *k'uhul ajaw*.

Por diversos motivos aún en discusión, la cultura maya del periodo Clásico fue paulatinamente decayendo hasta que el sistema político predominante colapsó. Durante el periodo denominado Clásico terminal (750 – 1050 d.C.), los grandes centros político-religiosos de las Tierras Bajas Centrales fueron gradualmente abandonados dando lugar a nuevos florecimientos en otras regiones, particularmente hacia la península de Yucatán. Se sabe que este colapso del sistema político fue un largo proceso con marcadas diferencias regionales y temporales. Con todo, es un hecho que a partir del siglo IX comenzó una serie de cambios profundos que terminaron con la desocupación de una gran extensión territorial, predominantemente en sus núcleos urbanos. Entre estos cambios se encuentran el decline de la producción de cerámica policroma, el cese de las construcciones monumentales y de entierros suntuosos, así como de la erección de estelas y monumentos con textos jeroglíficos (Rice, Demarest y Rice, 2004: 2). Tras el paulatino abandono, sitio tras sitio, la zona fue finalmente recuperada por la selva, que se encargó de sepultar y convertir en cerros a las antiguas edificaciones mayas.

Tras estos cambios y desocupaciones, el actual territorio ch'ol permaneció sin un poder político aglutinante hasta el tiempo de la llegada de los españoles a principios del siglo XVI. Por supuesto, durante este tiempo otras regiones vieron el florecimiento de diversas culturas, como la de los itzáes en la península de Yucatán, o la de los k'ich'es en Guatemala, entre otras, pero la gran franja cholana quedó por siglos habitada por grupos sin una organización política compleja. Durante el periodo conocido como Posclásico (1050 – 1500) d.C., la influencia de los grupos dominantes del centro de México se hizo sentir en el territorio chiapaneco, dejando como testimonio de esta época la toponimia en náhuatl de la región, así como la

introducción de elementos nahuas en la mitología local (De Vos, 1996: 33 – 38).⁹

1.3.2 La media luna cholana y el contacto europeo

Desde mediados del siglo pasado, diversos investigadores se habían planteado la posibilidad de que los choles actuales fueran descendientes directos de los pobladores de sitios como Palenque. Esto es probable, ya que las investigaciones actuales sobre la lengua atestiguada en las inscripciones clásicas proponen que se trataba una lengua cholana relacionada estrechamente con las lenguas actuales de esta rama (Schumann, 1973: 109; Warkentin y Scott, 1980: XII).

Según Eric Thompson (en Aulie y Aulie, 1978: 7), desde 1920, William Gates ya había reconocido la similitud entre de las lenguas habladas desde la costa Tabasco hasta el río Ulúa en Honduras, a la cual definió como choloide. Scholes y Roys (1968: 39 – 40) no dudan en proponer que los grupos cholanos que habitaron esta región fueron los que seguramente construyeron las ciudades del Clásico. El llamado cholano clásico tenía dos variantes principales: aquella que se hablaba en el área oriental, cuyo descendiente actual es el ch'orti' de Guatemala y Honduras; y aquella del área occidental, cuyos herederos actuales son el ch'ol de Chiapas y el chontal de Tabasco.

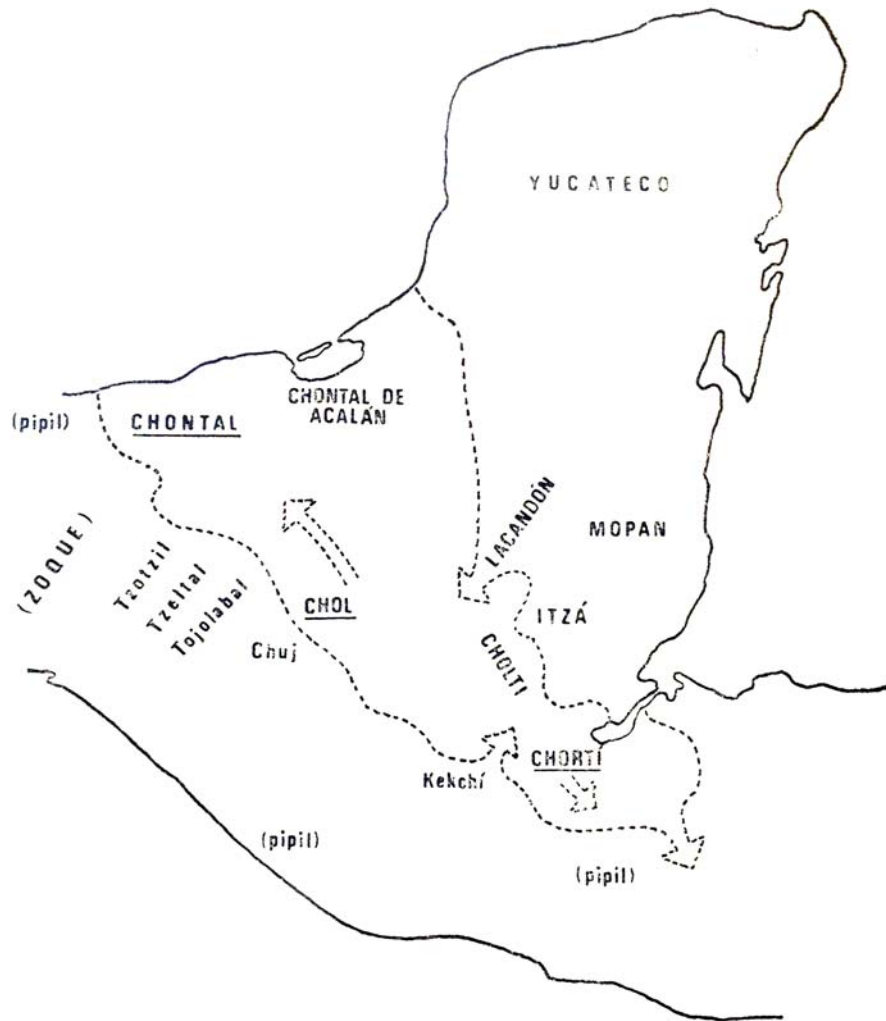
Los españoles arribaron a tierras mayas en la primera mitad del siglo XVI, y en su incursión continental, encontraron una diversidad de pueblos mayas que lograron conquistar militarmente tras una empresa que duró dos siglos. Lograron someter paulatinamente a los grupos mayas de Yucatán, Chiapas, Guatemala y Honduras, hasta conquistar el último reducto de soberanía maya, la isla de los itzáes, Tayasal en el Petén Guatemalteco en 1697 (Rivera; 2011: 46).

En el territorio que comprendía las Tierras Bajas Centrales los españoles no encontraron un grupo dominante, sino una diversidad de poblaciones de lengua y cultura cholana dispersas en la selva. Esta gran

⁹ Como un ejemplo aún por confirmar, el complejo mítico de los hermanos que se convierten en el sol y la luna, tan extendido en los Altos de Chiapas y el Altiplano Guatemalteco, no tiene antecedente en la iconografía maya clásica, donde los dioses solares tenían características distintas. Curiosamente, la extensión de estos nuevos mitos sobre el sol coinciden con las áreas de influencia y migración nahuas durante el Posclásico.

extensión territorial es conocida académicamente como la “media luna cholana” (Alejos, 1993: 196; De Vos, 1996; 2010). Los españoles llamaron “manches” a los habitantes de habla ch’ol de la parte oriental y “lacandones” a aquellos de la parte occidental (Webre, 2004: 1). Según las fuentes históricas, en el siglo XIV este territorio estuvo habitado por diversos grupos entre los que se encontraban: en la zona de Tabasco, los chontales de Acalán-Tixchel; en la región circundante a Palenque y le río Tulijá, los llamados choles palencanos; los lacandones (no confundir con los modernos lacandones de filiación lingüística yucateca) de Pochutla y Dolores (Sak Bajlum); los choles de Acalán en la zona del río la Pasión en el Petén Guatemalteco; en la región del Manché, los choltíes; los toqueguas-choles del río Chamelecón en la frontera entre Guatemala y Honduras; en el oriente de Guatemala, los ch’orti’s (De Vos, 1996; 2010; García de León, 1979: 257, Hopkins, 1985; Thompson, 1938).

Debido a la ausencia de un poder político aglutinante, los españoles tuvieron dificultades en conquistar esta zona, pues lo grupos que la habitaban fueron reacios a la integración al sistema colonial. Estos grupos cholanos soportaron las continuas entradas militares a su territorio y la sucesiva destrucción de sus capitales. A su vez, ellos contraatacaban los pueblos españoles e indígenas ya dominados que se encontraban en la periferia. Durante este tiempo, pueblos como “Ocosingo, Comitán, Tenosique, Huehuetenango y Cobán, etc. se convirtieron durante largo tiempo en cabeza de playa hispana o en objeto de feroces ataques “lacandones” (García de León, 1979: 258). De Vos (1996: 69) propone alrededor de 1695 el momento aproximado de la conquista definitiva de los grupos choles de la Selva Lacandona.



Mapa 3. Posible distribución de grupos cholanos hacia el 700 d.C. (García de León, 1979: 269).

1.2.3 Las reducciones y la labor de fray Lorenzo de la Nada

En los primeros años después de la llegada de los españoles, el territorio ch'ol pertenecía administrativamente a la Villa del Espíritu Santo, con capital en Coatzacoalcos (Alejos, 1993: 199; Lenkersdorf, 1993: 128). La primer mención sobre el poblado de Tila se da en 1528, momento en que es registrado como encomienda de un vecino de Coatzacoalcos de nombre Julián Pardo. En ese año el alcalde de esa Villa, Pedro de Guzmán atacó la población "...porque decían que estaba de guerra y dieron en él una noche sin les requerir ni llamar y mataron muchos y a otros hicieron esclavos y los llevaron..." (Nájera, 1993: 20). Para Thompson (en Aulie y Aulie, 1978: 7) y

otros investigadores (Alejos, 1993; Breton, 1988: 297; Hernandez Pons, 1984: 47 - 48), es natural suponer que la zona estaba habitada desde antes del contacto europeo, donde Tila pudo haber fungido como un importante asentamiento.

Esta época de contacto se caracterizó por el azote de los españoles contra la población indígena. El siguiente acto de violencia se cometió a fines de 1535 y comienzos de 1536, cuando Francisco Gil Zapata y Lorenzo Godoy, bajo las órdenes de Pedro de Alvarado penetraron la Selva Lacandona con el fin de pacificar la región. De igual forma, atacaron poblaciones pacíficas como Tila y Petalcingo, de donde capturaron indígenas para esclavizarlos (Nájera, 1993: 20, 22).

Según nota Hellmuth (1968: 46) de 1530 a 1712 había una gran cantidad de grupos choles habitando la selva y las montañas de las cercanías de Tumbalá, los cuales muy probablemente sobrevivieron hasta el siglo XIX.¹⁰ Debido a esta dispersión de asentamientos, los españoles tuvieron la necesidad de congregar a los indígenas en pueblos más fácilmente controlables administrativa y religiosamente.

La primer orden religiosa en llegar a evangelizar la tierra ch'ol fue la de los dominicos alrededor de 1550 (Gudrun Lenkersdorf, citada en Monroy, 2004: 35). Después de algunos infructuosos esfuerzos, finalmente lograron reubicar a los choles que vivían de manera dispersa en la selva Lacandona y la zona norte de Chiapas en nuevos poblados que les permitieran controlarlos de manera política y religiosa. Gracias a la labor de fray Lorenzo de la Nada, fue que grupos choles accedieron a asentarse en los nuevos pueblos como Palenque, fundado en 1567. El fraile, a través de varios recorridos por la selva pudo convencer de manera pacífica a los choles para abandonar el monte y reagruparse en pueblos alrededor de Tila y Tumbalá, cuya primera mención data de 1564 (ver Ximenez, II: 252; De Vos, en Breton, 1988: 298). Gracias a su influencia, también los grupos tzeltales fueron trasladados a Bachajón, Ocosingo, Chilón, Yajalón y Petalcingo. De este modo, tras un lapso de alrededor de veinte años, los grupos dispersos en el norte de

¹⁰ Otto Schumann (comunicación personal, 2011) dice haber encontrado aún grupos choles lacandones en el municipio de Ocosingo, pero la carencia de fondos para la investigación no le permitió registrar ni lingüística ni antropológicamente a los últimos hablantes de esta lengua.

Chiapas quedaron integrados bajo el dominio español (De Vos, 1996: 105 - 106).

1.3.4 Los siglos XVII – XIX

Después de la reubicación de los choles, ellos continuaron con su modo de vida tradicional y la zona permaneció sin gran atractivo para la corona española debido principalmente a su inaccesibilidad montañosa. Ello no quita que desde tiempos prehispánicos fuera una de las principales rutas de conexión entre Tierras Altas y Bajas. Durante el periodo colonial, tal como lo hace hasta ahora, la ruta enlazaba Ciudad Real (San Cristóbal de Las Casas) con Huistán, Oxchuc, Ocosingo, Chilón y Yajalón (Hernández Pons, 1984: 18; Navarrete, 1978). De ahí se podía viajar ya sea hacia Tila o a Tumbalá. En este punto se comienza el gran descenso hacia el valle del río Tulijá y se puede elegir entre ir a Palenque o a Salto de Agua, de donde se llega finalmente a la costa del Golfo.

Precisamente fueron los pueblos asentados en este corredor los que se unieron a la llamada “rebelión de los Zendales” en 1712. Cuando Cancuc, el pueblo líder de la insurrección, fue finalmente tomado por el ejército español, la zona norte de Chiapas se reagrupó y continuó la lucha. Los brujos y nahuales de dichos pueblos se convirtieron en capitanes de la contienda armada. Finalmente, el ejército español tomó uno a uno los pueblos, siendo el 4 y 6 de enero de 1713 cuando pacificaron Tumbalá y Tila respectivamente (Rivera, 2001: 127 – 128).

Se conocen noticias esporádicas de la región durante este tiempo. Por ejemplo, entre 1737 y 1738, Miguel Fernando Romeo, justicia mayor de Ciudad Real, visitó la tierra ch’ol para conocer la situación de la población años después de la rebelión. Su recorrido se centró en dos poblados: Bulujib, de habla tileca, situado muy cerca del actual El Limar; y Chik Habunte, de variante tumbalteca y ubicado al oeste del actual pueblo de Trinidad (Breton, 1988: 300, 309). Alain Breton (1988: 311), comenta el informe de Romeo, quien destaca la actividad agrícola de los pobladores y su distribución en pequeñas familias nucleares dispersas en los cerros, pero con

una casa en las cabeceras de Tila o Tumbalá. Se hace notorio en el texto que la zona era rica en productos agrícolas, y que el comercio estaba enfocado a la zona norte, hacia Tabasco, donde comerciaban llegando incluso hasta Campeche.

Según el informe, puede verse que los choles siempre han permanecido en la región montañosa del norte de Chiapas. Aunque han realizado constantes migraciones en busca de tierra fértil y mejores condiciones de vida, siempre se han mantenido en las inmediaciones de sus cabeceras principales. Como afirma el texto, la razón de su internamiento en la selva no es "... por estarse metidos en el monte sino por las utilidades que de él tienen..." (Breton, 1988: 332). A su vez, el obispo de Chiapas opinaba sobre los indígenas de Tila que: "pocos viven debajo de la campana, pues los más viven dispersos en sus rancherías y cacahuatales de las montañas de Bulugi, hasta de distancia de más de veinte leguas" (Breton, 1988: 313). Ejemplo de esta constante reubicación es la propia desaparición de Chik Habunte y Bulujib y su reubicación en el nuevo poblado de Sabana de Tulijá en 1816 (Breton, 1988).

Respecto a los años que siguieron, se tiene poca información. Se sabe que continuaron bajo el régimen de encomienda en condiciones parecidas a la esclavitud. Un documento de fines del siglo XVIII sobre la fundación de Salto de Agua, indica que fue poblado por choles de los alrededores, "que escaparon de Tila y Tumbalá, huyendo de las hambrunas y de la carga tributaria que sus pueblos de origen exigían" (Alejos, 2007: 7).

Las encomiendas desaparecieron en los años posteriores a la independencia de México para dar paso a las tierras comunales (Morales Bermúdez, 1984), pero esta forma de propiedad de la tierra no duró mucho, pues las leyes federales de la segunda mitad del siglo XIX propiciaron la entrada de latifundistas que sumergieron a los choles en uno de los periodos más amargos de su historia.

1.3.5 *Mosojäntel*

Mosojäntel es el término con el que se conoce a un periodo reciente en la historia ch'ol, de la cual los habitantes guardan aún memoria (ver Alejos, 1994). Se trata del tiempo del mozo o de la esclavitud, sufrida por los choles y provocada por la explotación laboral a la que fueron sometidos por los cafecultores latifundistas en la región.

A finales del siglo XIX, el gobernador de Chiapas, Emilio Rabasa legisló en contra de las tierras comunales, pues su idea era integrar a los agricultores indígenas a la sociedad moderna como obreros asalariados. Con los terrenos ejidales convertidos en propiedad privada no tardó mucho tiempo para que la tierra se concentrará en manos de grandes inversionistas y terratenientes (Alejos y Martínez, 2007: 33).

Las fincas chiapanecas tenían un sistema de contratación laboral conocida como peonaje. Se trataba de un tipo de servidumbre por deuda, en la cual el trabajador era enganchado con un anticipo de dinero y luego era pagado con fichas elaboradas por las mismas fincas, las cuales podían cambiar por productos en las tiendas de raya (fig. 1.11). Con el tiempo, el endeudamiento constante le impedía al trabajador renunciar (Alejos y Martínez, 2007: 33).

Los conflictos sociales se agravaron con la llegada de los empresarios extranjeros, principalmente alemanes y estadounidenses. Comenzó entonces el gran auge en el cultivo del café. Una de las empresas más importantes fue la *German American Coffee Company*, entre cuyas propiedades destacaba la finca “El Triunfo”, ubicada en Tumbalá. En la zona aledaña a Joloñel se encontraba la finca “La Primavera”.¹¹

¹¹ La Primavera es el lugar donde Whittaker y Warkentin llevaron a cabo su trabajo de campo con el señor Isaías K'iñ a mediados del siglo XX. También, aparece en un relato *ch'ol* titulado *Mi tío*, presentado en esta tesis.



Figura 1.11. A la izquierda, ficha de pago por un día de trabajo, 1989. Finca “El Triunfo”, municipio de Tumbalá, Chiapas. A la derecha, ficha de pago por ½ canasto de café. Finca “La Primavera”, municipio de Tumbalá, Chiapas. Fotografías de Daniel Moreno Zaragoza, 2012 y 2013.

1.3.6 El reparto agrario

Durante la revolución mexicana, la clase terrateniente en Chiapas apoyó y fomentó ejércitos locales para proteger sus propiedades y privilegios en contra de los federales “carrancistas”. A pesar de esta renuencia, en los años treinta la reforma agraria promulgada por el presidente Lázaro Cárdenas logró restituir la tierra a los pueblos formando comunidades nuevas con una propiedad de la tierra basada en el ejido. Los choles se agruparon y con una gran esfuerzo lograron gestionar la propiedad de sus tierras.

Los empresarios extranjeros vieron como su fincas decaían a medida que los peones las abandonaban pues carecían de la obligación para trabajar en ellas. Estos latifundistas, al carecer de la mano de obra necesaria para el buen funcionamiento de sus empresas cafecultoras, fueron abandonando el país y rematando sus terrenos, mientras que los ladinos funcionaron como intermediarios (“coyotes”) y monopolizaron el comercio del café. Este periodo puede resumirse como el momento de “la quiebra del patrón extranjero, la conversión del peón indígena en ejidatario y del empleado ladino en cacique” (Alejos y Martínez, 2007: 33 -36).

Como destacan Alejos y Martínez (2007: 7 – 8), el último tercio del siglo XX se caracterizó por un importante crecimiento de la migración entre los choles hacia otras regiones. Factores como los bajos precios del café y el

levantamiento del EZLN provocaron el desplazamiento de la población ch'ol hacia otras zonas de Chiapas como la selva Lacandona, así como a otros estados como Tabasco, Campeche, Quintana Roo y últimamente, hasta Sinaloa.

En la actualidad, el trabajo agrícola continúa siendo el sustento de las familias choles en Chiapas. Obtienen además algunas ganancias con la venta del café. El nuevo siglo enfrenta a los choles a nuevos retos y problemas para sobrevivir de manera exitosa en el nuevo sistema económico mundial, a la vez que tratarán de conservar su lengua, sus costumbres y sus tradiciones. Una nueva generación de jóvenes preparados son la mejor apuesta para la supervivencia de una cultura milenaria que nuevamente se adaptará a las condiciones de los tiempos.

CAPÍTULO 2.

Xi'baj y wäy

2.1 Entidades anímicas

Dentro de la concepción ch'ol, la persona humana, *wiñik*, es una entidad social que se construye a partir las relaciones al interior de la comunidad. Además de los componentes sociales se piensa que la persona está constituida de diversas sustancias en su interior. El *wiñik*, está formado así, de una parte sólida, terrestre, efímera y de otra parte divina. De la interacción de estos componentes se construye la noción integral de persona (Rodríguez Ceja, 2012: 206).

La parte sólida y pesada está integrada por los distintos órganos, la carne y el esqueleto. Por otro lado, existen componentes aparentemente intangibles conformados por las sustancias divinas que animan al cuerpo. Para referirse a ellas se usará el término “entidades anímicas”, propuesto por Alfredo López Austin (1996a, I: 197). Se trata de aquellos componentes espirituales de los cuales está dotado un ser humano y que le dan sentido en el mundo. Tienen un sentido general de “alma” ó “espíritu”,¹² pero con la peculiaridad, compartida por los pueblos mesoamericanos, de que son concebidas como un tipo de aires que habitan el cuerpo y que pueden ser externados en ocasiones, ya sea de manera conciente o inconciente.

A continuación se presenta una descripción de las entidades anímicas entre los ch'oles: el *ch'ujlel*, el *wäy* y el *xi'baj*, así como la relación que guardan con los seres humanos a los cuales pertenecen. La forma en la que se entretajan estas entidades espirituales con las acciones sociales dentro de la cultura ch'ol es la que ha dado origen y continúa nutriendo el amplio corpus de narrativa tradicional en torno al mundo numinoso. Como Alejos y Martínez (2007: 45) han notado, los componentes asociados a la noción de *ch'ul*,

¹² Del latín *spiritus*: soplo, aire (Corominas y Pascual, 2001: 748; Segura, 2003: 726). Asimismo, el término ‘anímico’ proviene del latín *anima*: soplo, aire, brisa, viento, aliento, respiración (Segura, 2003: 43). Las entidades anímicas mesoamericanas tienen la particularidad de estar compuestas de aire, por lo cual ambos términos parecen adecuados.

divinidad, constituyen una incógnita y una preocupación constante, y como veremos, se encuentran fuertemente vinculados con la salud, la enfermedad, los conflictos sociales, los valores y el poder.

Entidades anímicas

Ch'ujlel Ánima corazón, principio vital que fluye a través de la sangre y puede ser conocido por medio del pulso. A la vez es gaseoso y puede abandonar el cuerpo durante el sueño o de manera definitiva con la muerte.

Wäy Nahual, coesencia, espíritu auxiliar, doble espiritual. Entidad anímica adicional, que solo algunas personas poseen. Es coesencial a la persona, es decir, lo que le suceda a uno repercutirá de manera simétrica e irremediable sobre el otro. Existen muchos tipos, por ejemplo:

- *bajlumjel*, "la parte de la persona que es jaguar"

- *yik'lel*, "la parte de la persona que es viento"

- *chajklel*; "la parte de la persona que es rayo"

- *xi'bajlel*, "la parte de la persona que es demonio"

- *tyeñtsuñlel*, "la parte de la persona que es chivo" (se trata de un *xi'baj*).

Xi'bajob

Espíritus de los brujos. Pueden provocar enfermedades y alimentarse tanto de los cuerpos, como de las entidades anímicas de las personas. Pueden tratarse de *wäyob*, "nahuales", o vagar libres por el mundo.

Ch'ejch'ejbak Esqueleto ruidoso. Brujo que puede desprenderse de su piel carne para salir a espantar en sus puros huesos.

Xñek El Negro. Se aparece en los caminos y entra a las casas para comer a las personas.

Tyeñtsuñ Espíritu en forma de chivo, se aparece en los caminos.

Ch'ix Wiñik El espinudo. Se aparece en el monte y devora a los hombres.

<i>Xpuk'puk' jol</i>	Cabeza saltadora. Brujo que puede desprenderse de su cabeza para salir a espantar en esa forma.
<i>Xwulukpaty ok</i>	“Pies para atrás”, “Sombrerón”, se aparece en los caminos para desorientar a sus víctimas, a las que conduce a su hogar en una cueva.
<i>Ajal</i>	La “Mala mujer”, se aparece a los hombres, para seducirlos y después espantarlos o devorarlos.
<i>Tyamijol</i>	Está en el viento y tiene una larga cabellera. Vive en una cueva y se roba a las mujeres de las aldeas para que sean sus esposas.

Especialistas rituales

Personas que caracterizan por poseer un espíritu adicional, *wäy*. Dependiendo de las características de éste dependerá su conducta social.

<i>Xwujt</i>	Curandero, tiene un <i>wäy</i> , al que usa para ayudar a los demás.
<i>Xi'baj</i>	Brujo, tiene un <i>wäy</i> de tipo <i>xi'bajlel</i> , al que usa para dañar a los demás.

2.1.1 Ch'ujlel

El *ch'ujlel* es la energía divina que anima al mundo, no solo a los hombres, sino a todas las cosas. Para los choles, “todo en el mundo está vivo, tiene dueño y tiene nombre” (Rodríguez Ceja, 2012: 188). *Ch'ujtyat*, el Padre Sagrado, es quien ha dotado de esta preciosa sustancia a todos los seres en el mundo, de manera que todo ser animado goza de una parte del *ch'ul* universal que fluye a través de una gran diversidad de cuerpos que sirven como recipientes para este principio divino. Todas las entidades vivas en el mundo, tengan o no un cuerpo material, gozan de un *ch'ujlel*, sin embargo, como veremos, existen diversas clases de éste, y son justamente esas diferencias las que jerarquizan y dan un sentido en el mundo a cada ser con respecto a los demás. El *ch'ujlel*, como principio vital es enormemente apreciado y necesario para las diversas entidades numinosas que pueden, entre otras cosas, alimentarse de esta entidad anímica.

Según los informes más antiguos, Dios puso el *ch'ujlel* en el hombre al principio del mundo. Cada persona nace ya con esta porción de divinidad que se concentra en el corazón y se expresa a través de la sangre y del pulso (Imberton, 2012: 108; Rodríguez Ceja, 2012: 222). Sin embargo, la materia de la cual está conformada en *ch'ujlel* es gaseosa, pues se dice que está en el viento, que el viento es el espíritu del hombre (Whittaker y Warkentin, 1965: 88 – 89, 91). Esta entidad anímica reside dentro del cuerpo, pero en ocasiones puede ser externada, principalmente por medio de los sueños o a causa de un susto o una emoción fuerte.

Se dice que durante el sueño el *ch'ujlel* puede abandonar el cuerpo, su contenedor sólido, para viajar por el mundo o adentrarse en los territorios numinosos, incluso puede trasladarse sin problema a través de distintas temporalidades (ver Imberton, 2012: 110; Rodríguez Ceja, 2012: 222). Cuando el espíritu se separa del cuerpo se dice que lo acompaña la cabeza, su fuerza y su corazón (Whittaker y Warkentin, 1965: 88 – 89, 91). De esa manera, los sueños, son el reflejo de las vivencias del *ch'ujlel* fuera del cuerpo, por ello, todo aquello acaecido en los sueños es una contraparte de la realidad y por tanto, un indicio inequívoco de lo que sucederá en el ámbito de la vigilia. Es por ello también que durante el estado onírico es cuando el hombre está más expuesto, pues existen entidades numinosas como los *xí'bajob* o el *Yum Ch'eñ* que pueden atrapar el *ch'ujlel* y con ello propiciar la enfermedad de la persona, o inclusive su muerte.

El *ch'ujlel* es una sustancia inmortal. Cuando una persona muere lo abandona su espíritu y se dirige al cielo, hacia Dios. Es posible que este destino final del *ch'ujlel* sea una concepción reciente, pues en los informes antiguos de Whittaker y Warkentin (1965: 88 – 89) se dice que Dios vive debajo de la Tierra, posiblemente haciendo una identificación del numen mayor con *Yum Ch'eñ*, el Dueño de la Cueva.

Antes de llegar al cielo, el *ch'ujlel* de la persona tiene que pasar por diversos lugares, se dice que inicia el camino del "*Wits Ch'eñ*" "Cueva Cerro" (Pérez Chacón, 1988: 338), es decir, inicia su recorrido en la cueva, o el mundo subterráneo que existe debajo de los cerros. Se dice que si muere de manera natural su *ch'ujlel* se dirigirá rumbo donde sale el sol. Para ello llega primero a una gran planada llena de espinas, llamada *Ch'ix puy* (caracol

espinas), la cual solo podrá cruzar con la ayuda de un perro llamado *Xu'ok*, siendo cargado sobre su lomo (Morales, 1984: 104 – 105).¹³

Ch'ix puy es un lugar hecho de puros caracoles “que están de cabeza y las colitas del caracol son como pequeñas navajas bien filosas, por eso nadie puede pasar”, si alguien las toca se queda en ese lugar para siempre. Precisamente el perro es un buen animal para cruzar este lugar porque “tiene sus patas como unas bolitas y las van colocando en los espacios reducidos que encuentra” (Meneses Méndez, 1998: 217). Este gran perro negro cruza al *ch'ujlel* por la planada de espinas y luego por un río de sangre. Después de cruzar estos dos lugares el *ch'ujlel* se va volando hasta llegar finalmente a la casa de *Ch'ujtyat*, el “Padre Sagrado” (Morales, 1984:104 – 105). En la actualidad, se piensa que las personas que tienen pecado no llegan al cielo, si no que se quedan ahí la cueva, en el mundo subterráneo (Margarita Díaz, marzo 2013).

En el caso de que la persona haya muerto a causa de la brujería, entonces el *ch'ujlel* del difunto necesita salir de *Wits Ch'eñ*, donde pudo ser encerrado por los *xi'bajob*. En la tierra, los familiares del difunto practican durante nueve días el *kuxtyesaj*, “lugar donde resucitan los muertos” (Morales, 1984: 104 – 105; Pérez Chacón, 1988: 338). Durante este periodo, los familiares prenden su vela y rezan, para que “revivan el alma”. Mientras tanto, el *ch'ujlel* va a platicar con *Ch'ujtyat* para acusar a los brujos que le dieron muerte (Morales, 1984: 104 – 105). A los nueve días, cuando termina el ritual, los familiares tocan una campana y con esto puede finalmente el *ch'ujlel* subir al cielo. Actualmente se dice que se debe hacer oración para que el *ch'ujlel* salga de ese lugar de castigo donde lo queman, es muy probable que esto se deba a la influencia de la concepción del infierno en la tradición católica. Don Manuel Torres dice que ese lugar es llamado *k'ajkyimbak*, “donde se queman los huesos”; es ahí “donde regaña el demonio, el Satanás”.

¹³ Margarita Díaz explica que por eso no se le debe de pegar ni maltratar a los perros negros, pues “ellos son los que nos cruzan por las espinas”. En la narrativa encontramos historias donde los hombres vivos pueden llegar a ese otro mundo cargados por zorros, pero tienen prohibido abrir los ojos en su trayecto (Hitchner, 1945: 16-21; Meneses Méndez, 1998: 217; Pérez Chacón, 1988: 340).

El *ch'ujlel* de un difunto puede regresar a la tierra en ocasiones especiales si es llamado por los hombres, para luego regresar de donde vino (Whittaker y Warkentin, 1965: 87). Asimismo, los días en los que se celebra a los muertos es el momento en que los *ch'ujlelä* de los difuntos regresan al mundo para alimentarse de las ofrendas de velas, flores y comida que dejan sus familiares vivos (Díaz Vásquez, 1998). Esta fiesta, llamada K'iñ Sancto, implica que la gente deje sus actividades cotidianas y se encierre en su casa, pues pueden encontrar por los caminos a los *ch'ujlelä* de los muertos y espantarse severamente (Rodríguez Ceja, 2012; 201, 222).

Así pues, el principio de la vida es el *ch'ujlel*, un componente gaseoso e inmortal que habita en el cuerpo humano cuando la persona se encuentra con vida, pero que lo abandona temporalmente en los sueños o definitivamente al morir. Las entidades anímicas descritas a continuación, el *wäy* y el *xi'baj*, son igualmente *ch'ujlel*, pues se trata de componentes espirituales, pero tienen características particulares. Además, no todas las personas los tienen, sino que se trata de dones o poderes de los que solo algunos privilegiados gozan.

2.1.2 *Wäy*

2.1.2.1 Características

El *wäy* es *ch'ujlel*, pero a diferencia del principio vital, es una entidad anímica adicional que solo tienen algunas personas. El término es generalmente traducido por “nahual” o “arte” por los mismo choles. Alejos (1988: 73) define *wäy* como “animal compañero” de personas con poderes especiales, nahual: “es un don que se trae de nacimiento que consiste en la íntima relación entre una persona y un animal, de manera que la personalidad de éste reproduce la conducta del animal y sus destinos están a tal punto ligados, que comparten las dolencias físicas, incluyendo la muerte”. No hay indicios de que el *wäy* se trate de una entidad anímica común a todas las personas, sino que es propia únicamente de los brujos o nahuales (Aulie, 1979: 27; Imberton, 2012: 106; Rodríguez Ceja, 2012: 225, 227). Según las

investigaciones de Rodríguez Ceja (2012: 224, 227), los brujos o *xi'bij*, pueden llegar a tener entre doce y veinticuatro *wäyob* de diferentes cualidades, ya sean animales, fenómenos atmosféricos, o seres espantosos.

A fin de apegarnos a los conceptos propiamente choles, será mejor desechar por el momento el término “nahual” y referirnos a estas entidades anímicas por su nombre vernáculo. La característica primordial del *wäy* es el principio de la “coesencialidad”. Ello se refiere a la intrínseca relación entre un individuo y otra entidad, sea espiritual o material, donde la conexión es tal que a pesar de contar con cuerpos distintos y habitar distintos espacios son reflejo el uno del otro; por tanto, lo que le suceda a uno repercutirá simétrica e irremediabilmente sobre el otro.

Abundan los ejemplos de este tipo de relación en la narrativa ch'ol. Uno de ellos es un relato recopilado por José Alejos (1988: 85 - 90) llamado *La curación de la esposa*. La historia trata de un hombre cuya esposa estaba muy enferma por lo que el marido salió a buscar aguardiente para curarla. En el camino, oscuro y de noche, se encontró con un borrego (es la forma que adoptó el *wäy* de un brujo) que se metió entre sus piernas y lo llevó volando por los aires. El hombre, montado en el lomo del animal se aferró fuertemente para no caer y para salvarse decidió meter su mano en el recto del animal. De esa manera lo amenazó con sacarle las tripas si no lo regresaba con bien a tierra. El animal accedió y cumplió, pero el hombre de todas maneras lo mató sacándole las tripas. Cuando regresó al pueblo escuchó llantos y pensó que su mujer había muerto, pero en realidad ella se había ya recuperado y quien había fallecido era un vecino, quien evidenciaba un pantalón ensangrentado. Esto significa, en la reflexión de Alejos, que el borrego era el *wäy* del vecino, y “al matarlo mató a ambos”. Añade además, que por tanto el vecino era el causante de la enfermedad de la esposa.

Rodríguez Ceja (2012: 229) indica que esta relación coesencial de daño recíproco también aplica para cuando se tiene más de un *wäy*. En estos casos, es posible que el individuo humano se vaya debilitando a medida que sus *wäyob* vayan pereciendo hasta que mueran todos y por ende, también el sujeto.

En la sección dedicada a la tradición oral ch'ol de este tesis abundan más ejemplos sobre la cualidad coesencial del *wäy*. En los relatos *Wäy*

jaguar en la cueva y *El jaguar amarrado con serpiente*, Margarita Díaz habla de una misma familia de brujos. Ellos molestaron a su propio hermano encerrando a su *wäy* jaguar en una cueva. También dañaron a una muchacha, aventando a su *wäy* en un hoyo y amarrándolo con una serpiente. Como *wäy* y humano son contrapartes el uno del otro es que naturalmente se explica que ambas víctimas hayan caído gravemente enfermas. Finalmente otro hombre con un *wäy* fuerte y bueno fue junto con otros compañeros suyos a salvar a la muchacha. Sobre estas maneras de dañar se profundizará en el apartado sobre brujería, por el momento, quiero recalcar la manera en que Margarita Díaz explica qué es el *wäy*. Para traducirlo al español usa siempre el término “doble”, y al referirse al *wäy* del hombre que salvó a la muchacha dice:

Hay personas que están viviendo como nosotros orita, pero están viendo otra vida, otro mundo. Es el mismo mundo, pero están viendo otro. No está lejos, el hombre estaba durmiendo su cuerpo, y su doble está trabajando, fue a ayudar la muchacha. Existe, pero nosotros como los que no tenemos, no vemos (Margarita Díaz, marzo de 2013).

El hombre puede estar en su casa dormido y su *wäy* estará ya sea en el monte, ya sea en la cueva, pero actuando a voluntad suya, y lo hace así porque en realidad se trata del mismo ser pero repartido en dos cuerpos distintos, uno humano y otro animal. Además, se insiste en que aquellos que tienen *wäy* se reconocen entre ellos justamente por esa otra visión que tienen en común. Saben perfectamente quién es quién dentro de la comunidad. Quienes no tienen *wäy*, por el contrario, solo pueden especular sobre quién tiene poderes y quién no.

El espacio en el que transitan los *wäyob* se funde entre la vigilia y el sueño, el mundo terrestre y el mundo subterráneo. En los relatos comentados anteriormente parece que el *wäy* es una entidad animal que habita el mundo pero alejado, en la selva, en el monte. Sin embargo, también existen menciones que indican que el *wäy* es una entidad gaseosa y no se trata de un animal de carne y hueso. Por ejemplo Don Manuel Torres dice que el *wäy* “es aire que toma forma”. El hombre puede estar durmiendo y el *wäy* sale del cuerpo adquiriendo diferentes aspectos. Se puede sentir, pero al tratar de

verlo con detenimiento se desaparece. Esto concuerda con la información recabada por Rodríguez Ceja (2012: 229), quien indica que el *wáy* se encuentra en el interior del cuerpo del brujo, pues generalmente descansa de día y se manifiesta de noche. Según la información recopilada por John Fought (1971), sus informantes le dijeron que había personas que “tenían espíritus malos”, que ellos “pueden hacer brujería, que andan en el aire, en el espíritu”.

Existen una gran cantidad de formas que pueden tener los *wäyob*. Cada una de ellas se relaciona con la clase de *ch'ujlel* o cualidad espiritual que tenga cada persona. La lengua ch'ol tiene la característica de añadir un sufijo *-el* a los sustantivos para indicar su posesión íntima, es decir, que se tratan de partes corporales. Este sufijo se añade tanto a las cosas que normalmente son partes del organismo humano como los huesos, *bakel*, y la sangre, *ch'ichel*, como para elementos que naturalmente no son parte del cuerpo, lo cual les da la calidad de espíritu. Esto sucede porque un rayo, un jaguar, un chivo, o un "demonio", normalmente no son parte del cuerpo de una persona, pero para indicar que se trata de posesiones íntimas de ella, se le agrega tal sufijo. Por ejemplo, el término *kbajlumjel*, literalmente significa, “la parte de mí que es jaguar”, lo cual le confiere una calidad de entidad anímica. Esto es muy útil para que no haya confusión en el momento en el que se habla de los espíritus ya que al agregarlo a un sustantivo, lo vuelve una posesión corporal.

De este modo, existen diversas clases de *wáy*: sea de jaguar, *bajlumjel*; de viento, *yik'lel*; de rayo, *chajklel*; de chivo, *tyeñtsuñlel*; o el más temible, de demonio, *xi'bajlel*. Todos ellos aunados a su propio *ch'ujlel* personal (Martínez López, 2005; Whittaker y Warkentin, 1965: 95, 139). Esto significa que el *wáy*, más allá de contar con características morfológicas particulares, se refiere más bien a la relación coesencial de una persona con otra entidad, cualquiera que esta sea.

Son precisamente los rasgos del *wáy* las que definirán al sujeto. La posesión de un *wáy* puede implicar que la relación los hace también similares en sus características físicas y de personalidad (Rodríguez Ceja, 2012: 229). Por ejemplo, se dice que cuando alguien ronca mucho es que tiene un

poderoso espíritu de jaguar. Si la persona tiene cabello chino entonces se dirá que tiene espíritu de viento (Whittaker y Warkentin, 1965: 94 - 95).

Se dice que el *wäy* es algo que se trae de nacimiento (Rodríguez Ceja, 2012: 228). La manera en la que se nace con uno es mencionada en el relato *Una señora y un joven tienen wäyob*. Margarita Díaz explica que si una mujer está embarazada, lógicamente también lo estará su *wäy*; en el caso del relato presentado, el *wäy* es un jaguar, por lo que cuando la señora de a luz a su hijo humano, por reflejo, su *wäy* respectivo hará lo propio con un cachorro jaguar.

2.1.2.2 Confluencia entre *wäy* y *xi'baj*

Ya hemos delineado las características generales del *wäy*, ahora es preciso notar la confluencia que tiene con el *xi'baj*. Si bien, el *xi'baj* o demonio, puede tratarse de una entidad numinosa que produce espanto pero que no está relacionada coesencialmente con ningún brujo, en la mayoría de las ocasiones sí se trata de uno más de los tipos de *wäy*. En su calidad de entidad anímica es conocido propiamente como *xi'bajlel*.

Los límites entre ambos conceptos son confusos e incluso se superponen. Por ejemplo, un día conversaba con don Manuel Torres, quien contaba detalladamente acerca de los *xi'bajob* y al terminar le pregunté sobre el *wäy* y su respuesta fue contundente: “¡pues si es de lo que te acabo de hablar!”. Él asegura que *wäy* y *xi'baj* son lo mismo. Existen otros ejemplos de confluencia, como historias donde claramente se habla de los *xi'bajob* y después sin notarlo utilizan la palabra *wäyob* o viceversa. Rodríguez Ceja (2012: 227) por su parte, concuerda en que los brujos *xi'baj* tienen uno o varios *wäyob*. Además de notar que posiblemente el fin último del *wäy* es alimentarse del cuerpo o espíritu de sus víctimas, característica primordial que distingue a los *wäyob* que son *xi'bajob*. Otra cosa en la que convergen ambos términos es que no se trata de entidades que son del común para todas las personas sino sólo de unos cuantos (Whittaker y Warkentin, 1965: 88).

A pesar de que muchas veces ambos términos son usados como sinónimos, pueden delinearse algunas diferencias. No todos los *wäyob* son *xi'bajob*. Muchas veces una persona puede tener un “doble espiritual”, pero sus características éticas no le permitirán dañar a otras personas. En muchas ocasiones estas personas son obedientes a las normas sociales e incluso se convierten en curanderos para ayudar con su *wäy* a las personas que han enfermado por brujería.

Existen *wäyob* animales que tienen una naturaleza carnívora, como los jaguares. Sin embargo, tener tal bestia depredadora como *wäy* no significa que se trate de un *xi'baj*. En varias ocasiones me explicaron que hay personas que son jaguares y que sufren mucho por no tener qué comer, incluso mueren de hambre. La razón es porque no se alimentan de los hombres, y ni siquiera de los animales de los montes porque todos ellos tienen a su dueño, el *Yum Ch'eñ*, quien los castigaría si llegaran a comerlos. De esa forma pasan su vida de *wäy* comiendo hongos o hierbas y exponiéndose al entrar al territorio de los hombres para matar a alguna vaca de ganado. Con esto puede confirmarse que la posesión de un *wäy*, inclusive siendo carnívoro, no significa que por fuerza deba ser utilizado para dañar a otras personas.

En cuanto a los *xi'bajob* puede decirse que la mayoría de las veces sí se trata de una especie de *wäy*, de la clase más terrorífica, pues pueden capturar espíritus y alimentarse de ellos. Se tratan de los espíritus-demonio de los brujos, con los cuales son coesenciales. Sin embargo, tampoco todos los *xi'bajob* son *wäyob*; también los existen libres y sin ningún lazo con los hombres, habitando los montes y las cuevas. Continúan teniendo aquellas características terroríficas pero sin precisar de una liga con un humano.

De cualquier manera, las personas en general no están pensando en estas distinciones y según el contexto de la plática es como se precisa las cualidades de sus *wäyob*. Cuando se habla de la calidad espiritual de alguien, en ocasiones es tan fácil como decir que dicha persona tiene un *wäy* “bueno” o uno “malo”.

2.1.3 *Xi'baj*

2.1.3.1 Características

La traducción al español más difundida sobre el término *xi'baj* es diablo o demonio (Alejos, 1988: 79; Aulie y Aulie, 1978: 14; Becerra, 1937: 17; Hopkins, et. al., 2011: 276; Imberton, 2009: 336; Schumann, 1973: 99). Los *xi'bajob* en síntesis se refieren a un tipo de espíritus, que pueden o no estar relacionados con una persona, que adquieren apariencias zoomorfas, antropomorfas o esqueléticas y se reúnen para alimentarse de los cadáveres de los hombres, así como sus entidades anímicas. Tienen la capacidad de provocar diversas enfermedades y tienen su hábitat natural en una cueva. Como *wäyob*, también habitan dentro de los corazones de los brujos, quienes son personas que se dedican a provocar males o enfermar a los demás y que son conocidas con este mismo término: *xi'baj*.

Don Nicolás Arcos dice que los *xi'bajob* son *wäyob*, pero a diferencia de estos últimos, que se tratan de animales físicos, los *xi'bajob* son puro espíritu, puro *ch'ujlel*:

“*Xi'baj* es otro. Es *wäy* también, pero son espirituales. No es igual como animal, son espirituales. Son otra clases, son espirituales. No se ven pues, no se ven, ahí nada más andan, pues. Cuando se ven se desaparecen, eso es porque son espiritual. Igual como Sombrerón. Se ve que andaba como un hombre, pero como se ve otro lado ya después no se ve. Es por eso espiritual. Esos malos espíritus es igual que hacen brujería porque son los malos espíritus. No es igual que los que tienen su nahual como un animal de tigre. Sí es malos espíritus. Andan con el espíritu así na más, ni se ve. Es otra clase también.

Según lo que se traen. Hay muchos que se traen, que dicen que se traen. Andan a hablar de uno del Dueño de la Cueva, y se rezan, se cantan. También cuando se vienen se cantan. Entonces ya se comienzan a hablar. Hay otro que son de los brujos, pero son brujos, esos sí se espantan. Se convierte como un puerco, se convierte como un pavo, según lo que se convierte. Y a veces se convierte como un perro. Son diferentes, pero esos son puros malos espíritus, son puros espíritus eso es lo que se convierten todo” (Nicolás Arcos, abril de 2013).

Una de las características en común que me señalaron todos los informantes, es que los *xi'bajob* están conformados de aire, se desaparecen en cuanto uno los observa detenidamente. Muchas veces solo se logran

apreciar como sombras borrosas o si aparecen nítidamente, no tardan en esfumarse en el viento. Se dice que pueden mover objetos y que en este estado gaseoso pueden viajar y a través de una ráfaga de aire, abrir las puertas para entrar a las casas. Así cuenta María Vázquez Jiménez, de una ocasión que entraron los *xi'bajob* a su cuarto:

Lo vi, lo entró en mi puerta. Hay tres señores, todos tapados sus ojos. También todos sus manos, sus pies. Tiene no se como se llama. Todo tiene. Todo tapado. Parece no tiene boca. Y de ahí llegó en mi cama. La agarró mi mano así, se mueve todo mi cama. Ya de ahí empecé a orar, a orar. Y se hacen burla de mi y de ahí tres veces le hacemos oraciones, y de ahí ya se fue. Y se empieza a mover mi mano, ya se puede mover otra vez. Lo escuché que salió otra vez, como el viento se sale, sí. Y ya ahí vino mi esposo. “¿Por qué no viniste rápido? ¡Ya me iba a matar el brujo!” (María Vázquez, diciembre de 2011).

Una capacidad esencial de los *xi'bajob* es que pueden convertirse o mostrarse a sí mismos como diversos seres. Se dice que los *xi'bajob*, tal como los *wäyob*, también comparten la característica de la coesencialidad con el brujo con el cual están enlazados. En un relato llamado *The woman with the fox spirit* (Whittaker y Warkentin; 1965: 110) se dice que había una mujer que tenía como espíritu a un demonio en forma de zorro. El texto indica literalmente “*wax abij ixi'bajlel jiñi xixik*”, “la parte de la mujer que es demonio es un zorro”. Una vez le dispararon al zorro por lo que murieron tanto el animal como la señora con la cual era coesencial.

El que puedan ser asesinados significa que los *xi'bajob* no solo están formados de aire, sino que pueden aparecer bajo la forma de distintos seres con un cuerpo sólido. Es posible que se introduzcan en diversos animales para apropiarse de sus formas y representarse a sí mismos de ese modo. Existen animales predilectos para ser “poseídos” por los *xi'bajob*. Se trata del zorro, la serpiente, el sapo y el puerco, entre otros. El búho, *xkuj* es especialmente utilizado por el *xi'baj*. Se dice que vuela avisando si va a pasar algo malo y que siempre llega cuando la muerte de una persona está cerca.

Es posible que el *xi'baj*, siendo un tipo de aire, sea externado del cuerpo del brujo para introducirse en estos animales y tomar “posesión” de ellos, es decir, apropiarse de su forma. Esto es lo que se infiere de la explicación de M. Margarita Díaz en *Los demonios no solo están allá en la*

cueva. En este texto se revela que el *xi'baj* se arroja y se mete adentro de diversos animales para mostrarse a sí mismo en la forma de éstos. Pero el *xi'baj* no únicamente penetra en animales, sino igualmente en objetos que nos parecerían inanimados, como troncos, grabadoras y otras cosas.

Entonces los *xi'bajob* son animales aterradores ya sean sólidos o gaseosos, pero que mantienen una liga coesencial con su dueño. En *La anciana corcho podrido*, se relata cómo un hombre siente como por las noches alguien entra en su cocina. Un día decide quedarse a esperar toda la noche para ver quién es el extraño que llega a su casa. Así lo hace y ya en la noche escucha como alguien entra. Al acercarse logra ver que se trata de una mujer, pero reconoce que no es una persona cualquiera, sino que se trata de un *xi'baj*. Entonces toma su rifle, pero la mujer *xi'baj* sale huyendo de la casa hacia el monte. El hombre rápidamente le da la vuelta a su ropa y así se la pone, pues es un conocido procedimiento para enfrentarse a los *xi'bajob*. Sale tras la mujer, cuando ya iba a alcanzarla, ésta desaparece ante sus ojos. Lo que realmente sucede es que la mujer-*xi'baj* introdujo su espíritu en un tronco podrido que había en el camino. El hombre se da cuenta de esto y con su machete hace pedazos el tronco. Al regresar a su casa se da cuenta que los vecinos están llorando porque acababa de fallecer su abuelita. Entonces el hombre comprendió que el *xi'baj* al que había despedazado era el espíritu *wáy* de la anciana vecina ahora difunta.

Manuel Torres narró *Hay brujos que se comen entre ellos*. Esta es una historia muy típica entre los choles y será abordada a profundidad más adelante, por ahora quiero recalcar el aspecto de la coesencialidad de los brujos con sus espíritus *xi'bajob*. En este relato unos viajeros entran a dormir a una casa abandonada. En la noche son sorprendidos por una diversidad de animales y personas que son espíritus de brujos. Cómo los hombres llevaban tabaco para protegerse, lo esparcieron sobre los *xi'bajob* haciendo que se desmayaran y así los agarraron a palazos, matando a muchos de ellos. Cuando finalmente regresaron a su casa se dieron cuenta que en el pueblo habían muerto muchas personas, eso sucedió porque eran los brujos cuyos espíritus habían sido apaleados la noche anterior.

Las formas que adoptan los *xi'bajob* son muy variadas, tanto animales como figuras fantásticas. A ellos se les dedica un apartado más adelante que

trata de las entidades terroríficas más populares en la cosmovisión ch'ol. En muchos casos se dice que los brujos se transforman. En ch'ol existen varios términos para esta noción: *päs*, “mostrar”, es uno de los verbos más utilizados, con éste se hace referencia a que el *xi'baj* es un espíritu pero adquiere distintas formas con las cuales se muestra a los demás. Como dice Manuel Torres: “*Mi päš ibäj bajche' juñkojty jiñi bät ye'el. Mi päseñonla ibäj pero mach jiñiki xi'baj*: Se muestra a sí mismo como un animal de monte. Se muestra a sí mismo pero no es (animal), sino brujo”. Otros verbos utilizados son *sujty* y *päntyesañ*, “convertirse”. En el relato del *Xñek* presentado en este trabajo se dice “*Mu'abij isujty ibäj tyi wiñik pero bajlumal abij*. Se convierte en hombre pero es jaguar”. Es decir, la naturaleza de los *xi'bajob* es espiritual, es *ch'ujlel* que se recubre con el cuerpo de distintos animales, como poseyéndelos, para aparecerse a los hombres y espantarlos.

Los sueños son el medio de expresión predilecto por los *xi'bajob*. En el estado onírico es que atacan a sus víctimas:

Son como puros malos espíritus. Se convierte en un perro, en un gato, en un puerco, según lo que se convierte. Solo eso es puro espiritual, no se ve, cuando estamos despiertos no se ve. Cuando estamos dormidos se aparecen todos, cuando estamos soñando. Cuando estaban uno de mi compadre, era de mi comadre también, y como tiene su nahual del gato, y como un tiempo que estaba dormido aquí en la hamaca en la noche y venía también. Entró aquí en la puerta. Iba yo a matarlo, pero no encontré en la casa, no encontré mi arma y ahí salió huyendo. Y cuando me desperté. ¿Dónde está el gato? Comencé a ver, no está. Son puro espíritu no más. Ese era de mi compadre, el *mis*. Sí se aparecen también porque son espiritual, lo que se convierte. *Sujtyel tyi päñtyiel tyi mis, mi päš ich'ujlel* [Se vuelve, se convierte en gato, muestra su espíritu] (Nicolás Arcos, abril de 2013).

2.1.3.2 Orígenes mitológicos

Los orígenes de los *wäyob* y los *xi'bajob* son explicados en las narraciones mitológicas choles. Según los antepasados, la Tierra ha tenido varias creaciones anteriores (Alejos, 1994; Gebhardt, 2001; Vázquez Álvarez, 2002a). Fue durante la segunda creación cuando *Ch'ujtyat* puso sobre la Tierra a dos hermanos llamados *Tiomi yem alob*. Ambos hermanos entraron

un día a una cueva donde encontraron muchos jaguares de piedra. Al hermano pequeño le gustaron mucho esas piedras así que tomó una y la empezó a acariciar. Con esta acción el jaguar de piedra cobró vida, se convirtió en un jaguar de verdad y desde ese momento acompañó al niño para nunca más separarse de él. El hermano mayor sintió envidia de esto así que mató a su hermano pequeño (Morales, 1984: 72 - 74).

El jaguar se limitó a contemplar lo sucedido quedándose a cuidar el cuerpo del niño muerto. Luego lo lamió y con esto el pequeño volvió a la vida. Entonces fue que quedó sellada la alianza: el joven le dijo al tigre: "Tú serás mi *wäy*, mi compañero, mi doble y sólo podrás perecer cuando yo muera." A su vez el jaguar le respondió al joven: "Yo te llamaré *Xun-ok*" (quien camina sólo con los pies). Y desde entonces joven y bestia se volvieron inseparables.

Posteriormente, en otro episodio del mismo mito se cuenta que *Xun'Ok* buscaba una mujer, la ideal era aquella llamada *Ixik*, pero ella era resguardada por un *xi'baj* con forma de serpiente. *Xun'Ok* ayudado de *Wäy* arremetieron contra *Xi'baj* y finalmente lo vencieron, dejándolo tendido y completamente derrotado (Gebhardt, 2001:52; Morales, 1984: 72 - 74).

Otra secuencia mitológica se sitúa en el tiempo en que solo existía la oscuridad, pues todavía no existía el sol ni la luna. Los seres solo se alumbraban con la luz de la estrella *Ñoj Ek'* (Alejos y Martínez, 2007: 41). En aquella antigüedad, *Ch'ujña'*, "Sagrada Madre" tuvo dos hijos. El mayor de ellos, *Askun*, le tenía envidia al menor, *Ijtsin*, y siempre quería matarlo e hizo varios intentos para conseguirlo pero nunca lo logró.¹⁴ El hermano menor en una versión del mito es llamado *Chol K'in Pasel* "Sol naciente" (García Pelayo 1997: 38 - 41).¹⁵ En esta versión se dice que el hermano pequeño tenía dos hermanos llamados *Chäntyexob*.¹⁶

Ijtsin se vengó de su o sus hermanos tirándolos de un árbol de donde recogían miel. Como ellos no le querían convidar solo le aventaban bolas de

¹⁴ *Askun*, "tu hermano mayor"; *Ijtsin*, "su hermano menor".

¹⁵ Esta historia es muy difundida en los Altos de Chiapas y en Guatemala. Aparece en el *Popol Vuh*, donde también los personajes aparecen en pares y el final de la historia concuerda con los héroes Hunahpú e Xbalanque que se convierten en el sol y la luna.

¹⁶ Don Manuel Torres me contó esta historia en la cual el hermano menor es Cristo, pero dice que en realidad el *Chäntyexi* no era su hermano porque se sabe que Cristo no tenía hermanos. Es interesante notar la confluencia que han hecho los choles entre el *Chol K'in Pasel*, "el sol naciente", y Cristo. Esta situación es común en Mesoamérica, siendo un caso cercano el de los tzotziles de Chamula (Gossen, 1979).

cera al pequeño. *Chol K'in Pasel* hizo entonces las figuras de unas tuzas con la cera, las cuales adquirieron vida y se metieron en la tierra para comer las raíces del árbol donde estaba la miel. El árbol cayó demolido y con él los hermanos mayores, *Askun* o los *Chäntyexob*, y se partieron en mil pedazos, de los cuales *Ijtsin* formó a los animales.

En la versión recopilada por Morales (1984: 83 – 86; ver Gebhardt, 2001: 56), *Ijtsin* regresó a casa con todos los animales, pero *Xi'baj*, que se había metido en un perro negro, le dijo mentiras a *Ch'ujña'*, diciéndole que su hijo había muerto.¹⁷ Al oír esto la Sagrada Madre estalló en llanto y espantó a los animales. Por ello ya nunca pudieron volver a unir a *Askun*.

Por otra parte, en el relato registrado por García Pelayo (1997: 38 - 41), el *xi'baj*, al cual llaman Satanás, también engaña a la madre del niño pequeño *Chol K'in Pasel*. El niño había dicho que llegaría su padre resucitado en un caballo junto con todos los animales domésticos que se habían creado con los trozos de sus hermanos, los *Chäntyexob* muertos. La madre debía de reír: “jajajaja”, cuando llegaran los animales, pero el *xi'baj* la mal aconsejó y le dijo que en vez de eso dijera “je jayaaa, ¿dónde están mis hijos?”, y con eso el padre resucitado se convirtió de nuevo en huesos y los animales se espantaron y huyeron. Solo pudieron atrapar a unos pocos, aquellos que escaparon y ya habían probado el maíz son los que ahora son silvestres pero también se alimentan de este grano.

Existía entonces ese tiempo antiguo en que los *xi'bajob* no dejaban a los hombres en paz. Se la pasaban molestándolos. Se los comían. Esto no agradó a *Ch'ujtyat* por lo que mandó a su hijo para librar a los hombres de los *Xi'bajob*. En cuanto bajó a la tierra el hijo de *Ch'ujtyat* los *xi'bajob* quisieron devorarlo, pues era muy fuerte y galán. Lo empezaron a perseguir y el hijo de *Ch'ujtyat* huyó por montes y pueblos. Se trepó en un árbol de *Chuka* para escapar pero los *xi'bajob* cubrieron ese palo de una cáscara resbalosa para que se cayera (por eso quedó brillante ese árbol), pero el hijo de *Ch'ujtyat* dio un gran brinco hacia otro árbol, llamado *K'olok* y se salvó. Ahora los *xi'bajob* le echaron hormigas a ese árbol pero el hijo de *Ch'ujtyat* volvió a saltar, ahora

¹⁷ Notar que el *xi'baj* tiene la capacidad de adoptar diversas formas, en esta ocasión se dice que “se había metido en un perro negro”.

hacia una mata de Ja'as. Luego logró salir corriendo y refugiarse en una cueva.

Esta era una gran cueva de piedra que tenía dos bocas o salidas. Ahí se refugió el hijo de *Ch'ujtyat*. Pero incluso hasta allá lo siguieron los *xi'bajob*. Pensaron que pronto lo atraparían, pero el hijo de *Ch'ujtyat* se apresuró a salir de la cueva y tapar la entrada con una gran piedra. Después corrió hacia la otra boca de la cueva y la selló con otra gran roca. Gracias a esas dos piedras el hijo de *Ch'ujtyat* pudo triunfar y dejar encerrados a los temibles *xi'bajob*. Donde permanecen hasta ahora pues no han podido quitar las rocas y no pueden salir (Morales, 1984: 100 – 102).

A partir de esta y otras referencias sabemos que los *xi'bajob* habitan en una cueva. Según Morales (1984: 103), no viven en el otro mundo llamado *Wits Ch'eñ*, la Cueva Cerro, sino debajo de la tierra, debajo de los cerros, en otra cueva. Como vimos anteriormente, cuando una persona ha cometido errores en su comportamiento en el mundo, su *ch'ujjel* puede ir a parar a la casa de estos seres, *yotyoty xi'bajob* (Pérez Chacón, 1988: 339). Pero no todos los *xi'bajob* quedaron encerrados en esa cueva, algunos se quedaron fuera, entre ellos se encuentran el *Ch'ix Winik* y el *Ñek*. Se dice que estos *xi'bajob* vagan por el mundo y hacen pactos con los hombres, quienes gozaran de nuevos poderes para hacer brujería y su espíritu se transformará en *xi'bäjlel* (Morales, 1984: 102, 105).

Los *xi'bajob* además, hacen apariciones esporádicas en otras secuencias mitológicas, siempre con la intención de dañar, engañar o mal aconsejar a los personajes. En una ocasión persiguieron al hijo del “Señor del Universo” cuando éste tomó forma de anciano (Morales, 1984: 109 - 112). Otra aparición de un *xi'baj* se da en un cuento de recopilado por Anderson (1957: 314 – 316), ahí un perro tiene el encargo de tirar al río a los mosquitos, moscas y chaquistes. Pero en el camino se encuentra un *xi'baj* que le pregunta por lo que lleva. El perro desconcentrado afloja el bulto y deja escapar los insectos, que poblaron el mundo. Como castigo la cabeza del perro la pusieron en su cola y así fue creada la serpiente.

2.1.3.3 Prácticas antropofágicas

Uno de los puntos más importantes y característicos de los *xi'bajob* es su necesidad de alimentarse de los hombres. Habíamos visto en sus orígenes mitológicos, que desde el inicio de los tiempos estas entidades han sido siempre hambrientas y claramente antropófagas. La tradición oral ch'ol actual hace referencia a reuniones de brujos o sus espíritus con la intención de alimentarse de los cuerpos o entidades anímicas de sus víctimas.

Se dice continuamente que los brujos sacan cadáveres de las tumbas y los llevan a las cuevas o a casas abandonadas (Meneses Méndez, 1994: 192, Whittaker y Warkentin, 1965: 101, 105 – 106, 134). Reunidos bajo los órdenes de su jefe hacen una gran fiesta, tocan instrumentos musicales y preparan la carne para comerla. Además, planean ahí si quieren atacar o embrujar a alguien en particular. El jefe de los *xi'bajob* a veces es identificado con *Yum Ch'eñ*, pero en otros casos, incluso es llamado Luzbel. Sobre esta entidad numinosa se hablará a detalle más adelante.

La comida que consumen es llamada *cheñek*, se refiere a la carne humana en descomposición (Alejos, 1988: 73, 84 ; Aulie y Aulie, 1978: 3; Hopkins et. al., 1978; 2011: 37, ver *Hay brujos que se comen entre ellos*). Si bien, constantemente se hace referencia a que comen carne (ver Rodríguez Ceja, 2012: 231), a veces no es claro distinguir si se alimentan efectivamente de cadáveres o si se trata de una manera simbólica de referirse al espíritu de sus víctimas. Me parece que se trata de lo segundo pues el contexto en el que se desarrollan las reuniones es siempre en un ambiente nocturno, un momento de mayor conexión con el mundo onírico. Margarita Díaz afirma que se reúnen de manera espiritual. Don Manuel Torres explica que “nunca hablaban las personas, sino sus espíritus, los que sacan los cuerpos son los espíritus malos. Se ve que es carne, hay personas que lo han visto”.

Es posible que los brujos permanezcan en su casa mientras sus *wäy-xi'bajob* estuvieran en la cueva alimentándose de las entidades anímicas. La identificación simbólica de la carne, *bäk'tyal*, con el espíritu, *ch'ujlel*, puede reconocerse a través de una entrada lexicográfica. La expresión “*ibäk'tyal ch'ujlelä*”, es traducida como “cadáver” cuando literalmente significa “su carne del espíritu” (Hopkins, et. al., 2011: 20). Es decir, que los choles han

asociado al menos de manera simbólica, a los cadáveres con el *ch'ujlel*, pues éste tiene una parte carnosa, una parte que es succulenta para ser comida por otras entidades espirituales depredadoras.

Existe una peculiaridad en cuanto a la antropofagia entre los *xi'bajob*: los brujos, en términos generales, no pueden alimentarse de personas comunes, sino solamente de aquellos que tienen *wäy*.¹⁸ Por ello, en muchos casos se dice que se comen entre ellos mismos:

“El que no tiene *wäy*, el que no tiene *xi'baj* no lo puede comer. Porque no lo puede comer cualquiera. O sea, el que vivió con *xi'baj* puede comer el mismo *xi'baj*. Y el que no, por ejemplo, si me muero, no me puede comer *xi'baj* porque no soy *xi'baj*” (Margarita Díaz, marzo de 2013).

Don Manuel Torres explica que siempre llevan carne fresca para comer. Y para lograr acceder en esas reuniones no únicamente se necesita contar con un *wäy*, sino que se debe de llevar un regalo para ofrecer a los demás compañeros *xi'bajob*. Lo que se pide a cambio para ingresar es la ofrenda de un familiar, generalmente alguien de la familia, preferentemente un hijo (Rodríguez Ceja, 2012: 228).

“Una señora que así, y un señor que vive todavía aquí y me contaron que así lo hacen, que en el tapanco lo guardaban sus presas, su carne y ahí lo bajaban. Hace poco me lo contaron y es verdad, porque ese no es de ahorita, sino que desde antes estaba. De puro brujo, no de cualquiera. Por ejemplo, si soy brujo y es usted brujo y vas a venir a comer, tienes que dar el cambio, y si no encuentras, a ti te tengo que matar para comer” (Manuel Torres, abril de 2013).

“Tiene *ch'ujlel* de *xi'baj*. Nace con *ch'ujlel* de *xi'baj*. Los que tienen *ch'ujlel* de *xi'baj* se reconocen, lo matan si trae *xi'baj* más fuerte. Se comen entre ellos. Cuando lo invitan lo sacan y lo llevan a un lugar para preparar la comida. Hacen su plática: “¿Quién va a dar otro cuerpo? Tú vas a dar. Ya debes la comida.” “Voy a buscarlo, ya lo tengo. Te voy a dar un mi hijo o mi hija”. La hija se muere, la llevan al cementerio, la sacan y la llevan y la comen. Por medio de *xi'baj* hacen eso” (Manuel Torres, abril de 2013).

Sin embargo, hay ocasiones en los que los *xi'bajob* comen el *ch'ujlel* de personas que no tienen *wäy*. Eso se da en los casos de brujería en que

¹⁸ Por ejemplo, se dice que había una mujer que tenía un *xi'baj* y cuando murió sus propios compañeros se comieron sus ojos, sus orejas y su nariz (Whittaker y Warkentin, 1965: 114).

los *xi'bajob* atrapan los espíritus de los hombres y los encierran en las cuevas o los venden con el *Yum Ch'eñ*. Sobre estos casos se detallará más adelante en el apartado sobre brujería.

Aquel hombre *xi'baj* que se atreve a contar lo que sucede en sus reuniones o sobre cómo es la forma de vida de los brujos, también es penado con la muerte. Eso se nota claramente en el relato de *La niña bruja*, ahí una muchachita con *xi'bajlel* contó lo que sucede en esas fiestas. Después de eso pasó poco tiempo para que muriera la niña. Se dice que la mataron sus propios compañeros, quienes se la comieron como castigo por andar contando sobre ellos.

En la narrativa ch'ol más temprana que ha sido recopilada (Hitchner, 1948) se encuentran historias con un trasfondo tétrico en las que salen a la luz temas antropofágicos. Por ejemplo en un relato llamado *Tortillas with beans*, se habla de un hombre que le dice a su esposa que le prepare tortillas rellenas de frijoles. La mujer malinterpreta la orden y para cuando el hombre regresa de trabajar le tiene cocinada a su propia hija, a la cual había preparado en tamales. El hombre comenzó a comer a la niña sin saberlo, hasta que vio una pequeña mano entre la comida. Entonces le reclamó a la mujer por lo que había hecho. La esposa le respondió que había hecho lo que él le había ordenado y le dijo que siguiera comiendo. El hombre se enfureció y mató a la esposa (Hitchner, 1948: 16 - 21).

Otra historia trata de una madre y sus dos hijos que regresaban de trabajar. Como querían bañarse, pusieron a calentar el agua y cuando estuvo lista metieron a su madre en el cazo. Como el agua estaba hirviendo, entonces murió la mujer. Los hijos la sacaron del agua, trataron de darle de comer y la acostaron, pero su madre ya no volvió a abrir los ojos (Hitchner, 1948: 22).

Este tipo de relatos reflejan que, aunque escondidos, los temas antropofágicos afloran en la antigua narrativa ch'ol. Constantemente se habla de personas que pueden devorar a otras, incluso hervirlas y prepararlas para comérselas. En otro relato se habla de una anciana que llegó a una casa que era habitada por los brujos (*xi'bajob*). Éstos le ofrecieron de comer, le dijeron, “come tus tortillas”, pero lo que le sirvieron fueron platos con cabezas, pies y manos de personas. La anciana rechazó la comida y salió del lugar, pero se

llevó consigo un poco de esa carne para mostrarle a sus familia lo que los brujos le habían ofrecido. A las dos semanas la anciana murió, los *xi'bajob* habían devorado su *ch'ujlel* (Hitchner, 1948: 24 – 25). Como veremos a continuación, éste es uno de los géneros narrativos más extendidos entre los choles; trata sobre un tipo de reuniones que realizan los brujos para alimentarse de los cuerpos y espíritus de los hombres.

2.1.3.4 La reunión de los *xi'bajob*

Dentro del *corpus* de narrativa ch'ol existente, hay historias que se repiten continuamente. Aparecen bajo distintas versiones que guardan un núcleo en común. Una de las más extendidas es el grupo de relatos que he llamado genéricamente como “*La reunión de los xi'bajob*”. Anteriormente han sido publicadas cuatro versiones distintas con ligeras variaciones. En el apartado de tradición oral de este trabajo se incluyen dos textos pertenecientes a este tipo de narrativa recopilados en Joloñel (*Hay brujos que se comen entre ellos y Mi tío*), lo cual reafirma la vigencia e importancia que tienen estas historias dentro de la oralidad.

Los cuatro textos registrados anteriormente tienen la fortuna de estar publicados tanto en español como en ch'ol. El más temprano de ellos, publicado en 1965, se titula *Killed by the spirits* (Asesinado por los espíritus) y fue recopilado por Arabelle Whittaker y Viola Warkentin. El segundo, *Ak'jun* (*Los mensajeros*) procede de la región de Tumbalá y fue registrado por José Alejos (1988) en voz de Margarita Díaz. La tercera versión fue escrita por Domingo Meneses Méndez (1994), ganador del concurso “Fray Bartolomé de Las Casas: las historias de nuestros antepasados”. Esta versión, originaria de Salto de Agua, lleva por nombre *Cuando muere la persona que tiene su nahual* (*Che' mi' chamel amba way lak pi'alo'b*). El último relato fue escrito por Deniz Mayo Hidalgo (2003), titulado *Yotylel xk'añal ixim; Troje de maíz amarillo*. A continuación se presenta un resumen libre que sintetiza las cuatro versiones.

La historia comienza introduciendo a los personajes principales, viajeros a quienes les cae la noche lejos de su hogar. Puede tratarse según

la versión, de un anciano (Whittaker y Warkentin, 1965), de dos mensajeros (Alejos, 1988), o dos amigos (Mayo, 2003), o de un curandero (Meneses Méndez, 1994). El viajero se refugia en un lugar ajeno y solitario dispuesto a dormir. Ya entrada la noche y entre sueños es despertado por una partida de seres extraños que irrumpen en la casa. Se trata de los *xi'bajob*, quienes entran al lugar para comer los cadáveres que previamente habían sacado de las tumbas.

Entre los seres recién llegados se encuentran búhos, zopilotes, gatos, zorros, tecolotes, monos, perros, venados, culebras, hombres, mujeres, niños, guitarristas y violinistas¹⁹ (Alejos, 1988: 79; Mayo, 2003; Meneses Méndez, 1994: 192 - 193). Entran trayendo consigo el cadáver de un hombre arrastrado de cabeza junto con las ollas para prepararlo para comer (Whittaker y Warkentin, 1965: 98 - 99). Tres de las versiones hacen hincapié en la función de los búhos o tecolotes de avivar con sus alas el fuego para cocinar.²⁰

Un *xi'baj*, usualmente el jefe, siente una presencia extraña y ordena buscar al intruso que permanece escondido en el tapanco de la casa (Alejos, 1988: 79; Mayo, 2003: 179; Meneses Méndez, 1994: 194; Whittaker y Warkentin, 1965: 99).²¹ Finalmente los *xib'ajo'ob* lo encuentran y lo invitan a comer con ellos (Meneses Méndez, 1994: 195; Whittaker y Warkentin, 1965: 99).²² Tras rechazar la invitación, el viajero se defiende con un objeto mágico que involucra en todos los casos polvo de tabaco. Comienza a esparcir esta sustancia sobre los agresores provocando que caigan de bruces, desmayándolos. Ese momento es aprovechado por el viajero para machetear a los *xi'bajob* y enseguida salir huyendo hacia el monte. En su carrera es

¹⁹ Paralelamente entre los tzotziles de Chamula se dice que el violín es el instrumento del diablo (*pukuj*) (Arias y Hernández, 1991: 3).

²⁰ En una versión, el fuego que hacen los tecolotes es identificado como *kukay*, una variedad de hongos color naranja que nacen en los palos podridos (Meneses Méndez, 1994: 194).

²¹ El jefe de los *xi'bajob* puede tratarse de un ser "medio calvo", identificado como una calavera (Whittaker y Warkentin, 1965: 99), o de un ser que llega a caballo (Meneses Méndez, 1994: 195).

²² Una invitación a comer es un acto engañoso y de fatídicas consecuencias, pues al ingerir la comida de los extraños, éstos se quedan sin alimento y piden a cambio el alma del comensal. En otros relatos ch'oles (*El niño-demonio*, Alejos, 1988: 102; *The Men with Two Spirits*, Whittaker y Warkentin, 1965: 96 - 97) se explica que la comida que ofrecen los *xi'bajob* es en realidad un engaño para matarlos y después comerlos. Otro ejemplo similar puede encontrarse en el pueblo tzeltal de Cancuc, donde los *me'tiktatik* (madres-padres, un tipo de espíritus) ponen su mesa en medio del camino de manera que si alguien tira algo sin querer, los espíritus se apoderaran de su alma como pago (Pitarch, 1996: 68).

perseguido por algunos de los “demonios” que no habían muerto (Alejos, 1988: 79 - 80; Meneses Méndez, 1994: 195; Whittaker y Warkentin, 1965: 99). La versión de Whittaker y Warkentin (1965: 100) hace énfasis en la persecución por parte de un *xi'abaj* llamado *stsätsäk'jol* (parcialmente calvo).

En tres versiones se cuenta que el viajero encuentra un nuevo escondite temporal dentro de una troje de maíz. Permanece escondido entre las mazorcas cuando los *xi'abajob* llegan por él, pero entonces el maíz cobra vida y protege a los viajeros peleando con los agresores por lo que resta de la noche (Alejos, 1988: 80; Mayo, 2003: 180; Meneses Méndez, 1994: 196)²³.

Al amanecer regresa todo a la normalidad, el viajero es encontrado dentro de la troje y cuenta todo lo sucedido. Finalmente regresa a su casa con su familia (Alejos, 1988: 80; Meneses Méndez, 1994: 198 – 199; Whittaker y Warkentin, 1965: 100). En dos versiones se dice que el viajero ya en casa cae enfermo de espanto y muere (Alejos, 1988: 80). En una de ellas, se explica que esto es debido a que al fin fue alcanzado por los *stsätsäk'jol* (calvos), quienes se lo comen (Whittaker y Warkentin, 1965: 101)²⁴.

Puede que esta serie de relatos tan vigentes, se deriven de una secuencia mitológica ancestral en el que en alguna destrucción del mundo, en un cataclismo, los *xi'abajob* como seres carnívoros, depredadores de la noche, salieran a comer a todas las personas en el mundo. Así lo manifiesta Domingo Meneses Méndez (1997) en *La gran oscuridad*. Este relato, que le contara su padre en Salto de Agua, explica cómo en la antigüedad vino una gran oscuridad, que duró días y semanas, la gente se preparó para la catástrofe y se subió a vivir en los tapancos de las casas y guardó a sus animales domésticos para que no fueran comidos por "los animales de la noche". Fue así como los depredadores devoraron a todo ser que salía de

²³ Un dato importante es que el maíz señala que el viajero-curandero es su dueño (Meneses, 1994: 197).

²⁴ En la versión de Whittaker y Warkentin (1965) está ausente la parte del refugio y el protector, la historia se reanuda cuando el anciano viajero regresa a su casa y es alcanzado con los *xib'ajo'ob* calvos, que se lo comen. El relato de Meneses (1989) no termina con la muerte del curandero, lo cual es un final opuesto a la secuencia general, pero después de comprobar la equivalencia de los textos, se puede inferir que el relato termina antes de que pueda concluir de la manera usual con la muerte del viajero. Prueba de ello es que en el relato de Alejos (1988) esta parte ocupa solo dos oraciones, por lo que a pesar de su importancia no abarca un gran espacio narrativo y quizá pudo ser excluido. Por el contrario, la versión más antigua (Whittaker y Warkentin, 1965) otorga una cuarta parte del texto a explicar cómo se da esta muerte.

sus casas, al dominio de la oscuridad. En especial, se dice, estaban interesados en comerse a aquellos hombres que “estaban buenos” porque tenían su *wäy*, es por ello que las personas que quedan en la actualidad son en su mayoría gente que no tiene poder.

Después de semejante carnicería finalmente amaneció y la gente empezó a salir de sus casas solo para ver toda la destrucción que habían dejado los temibles animales; se encontraban los restos de los cuerpos de las personas tirados por todos lados. Desde entonces ya la gente no ha podido estar sola de noche, por el miedo, porque los jaguares, como “animales de la noche”, que habían salido, no se han ido, sino que siguen rondando.

2.2 Especialistas rituales

Como hemos mencionado anteriormente, todas las personas tienen *ch'ujjel*, sin embargo, sólo ocasionalmente alguien tiene dos espíritus (Whittaker y Warkentin, 1965: 88). Hombre y *wäy* son la misma entidad repartida en dos cuerpos distintos, por lo tanto, no se puede hablar de las entidades anímicas sin profundizar sobre los individuos propietarios de dichos espíritus.

De la misma forma en que son difusos los límites entre el *wäy* y *xi'baj*, de igual modo no se puede hacer una tipificación tajante de los especialistas rituales poseedores de dichos poderes.²⁵ Las personas privilegiadas con espíritus *wäyob* pueden convertirse ya sea en curanderos o en brujos dependiendo en gran medida de las características inmanentes de su espíritu. A partir de esta calidad espiritual es que se derivará en muchos casos su vocación ética. Así, se dirá en forma simplificada que el curandero, *xwujt*, es aquel individuo dotado de un *wäy*, que lo usa en favor de la comunidad ayudando a los enfermos, sobre todo aquellos que han sido

²⁵ Se utiliza el término “especialista ritual” con el sentido de una persona que, sea por su entrenamiento o propia naturaleza, tiene la capacidad de realizar rituales y puede ofrecer dichos servicios a la comunidad. Se ofrecen las categorías de brujo y curandero, siendo que en el fondo ambos tienen poderes similares y sólo se diferencian por la intención ética que tengan. Para que una persona sea considerada brujo necesita tener el poder necesario, pero haber perdido su prestigio y considerársele antisocial.

alcanzados por los efectos de la brujería. Por el contrario, aquellas personas que tienen un *wäy* del tipo *xi'baj*, generalmente se comportaran en detrimento de la sociedad, por lo que son conocidos como brujos que dañan a los hombres espantándolos y enviándoles enfermedades.

En las comunidades choles abundan curanderos conocidos como *ajts'ak*, “el de la medicina”. Los hay de muchos tipos, algunos utilizan únicamente hierbas para sanar y otros, los que tienen una entidad anímica adicional, pueden curar enfermedades más complejas relacionadas con el espanto. Sin embargo, estos mismos especialistas rituales pueden utilizar su poder para dañar a otras personas. En realidad la distinción entre *xwujt* y *xi'baj* es una clasificación maniquea pues en la práctica una persona con un poderoso espíritu *wäy* puede desenvolverse según le convenga (ver Imberton, 2012: 113). En muchos casos, los pacientes no saben si el curandero con el que acuden en efecto los curará o por el contrario, agudizará la enfermedad. Eso sucede porque la posesión de un *wäy* se desenvuelve en el terreno de la especulación. Por lo general los buenos curanderos no alardean de su poder ni revelan si tienen o no un *wäy*, mucho menos la forma de éste. Así, en las comunidades la posesión de un *wäy* es motivo de rumores que constantemente se reinterpretan según las acciones de los involucrados. Como en los relatos presentados, por lo general la gente hace conjeturas acerca del *wäy* de algunas personas, pero no se puede asegurar nada hasta que algún suceso concreto marque la confirmación de las sospechas. Por ejemplo, como cuando un *wäy* es asesinado y por lo tanto muere su dueño, un brujo.

Dicho esto, con las reservas de la tipología pero con la finalidad de hacer una exposición clara, se presentará a continuación una descripción de los dos tipos de especialistas rituales entre los choles. Éstos tienen en común la posesión de entidades anímicas *wäyob*. Se comenzará con los brujos *xi'baj* pues son aquellos responsables de provocar la enfermedades y se continuará con los *xwujt*, quienes tienen las habilidades necesarias para curar dichos padecimientos.

2.2.2 Brujo *xi'baj*

Entre los distintos tipos de *wäy*, existen algunos de características aterradoras que tienen una necesidad alimenticia antropofágica. Debido a este *xi'bajlel*, la persona adoptará una forma de conducta antisocial en gran medida derivada de la naturaleza de su propio espíritu depredador. Los propios choles para referirse a ellos en español lo hacen con el término “brujo”. En esta investigación se conserva esta palabra para referirnos a los especialistas rituales que tienen un *wäy* de *xi'baj*.

Como es sabido, el arribo de los europeos a territorio ch'ol provocó una serie de cambios y transformaciones en su cosmovisión, la cual se adaptó al nuevo sistema hegemónico. Los españoles interpretaron los elementos culturales del pensamiento de los habitantes del nuevo continente a partir de su propia visión del mundo. A la vez que se esforzaron por evangelizar a los indígenas en la doctrina católica, realizaron una permanente campaña en contra de las creencias nativas, satanizándolas en muchos casos. De ese modo, los españoles identificaron a los especialistas rituales indígenas con las brujas europeas. Fue así como los antiguos nahuales terminaron convirtiéndose en brujos en el imaginario indígena y comenzaron a acentuarse sus características negativas (ver Martínez González, 2007). Este trabajo no pretende continuar ni perpetuar esta tendencia iniciada desde la Colonia, pero no puede dejar de advertirse que entre los choles existen entidades numinosas destructivas, que no necesariamente deben tener la demarcación de “malignas”, pero que a todas luces son dañinas. En las comunidades choles actuales sí existen personas, dentro del propio imaginario social, que se dedican a dañar a otras. Este es el sentido de brujo que se asume en este trabajo: el de individuos que debido a su espíritu tienen una predisposición para dañar a otras personas pues su propia y poderosa naturaleza espiritual les insta a ello. Si ha de darse una definición formal del término “brujo”, la podemos sintetizar como: “seres humanos que pueden hacer daño a otras personas ejerciendo poderes que la gente ordinaria no posee, poderes que actúan de una forma que no puede ser detectada y, por

consiguiente, cuya causa puede ser reconocida únicamente cuando el perjuicio surge a la luz" (Mair, 1969: 7).

2.2.2.1 Características

Se dice que aquel que tiene un *xi'baj* es porque ha nacido con él. Que no es un regalo del Dios, sino del Diablo. El llamado jefe de los *Xi'bajob* se considera su padre. "Son personas pues, en realidad que el señor les da poder, pues como le digo, el espíritu malo" (Florentino Aguilar, Tumbalá, agosto 2012). Es posible que puedan heredar su poderes porque cuando van a morir llaman a sus parientes o amigos y les traspasan sus espíritus *xi'bajob*. Aunque se entiende que una persona nace con este tipo de entidad anímica, también existen menciones que indican que este tipo de espíritu puede ser adquirido posteriormente. Se rumora que cuando nace un niño, si la partera tiene *xi'baj*, se lo puede pasar al recién nacido, aunque no se precisa exactamente cómo se realiza este procedimiento (Manuel Torres, abril de 2013). Por su parte, Rodríguez Ceja (2012, 194) menciona que existen cuevas donde las personas pueden llegar para pedirle a los númenes que les otorguen el poder para volverse curanderos o brujos. Para ello, sin embargo, es necesario ofrecer a cambio la vida de alguna persona.

Cuando los brujos mueren, su *ch'ujlel* viaja hasta donde está *Ch'ujtyaty*, y discuten el porqué embrujó el espíritu de otras personas. Como consecuencia de estos actos los meten en la cueva donde permanecerán encerrados junto con los demás *xi'bajob* (Morales, 1984: 105 - 108).

En *Los xi'bajob no solo viven en la cueva*, Margarita Díaz hace una excepcional descripción acerca del modo en cómo un *xi'bajlel* se apodera del corazón de la persona, que lo posee hasta cambiarlo en lo más profundo. Ella hace una analogía del espíritu *xi'baj* con la ropa. Utiliza el mismo verbo, *läp*, vestir, para exponer la manera en la que el *xi'baj* transforma al brujo. Explica que el *xi'baj* reviste el cuerpo del hombre como si fuera ropa, pero lo penetra hasta su corazón convirtiéndolo definitivamente en demonio. Es así como *xi'baj* espíritu y *xi'baj* hombre quedan ligados en una sola entidad.

El brujo *xi'baj* tiene la capacidad de enviar enfermedades, lo cual logra través de su espíritu y por medio de maldiciones y conjuros (Whittaker y Warkentin, 1965: 95, 130 - 134). Uno de sus principales objetivos es robar el *ch'ujjel* de las personas y para lograrlo puede adquirir diversas formas aterradoras para provocar espanto en la víctima.

Según los informantes, esta conducta antisocial es principalmente derivada de la envidia. Éste es el motor que impulsa todos los procedimientos dañinos. Don Florentino Aguilar explica:

“Entonces, que si le caemos mal a aquellas personas. Entonces si nos tienen envidia o todo eso, tenemos alguna dificultad, algún pleito, algún disgusto con ellos, ya luego sino, nos dañan a nosotros. Dañan a nuestros hijos y todo eso, eso dicen, no se, eso solamente sí Dios lo sabe. Que si vienen y caen enfermos y aunque luche uno, no lo logra uno, no sanar a esa persona aunque luche uno para poder curar nuestros hijos. No, ¿por qué? Porque ya son personas en realidad que ya nos venden con el mal. Y ahí sí ni modos y así es eso. Según eso es” (Florentino Aguilar, agosto 2012).

2.2.2.2 Brujería

La palabra nativa para el concepto de brujería es *tik'lañ*, dañar. Se trata de diversos procedimientos mágicos con el fin de provocar o enviar desgracias o enfermedades a los demás. De hecho, los brujos pueden ser contratados por otras personas para que dañen a sus enemigos (Florentino Aguilar, agosto de 2012).

Los brujos *xi'bajob* se valen de muchas maneras distintas para dañar a sus enemigos. No únicamente provocan enfermedades sino que provocan una serie diversa de males. Por ejemplo, pueden maldecir un negocio:

“Hay muchas maneras como lo hacen. Pueden hacer muchas cosas. Hay una persona que es negociante y su novia, no se casó con él. Tuvo su hijos con otra. Le hizo mal a su tienda. Le quitó su suerte. *Mi chilbeñ ich'ubañ*. Ya no iba nadie. Le llega a platicar el señor, ya quería vender su terreno. Debía mucho. Le hicieron mal a su tienda” (Margarita Díaz, marzo de 2013).

Una manera de enfermar se realiza al enviar su *xi'bajlel* por el aire

para que ataque a la víctima. Este procedimiento es conocido por *ak' chämel*, “dar muerte”, y lo pueden hacer por medio del viento, con un mal aire (Manuel Torres, abril de 2013). Sin duda la forma más frecuente de embrujar a una persona es atrapando su *ch'ujlel*, lo cual provocará una enfermedad conocida como *bäkeñ*, espanto: la pérdida del espíritu.

Cuando una persona pierde su *ch'ujlel* comenzará a enfermar, y si este espíritu fue capturado o devorado es muy probable que prosiga la muerte. *Bäkeñ* significa espanto, miedo. Esta es la emoción clave para entender la enfermedad. El miedo coloca a la persona en una posición de vulnerabilidad, “sucumbir al miedo es como si la persona se estuviera adelantando a su propia muerte, como si la estuviera aceptando de antemano” (Rodríguez Ceja, 2012: 285). En un encuentro directo con un *xi'baj*, la fortaleza del espíritu y la capacidad de resistir al miedo es vital para mantener la salud tanto física como mental. Esto es remarcado por don Manuel Torres (en relato del *Ch'ejch'ejbak*), quien asegura:

“Se muestra a sí mismo, pero no es (animal), sino brujo. Y se nos muestra a sí mismo como el borrego. Allá lo encontramos en el camino. Si nos asustamos, ahí es donde nos atrapa nuestro espíritu. Dicen que ya ahí es donde nos daña, así. Pero si no nos asustamos no nos hace nada”.

El *ch'ujlel* puede abandonar el cuerpo de cualquier persona al sufrir una caída o con una emoción fuerte como la ira, la vergüenza o el propio susto. Este momento es aprovechado por el brujo para atrapar la entidad anímica de su víctima, por medio de su *xi'baj*. Los reportes de Morales (1984: 106) y Manca (1995: 239) confirman que los brujos pueden entrar a los nueve cuartos del *Wits Ch'eñ* para que ahí, “en su mundo bajo la tierra”, en una cueva, vayan a esconder el *ch'ujlel* de la persona.

“Es para atrapar, por ejemplo, siempre dicen que le pescan la sombra nada más a la persona. Le pescan la sombra y se van a las cuevas. Y allá en las cuevas, como ellas están en contacto con ellos, a la persona, con la huella de la persona, lo atrapan a la sombra, la encierran en la cueva” (María Montejo, Tumbalá, agosto de 2012).

En ocasiones es al wäy al que atrapan. Ejemplo de ello lo encontramos en dos relatos presentados: *Jaguar amarrado con serpiente* y en *Wäy jaguar en la cueva*. En este último, se cuenta como un brujo encerró en la cueva a su propio hermano: “Lo arrojó, lo aventó adentro de la cueva a su wäy”. Margarita Díaz (marzo de 2013) comenta que lo encerraron dentro de la montaña:

“Entre ellos se ven, en la montaña, en la cueva, entre ellos se ven. Pero el cuerpo pues claro que está en su casa. Es como nosotros ahorita, si tenemos doble estás viendo otra montaña, otra cueva, aunque estés adentro de la casa el cuerpo, pues estamos viendo otro. Si tenemos doble estamos viendo quien tiene doble y se pelean”.

Rodríguez Ceja (2012: 224, 226) destaca que durante el sueño el espíritu puede ser amarrado, golpeado, e incluso mordido y consumido por los *xi'bajob*. Las acciones sucedidas al *ch'ujlel* en el espacio onírico se correlacionan con los padecimientos del cuerpo. Al respecto, don Manuel Torres comenta que “si soñamos mujer que nos acaricia es una serpiente, nauyaca. Sueña mujer, es *xi'baj*, es nauyaca, decían nuestros abuelos. El *xi'baj* persigue en los sueños”.

“Son puro espiritual. Son malos espíritus por ahí. Con todo puro espíritu pues ni le van a saber que está pasando algo. Lo estamos viendo pero uno cuando se duermen. Pues cuando comienzan a soñar ya están llevando a la cueva y agarrando y chicoteando y todo, peleando, es que ya, ya está vendido. Así está pasando. Que lo ve uno cuando esta soñando, pues. Que lo está peleando, golpeando, jalando, ya está vendido. Ya está vendido. Todo el tiempo ni se deja. A veces llegan montones a agarrarlo para que lo van a llevar. Ya es poco tiempo lo que van a sufrir. Agarran su *ch'ujlel*, su espíritu, pues. Eso es lo espiritual, no son igual como de unos de un hombre pero sí, pero namás que es puro espiritual. Así se pasa también. Es como aire pues, como viene del espíritu santo, pues. Eso es también, como un sueño pues. Como están soñando pues, eso es. Lo vemos como estamos dormidos, pues. Estamos soñando, viendo toda esa cosa” (Nicolás Arcos, abril de 2013).

Otro procedimiento actual de brujería es robar la fotografía de alguien y enterrarla. Me parece que en este tipo de magia imitativa se hace una identificación la fotografía con el *ch'ujlel* de la persona y se entierra, de tal modo, como si la estuvieran encerrando en el mundo subterráneo: “El espíritu de tu hijo o hija lo tienen enterrado, o lo tienen enterrado en el fuego. Dicen

que hay personas que les ganan el espíritu. Entierran la fotografía en medio del fuego" (Florentino Aguilar, agosto 2012).

"Buscan pagar gente para que pueda hacer hechicería con la foto. Entonces lo que piensa hacer la foto y sí, para que se pueda vengar la persona así, si tiene enemigo. Le consigue la foto y le consigue la ropa y de esa manera negocian entre ellos pero con el mal. Negocian con el mal, negocian con dinero y buscan más cosas. Por eso piden material, que bandejas, que vasos, que esto, que el otro. Es para hacerle daño la vida a la persona" (María Montejo, agosto 2012).

Los brujos también pueden vender u ofrecer el *ch'ujjel* de la víctima para que lo atrapen los *xi'bajob* o incluso al mismo *Yum Ch'eñ* (Whittaker y Warkentin, 1965: 91, 137, 140). Lo pueden hacer diciendo el nombre completo de la víctima. "La gente dice que para dañar a alguien se tiene que hacer un ritual durante la noche, en el cual se le reza al Diablo o a algún dueño –de la tierra, del agua, del rayo- y se le pide que realice determinadas acciones que lastimen a alguna persona" (Rodríguez Ceja, 2012: 228).

Este apartado de brujería puede resumirse con las palabras de Don Nicolás Arcos. Él remarca que si se aparece el *xi'baj* lo mejor es no espantarse, pues de ello depende la enfermedad y el robo del espíritu. Afirma que no dañan a la persona misma, sino a su *ch'ujjel* y lo hacen por medio de los sueños. Por último, indica que para poder vender un *ch'ujjel* al *Yum Ch'eñ* es necesario conocer el nombre real y completo de la víctima para podérselo decir al Señor de la Cueva:

"Porque unos los que se espantan pues dicen que se llevan el espíritu. Uno lo ve y se espanta uno, así se llevan su espíritu. Eso es los que se matan. Porque ya se espantaron. Se comen la carne de una vez, se muere uno porque lo viste, te espantas. Se desapareció. Ahí está, pues, es como ese. Uno que se espanta se lleva, uno que no se espanta no se van a hacer nada. Debe de ser contento.

Pero unos los que hablan, rezan en la cueva. Ahí dicen que se venden, se venden con el Dueño de la Cueva. Ahí se venden igual como se vende una cosa por ahí, así se dice: "Si quiere te lo doy, te lo traigo". Pero sí se van a llevar con su espíritu, no le va a llevar personal sino lo van a llevar con su espíritu. Uno lo que estaba dormido que era de su contra ahí se va a llevar, con el sueño pues. Ya saben como está su nombre, y todo. Ya lo conocen, pues. Va a decir su nombre. Es lo que se avisan, pues. Ya se sabe, ya se conocen su nombre, pues. Eso es más otro brujo. Eso es lo que maltratan la gente y matan la gente, igual que uno que se matan uno" (Nicolás Arcos, abril de 2013).

De forma similar, según las investigaciones de Gracia Imberton (2012: 123), se dice que los brujos escriben papelitos con los nombres de sus víctimas y los llevan a cuevas donde los esconden para de esa manera enfermar a las personas.

2.2.3 *Xwujt*

Xwujt, “el que sopla”, es el término con el que se conoce a los especialistas rituales poseedores de un *wäy*. Se le llama de este modo porque es común que en sus curaciones sople licor sobre sus pacientes. Él utiliza sus poderes a favor de la comunidad, sobretodo para curar aquellos pacientes enfermos por brujería. Se dice que tiene un regalo de Dios. Que puede externar su espíritu que “es como el viento”. Cuida del mundo y aleja a los otros vientos y a las enfermedades (Whittaker y Warkentin, 1965: 90, 95, 132). Entre sus capacidades se dice que "puede cambiar de sexo, transformarse en animal, leer el flujo de la sangre en el pulso para diagnosticar, curar problemas del cuerpo, del alma [...] y de la intersubjetividad [...]" (Manca, 1995: 228).

Tiene *ch'ujlel* en su cuerpo y otro “doble espíritu” que está en un animal, por ejemplo, en un jaguar. Se dice incluso que puede llegar a tener siete espíritus de jaguar, siete *wäyob*. Si le disparan a uno de estos jaguares, el *xwujt* no morirá inmediatamente, aunque el animal muera hay otro lugar donde el espíritu queda. Sin embargo eso no quita que permanezcan coesenciales pues el *xwujt* comienza a sentir dolor y dice, “Me han disparado”, "si no fuera hombre ahora, habría muerto" (Whittaker y Warkentin, 1965: 94).

Don Florentino Aguilar explicó que el poder del *xwujt* es algo que se trae de nacimiento:

“Ya viene de nacimiento, lo trae ya uno. En realidad las personas que pueden hacer esas curaciones es que ya el señor, ya esa persona, ya vino, ya. Es un don que nos da, pero ese don lo debemos usar para hacer el bien a nuestro prójimo, no para hacer el mal. Hay personas también, traen en realidad ese don, el señor les da ese don, así vienen

ya, ósea el doble espíritu, pero hay que como se sienten fuertes pues y todo lo pueden, entonces ya lo hacen para hacer maldad y eso no debe ser. El señor nos da eso para hacer el bien” (Florentino Aguilar, agosto 2012).

El curandero de Tila, Carmelino Martínez, decía que estos dones se traen de nacimiento. El llamado para curar lo recibió a partir de seis sueños que tuvo (Pantoja, 1975). Por su parte, Don Nicolás Arcos empezó a curar en el momento en que su hijo enfermó. El pequeño tenía diez años y sufrió de una grave enfermedad de espanto. Don Nicolás aceptó el reto de curarlo, tomó sus hierbas, cantó sus rezos y le realizó un ensalmo. Con esto el niño sanó y así supo que tenía la habilidad para curar. Hasta la fecha continúan llegando personas a su casa para que los ayude a curar sus enfermedades.

2.2.3.1 Curación

Si una persona cae enferma por una situación no natural, es decir, que no se cura con la medicina alópata, entonces es probable que tenga un mal del espíritu y sus familiares deben acudir con un *xwujt*, que es el único con el poder suficiente para curar al paciente. Lo primero que hace el *xwujt* es pulsar; este el medio de diagnóstico más utilizado y más confiable entre los choles.

“En el espanto se descubre acá en la gente, se descubre en la mano, depende como está el pulso, el sistema nervioso y todo eso. Se descubre porque el pulso es lento pues, pero con su andar, como te dijera yo, como explicarte con su andar natural, pues. Pero si la persona está espantada se nota porque brinca, ahí se descubre el espanto, no está bien. O sea que si no palpita el pulso es que está espantada y ya por medio de eso pues ya se hace la curación, la ensalmada, ¿no? Y ya queda bien, ya viene otra vez a normalizar la presión” (Florentino Aguilar, agosto 2012).

Entre los diferentes tipos de espanto hay unos que se pueden curar fácilmente con la ayuda de hierbas y oraciones; esto es cuando se ha perdido el *ch'ujjel* por un susto o una caída y éste vaga por el mundo fuera del cuerpo de su dueño. Con estos procedimientos se recupera el alma y se sana al sujeto. Sin embargo, cuando el *ch'ujjel* abandona el cuerpo y es atrapado por

los *xi'bajob*, o en el terrible caso en que hay sido vendido a entidades numinosas destructivas, entonces “ahí sí ya no se cura”. Es necesaria la fuerza y el poder de un *xwujt* para salvarlo pues a través de su *wáy* puede penetrar el espacio onírico para salvar los espíritus de los enfermos.

El primer paso para curar a un espantado es “ensalmarlo”. Ponen fuertes hierbas aromáticas sobre el enfermo para ahuyentar al *Yum Ch'eñ* o cualquier entidad que tenga atrapado el *ch'ujlel*. El *xwujt* puede hacer una fogata, poner al paciente cerca y taparlo para que sude mucho, después le pasa tabaco con pino en el cuerpo y le da de beber (Whittaker y Warkentin, 1965: 146). El curandero reza y hace ofrendas para que el *Wits Ch'eñ* escuche (Morales, 1984: 108)

El *xwujt* recibe comida y bebida como pago por su servicio, los cuales ofrece a las entidades sobrenaturales a cambio de que liberen el espíritu del paciente (Morales, 1984 108). Después el curandero se va dormir, y en el sueño viaja hasta donde se encuentra con el *Yum Ch'en*, los *xi'bajob* o cualquier entidad que tenga atrapado el *ch'ujlel*. Entonces les ofrece licor, tortillas y un ave que ha sido sacrificada para el caso (Whittaker y Warkentin, 1965: 142). El *xwujt* discute y se pelea con las entidades secuestradoras del espíritu hasta que finalmente los espíritus del mundo subterráneo acceden a liberar el *ch'ujlel* del enfermo con lo que finalmente recuperará la salud (Morales, 1984: 108).

La manera en la que domina a los *xi'bajob* es explicado de forma elocuente por el curandero Carmelino Martínez:

“Entonces yo convoqué a los malos espíritus. Agarré espíritu bueno y espíritu malo pa que yo me convoque, pa que no me vayan a hacer daño en la curación grande de una persona que se esté muriendo. Y según las enfermedades tengo que hacer los secretos. Los mayores secretos ha sido convocar espíritus malos para dominarlos sobre la tierra. Y lo he logrado” (Pantoja, 1975).

2.2.3.2 Remedios contra los *xi'bajob*

El tabaco es el mejor remedio contra los *xi'bajob*. Se trata de la primera planta nacida cuando comenzó la vegetación en la Tierra (Alejos, 2007: 41). También conocida como *ñox pimel*, “tiene privilegios y poderes que hasta el *xi'baj* respeta” (Gebhardt, 2001: 50). Se le puede llamar solo *ñox*, para no pronunciarlo, de manera que el *xi'baj* no escuche cuando se habla de la planta. “Lo usan para fumar, lo usan para contrarrestar al maligno y a las culebras” (Manuel Torres, abril de 2013). Se mezcla en un *chejew*, “molcajete”, junto con *pom*, “incienso”, y ajo. Las personas suelen untarse ajo o tabaco antes de dormir para ahuyentar los ataques nocturnos (Rodríguez Ceja, 2012: 227).



Figura 2.1. *Mam k'ujts*, tabaco silvestre. Joloñel, Chiapas, 2013.

Otro ingrediente frecuentemente utilizado es el *mam k'ujts*, conocido en español como tabaco silvestre, tabaco bobo o tabaco cimarrón (fig. 2.1).

Con éste hacen un preparado mágico altamente efectivo contra los *xi'bajob* llamado *pi'äläl* (ver *La reunión de los xi'bajob* arriba). Viene de la palabra *pi'äl*, "compañero", porque este remedio protege y cuida de las entidades dañinas. Se trata de un polvo hecho con *mam k'ujts* a la que se le añade cal para potenciarlo y a veces un poco de ajo, llamado *xwerux jam* (Alejos, 1988: 79 – 80; Díaz Peñate, 2002: 37; Meneses Méndez, 1994: 195). En los casos en los que el tabaco es mezclado con polvo de caracol calcinado, es llamado precisamente *puy xi'baj* (Alejos, 1988: 80; Schumann, 1973: 49).

Don Florentino Aguilar en Tumbalá fue tan amable de mostrarme unos "buxitos" o contenedores donde se guarda ese fabuloso polvito llamado *mam k'ujts* y añadió:

"un polvito que le decimos *mam k'ujts* en ch'ol, eso es medicina y eso lo muelen, según ellos, ya no muy existe ahorita pero algunos sí lo acostumbran. La costumbre antigua en las curaciones de las personas que creen en espantos, ¿no? y todo eso. Para ensalmar y todo a los niños pequeños. Hay veces que parece que fuera mentira, pero sí es muy cierto. Muchos dicen que son brujerías, pero no, son digamos, remedios de la antigüedad que usaban nuestros antepasados, y hoy en día se prepara con aguardiente. Ese es para ensalmar. Consigo las hierbas curativas que son nueve clases de hierbas que lleva y ya no más me dan el aguardiente, entonces yo lo muelo muy bien en esas piedras antiguas. Son nueve ensalmadas que se dan y ya después se bañan con otras hierbas curativas. Ruda, epazote, hierba de muerto, la hierbasanta, el cocoíte, poleo..." (Florentino Aguilar, agosto de 2012).

En Joloñel, Don Nicolás Arcos aún acostumbra hacerlo y me mostró los pasos para lograr tan maravilloso remedio. Primero se ponen los jolotes del elote en una olla de barro (o en su defecto en una cubeta de metal) que no tiene fondo y se les prende con fuego. Entre los jolotes se ponen los caracoles de río para que después de un tiempo, y gracias al calor, todos sus componentes orgánicos hagan combustión dejando únicamente la cal que hay en ellos. De esta manera terminan cayendo por gravedad por abajo de la olla ya con un perfecto color blanco. Se muele un poco y así se consigue pura cal (fig. 2.2). Después, con una máquina se muelen las hojas de *mam k'ujts* untadas con un poco de esta cal, con lo cual se consigue una pasta verde que se pone en las hojas del maíz y se deja para que se seque (fig. 2.3). Después de un día el preparado se seca y se logra el polvo protector

que después es guardado en pequeños “buxitos” para llevar a todos lados (fig. 2.4). En algunos casos es posible añadirle las semillas del *almis* o alcario, que lo volverá más potente (fig. 2.5).



Figura 2.2. Caracoles, unos calcinados, y otros ya molidos para formar cal. Joloniél, Chiapas, 2013.



Figura 2.3. El *mam k'ujts* es molido con la cal para crear la pasta de *pi'äläl*. Joloniél, Chiapas, 2013.



Figura 2.4. Recipientes para guardar *pi'äläl*: polvo hecho de tabaco silvestre molido y otros ingredientes, usado para protegerse de los *xi'bajob*. Tumbalá, Chiapas, 2012.



Figura 2.5. *Almis* o alcario. Sus semillas sirven para potenciar el *pi'äläl*. Joloñel, Chiapas, 2013.

Por otra parte, en la tradición oral son también comunes los remedios contra los *xi'bajob* hechos de chile, limón y tabaco. Como en las historias del *Ch'ejch'ejbak*, este preparado puede ser esparcido en el cuerpo del brujo y

así morirá o no podrá regresar a su estado normal. De igual manera, otro remedio efectivo consiste en voltear la ropa o voltear el rifle cuando se está cazando en el monte (Aulie, 1979: 25, ver *Borrego en el patio de la casa*).

El *amäy* es un tipo de flauta hecha con carrizo que también es utilizada para ahuyentar a los *xi'bajob*. La hacen con una boquilla de cera y la comienzan a tocar en el monte o por donde sea y con eso el *xi'baj* ya no podrá acercarse (Aulie, 1979: 25; Margarita Díaz, marzo de 2013).

2.3 Entidades numinosas destructivas

2.3.1 *Yum Ch'eñ*

Se ha decidido comenzar con este numen pues es él quien rige el mundo, es dueño de la cueva, del monte y de los animales, incluso, algunos dicen que es el jefe de los *xi'bajob*. No se trata de una entidad decididamente dañina ni destructiva, sino por el contrario, a él se recurre en las oraciones y es un gran benefactor para los choles. Aunque no se trata en lo propiamente de un *xi'baj*, la razón para incluirlo en este apartado es porque a pesar de los beneficios que otorga, también tiene un lado oscuro, en el que puede capturar *ch'ujleläł* humanos e incluso devorarlos.

Según los reportes de Whittaker y Warkentin (1965, 131 – 135), el Señor de la Cueva no tiene un espíritu. Su forma es la de un anciano de cabeza roja y calva con camisa de extranjero. Vive en una cueva en una montaña desde donde vigila a todos los animales (Hopkins, et. al., 1980: 116). Es nuestro padre, viene de Dios, por ello se le reza y se le ofrenda. También es conocido como *Yum jiñi Wits*, el Señor del Cerro, ofrece comida y animales a las personas que se pierden en el monte y llegan a su territorio (Martínez, 1994). Es llamado *Lak Kichan* “Nuestro Tío” o *Lak Tyaty* “Nuestro Padre”, es un ser sobrenatural que habita en la selva y tiene el poder de

convertirse en tigre (Alejos, 1988: 39).²⁶ También se le conoce por otros nombres, como *Ajaw* y Don Juan o Rowan. Fought (1971) registró: “que es *Ajaw*, que no más anda así no más, que no se muestra pero se forma en un hombre, dicen que es hombre. El *Ajaw*, el Dueño la Tierra”.

Se dice que no es un demonio. Sin embargo, en un aspecto temible también puede capturar el *ch'ujlel* de las personas cuando se caen para después comerlos (Whittaker y Warkentin, 1965: 41 – 42). Como hemos visto, los brujos acuden con él para vender los *ch'ujleläi* de las personas. Así, el *Ajaw* los encierra en su cueva y puede, junto con los *xi'bajob* devorar dichas entidades anímicas. Esto puede confirmarse con una entrada del diccionario de Aulie y Aulie (1978: 4):

Se cree que una persona puede hacer pacto con él. Esta persona puede hacerle peticiones a este espíritu a favor o en contra de otra persona. El hombre que tiene relaciones con el *ajaw* se llama *sacristán*. Si un hombre o una mujer ofende al *sacristán*, acude a este espíritu para maldecir a la persona, y al poco tiempo la persona muere.

Se dice que una vez vendido el *ch'ujlel* el individuo enfermará y seguramente no pasarán más de ocho días para que muera. Con respecto al *sacristán* del que hablan los Aulie (1978), sí existen personas capaces de comunicarse con el *Yum Ch'eñ*, como explica don Manuel Torres en el relato presentado en el capítulo 3. Lo más probable es que solo lo logren aquellas personas que tienen *wäy*.

La información con respecto a este ser es contradictoria, pues hay quienes dicen que en algunos casos él actúa como el jefe de los *xi'bajob* (Alejos, 1988: 97). En los reportes más tempranos se afirma que sólo hay un gran demonio, *Xi'baj*, quien es el líder de todos los demás *xi'bajob*. Busca a sus hijos (Whittaker y Warkentin, 1965: 130). Hay quien dice que él es quien preside las reuniones antropofágicas y ordena a los demás *xi'bajob* sobre a quién van a atacar (ver *Las reuniones de los brujos*). Los informes de Aulie (1979: 25) confirman que los hombres pueden llegar a acuerdos con esta

²⁶ Se piensa que los lacandones tienen un extraordinario dominio sobre los animales *wäy* es el jaguar. Como *Lak Tyaty* también se les conoce a las personas que tienen *wäy* (Alejos, 1988: 39).

entidad, para lo cual celebran fiestas en las cuevas donde beben licor, sacrifican gallinas y bailan en honor del Ajaw.

2.3.2 Las formas de los *xí'bajob*

2.3.2.1 El *Ch'ejch'ejbak*

Uno de los relatos con mayor difusión en los Altos de Chiapas es el de los brujos que tienen la capacidad de despojarse de su piel y su carne para quedar únicamente en el puro esqueleto y en esa forma ir a hacer sus fechorías.²⁷ En campo he podido recopilar dos nuevas versiones, una narrada por Margarita Díaz Sánchez y otra por Manuel Torres Peñate, La historia trata, siguiendo la versión de José Luis Pérez Chacón (1988: 329 - 332), de un brujo muy viejo que en las noches se iba a un árbol y decía estas palabras: *jubeñ bāket, jubeñ bāket*, “bájate carne, bájate carne”, y en ese momento comenzaba a desprendérsele la piel y la carne dejándolo en los puros huesos. Entonces se reunía con otros esqueletos y juntos comían de todo, incluyendo mucha carne y huesos de gente. Para regresar a su estado original, el esqueleto volvía al árbol y decía, *letzeñ bāk'et, letzeñ bāk'et*, “súbete carne, súbete carne”, con lo que el resto de su cuerpo subía a pegársele en los huesos nuevamente. Fue descubierto en sus hábitos nocturnos por sus hijos, quienes una noche esperaron a que su padre dejara su carne junto al árbol y le untaron un preparado de sal y limón. Con esto, cuando regresó el esqueleto por su carne, no se la pudo volver a poner y así, triste, se fue volando para no regresar.

²⁷ Esta misma entidad dañina es conocida también entre tzeltales y tzotziles, para quienes es llamado *yalem bek'et*, “descarnado” (Holland, 1963; López y Palacios, 1994; Pérez López, 1995; Pérez Pérez et. al., 1994: 61 – 84; Stross, 1978: 11 – 13; Suama, 1994).

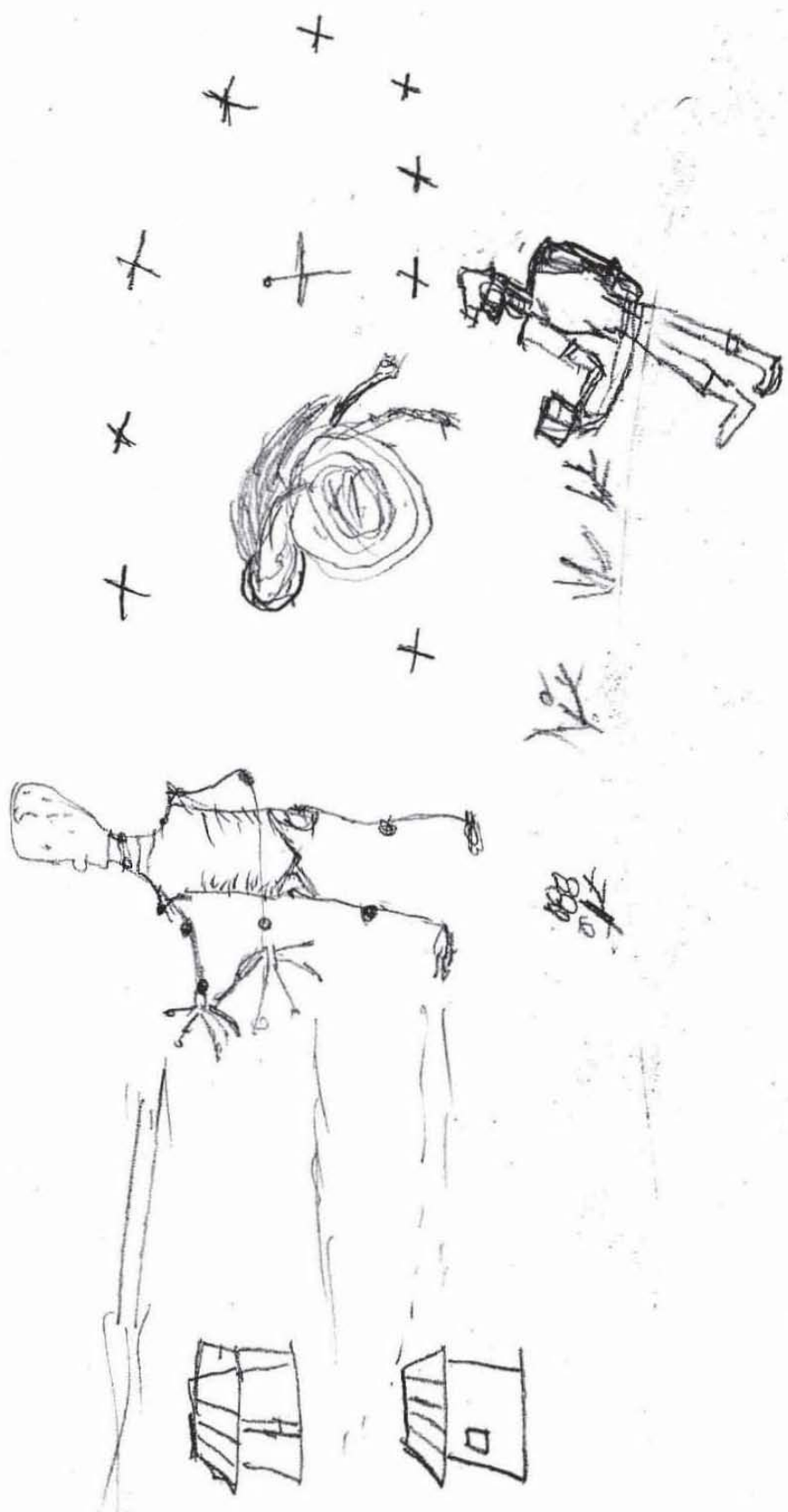


Figura 2.6. Ch'ejch'ejbak. Dibujo de Margarita Días Sánchez, 2013.

2.3.2.2 El *Xñek*

El *Xñek*, (del español “negro”) es mejor conocido en la región tzeltal y tzotzil como el *ljk'al*, se trata de un espanto muy difundido en los Altos de Chiapas. Sus características son imprecisas pues cada versión de él es diferente.

Se dice que se aparece no muy grande, sino pequeño, como de un metro (Pérez Chacón, 1988: 327 - 328). Tiene una piel muy negra y dura, incluso se dice que su cuerpo puede ser de oro porque no le penetran las balas de rifle ni le hacen daño los machetazos. Tiene unos ojos oscuros y brillantes y es muy fuerte, algunos dicen que tiene barba y bigotes (Vázquez Álvarez 2012, comunicación personal). La presencia del *Xñek* se acompaña de viento y en ocasiones también de un ave, *muty xñek* o *muty ijk'al*, que comienza a silbar en cuanto se aproxima (Vázquez Álvarez 2012, comunicación personal). Se dice que solamente puede ser herido por su parte suave, que es su hombro, por ahí puede ser muerto.

Cuando ataca a una mujer le come los senos y cuando captura a un hombre le quita el pene. A ambos géneros les corta la lengua (Don Manuel Torres, comunicación personal, 2013; Aulie, 1979: 25; Pérez Martínez y Cruz Guzmán, 1987; Rodríguez Ceja, 2012: 202, Vázquez Álvarez 2012, comunicación personal). Además de alimentarse de esos miembros, chupa la sangre de sus víctimas (Don Manuel Torres, comunicación personal, 2013); también se dice que come tortillas de maíz negro (Pérez Chacón, 1988: 327 - 328).

En el relato que presento (*El Xñek*), se dice que es un jaguar que se transforma en hombre o viceversa, pero se reafirma que en realidad se trata del hombre negro, *lik'al wiñik*. De manera similar a los otros *xi'bajob*, el *Xñek* puede adquirir o presentarse en apariencias distintas a la suya y se alimenta de los cuerpos de los hombres. Una manera de librarse de este *xi'baj* es ofrecerle una bebida caliente de atole o calabaza y derramársela en el cuerpo para que se quemé, de esa forma, se dice, que los antepasados lograron deshacerse del *Xñek* (Pérez Martínez y Cruz Guzmán, 1987). Otra manera de ahuyentarlo es tocando una flauta hecha a base de cera de abeja, de color

oscuro y de alrededor de 15 cm de longitud (Aulie, 1979: 25, Vázquez y Ochoa, 1996: 30).

2.3.2.3 *Tyeñtsuñ*

Del náhuatl *tentzon-tli*, "barba" (Hopkins, *et. al.*, 2008: 108), se refiere al *xi'baj* en forma de cabra, chivo o incluso borrego. Aulie y Aulie (1978: 115) lo definen como "diablo, fantasma. Se dice que este espíritu malo es el compañero del brujo. Se convierte en chivo. No tiene ojos, pero tiene cuatro patas. Se cree que es de un metro de altura, que apesta, que no se puede matar y que produce enfermedades".

Este *xi'baj* ataca en la noche y espanta con solo verlo debido a sus grandes cuernos y su horrible rostro (Martínez López, 2005). También son descritos como seres muy feos, "más grandes que los perros pero más pequeños que los caballos, con ojos y patas de chivo, cara de marrano" (Rodríguez Ceja, 2012: 233). Se dice que puede entrar en las noches a las casas y prende el fuego, entonces se sienta en una silla y se queda ahí hasta que es de mañana y sale a perderse entre las plantas (Martínez López, 2005). El *Tyentsuñ* es el *wäy* de aquellos que por las noches pueden asumir la forma de chivo: "*Tyi ak'älel, che' bajche' ora, om mi sujtyel tyi tyentsuñ*".²⁸ La manera preferida de atacar de este animal sobrenatural es encontrar a sus víctimas en los caminos y cargarlos, llevándolos en su lomo hasta barrancos, ríos y cuevas, donde arrojarlos (Meneses López, 1986: 60 - 61; Pérez Castellanos, 2007). Solo hombres con un espíritu fuerte o que poseen otro *wäy* pueden hacerle frente sin miedo y deshacerse de este espíritu enemigo. Margarita Díaz narró una breve historia sobre este *xi'baj* en el relato de *Borrego en el patio de la casa*.

²⁸ Ortografía actualizada por el autor.

2.3.2.4 *Ch'ix Wiñik*

Se dice que el *Ch'ix Wiñik* es de gran estatura, gordo y lleno de espinas en el cuerpo. No he encontrado mención de que comparta una relación coesencial con un individuo, por lo que al parecer pertenece al tipo de *xi'baj* que no es *wäy*.

Vive en el monte y se desliza en el aire o sobre las ramas de los árboles (Vázquez y Ochoa, 1996: 28). Lanza gritos como un hombre alcoholizado para atraer a sus víctimas, de ese modo espanta a las personas, llegando a producir su muerte, o simplemente se las come (Rodríguez Ceja, 2012: 202; Vázquez y Ochoa, 1996: 28). Algunos creen que al fin del mundo se va a comer a todos los malos (Aulie, 1979: 25; Aulie y Aulie, 1978: 41).

La única manera conocida para acabar con él es seguir los restos humanos que deja para llegar a su cueva. Las personas en el pueblo se deben organizar para prepararle una emboscada. Llevan a una hermosa joven que lo seduce y aprovechan el momento para matarlo (Vázquez y Ochoa, 1996: 28).

2.3.2.5 *Xpuk'puk'jol*

“La cabeza saltadora”²⁹. Las dos versiones publicadas no difieren mucho (Alejos, 1988: 71 – 74; Meneses López, 1986: 66), se trata de una mujer que por la noches podía desprender su cabeza y ésta salía de la casa para espantar a la gente. Su esposo no lo sabía, hasta que una noche despertó y encontró el cuerpo sin cabeza de su mujer, por lo que decidió ponerle chile en el cuello. Con esto, cuando regresó la cabeza saltadora ya no se pudo volver a pegar al cuerpo. Como represalia, la cabeza de la mujer saltó y se pegó al torso del hombre haciendo que desde entonces tuviera que cargar con dos cabezas. El hombre ya estaba cansado de esta cabeza extra y pidió

²⁹ Este mismo mito se encuentra entre los pipiles de Izalco, El Salvador (Schultze Jena, 1977: 20 – 23).

ayuda a su hermano, quien tenía wáy de venado. Fueron entonces un día a buscar mameyes y el hombre dejó la cabeza un momento en lo que subía a un árbol para bajar los frutos. En ese momento apareció el wáy venado y la cabeza saltó para plantarse en su lomo. El venado llevó a la cabeza muy lejos hasta que finalmente la aventó a un lago, donde murió ahogada. De esa forma pudo el hombre deshacerse de la cabeza de su mujer.



Figura 2.7. El wáy venado se lleva la cabeza de la *Xpuk'puk'jol*. Dibujo de Juan González Hernández (tomado de Meneses López, 1986: 66).

2.3.2.6 *Xwulukpaty ok*

Xwulukpaty ok, el “Pies para atrás”, es el nombre ch’ol con el cual es conocido el “Sombrerón”. Se trata de un *xi’baj* que por lo regular en la narrativa no aparece asociado a especialistas rituales, sino que vaga libremente por los montes y los caminos.

Se dice que tiene un sombrero grande, como de charro, y que es de alrededor de un metro de altura. Molesta a la gente, dicen que le echa tierra a las personas para enfermarlas (Aulie y Aulie, 1978: 109). Lo que hace es que como que “hipnotiza” a los caminantes en los cerros para que pierdan el rumbo, de pronto ya no sepan donde están y caminan en círculos por horas

(ver *Xwulukpaty ok*)³⁰. Su nombre se debe a que tiene sus pies volteados hacia atrás con el fin de confundir a los caminantes (Vázquez y Ochoa, 1996: 27).

Él se encarga de cambiar el sentido de las huellas que los humanos dejan al caminar para perderlos (Rodríguez Ceja, 2012: 199). También puede adquirir la forma de distintas aves, o incluso de humanos, para engañar a los viajeros, morderles la lengua, y llevarlos a su casa (Aulie, 1979: 25).

Parece ser que una de sus capacidades es la de desaparecer. Margarita Díaz cuenta que,

Un niño llegaba, no es grande, es un chaparro. Así que usa un sombrero, así. Que siempre quebraba café. “¿Pero quién? Si café está muy bonito, ya va a dar fruto”, que decía el señor. “Que voy a esperar”. Esperó, esperó, y a las 3 sale y que va viendo un niño así con sombrero. Estaba quebrando café, era el Sombrero. Pero no le hizo nada al señor, nada más lo vio así, se desapareció (Margarita Díaz, marzo de 2013).

Don Manuel Torres también relata que “una persona tenía sombrero de charro alto. Se hizo a un lado para que pasara y se desaparece. Vio que ya iba allá. Ya había pasado. Era *xi'baj*, Sombrero”. Esto concuerda con la experiencia que tuvo Nicolás Arcos:

Sombrero sí es como *xi'baj*, dicen unos. Los que dicen, como que no sabe uno, que se matan también, pero como los que se espantan. Como si no se espanta uno, no lo va a dañar, no lo van a matar. Como lo que hemos visto allá en el camino: venía como un gordo de señor que se llama su playera PRD. Pero estaba gordo el señor. Tiene su sombrero. Tiene su morral. Viniendo adelante y estoy atrás de él viniendo. Pero estoy viendo y namás que lo volví a ver a otro lado y lo voy a ver otra vez y ya no está, ya se desapareció. Pero me comencé a buscar y no lo encuentro. Ahí estoy buscando en cafetal, en todo lados, quiero verlo otra vez. Era el señor como un hombre, pero que no era, ya se desapareció.

Entonces, vine saliendo de la carretera. Corriendo ahí para que conozco quién era. No lo encontré nada, sólo unos hombres que venían en la carretera. “¿No viste un señor gordo?” -“Yo no estoy viendo un señor, yo estoy viniendo solito.” -“¿Será? Pero ahí viene, pero no está. Estoy viniendo solito. Pero lo vi que está adelante de ti, pero nadie que está viniendo”. Es por eso que eché a correr y vi que está viniendo un señor gordo que tiene su playera de PRD. Tiene sombrero. Como Armando, Armando es de gordo también. Es por eso que no le vio

³⁰ Aulie (1979: 25) lo reporta como *Bulu ok*, “que habita en los cerros y hace que la gente pierda el camino”.

entonces. Ya lo se que no es, no era hombre, era Sombrerón porque desapareció, pues. Ahí namás se quedó. (Nicolás Arcos, abril de 2013).

2.2.2.7 *Ajal*³¹

De la mala mujer se dice que “es el más peligroso de los espíritus” (Aulie y Aulie, 1978: 3 -4). Este *xi'baj* es capaz de aparecer en distintas formas, aunque la preferida es en la figura de una mujer. Se le aparece a los varones, a veces en forma de su esposa o amante, a quienes seduce, pero en el acto sexual se convierte en animal y los espanta de una manera que les provoca la muerte (Aulie y Aulie, 1987: 3 – 4). Hay quienes dicen que le comienzan a “salir alas en lugar de brazos y cola de serpiente en lugar de piernas”. Como este *xi'baj* se relaciona con el zopilote, la única manera de curar la enfermedad que ha provocado es comiendo en caldo a esta ave, ésta es la única ocasión en que es permitido la ingesta de este animal (Rodríguez Ceja, 2012: 235 - 236).

Es posible que este espíritu *xi'baj* esté relacionada con la *welekña iyuk'el*, la “Llorona” (Martínez López, 2005).

2.2.2.8 *Tyamijol*

Está en el viento y tiene una larga cabellera. Vive en una cueva y se roba a las mujeres de las aldeas para que sean sus esposas. Se dice que una vez un hombre llegó hasta su refugio para cortarle la cabeza cuando se encontraba dormido. Aún así, cuando actualmente hace mucho viento, en el mes de febrero, es porque viene el *Tyamijol*, pues es en ese tiempo cuando lo mataron (Vázquez, 2011: 430 - 444).

Margarita Díaz por su parte dice que es el viento, se trata de aquel que dobla las matas de maíz, aquel que al volar como una ráfaga se le quedan

³¹ En ocasiones se ha reportado una confluencia entre el *Ajal* y el *Ajaw*, derivado de la similitud de sus nombres (ver Aulie, 1979: 24; Vázquez y Ochoa, 1996: 29), sin embargo, parece ser que se trata de dos entidades diferentes: una es la “Mala mujer”, y el otro, el “Señor de la cueva”.

sus cabellos atrapados en las ramas de los árboles. Al otro día al ir a la milpa se pueden encontrar sus cabellos colgando de las ramas de los árboles cercanos.

2.3.2.9 Otras entidades

Por último, comentaremos acerca de otros *xi'bajob*, los cuales no han sido reportados muy a menudo y solo se cuenta con breves menciones sobre ellos. Existe un tipo de espíritus llamados *Wicheñop*. Se dice que son dueños de *ña'al*, la esencia divina que otorga la abundancia vegetal y animal, y se presenta en forma de maíz (Aulie, 1979: 24). Los *Wicheñop* adquieren la apariencia de niños por la mañana, de jóvenes al mediodía, y de noche pueden ser ancianos. Las personas con *wäy* de rayo son las encargadas de proteger las comunidades de estos espíritus (Aulie y Aulie, 1978: 141).

El *Kuktyal* es la manifestación de un *xi'baj* en forma de un insecto luminoso llamado cocuyo (Aulie y aulie, 1978: 20). También se habla del *Welekiñ ts'i'*, “el perro volador” (Martínez López, 2005).

En la narrativa tradicional aparecen esporádicamente otros seres como el *Kolem chañil pañamil*, una especie de pez gigante parecido a un dragón (López Andrade, 2001). Se cuenta también de la *Chäybä x-ixik*, una mujer-pezu, similar a una sirena. Ella puede “hipnotizar” a las personas, a quienes lleva a su mundo bajo el agua (López Mayo, 2001). Por último podemos mencionar a el “Oso”. Es interesante que para librarse de ese animal le echan agua hirviendo, de manera similar a como hacen con el *Xñek* para correrlo de sus casas (López Pérez, 1997).

CAPÍTULO 3

Tradición oral

3.1 La lengua ch'ol

Los estudios lingüísticos sobre las lenguas mayas suponen que hace alrededor de 4,000 años existió una lengua protomaya que pudo haber nacido en el noroeste de Guatemala para de ahí extenderse hacia Honduras, los Altos de Chiapas y Guatemala, al Golfo de México y la Península de Yucatán. Hace 3,000 años habría comenzado a dividirse en cuatro ramas principales: oriental, occidental, yucateca y huasteca. De la rama occidental surgieron el kanjobal y el cholano, mismo que se dividió en los grupos *ch'ol* y *tzotzil*. Del grupo *ch'ol* surgieron los actuales *ch'ol*, *chontal* y *ch'orti'* (England, 1999: 6).

Como han apuntado la mayoría de los investigadores, el *ch'ol* está estrechamente relacionado con la lengua atestiguada en las inscripciones del periodo Clásico (300 – 900 dC.) (Hopkins, 1985; Hopkins y Josserand, 2007: 83). A grandes rasgos se trata de una lengua ergativa, como todas las mayas. Tiene una propiedad aglutinante, ya que cada palabra se compone de más de un morfema claramente distinguibles (Vázquez, 2011: 20, 25). Como muestra Juan Jesús Vázquez (2011: 7 - 12), existe evidencia de una influencia del yucateco y de las lenguas mixe-zoques.

3.1 La tradición oral

La tradición oral de un pueblo condensa en un discurso narrativo un cuerpo de ideas, valores y conocimientos compartidos por una comunidad de hablantes (ver Alejos, 1994: 48). Forma parte sustancial de la memoria y el saber colectivo, que ha sido formado y resignificado a través del tiempo. Los discursos abarcan las creencias y los saberes de los individuos, los cuales no representan únicamente las vivencias individuales, sino colectivas. En este sentido, debe observarse que el narrador de un relato no es propiamente el

autor de éste, sino que lo es la comunidad en su totalidad, en la cual está inmerso y con la cual comparte un conjunto de valores que determinan su visión del mundo.

Este saber narrativo es dinámico pues está en una constante transformación y adaptación a los diferentes contextos sociales. No existe una versión canónica de los relatos, sino que éstos fluyen libremente a través de todos los hablantes y de todas las variantes de los mismos, reconstituyéndose en cada ocasión que son enunciados. A pesar de esta libertad enunciativa, la narrativa *ch'ol* intenta de manera obsesiva guardar la fidelidad de las palabras de los participantes. Por esta razón, se ayuda de diferentes recursos para expresar las ideas y palabras ajenas para recrear las voces de los personajes en los relatos. Estos recursos demuestran la necesidad de preservarlos en su forma original.

Los relatos son una parte de la visión de la comunidad en su totalidad, que a través de las palabras encuentra un modo de expresión. Los hablantes aseveran que sus palabras son fieles a la realidad. Margarita Díaz enfatiza que sus palabras no son una serie de invenciones suyas, sino de vivencias reales. Del mismo modo Manuel Torres, reafirma continuamente que los temas de los cuales habla son verdad. Esto demuestra la completa inmersión de los locutores en una cosmovisión colectiva.

Los narradores no tienen, en la mayoría de los casos, un conocimiento esotérico especializado, ni se hacen profundas preguntas acerca del mundo numinoso. El hecho de que haya cosas que no entiendan no significa que lo duden, pues a pesar de no comprender los fenómenos en su totalidad están plenamente convencidos de su realidad pues los han constatado a partir de experiencias vividas de primera mano o en su caso, por medio de la transmisión oral de parte de sus conocidos.

3.3 Consideraciones de las traducciones

Los textos presentados a continuación son la transcripción y la traducción de grabaciones que pude recopilar en distintas salidas a campo en Tumbalá, Joloñel y en la Ciudad de México. El contexto de las grabaciones se dio en

pláticas informales en español en las que se abordaban diversos temas. Los informantes tuvieron la paciencia y el interés por explicar cada una de mis preguntas, además de abundar con historias que ejemplificaran cada tema. Finalizábamos cada sesión con una explicación libre del tema en *ch'ol* (en la variante tumbalteca), éstas constituyen los archivos de audio que posteriormente fueron transcritos y traducidos al castellano. Algunos textos son historias de la antigüedad, otros son explicaciones de conceptos del pensamiento *ch'ol* y otros más son relatorías de lo sucedido a los narradores o a sus conocidos.

En cuanto a las transcripciones y traducciones debo agradecer la colaboración, en un primer momento, de Nicolás Arcos Vázquez, Karla Margarita Díaz Arcos y Margarita Díaz Sánchez. Todos los textos fueron posteriormente revisados minuciosamente con la ayuda de Margarita Díaz Sánchez, Nicholas Hopkins y Juan Jesús Vázquez. Debo señalar que cualquier equivocación en la presentación de los textos es de mi completa responsabilidad. Se ha decidido seguir la nomenclatura propuesta por Díaz Peñate (1992), y retomada por Juan Jesús Vázquez (2011) en su reciente trabajo, *A grammar of chol, a mayan language*, con el fin de normalizar el sistema de escritura del *ch'ol*. Ésta incluye los fonogramas representados en el siguiente alfabeto constituido por veintidós consonantes y seis vocales:

a, b, ch, ch', e, i, j, k, k', l, m, n, ñ, o, p, p', r, s, t, ts, ts', ty, ty', u, w, x, y, ä

En primer lugar se presenta el texto transcrito en *ch'ol* con la ortografía señalada anteriormente. Inmediatamente después de cada texto original se anexa su traducción libre. Las palabras con un alto contenido conceptual como *wäy* y *xi'baj* se conservaron en la lengua vernácula con el fin de no deformar los significados autóctonos al traducirlos al castellano. Únicamente el término *xi'baj* se tradujo como “brujo” en los casos en los que se hacía referencia a los especialistas rituales con un *wäy* de tipo *xi'bajlel*. En todos los casos se intentó dejar las palabras y los sentidos en su forma original, respetando la sintaxis propia del *ch'ol*, a excepción de los casos que fuera ya no fuera entendible el castellano (en cuyo caso se presenta la traducción literal en las notas al pie de página).

Juntyikil lak ña yik'oty ch'ityoñ añ iwäyob³²

Añ juntyikil lakña, añ embarazada. Como siete meses embarazada. Che' jiñi, tsa' k'otyí tyi jula' ya' tyi otyotyí ba' añob alobob. Tsa' kaj tyi ty'añ. "Añchix juñya lekojo'ächixbäj. Mu'chix ik'otye iyajnisanoñla woli ksäklañ chuki mi jk'ux. Tsa' majli ksäklan jiñi camote ba päk'äl. Che' jiñ, tsa' k'otyí juntyikil iwäy ch'ityoñ". Tsa' k'otyí a jiñ ch'ityoñi: ibajlumlel ch'ityoñi, ibajlumlel lakña.

Wo abij k'uxob jiñi ajkum. Tsa' k'otyí ichilbeñ jiñi wäy ichityoñ. Tsa' kaji iyänsañ, tsa' ke iñolchiñ lakña. Ma'ix abi mi imäl lakña'i kome añ iyalobil. Chix a woxojña yik'oty iñolchiñi a jiñ tyaty ibajlum yik'oty a jiñi lakña. Che' jiñi, tsäx isutyki ibäj lakña. Mach añix tsi' mälä kome añ iyalobil, che' jiñi. Añ iyal je' bajlumi, añ iyalobil je' lakña'i ibäk'tyal.

³² 1:26 min. Narrado por Margarita Díaz Sánchez, Distrito Federal, marzo de 2013. Transcripción y traducción por Margarita Díaz Sánchez.

Una señora y un joven tienen wäyob

Hay una señora, está embarazada. Como de siete meses embarazada. Entonces, vino de visita allá en la casa donde están las niñas. Empezó a platicar. “Hay aquel que es muy malo. Me vino a correr cuando estaba buscando qué comer. Fui a buscar camote al camotal. Vino el wäy de un muchacho”.³³ Vino este muchacho: espíritu de jaguar del muchacho, espíritu de jaguar de la señora.³⁴

Estaba comiendo el camote. Llegó a quitarle (el camote) el wäy del muchacho. Empezó a tirar y a revolcar a la señora. No podía defenderse la señora, como está embarazada.³⁵ Así daban vueltas como una bola juntos revolcándose el enorme jaguar y la señora. Entonces, ya se defendió la señora. No pudo vencer, como esta embarazada, así es. Tiene su cría el jaguar y tiene su hijo en su cuerpo la señora.³⁶

³³ Los que están en el camotal no son la mujer y el muchacho en persona, sino sus wäyob.

³⁴ *Bajlumjel*, “la parte de él que es jaguar”.

³⁵ *Kome añ iyalobil*, “como tiene su hijo”.

³⁶ La señora está embarazada y por lo tanto también lo está su wäy, que a su vez dará a luz a un cachorro jaguar.

Añobä ixibäjlel³⁷

Mi kaj käl jiñi che' bajche' añobä jiñi ixibäjlel. Che'bä oraj ts'a' mi k'eloñla, yom ityik'lañoñla. Che'bä mi lak majlel, che' wonla tyi xämbal tyi ak'älel. Muk abij päšbeñoñla ibäj ya'b tyi biji. Mi päš ibäj bajche' juñkojty chityiam. Mi päš ibäj bajche' juñkojty ts'i'. Mi päš ibäj bajche' junkojty kabayu. Mi päš ibäj bajche' juñkojty chivu. Mi päš ibäj bajche' juñkojty jiñi bätye'el. Mi päseñoñla ibäj pero mach jiñiki xi'baj. Y mi päseñoñla ibäj bajche' jiñi boregu. Ya'b mi lak tyaj ya'b tyi biji. Mi tsa' lak bäkña jiñi ya'b abij ba mi chuk lak ch'ujleli. Muk abij ya'x ba mi tyiklañoñla, bajche' jiñi. Pero mi mak tsa' lak bäkñai mak chu' mi tyumbeñoñla. Much lak ñumel majlel jimeku cha'añ che' mi muktyiañoñla. Jiñi añobä ich'ujleli bajche' jiñi mik chijtyañ ba mi lak bajñel lakbäj.

³⁷ 1:13 min. Narrado por Manuel Torres Peñate, Joloñel, Chiapas, diciembre de 2011. Transcripción y traducción por Nicolás Arcos Vázquez..

Tienen su espíritu de brujo

Voy a empezar a decir cómo son los que tienen espíritu de brujo. Cuando algún día nos ven con odio, nos quieren dañar. A donde vamos, cuando estamos todos caminando en la noche. Dicen que se nos muestra en el camino. Se muestra a sí mismo como un cerdo. Se muestra a sí mismo como un perro. Se muestra a sí mismo como un caballo. Se muestra a sí mismo como un chivo. Se muestra a sí mismo como (un animal) de monte. Se muestra a sí mismo pero no es (animal), sino brujo.³⁸ Y se nos muestra a sí mismo como el borrego. Allá lo encontramos en el camino. Si nos asustamos, ahí es donde nos atrapa nuestro espíritu. Dicen que ya ahí es donde nos daña, así. Pero si no nos asustamos, no hay qué nos hacen. Si pasamos es por eso que nos agarran. El que tienen espíritu como este nos vigila donde estamos solos.

³⁸ Don Manuel recalca que no se trata del verdadero animal sino de un brujo. Toma prestada la figura del animal.

Xi'bajob mach ya' jach añ tyi ch'eñi³⁹

Xi'bajob mach ya' jach añ tyi ch'eñi. Añ tyi wiñik. Wolbä lakk'ele ak'bi mu'bä ityik'lañ lakpi'äl. Mu'bä tyik'lañob, mu'bä k'amañ. Läpäl cha'añ jiñi wiñiki. Läpäl cha'añ tyi bäk'tyal. Läpäl tyi pusik'al Mach ya' jach añ tyi ch'eñi. Añ tyi ch'eñi iyumob. Mi melob k'iñ, tyempañoob ibäj.

Pero ba' jach añ. Mi yajñel baki mi imajlel. Mi päñ oche tyi xwax. Mi päñ ochetyi lukum. Mi oche tyi xkuj. Mi oche tyi xwax. Mi oche tyi, ba' jach mi yochel jiñi xi'baj. Añ mi chok ochel lukum tyi otyoty. Añ mi chok ochel muty. Añ mi chok ochel ts'i'. Añ ipäs ibäj ts'i'. Añ mi ipäs ibäj ja'e lak pi'il, bajche' lak pi'äli. Ma ts'a ya' jach añ tyi ch'eñi. Añ tyi wiñik.

Añ mu'bä mel ityik'la. Añ mu'bä tyi xämbal tyi k'iñil. Añ mu'bä xämbal tyi ak'älel. Ma' ña'tyañ bak ora tyi mu tyi xämbal. Mu tyi xämbal tyi viernes. Kabäl mi lok'el tyi xämbal tyi viernes. Mi lok'elob che' tyi viernes. Añ mi yälob mi lok'el che' tyi martes, tyi viernes. Weñ k'abäl xi'baj mi tyajob. Mach mukob tyi tanto xämbal che' tyi ik'añ tyi viernes. Se'tyoj mi sujtyelob cholel. Che' jiñi, mach jocholix pañimil. Yik'otyi che' ik'extyäyel jabilel. Manix mi chäñ cha'leñob xämbal. Porque k'abälix iyum ch'eñ. Añ mi imelob k'iñ. Mi jats'ob ikitarra. Mi melob k'iñ tyi ch'eñ. Añ tsa' yu'bij kpapaj ñechñechñayob tyi k'iñjel ya' tyi ch'eñi, wo' tyi k'iñjel. Chäch mi ñusañoob a jiñi. K'ele che' jiñi wiñik mi jontyol. Añ mu'bä tyik'lañob. Mi icha' tyilel iweñbäyi mi cha' kotyañ ibäj. Jiñ cha'añi mach añ jach tyi ch'eñi. Jiñi jach ijefe añ tyi ch'eñ. Mi ichok lok'el iwiñik.

³⁹ 1:26 min. Narrado por Margarita Díaz Sánchez, Distrito Federal, febrero de 2013. Transcripción y traducción por Margarita Díaz Sánchez.

Los *xi'bajob* no solo están allá en la cueva

Los *xi'bajob* no solo están allá en la cueva. Están en el hombre. Estamos viendo ayer que daña a nuestro compañero. Que los dañan, que enferma. Reviste (el demonio) al hombre. Reviste el cuerpo. Reviste el corazón.⁴⁰ No sólo están en la cueva. Tienen en la cueva su jefe. Hacen fiesta, se reúnen. Pero donde quiera está. Permanece en donde va. Se mete en el zorro. Se mete en la serpiente. Se mete en el búho. Se mete en el zorro. Se mete, donde quiera penetra el *xi'baj*. Se arroja adentro de la serpiente en la casa. Se arroja adentro del ave. Se arroja adentro del perro. Se muestra a sí mismo (como) perro. Éste se muestra a sí mismo como nuestro compañero, como gente. No sólo esta allá en la cueva. Está en el hombre. Dicen que hay que hace daño. Que hay que camina en el día. Que hay que camina en la noche. Sabes a qué hora sale a caminar. Que camina en los viernes. Mucho que sale a caminar los viernes.⁴¹ Salen así el viernes. Hay que dicen que sale así el martes, el viernes. Se encuentran muchos *xi'bajob*. Ya no caminan tanto (los hombres), así en la tarde los viernes. Temprano vuelven de su milpa. Así es, ya no esta vacío el mundo.⁴² Y así cuando cambia del año (al fin de año). Ya no continúan saliendo a caminar. Porque ya hay mucho (movimiento en la cueva) del dueño de la cueva. Hacen fiesta. Tocaban su guitarra. Hacen fiesta en la cueva. Escuchó mi papá cuando hacían ruido en la cueva, estaban de fiesta.⁴³ Así pasan éstos. Mira, así es el hombre malo. Dicen que hay (quienes) hacen daño. Viene uno bueno (que es muy poderoso) a volver a ayudarnos.⁴⁴ Es por eso que no sólo están en la cueva. Sólo está su jefe en la cueva. Manda afuera a su gente.

⁴⁰ *Läp*, “vestir”. Margarita Díaz explica que el *xi'baj* tiene recubierto al hombre como si fuese ropa y lo penetra hasta su interior, transformándolo. Es parte de su espíritu, pero no viene de Dios, ni de los ángeles, sino del demonio. Se trata de un hombre, pero tiene espíritu de demonio. Ya así transformado puede hacer daño a los demás, sobretodo por su envidia. Se mete en el corazón del hombre y le exige que haga el mal, de ese modo, el hombre tiene su doble y puede trabajar con su jefe.

⁴¹ Margarita Díaz explica que los viernes no se deben construir casas, es un día malo porque truena mucho la madera; posiblemente porque es el día predilecto de los *xi'bajob* para salir.

⁴² Es decir, el mundo en esos momentos está poblado por los *xi'bajob* que andan por los caminos y por todos lados. Por eso los hombres prefieren regresar temprano de sus milpas.

⁴³ *Ñechejlñechejlñayob*, un sonido similar al causado por el *Ch'ejch'ejbak*.

⁴⁴ Si nos enferman hay otras personas poderosas que nos pueden proteger.

Chuchu'äl ok'beñ poytye⁴⁵

Añ jump'ejl familia, ik'aba jiñi juntyikil Juan Peñate. Mu'abij k'oty ñijkäbeñ icocina. Mu'abij k'otyel tyi juch'bal, mu'abij k'otyel pechom. Mi ijuch' iwaj. "Majkibä x'ixikil aj", che' jiñi.

Tsa'abij kaj ichijtyañ. Tsa'abij k'ele ya' ñeloña x'ixiki. "Pero k'oñtyo kbäjbeñ. Machäch jiñi x-ixiki, xi'baj wäle", che' abij. Tsa' majli abij loñ añsañ. Tyijp' tsa' lok'e tyi puerta. Che' jiñi, tsa'bi kaj yajñesañ. Tsa'bi k'ele yomix abij tyaj. Käñ k'el abij, puchu' añ tsal mäktyañ bij jiñi ok'beñ tye'. Jiñi ok'beñ poytye'. Chuk abij bej tyuk' tsep. Biktyi tsepe abij. "Tsäx kbajbej. Mach x-ixikix. Puro ok'beñ tye' jachix. Ux'ä poytye'".

Che' jiñi, a las cincojix abij. Tsäx a kaj yubiñ we'ekña. "Chämiyety chuchu'. ¿Chukoch tsa' chämiyety?", che' abij. "Ah, *seguro*, jiñ a jiñi, kotyokña tyi k'ele". Tsätsälix a tsa' chuchu'äli.

Che' jiñi, "wäle mux apechañ awaj. Mux asäk' awixim, juch'u awaj. Kuku ak awaj. Chuku majlel muty cha'añ ma' wäk'eñ", che' abij. Che' jiñi, ma'añ aka ta' majli imuk. Che'jach tsa' ajni, bajche' jiñi. Che' jiñi, tsax chämi lakña, tsäx imukuyob.

⁴⁵ 1:50 min. Margarita Díaz Sánchez, Distrito Federal, marzo de 2013. Transcripción y traducción por Margarita Díaz Sánchez..

La anciana corcho podrido⁴⁶

Hay una familia, un señor que se llama Juan Peñate. Dicen que llega (un *xi'baj*) a mover (las cosas) en su cocina. Que llega a moler, que llega a hacer tortilla.⁴⁷ Muele su tortilla. “¿Quién será la mujer?”, así.

Que empezó a vigilar. Que vió de reajo a la mujer (en la cocina). “Pero voy a pegarle. No es mujer, es *xi'baj*”, así dijo.⁴⁸ Fué en vano (tras la mujer). Saltó y salió por la puerta. Así es, que empezó a correr. Que vió que la quería alcanzar. Contempló, tirado estaba, apenas tapaba el camino el árbol podrido. Podrido el corcho (un tipo de árbol). Que (dicen) que sin medida destrozó, cortó en (pedazos) grandes. Continuamente destrozó, cortó en (pedazos) pequeños. “Creo que ya le pegué, la vencí. Ya no es mujer. Ya sólo es puro corcho podrido. Aquel corcho”.⁴⁹

Entonces, ya son las cinco. Ya empezó a escuchar un lamento. “Te moriste abuelita. ¿Por qué te moriste?”, así dijo. “Ah, seguro es ésta, de lejos voy a ver”. Ya tiesa tendida la abuelita.

Entonces, “ahora haz ya tu tortilla.”⁵⁰ Ya lava tu maíz, muele tu nixtamal. Vete a dejar tu tortilla. Agarra, lleva tu pollo para darle”, así dijo. Entonces, no fue a enterrarla.⁵¹ Nada más permaneció (en su casa), así es. Entonces, ya murió la señora, ya la enterraron.⁵²

⁴⁶ Se trata de una historia real que le sucedió a Juan Peñate.

⁴⁷ *Pechom*, “aplanar”.

⁴⁸ Juan se quedó a espiar quién entraba en la noche, vió que era una muchacha, pero no es gente, es *xi'baj*.

⁴⁹ Juan salió tras la mujer y cuando ya la iba a alcanzar ésta se desapareció, más bien, se convirtió en un tronco de corcho podrido. Entonces Juan, sabiendo que era el *xi'baj* en otra apariencia comenzó a destrozarse el tronco.

⁵⁰ Así le comenzó a decir Juan Peñate a su esposa para que ella fuera a espiar qué le pasó a la señora.

⁵¹ Juan no se presentó al entierro de la señora.

⁵² Resulta que la mujer *xi'baj* que se convirtió en corcho podrido era la abuelita del niño, ella obviamente murió al ser destrozado el tronco.

Tyempañoob ibäj jiñi xi'bajob⁵³

Mi yälob jiñi wiñikob que jiñi año'bä ipensar añ abij ik'aba jiñi iyumob. Muk abij ityempañoob ibäj baki mi cha'leñoob junta. Mu'abij jo'beñoob imul a jiñi yambä wiñik. Ambä imul, mu'abij iwoltsiñoob, mu'abij yä'leñoob. Y mu'abij ityempañoob ibäj cha'añ mi isu'beñoob a jiñi iyum chuki mi tyumbeñoob. Pero mi tsa' yälä jiñi iyumobi, mañik la'tyo ajñik, che' jiñi, mak abij chuk mi mel. Per mi tsa'abij lakjatsä a jiñi wiñiki, mi tsa'abij lak lowo. Me añ chuki ta' lak tyumbe, entonces mak abij mi ñusañoob.

Muxmeku ityempañoob ibä. Mi tyik'lañoñla ja'el. Mu'abij iyotsañoob brujería tyi lak tyoleli cha'añ mi lakchämel. Machmeku añix mi laklajmel, muxmeku lak chämel. Porque imantaräch che' abij yumobi, mi isu'beñoob. Jiñmeku cha'añ añoob ijunta jiñi xi'bajobi. Mach ibajñelobik abij mi melob chu mi melob. Mi tyempañoob ibä. Cha'añ mi komo tyik'loñoob jiñi wiñiki mi cha'añ ichämel yu'bil. Porque jiñi jump'ejl tsänsajäch mi mel yu'bil. A jiñmeku cha'añ che' abij añ isumlel. Mi yälob a bajche' jiñi mu'abä iña'tyañoob. Che'jach mi isu'beñoob ja'eli, wol jach cha'al ja'el. Mach joñikoñ weñ kujil bajche' añ. Kome woli k'ajtyiñ ili kaxlani wok su'beñ a che' bajche' jiñi.

⁵³ 1:47 min. Narrado por Manuel Torres Peñate, Joloñel, Chiapas, enero de 2012. Transcripción y traducción por Nicolás Arcos Vázquez.

Las reuniones de los *xi'bajob*

Dicen los hombres que tienen (espíritu de brujo) que tiene nombre su dueño.⁵⁴ Dicen que se reúnen donde hacen junta. Que inventan su delito a otro hombre. Tiene su delito, dicen que lo molestan, que lo regañan. Y que se reúnen entre ellos para decirle a su dueño qué le van a hacer. Pero si dijo su dueño que esté así nada más, entonces, que no le hagan nada. Pero si golpeamos al hombre, si lo lastimamos. Te digo, si le hicimos algo (malo), entonces no lo perdona.

Ya se reúnen entre ellos. Nos hacen daño también. Dicen que meten brujería a nosotros para que nos muramos. Ya no nos curamos, ya nos morimos. Por mandato que ordenó el dueño, dicen. Por eso tienen su junta los brujos. No sólo ellos por su cuenta deciden lo que hacen. Se reúnen. Como entré todos le hacen daño al hombre para que se muera tal vez. Porque es un asesinato lo que le hacen. Eso para ellos, dicen es su verdad. Dicen así los que se acuerdan. Así nomás me dicen, también estoy sólo repitiendo. Yo no soy el que se bien. Como esta preguntando el *kaxlan* por eso digo así.⁵⁵

⁵⁴ Con “pensar” se refiere a su inteligencia como *xi'baj*, a su “arte”, a sus dones o a su poder.

⁵⁵ Aquí Don Manuel Torres dice que él no sabe todo por no ser un brujo, pero lo está contando porque yo se lo estoy preguntando.

Xch'ok xi'baj⁵⁶

Che' aku yäl alä xch'oki, tsi su'be a jiñi juntyikil lakña' ñoxixbäyi. Mu'abij yälbeñ cha'añ puro we'el abij mi k'uxob che' tyi ak'älel. Pejtye abi ora mi k'uxob añ iwe'eli. Che' jiñi, mu'abij majlel y säklañob tyilel. Che' jiñi, añ abij escuela. Ya'bi mi majlel imelob a jiñi iwe'elob. Che' jiñi, ityempañob ibäj, añob abij y yolla y plato, pejtyel chu' añob y cha'añ ya' tyi escolaj. Ya' abij mi kaj ich'äxob ity'ojob a jiñi iwe'elob.

Che' jiñi, jiñ abij lakña' ñoxixbä lakña'. Che' jiñi, añ abij a jiñi x'ixik embarazadabäyi ambä iyalobil, che' jiñi. Jiñ abi mi k'ux a jiñi noxixbä lakña' a jiñi iyalobil jiñi x-ixiki. Mach abij weñik mi k'uxob a maxtyobä ñoxo'iki. Mu'abij k'ux a lakña' añix bä. Añixbä cien año ijabilel. Che' jiñi, "mach weñik mi la' k'ux a'ja. Joñoñ mi jk'ux iyakali". Che' abij, mi yäl a ñoxixbä lak ña'. Che' yik'oty abij ich'oktyuñ abij a jiñi iyalobil a jiñi xixik embarazadabä abij.

Chejax bajche' jiñi añob abij its'i', añob abij imis. Yik'oty abij mi wejlubeñob ik'äjk'äl iwe'eli. Pero abij its'i' jiñ abij añ waxi. Ix aku a uch'i jiñ abij a misi. Abij xkuji jiñ abij iwejk'ajkob. Che' abix melob baje' jiñi.

Ixku a jiñi xch'ok tsa'abij iyälä bajche' jiñi. Tsa'abij tsaktyäyi quince días, jo'lujump'ejl kiñ yälbel. Che' jiñ tsa'ix abij chämi a jiñi xch'oki.

⁵⁶ 2:14 min. María Vázquez Jiménez, Joloñel, Chiapas, enero de 2012. Transcripción y traducción por Nicolás Arcos Vázquez

La niña bruja

Así dice la pequeña niña, le dijo a una señora ya anciana. Dicen que le contó que pura carne comen así en la noche. Todas las noches comen su carne. Entonces, dicen que salen y buscan (más). Entonces, hay una escuela. Que allá van a preparar su carne. Entonces se reúnen, y tienen su olla, su plato, todo lo que tienen ellos allá en la escuela. Que ahí empiezan a cocer y destazar su carne.

Entonces la señora, una anciana. Entonces, había una mujer embarazada que tiene su hijo (en su vientre).⁵⁷ Dicen que es eso lo que come la anciana, al hijo de la mujer. No es bueno comerlos cuando todavía no son ancianos.⁵⁸ Dicen que puede comer la anciana. Los que tienen cien años. Entonces, “no pueden comer ustedes. Sólo yo puedo comerlo”. Así dijo, contó la señora anciana. Y tiene huevo el hijo de la mujer embarazada.

Ya así tienen perro, tienen gato. Y les abanican su lumbre (para cocer) su carne. Pero su perro es el zorro. El tlacuache es el gato. El búho es el que abanica el fuego. Que ya así lo hacían como eso.

En cuanto a la niña que lo contó así. Que se cumplieron quince días, quince días de que contó. Entonces ya que así se murió la niña.⁵⁹

⁵⁷ Previamente los *xi'bajob* habían encontrado el cadáver de la mujer embarazada con el niño en su vientre.

⁵⁸ Margarita Díaz explica como ejemplo que cuando se mata a una gallina que tiene huevo adentro, este no puede ser comido por los niños, sino únicamente por las personas ya grandes. Así mismo sucede en este relato, al niño que lleva dentro la señora embarazada no lo puede comer otro más que la anciana.

⁵⁹ Es implícito que a la niña se la comieron sus propios compañeros por andar contando lo que hacen en sus reuniones.

Bajlum wäy tyi ch'eñ⁶⁰

Añ juntyikil, añ jump'ejl familia, misma ifamilia, misma ipi'ilobjach. Mismo ipapa, imama i yeran. Yujil choljel a jiñi Cristobali, yujil e'tyel. Jixku añ yambäji mach yujili e'tyel. Mujach ichoñ ich. Mi imäñtyak ñumel ich, mi icha' choñe'. Much iloñ mele icholi, ma'ax mi yäk'ñañ. Che'jach mi iñumel ichoñ ichi. Mach iweñ tyajiñ yotyoty.

Entonces yambäyi weñ yujil e'tyel. Yujil yäk'ñäñtyel ichol. Mi imelbeñ yotylel yixim. Lätsä yixim. Añ imuty. Añ chu'bä mi k'ux. Jixku aj yambäyi mañik. Komo wox abij itsep itye'e yotyoty. Wox abij kaj icha' mel yambä yotyoty.

Che' jiñi, tsa'bi k'ele woli itsep tye'. Tsa' majli ik'elob ya' baki añob iwäyi. Tsa'abij wijts' choko ochel tyi ch'eñ iwäy. Wobä mel yotyoty, yujbä e'tyel. Jixku yambäyi tsa'abij k'otya je'el, tyemeyob ity'añ tyi choko' ochel tyi ch'eñi.

Che' jiñi, p'ump'uñix aj wiñiki. Tsi' iloñ su'be añbä ye'tyel ya' tyi ilumali. Ma'añ mi ijak'. Tsa'x letsi majlel tyi Tumbalaj. Che'x lutslutsña iñumel yik'oty yijñam yik'oty yalobilob. Isu'bo tyi juez. Ipäyob ochel tyi juez. Tyi letsi imelob ibäj ichuchu'i. Letsi imel ibäj yik'oty ipapai. Mañik säk, che'jach tsa' ujtyiyi. Lon säklañ majk mi ikotyañ. Ma'añik mejlel ikotyañ. Jixtyo tyi' cha' subeñi lok' ipapa. Tsi icha' lok'sa. Kome wersa woch isu'beñ cha'añ jiñäch tsi' mele. Entonces ya, tsa'ix k'uñ icha' lok'sa yik'otyix añbä ye'tyel.

⁶⁰ 1:13 min. Narrado por Margarita Díaz Sánchez, Distrito Federal, marzo de 2013. Transcripción y traducción por Margarita Díaz Sánchez.

Wäy jaguar en la cueva

Hay un hombre, hay una familia, su misma familia, sus mismos compañeros. Mismo papá, su mamá y su hermano.⁶¹ Sabe trabajar la milpa Cristóbal, sabe trabajar. Pero hay otro que no sabe trabajar. Nada más vende chile. Pasa varias veces a comprar chile y lo vuelve a vender. En vano hacía su milpa, (pero) ya no la limpiaba. Solo pasa vendiendo chile. Ya no cuida bien su casa.

Entonces el otro sabe trabajar. Sabe limpiar su milpa. Le hace su troje de maíz. Hacina su maíz. Tiene pollo. Tiene qué comer. Pero el otro, no. Ya está cortando árbol para su casa. Ya está empezando a hacer otra casa.

Entonces, lo vió cortando árbol. Fueron a verlo allá donde está su wäy. Dicen que lo arrojó, lo aventó adentro de la cueva a su wäy. Al que está haciendo su casa, (al que) sabe trabajar. Pero el otro llegó, se reunieron para hablar para aventarlo adentro de la cueva.

Entonces, ya pobre hombre. En vano les dijo a las autoridades.⁶² No le respondieron. Ya subió a Tumbalá. Ya así, pasaba cabizbajo con su esposa y con sus hijos. Acusó (a su papá, abuelita y hermano) con el juez. Los mandaron traer con el juez. Hicieron subir a su abuelita. Subió con su papá. No se aclaró, así no más quedó. Buscan en vano quién ayuda. No viene a ayudar. Hasta qué le volvió a decir que lo saque a su papá. Que lo volviera a sacar. A fuerzas exigiendo, como él lo hizo (el papá). Entonces ya, despacio (el papá) lo volvió a sacar pero ya con las autoridades.

⁶¹ Margarita Díaz relató esta historia real acontecida en Naranjil. Cristóbal es dañado por su propia familia. Su hermano Mariano, que es *xi'baj*, metió s su wäy en la cueva.

⁶² *Añobä ye'tyel ya' tyi lumal*, "tienen su trabajo en la tierra".

Bajlum kächälbä tyi lukum⁶³

Tsi' mele juntyikil yambä lakpi'äl. Tsa'bi mele juntyikil abij wiñik tsa'ix abij chämi iyijñam. Mismo tsa'bä choko wä' tyi ch'eñ yalobili. Tsa' chämi iyijñam a jiñi ipapajobi. Tsa' majli isu'beñ juntyikil x-ch'ok, mu'abij k'ajtyiñ e'tyel a jiñi x-ch'oki. Che' jiñi, tsa' mak tsi jak'ä jiñi x-ch'oki kome añjaxyoj quince años. Che' jiñi, tsa' aloñ majli ik'el mañik tsi jak'ä.

Tyi icha' tyik'la ja'el x-ch'oki, tsi kächä abij wäy. Tsi' imujlayob tyi yopol Käkätye'. Ch'omol abij lum bajñi weñ tsäwañ abij. Che'jax tsiltsiña tsäñi baja mi ñume k'iñ jiñi x-ch'oki.

Che' jiñi, tsa' jitybeñtyi iwäyi, tsa' tyili juntyikil laktyaty. Tsi' ik'ele, tsi' yäk'e ijap pimel, tsi' ts'äka. Che' jiñi, tsi pik'os mel oración, pejkañ Dios. Che' jiñi, tsa'ix majli ik'elob abij ityempañoob ibä a jiñi añoob weñoob wäyi. Uts'obä pusik'al tyi tyempañoobä. Tsa' majli komo säklañoob. Tsi tyikiyob, tsa'bij tyijp'i jiñ lak tyaty. Tsa' tyijp'i ya' ba'añ lukumi, ta' jijtyi lukumi. Ta' lok'i x-ch'oki. Che' ta' cha' tyijp'i a laktyaty. Ya'x wo k'änñyañ añjel laktyaty. Che' tsa' koli a x-ch'ok, bajche' jiñi. Wäle k'ok'ix x-ch'oki.

⁶³ 1:59 min. Narrado por Margarita Díaz Sánchez, Distrito Federal, marzo de 2013. Transcripción y traducción: Margarita Díaz Sánchez .

Jaguar amarrado con serpiente

Hizo otro compañero. Lo hizo un hombre que ya había muerto su esposa. Aquel mismo que lo aventó en la cueva a su hijo. Se murió su esposa y sus papás. Fue a decirle una muchacha, fue a preguntar por trabajo la muchacha. Entonces, como no aceptó la muchacha porque tenía solo quince años. Entonces, en vano fue a verlo, no le hizo caso.⁶⁴

Ya sólo embrujó a la muchacha, amarró su *wäy*. Lo taparon con la hoja del Cacaté. Excarvada la tierra (donde estaba metida), estaba sola, hacia mucho frío.⁶⁵ Ya está temblando, helada pasa el día la muchacha.

Entonces, le fue desatado su *wäy*, que llegó un señor.⁶⁶ La vio, le dio de beber hierba, la curó. Entonces, hizo mucha oración, habló con Dios. Entonces, ya fueron a ver, se reunieron los que tenían buenos *wáyob*. Bueno el corazón de los que se reunieron. Fueron todos a buscarla. La soltaron, que el señor brincó ahí donde está la culebra. La culebra se desató. Salió la muchacha. Volvió a saltar el señor. Allá está cuidando el ángel al señor.⁶⁷ Así se defendió la muchacha, así es. Ahora ya está sanada la muchacha.

⁶⁴ El relato comienza de una forma un poco confusa. Margarita Díaz explica que había una muchacha de quince años que fue a pedir trabajo a una casa. El dueño le dijo que no tenía empleo, pero si quería podía casarse con su padre, un señor viudo. La muchacha lo rechazó, por lo que el señor se enojó y como tenía a su *wäy* malo, amarró con una serpiente al espíritu *wäy* de la muchacha que era un jaguar. Este señor es el mismo padre de Cristóbal, en el relato anterior, aquel que había aventado en la cueva al *wäy* de su propio hijo.

⁶⁵ Se refiere a que metieron en un hoyo en la tierra al *wäy* de la muchacha, en un lugar donde hacía mucho frío. Después, la taparon con una hoja de Cacaté para que no se viera.

⁶⁶ Fueron a buscar ayuda para la muchacha y se reunieron aquellos que tenían *wáyob* buenos y fuertes. Entre ellos se conocen, y dicen: "vámonos a defender". En la forma de su propio *wäy*, uno de estos señores encontró el hoyo donde estaba atrapado el *wäy* de la muchacha y lo desató.

⁶⁷ El *wäy* serpiente del que amarró a la muchacha custodiaba a su víctima. Entonces, el *wäy* del señor bueno le cayó encima a la culebra y soltó a la muchacha, luego volvió a saltar y se puso a salvo pues era protegido por su ángel.

Kichañ⁶⁸

Kichañku a jiñi, mi ityilelo' tyi kanar jump'ejl pinka. I che' jiñi, secador abij a kichañi cha'añ kajpé. Mu'abij ityilel ilok'o' yik'oty tyi säk'el, mi ityikesañob. I che' jiñi, kome añ abij lembal ya' tyi Primavera, kaj ijapob a lembal. Che' jiñi, weñ yäkix abij a jiñi kichañi. Che' jiñi, tsa' sujtyi majlel añ yotyoty tyi Esperanza. Che' jiñi, sujty majlel las once de la noche abij, yojlix ak'älel. Che' jiñi, añ kolembä pojpo xajlel. Ya' tsa' buchle, buchul abij che' jiñi tsa'abij wäyi.

Che' jiñi tsa'abij kaj tyi kajñel iwuty ya' abij tyilelob ya' tyi biji. Ju'ju'ñayob abij tyilel. Añob abij imusika i kitara i biyolin i amäy i lajtye' tyak abij ya' abij majlelob. Che' jiñi, ta' kaj ik'el que p'ulukñayob abij majlel bajche' lakpi'älob. Pero jiñ abij añ xi'bajob brujo. Che' jiñi, ta' kaj tyi weñ kajñel iwuty. Tsa' kaj ik'el che' jiñi majlelob abij ñoxyakobä, jiñi alobo', ch'ityoñ wiñiko'lotyak abij añtyako' abij ibara tye'. Che' jiñi, woli imajlelob, chejax abij lak'tyäl mach ityajayobi. Tsa'abij kaj isu'beñob jiñi kichañ. "Poj ñusañ a jiñi mach lakpi'ilik, k'axeñla majlel", che' abij a ñoxobixbä lak'ña. Che' jiñi, tsa' ñämiyob majlel.

Tyi kaji ik'el a jiñ kichañ che' ojilix imajlelob, tsa'abij kaj ik'el wol abij ik'echob majlel iwe'eli: kolem wiñik abij a jiñi chämeñbäyi. Tsa'abij ikaj ik'el xaty k'echel abij icha'añ majlel icha'añob che' jiñi xityil abij. K'echel icha'añob lits lits'ñaj abij majlel ijol a jiñi tsa'ba chämi sam abij ik'uxob.

Che' jiñi, tsa' abij ñumiyob majlel a che' jiñi. Tsi k'eleyob chex abij laktyäl majlelob. Tsa'bij ch'ojoyi a jiñi kichañi. Tsa'abij cha' tyili ila' tyi Primavera ba' woli tyi e'tyeli. Chejach bajche' jiñi tsa'abij sojki a jiñ kichañi. Tyi yuxp'ejleltyo abij k'iñ tsa' maj tyi tyoj'añ. Chejach bajche' jiñ tsa'abij kaj a tyi kuñ weñ añ. Mak abij iñatyañ bajche añ che' abij tsi yalä a kichañ.

Ixku ik'aba añ kichañi Lucas ik'aba.

⁶⁸ 3:14 min. Narrado por María Vázquez Jiménez, Joloñel, Chiapas, diciembre de 2011. Transcripción y traducción por Nicolás Arcos Vázquez.

Mi tío

Es realmente mi tío éste, (entro los que) vinieron a ganar (dinero) en una finca. Y entonces, mi tío era secador para el café. Que viene para sacar y lavar y secarlo (el café). Y entonces, como había aguardiente allá en la Primavera, empezaron a tomar el aguardiente. Entonces, ya está bien borracho mi tío. Entonces, regresó a su casa en Esperanza. Entonces regresó a las once de la noche, era media noche. Entonces, (en el camino) había una piedra grande y plana. Ahí se sentó, sentado entonces se durmió.

Entonces se empezó a despertar y vió que venían (personas) allá en el camino. Venían haciendo ruido. Tenían música y guitarra y violín, y flauta y tambores, allá venían. Entonces, empezó a ver que venían un montón como de personas. Pero eran espíritus de brujo. Entonces, empezó a abrir bien los ojos. Empezó a ver que iban ancianos, niños, hombres jóvenes que tenían cada uno de ellos un bastón de palo. Cuando, estaban yendo, ya faltaba poco para que lo alcanzaran. Entonces empezaron a decirle a mi tío. “Pásalo, ese no es nuestro compañero, pásenlo”, así dijo una mujer anciana. Entonces pasaron.

Y entonces, que empezó a ver aquel mi tío cuando ya habían pasado la mitad, que iban cargando su carne (alimento): era un hombre grande pero estaba muerto. Que empezo a ver que lo venían cargando con las piernas abiertas, de cabeza. Cargado se mueve la cabeza de un lado a otro cuando van llevando al muerto que van a comer.

Entonces pasaron. Lo vieron cerca al pasar. Se levantó mi tío. Que regresó a la Primavera donde estaba trabajando. Así es como se volvió loco mi tío. Hasta en tres días empezó a entender. Así fue como poco a poco empezó a mejorar. No sabía donde estaba, así me dijo mi tío. El nombre de mi tío es Lucas.

Yum Ch'eñ⁶⁹

Wajali ñoxobixbä laktyaty, lakña'ob, mi yälob jiñi ke añ iyum jiñi ch'eñ. Che' ba' ora mi majlelob tyi resal ya' tyi ch'eñ mi' pejkabeñob iyum jiñi ch'eñi. Mi k'ajtyiñob chu' yomob, mi' k'ajtyiñob cha'añ mi ikotyäñtyelob. Mi k'ajtyiñob cha'añ mi yäk'eñtyelob jiñi wembä päk'ä'bo', wembä cha'añ mi kolel ichol, cha'añ mi ikolel pejtyel ibu'ulel. Cha'añ mu' tyi weñ wuty. Yik'oty cha'añ mi' kolel uts'at mi kolel che' añob icha'añ bajche' ichityam, imuty iyäkach jiñi yik'oty cha'añ k'ok mi kolel. Cha'añ mach mi tyaj ijilel. Cha'añ mach mi ñumel ik'amajel. Jiñ mi' k'ajtyiñob tyak.

Jiñ mi' k'ajtyiñob wajali ñoxobä ya' tyi ch'eñi. Mi' melob k'iñ, mi' tsuk'ob iñichim cha'añ mi yäk'eñtyelob jiñi. Pero jiñi abij iyum pañimil, jiñi abij iyum ch'eñ. Jiñi mismo jiñ jach Ajaw jiñjach bäyi. Jiñ cha'añ mi k'ajtyiñob cha'añ mi yäk'eñtyelob chuki yomo'bi. Che' tsi meleyob tyi wajali a jiñi ñoxobäyi. Pero che' jael añäch wiñik mu'bä ipejkañ mi k'ay lok'el. Mi cha'leñ rezar mi k'ay lok'el mi pejkañob. Pero jiñi mach lak kujili bajche' añ jiñi wiñik, o añäch ipensar, o añäch ich'ujlel ja'el, mach wo lakña'tyañ. Kojach bajche' jiñi mi lakña'tyañ. Porque che'jach tsa' kubi tyak mi yälob jiñi ñoxo'bixbä.

⁶⁹ 1:48 min. Narrado por Manuel Torres Peñate, Joloñel, Chiapas, diciembre de 2011. Transcripción y traducción por Nicolás Arcos Vázquez

El Señor de la Cueva

En la antigüedad nuestros abuelos, nuestras abuelas, dicen que tiene su dueño la cueva. Dicen que cuando van a rezar en la cueva le hablan a su dueño de la cueva. Piden lo que quieren, piden para que les ayuden. Piden para que les den la buena cosecha, para qué crezca bien su milpa, para que crezca todo su frijolar. Para que dé bastantes frutos. Y para que crezcan bien cualquier cosa de ellos, como sus puercos, sus aves y su guajolota, y para que crezcan sanos. Para que no se acaben.⁷⁰ Para que no llegue su enfermedad. Todo eso piden.

Eso es lo que piden antiguamente los ancianos allá en la cueva. Hacen fiesta y encienden sus velas para que les den (su petición). Es el dueño del mundo, el dueño de la cueva. Es el mismo *Ajaw*, es lo mismo. Le piden para que les den lo que quieran. Así hicieron anteriormente los ancianos. Pero así también hay un hombre que dicen que le habla y le canta para que salga (el *Ajaw*).⁷¹ Hace oración, canta y sale (el *Ajaw*) y le hablan. Pero no sabemos como es ese hombre, o si tiene su pensamiento o si tiene espíritu,⁷² no lo estamos sabiendo. Sólo así sabemos. Porque así no más escuche lo que dicen los antepasados.

⁷⁰ *Cha'añ mach mi tyaj ijilel*, "para que no los alcance el final".

⁷¹ Se refiere al sacristán, un tipo de especialista ritual que puede comunicarse con esta divinidad.

⁷² Se refiere a si tiene *wäy*.

Ch'ejch'ejbak⁷³

Juñtyikil x-ixik añ juñtyikil iyalobil yik'otyi iñox'al. Che' jiñi, tsa' wäiyob. Pero che' jiñi, mi ipijtyañ che' weñ wäyälix iyalobil wäyälix iñoxal. Mu'abij ich'ojoyel. Che' jiñi mi majlelix mi lok'elix majlel. Mi letsel majlel tyi panteón, tyi kapasanto. Che' jiñi mu'abij ichip ju'bel ibäktyial. Mi chip ju'bel ibäktyal tyi pañ, ya' tyi kapasantoji. Che' jiñi, mu'abij ikajel tyi xämbal ñumel tyi *calle*. Che' jiñi, mi kaj tyi ñumel tyi pampañ otyoty. Ch'ejlelel ch'ejlelel ch'ejlelel, che' ñumel tyi *calle*. Che' jiñi, mu'abij ilok'el ik'elobij. Yäch'a chatychatyña ñumel majlel xchejchejbakij. Ch'ejlal ñumel ibäkel tyi calle.

Che' jiñi, mu'abij icha' majlel. Che' jiñi, tsa'abij ichijtyaj iñoxal baki mi imajlel, tsa'abij majli ik'elbeñ ibäktyalij. Chopol ibäktyalij. Che' jiñi, tsa'abij ich'äm majlel tyäkiñ ich. Tsa'bij kaj ipujkpujkbeñ ya' tyi ipächälel. Che' jiñi tsa'abi loñk'otyi ibäkelij. Tsa'abij kaj iloñläp. Tsa'abiloñ läptyak. Mach abij mux ichañ ts'uy ibäktyalij. Che' jiñi, “¡tsuyuku abäj kbäktyalij! ¡Tsuyuku abäj kbäktyalij!”. Tsa'bi loñwats' ye'ej ijolij. Che' jiñi, cha' wotsoloj che' mi ju'bel ibäktyal. Che' jiñi, säkix abij, a las cincojix abij. Ta' kaji ik'otyel tyi yotyotyij. lwats' ye'elbi k'otyel ijol. “¿Choch ta' tyik'layoñ wiñik? Mach ku tsa' majl atyik'lañoñ tyi' k'aña. Atyik'iyon jach tyi k'aña. Asu'beñoñ jach mach kchän lok'el, mi jkän. Tsas tsa' tyik'lañoñ wäleji. ¿Chuktyoj tsa' ujtyi, tsa'ix wälej? Kojixmekuyi, muxmeku k'majlel”, che' abij. Che' jiñi, tsa' abij majli ich'a' chokoñ ibäj tyi wäyib. Che' jiñi chipikña ju'bel ibäktyalij. Bäktyal mak tsi chän tsuyu. Che' jiñi, tsa' chämij. Tsa' ipäybeñ imamaj ipapaj, che' tsa' ujtyi bajche' jiñi.

⁷³ 2:36 min. Narrado por Margarita Díaz Sánchez, Tumbalá, Chiapas, agosto de 2012. Transcripción y traducción por Karla Margarita Díaz Arcos.

El esqueleto ruidoso⁷⁴

Una mujer tiene su hijo y su esposo. Entonces ya se durmieron. Pero entonces ella espera a que ya estén bien dormidos su hijo y su esposo. Se dice que se levanta. Entonces ya va, sale, se va. Sube al panteón, al campo santo. Entonces, se dice que se despoja de su carne.⁷⁵ Se cae su carne allá en el campo santo. Entonces, se dice que empieza a pasar caminando por la calle. Entonces, empieza a pasar sobre la casa. (Un sonido) *ch'ejelej ch'ejelej ch'ejelej*, cuando pasa por la calle. Entonces, se dice que sale y los ve. Sí, haciendo sonido con sus huesos, va pasando este esqueleto ruidoso.⁷⁶ Haciendo sonido pasa su hueso por la calle.

Entonces, se dice que vuelve a ir. Entonces, que la espío su esposo para ver dónde dejó su carne. (Toda) tirada su carne. Entonces, se dice que llevó chile seco. Que empezó a esparcirlo en su piel. Entonces, que llegó su hueso (a ver su carne).⁷⁷ En vano empezó a vestirse. (Aunque intentó) ponérsela otra veces. Ya no se pudo volver a pegar su carne. Entonces, “¡pégate mi carne! ¡Pégate mi carne!”. Dicen que en vano agarró volteado su cabello.⁷⁸ Entonces, otra vez se cayó, se bajó su carne. Entonces ya está amaneciendo, ya son las cinco. Empezó a llegar a su casa. Llegó agarrando volteado su cabello. “¿Por qué me dañaste, hombre? No hubieras ido a dañarme, a hacerme mal. Sólo me hubieras advertido. Solo me hubieras dicho para no salir continuamente. Hubiera hecho casó. Ya me dañaste ahora. ¿Qué voy a hacer ahora? Es la última vez, ya me voy”, así dijo. Entonces, se fue a acostar boca arriba en su cama. Entonces, se desprendió, se cayó su carne. La carne seguía no pegándose. Entonces se murió. (El esposo) les conto a su mamá y a su papá, que así es como sucedió.

⁷⁴ Viene de *ch'ejlaw*, adv. “Se relaciona con el sonido que hacen las hojas y palitos que levanta el viento y caen sobre el techo” (Aulie y Aulie, 1978). El protagonista debe ser originalmente *Ch'ejl-ch'ejl b'ak*, ahora reducido a *ch'ej-ch'ej b'ak* (Hopkins, comunicación personal, 2013). Se trata de una onomatopeya del sonido que producen los huesos del esqueleto al chocar entre sí.

⁷⁵ *ichip ju'bel ibäktyial*, “se zafa, cae su carne”.

⁷⁶ *Chatychatyña*: camina como araña, puro hueso; no camina como humano (Margarita Díaz, comunicación personal 2013).

⁷⁷ Regresó la mujer *chejchejbak* a dónde había dejado su carne.

⁷⁸ *Wats'*, “voltear de adentro hacia afuera”. *Ijol*, “su cabeza”, o “su cabello”.

Ch'ejch'ejbak⁷⁹

I mi päs ibä che' bajche' juntyikil x-ixik. Che' läk'älix ityileli mi' sajtyel tyi lakwuty. Mach mi chän päseñonlab ibä. I mi päs ibä che' bajche' juntyikil wiñik woli tyilel. Che' läk'älix wol laktyileli. Mi' säk jile jach ma'añi tsik'il. Mi päseñonla ibä cha'añ mi lakbäkñañ, mi yäl. Mi mañ tsa' lakbäkñia mach añ chu' mi lakmel. I che' ja'el mi päs ibä bajche' jump'ejl xch'ejch'ejbak. Mi su'beñob jiñi tyo'o ibäkel woli ityilel. Che'jach birikñia ityilel ich'ilaty mi lajk'el. I mi tsa' lakbäkñia jiñ ba ora mi lajkaj tyi k'amañ. Pero mak tsa' lakbäkñai. Mak chu' mi' ty'umbeñoñla.

⁷⁹ 0:46 min. Manuel Torres Peñate, Joloñel, Chiapas, diciembre de 2011. Transcripción y traducción por Nicolás Arcos Vázquez.

El esqueleto ruidoso

Y se muestra a sí mismo como una mujer. Cuando ya viene cerca se pierde de nuestra vista.⁸⁰ Y ya no se nos vuelve a mostrar. Y se muestra a sí mismo como un hombre viniendo. Cuando ya viene acercándose a nosotros. Solo se desvanece y ya no se ve. Se nos muestra a sí mismo para espantarnos, dicen. Si no nos espantamos no nos pasa nada. Y también se muestra a sí mismo como un esqueleto ruidoso. Dicen está viniendo con sus puros huesos. Puro hueso viene su costilla. Lo vemos y nos espantamos entonces nos comenzamos a enfermar. Pero si no nos espantamos. No nos persigue.

⁸⁰ *Mi sajtyel tyi lak wuty*, “se pierde de nuestros ojos”.

Xñek⁸¹

Wajali mi yälob jiñi laktyat, lakña'ob, ñoxobixbä. Añ tsa' kubi tsi yäl jiñi ktatuch yik'otyí kchuchu'. Añ abij jiñi bajlum pero Xñek ik'aba. Wiñikäch abij yilal pero i'ik'bä wiñik abij. Mu'abij isujtykiñ ibäj tyi wiñik pero bajlum abij. I tsa' mu'abij yochel tyi otyoty. Wen uts'aty abij mi' kaj tyi ty'añ, yom abij ik'ux jiñi wiñik, x-ixik, ya' tyi otyotyí.

I kome mi' weñ bäkñañob, che' jiñ. Chebä ora jiñi weñ mulañob abij imelob ul, sa'. Wo abij tyi lojk jiñi uli, sa'i. Muk abij iyäk'eñob ijap, "japatyok' sa'" che' abij mi isu'beñob. Much abij ich'am jiñi Xñeki jiñi jump'ejl tsima jiñi sa'i. Che' yax abij ch'amä yax añ tyi ik'äbi, chukulix icha'añ tsima. Mu'abij iñijkäbeñob ik'äb cha'añ mi ibejkel ya' tyi tyojlel a jiñi xñeki. Mu'abij ipijts'eli. Mu'abij iñumel tyi ajñel. Che'jach abij tsa' ke ijats'iyó lok'el tyi yotyotyí. Bajche' jiñi mach yomi mi' jilelob jiñi laktyat, lakña'ob, wajali.

I yambä mi melob abij, mi k'otye yambä, tsa'x abij ityemeyob ity'añ. Ke che'jach mi imejle iyajñesañ lok'el ya' tyi otyoty, bajche' jiñi. Añ abij tyäk'ä woli ijujye ch'ujm, mu'abij ik'otyel. Mu'abij yäk'eñob jiñi jump'ejl tsima jiñi ch'ujmi, weñ wotyó abä tyi lojk. Mu'abij leñ ñijkbeñob ya' tyi ik'äbi, i mu'abij ilu' bejkel kätyäl. A jiñi ch'ujmi ya' tyi tyojlel a jiñi Xñeki. Mu'abij iñumel tyi ajñel. Che'jach abij tsa' kaj ijajts'iñob majlel bajche' jiñi porque bajlum abij. Mu'abij ik'uxonla mi yälob abij. Porque tye'ejtyoj a wajali. Che'jach tsa' mejli ikäñtyañob ibäj tyatyälña'älob bajche' jiñi.

⁸¹ 2:24 min. Manuel Torres Peñate, Joloñel, Chiapas, diciembre de 2012. Transcripción y traducción por Nicolás Arcos Vázquez.

El Negro

Antiguamente, decían nuestros padres, nuestras madres, ya ancianos. Escuché decir de mi abuelito y de mi abuelita. Hay un jaguar pero se llama *Xñek*. Parece hombre pero es un hombre negro. Se convierte a sí mismo en hombre pero es jaguar. Y se metió en la casa. Empieza a hablar muy bonito, (pero) quiere comer al hombre, a la mujer allá en la casa.

Como le tienen mucho miedo, en ese día quieren hacer mucho atole y pozol. Estaba hirviendo el atole, el pozol. Dicen que le dan de tomar, “toma pozol”, dicen que le dicen. Se dice que el *Xñek* agarra una jícara de pozol. Ya lo recibió en su mano, ya tiene agarrada la jícara. Dicen que le mueven su mano para que se derrame en el cuerpo del *Xñek*. Dicen que se quema. Que pasa corriendo. Así nomás lo sacaron fuera de su casa.⁸² Como no quieren que se acaben nuestros padres, nuestras madres, antiguamente.

Hay otro que hacen, llegan otros, ya se pusieron de acuerdo.⁸³ Así nomás lo corren fuera de la casa, así. En el momento que batían (el atol) de calabaza dicen que llega (el *Xñek*). Dicen que le dan una jícara (de atole) de calabaza que estaba todavía hirviendo. Dicen que le mueven la mano y que se derrama todo, así se queda. (El atole de) calabaza ahí en el cuerpo del *Xñek*. Que pasa corriendo. Así nomás empezaron a correrlo porque era jaguar. Que nos come, dicen. Porque todavía era selva antes. Así se pudieron cuidar los antepasados, así es.

⁸² *Tsa' ijats'iyob lok'el tyi yotyoty*, "lo golpearon (hacia) afuera de su casa".

⁸³ *Tsa'ix abij ityemeyob ity'añ*, "ya reunieron sus palabras".

Borrego tyi pam otyoty⁸⁴

Tsa' kaj tyi k'otyel borrego. Che'jaxtyo tsi' k'ele. Wachakña a ya' tyi pam yotyoty. Che' jiñi, “¿chuki wo isäklañ jiñi?”, che' abij. Ñoj mu'abij ik'otyel tyi tya'. Tyuwukña abij yujts'il itya'. Che' jiñi, “la' tyo jbäjbeñ”, che' abij. “Bajbeñix tyi rifleix abij”.

Mach abi añ tsi' tyaja'. Tsa' tyoj abij iwäts' tyak ibujk. Tsäch abij ibijxe tyaja'. Mach ab añäx tsi k'ele bajche' tsa' yajli. Che'jach bajche' jiñi. Ma'ax tsi chäm ubij majk tsa' chämi. Che' tsa' ujtyi, bajche' jiñi

⁸⁴ 0:41 min. Narrado por Margarita Díaz Sánchez, Distrito Federal, marzo de 2013. Transcripción y traducción por Margarita Díaz Sánchez.

Borrego en el patio de la casa⁸⁵

Empezó a llegar el borrego. Ya así todavía él lo vió.⁸⁶ Así no más él (estaba) allá en el patio de su casa.⁸⁷ Entonces, “¿qué busca ese?, así dijo. Siempre llega a hacer su necesidad. Huele el hedor de su excremento. Entonces, “¡deja que yo le pegue!”, así dijo. “Ya a matarlo con rifle”.

No lo alcanzó (con su bala). Volteó todavía de adentro hacia afuera su camisa. Ya no estuvo seguro si lo alcanzó. No vió cómo cayó. Así es como es. Ya no escuchó quien murió⁸⁸ Así término, así.

⁸⁵ M. Margarita relata en esta historia lo que le sucedió a Juan Peñate.

⁸⁶ Juan en primera instancia no pensó que se tratara de un *xi'baj*.

⁸⁷ El borrego caminaba como si fuese una sombra.

⁸⁸ M. Margarita me explica sobre este pasaje que Juan le disparó al borrego pero no lo alcanzó. Después volteó su camisa y apuntó con su rifle al revés, es decir, con la culata hacia donde quería disparar. Después acomodó de nuevo correctamente el rifle, volvió a intentar el tiro y esta vez sí le dio, pero no vio donde cayó el cuerpo, al parecer había desaparecido. Dice que ya no escuchó quien murió en el pueblo, es decir, asumía que se trataba de un *xi'baj* que era el doble de alguien en la comunidad.

Xwulukpaty ok⁸⁹

Che' bajche' mi lakjap lembal yubili. Che' bajche' mi' tyajoñla ya' tyi bij Sombrerón. Mi päyoñla majlel tyi matye'el. Che' wo lakxäm tyilel tyi bij. Wo lak xäm tyilel che' yäk'oñla. Woli jambeñoñla yambä lakbijlel Tyojäch woli lakmajlel pero mach tyojix woli lak majlel. Yambä bijix. Mach wäx amba tyojela bijleli. Mach wäx amba lakbijlel ba wo laksujtyetyeli. Parteix bak woli ipäyoñla majlel. Päyoñla majlel tyi matye'el ba' chañtyak. Ya'i yax mi lakmajleli. Jiñtyoj mi tyäts'ibäji. Jiñtyoj mi säk'añi bajche', mi koloñla lokel mi kaj tyi jajmel pañimil. Ñajtyix añoñla. Wu ma tyilel ilali. Wu ma majlel ilali. Chäch bajche' lakpi'äl woli päyoñla majlel. Woli ipäyoñla majlel woli jam majlel lakbijlel. Bak wo lak majleli. Wolix laktyiplel majlel, che' jiñi. Woch lakmajlel yik'oty. Säkäch ja' pañimil ba wo lakmajleli. Ma tsa' ak'älel, che' jiñi. Jamäläch wo lajk'el majlel. Kolem bij ba' wu päyoñla majlel.

Che' jiñi, wox isäk'añ pañimil. Mi kaj lakcha' säklañ lokel lakbijleli. Che' jiñi mi mak mi laktyaj laklokib. Jiñtyoj mi' weñ säk'añ pañimil. Mi añ majch mi' ñäch'tyañola Mi woliyoñla tyi ty'añ oñel, bajche'. Jiñtyoj mi ke cha' ke ikotye ikotyañoñla. Che' bajche', joñoñla wiñikoñla. Mi päyoñla majlel. Juñya lakpi'äläch tsa' yilal.

Wo kju'bel tyi Porvenir tyi cajpelel Miguel Díaz. Tsa' kña'tya' a las cinco de la mañana. Mak tsa' mi laktyaj laklokib. Tsa' lokiyoñ chebä oraji. Jump'ejl ak'älel woliyoñ tyi xämbal majlel. Jiñtyoj säk'ai. Loñ kom ityojlel ilali. Mak mi lak kotyel ya' ba mi lak majlel. Ya'jäch mi laksujtyel, mi lakcha' kotyel ba' jäch añoñlai. Mak mi laktyojañ. Wu mi kmajlel ilali loñcho'oñla. Wuxtyoj añ bijlelali loñcho'oñla.

⁸⁹ 2:31 min. Narrado por Nicolás Pérez Moreno, Joloñel, diciembre de 2011. Transcripción y traducción por Margarita Díaz Sánchez.

El “Pies para atrás” (Sombrerón)⁹⁰

Así es cuando tomamos trago. Así es, nos alcanza allá en el camino el Sombrerón. Nos llama a ir al monte. Cuando estamos caminando en el camino. Estamos caminando borrachos. Estamos abriendo otro nuestro camino. (Aparentemente) vamos yendo recto, pero ya no es recto que vamos yendo. Ya es otro camino. Ya no es bueno el camino. Ya no es nuestro camino, donde regresamos. Ya es a una parte donde nos está llamando. Nos llama hacia el monte donde las alturas. Ya ahí nos vamos. Se quita de donde está (se desaparece). Hasta la mañana nos suelta, nos deja salir, empieza a sentir el mundo. Ya está lejos donde estamos. Vengase acá. Aquí te vas. Así como gente, llevándonos. Llevándonos, abriendo nuestro camino. Donde estamos yendo. Ya estamos siguiendo, así es. Estamos yendo con él. Esta iluminado el mundo donde estamos siguiendo. No es oscuro, así es. Esta despejado, estamos viendo yendo. Camino grande donde nos esta llevando.

Entonces, ya esta aclarando el mundo. Ya empezamos a buscar otra vez donde es la salida a nuestro camino. Entonces, no alcanzamos nuestra salida. Sí se aclara el mundo. Sí hay alguien que nos escucha. Si está hablando, gritando así. Hasta que llega a ayudarnos. Entonces, nosotros somos hombres. Nos lleva (el Sombrerón). Es como si fuera uno de nuestros compañeros.

Estoy bajando por Porvenir, en el cafetal de Miguel Díaz. Me di cuenta a las cinco de la mañana. No alcanzamos nuestra salida. Salí en esa ora. Una noche caminando. Hasta qué aclaró. En vano quiere (ir) recto ahí (en el buen camino). No llegamos allá donde (queremos) llegar. Ya al mismo lugar regresamos, llegamos de nuevo al mismo lugar. No encontramos el buen camino. Voy a ir aquí, pero en vano llegamos. Este es mi camino (pensamos así), pero no es.

⁹⁰ Estuvo tres días perdido, estuvo tomando, lo buscaron, se metieron a la montaña y lo encontraron que estábamos gritando adentro de una cueva.

Añ xi'bajob mu'abij k'uxob ibäj⁹¹

Mi kaj käl jiñi bajche' añ jiñi xi'bajob. Añ juñtyikil wiñik tsi' su'boñ ke wajali muk'o'tyo tyi xämbal tyi yok che' mi majlob tyi Tuxtla. Pero ya'ya' tyi San Juan, ó adelante, más ya'aj tyo tyi San Juan del Bosque. Tsa' ityajayob ak'älel, tsa' ityajayob joch otyoty. Ya' tsa' ochiyob tyi wäyel cha'tyikil wiñik.

I che' tyi yojlil ak'älel tsa' kaj iyu'biñob ya'bi tyilel xkuj, wo' tyi oñel tyilel. Ya'b tsa' kaj iyubiñob ya' tyilel wax, wol tyi oñel tyilel. Tsa' kaj iyubiñob ya'bi tyilel amäy, wol iwujsob tyilel. I yambä jats' tyilel lajtyie' abij yu'bil. Entonces tsa' ochi jiñi xku ya' tyi joch otyoty. Pero kaj ijoy wejlel ñumel, mi' k'el ma'añik majch añ. Pero jini wiñiki tsa'abij letsiyob tyi wäyel tyi jol otyoty, yäch abij añob. Pero mak abij tsa' yäk'ä kwenta jiñi xi'baji mi añäch majki añ ya'ya'i.

I baki ora tsa' k'otiyob wo' abij ikuchob k'otyel jiñi wiñik chämeñbä. Xityil abij kuchulob icha'añ. Ya'abi tsa' ochi melob ya'ya' tyi joch otyoty. Tsa'abij ikaji itsepob, ity'ojob bajche' mi itsepob chityam. Y tsa' kaji bäk' ch'äxob cha'añ mi bäk' tyik'añi. Jiñi abi jiñ xkuji mi wejlañ abij tyi wich' jiñi k'ajki cha'añ mi lejmel: ik'ajkobäch abij jiñi xi'bajob. Entonces che' wox ik'uxob tsa'abij kaj icha' al jiñi ñoxixbä i cha'añobi que añach majki añ yu'bil. Ma'añik tsa' laweñ k'ele, che' abi. Tsa'abij kaji ijoy säklañob. Pero wolobix abij tyi bäkeñ jiñi wiñiki. Pero añob abij its'ak, kuchulob icha'añ.

Kuchulob icha'añ jiñi axux, pi'äläl, jiñi x-almis, pero juch'bil abij kuchulob abij cha'añ. Tsa'abij iwejtyubeyob ju'bel ya'k baki woli ik'uxob iwaj jiñi xi'bajob. Tsa'abij lujb yajlilob tyi lum. Che' tsa'ix abij lujb p'ul ju'biyob, tsa' abij ju'biñob, ijats'ob tyi tye'. Tsa'abij kaji ibäjñanob tyi tye'. Jiñi lamtyal tsa' puts'iyob machbä tsa' iweñ tyaja. Pero che'bä oraj jiñi tsa'abij kaji yu'biñob añ abij ichämel che' tsa' säkañ. Pero tsi ña'tyayob che' jiñi abij jiñi iwäy tsa' jiñi k'otiyob ik'uxob icheñek ya'ya' tyi joch otyoty. Ya'ya'i tsa' lok'iyob majlel, Pero tsa' icha' su'boñ yambä wiñik, cha' su'boñ ch'oyol tyi Tumbalaj. I tsa' cha' su'boñ jiñ cha'añ, tsa' kcha' ña'tyañ.

⁹¹ 3:26 min. Narrado por Manuel Torres Peñate, Joloñel, Chiapas, diciembre de 2011. Transcripción y traducción por Nicolás Arcos Vázquez..

Hay brujos que se comen entre ellos⁹²

Voy a empezar a decir cómo son los *xi'bajob*. Hay un hombre que me dijo que antes todavía caminan a pie cuando van a Tuxtla. Pero allá en San Juan, ó adelante, todavía más adelante de San Juan del Bosque encontraron la noche, encontraron una casa vacía. Ahí entraron para dormir los dos hombres.

Cuando a medianoche empezaron a escuchar que ahí viene el búho, cantando viene.⁹³ Que ahí empezaron a escuchar que allá viene el zorro, ladrando viene. Empezaron a escuchar que allá viene (con) la flauta, soplándola vienen. Y otro viene tocando su tambor.⁹⁴ Entonces entró el búho ahí en la casa vacía, y empezó a rodear volando para ver quién está. Pero aquel hombre subió a dormir en el tapanco que hay. Pero no se dió cuenta el *xi'baj* si realmente hay alguien allí.

Y cuando llegaron estaban cargando una persona muerta. De cabeza lo cargaban por su cuenta. Que entraron a preparar ahí en la casa vacía. Que empezaron a cortarlo, a descuartizarlo como cortan al cerdo. Y empezaron rápido a hervirlo para que se cueza rápido. Que es el búho quien abanica con su ala el fuego para que arda: realmente sus lumbres de los brujos. Entonces cuando ya están comiendo que les empezó a volver a decir el anciano que sí hay alguien. Que no lo vieron bien, decía. Que empezaron a rodear buscándolos. Y ya crece el miedo del hombre. Pero tienen remedio, lo cargan para ellos.

Cargan para ellos el ajo, el preparado de tabaco y el *almis*, pero molido lo cargan. Dicen que les esparcen allá donde están comiendo los brujos. Dicen que cayeron cansadamente al suelo. Cuando ya como cansados cayeron amontonados, que cayeron, les pegaron con palo.

Que los empezaron a apalear con el palo. La mitad escaparon, a los que no alcanzaron bien. Pero en ese momento empezaron a escuchar que había

⁹² Don Manuel cuenta que los brujos se comen entre ellos. Para participar en las reuniones tienen que dar algo a cambio, pueden entregar a un hijo u otro familiar. Solo comen a personas que tienen *wáy*, por eso se dice que se comen entre ellos.

⁹³ *Oñel*, grito o aullido. En el caso del búho es más apropiado el término "canto" y para el zorro el verbo "ladrar".

⁹⁴ *Jats' tyilel lajtyie'* "viene golpeando su tambor".

muertos cuando amaneció.⁹⁵ Y pensaron que es el wáy de los que llegaron a comer sus muertos allá en la casa vacía. Allá salieron. Me lo dijo otra vez otro hombre, que dijo que vive en Tumbalá. Me dijo otra vez, (es por eso) que volví a saberlo.

⁹⁵ *Tsa' sákañ*, "aclaró".

CAPÍTULO 4.

Análisis

La tradición oral ch'ol no es el invento reciente de algunos individuos, sino la expresión del pensamiento colectivo de la cultura en la cual están inmersos. La cosmovisión expresada en la narrativa tiene una historia que ha sido moldeada por los siglos. Los choles son herederos de la cultura maya clásica, y por ello, su narrativa tradicional preserva algunos elementos de la antigua tradición que han sido transformados y resignificados. En el presente capítulo se reconocerá como dentro de la narrativa actual se perciben antiguos temas y mitologías reformuladas que con un análisis histórico es posible reconocer.

Por fuerza este tipo de planteamiento se integra dentro de las ideas de la “larga duración”, un proceso que tiende a preservar los elementos más resistentes al cambio de la visión del mundo particular de una cultura. Los alcances de este trabajo no permiten por el momento explicar las razones de dicha permanencia cultural; es posible que se deba un núcleo duro resistente al cambio, pero también pudo ser que diversos elementos religiosos precolombinos sobrevivieran debido a procesos azarosos que desde nuestra perspectiva en el presente parecen ordenarse homogéneamente. De cualquier modo que este proceso de larga duración suceda, es innegable que las nociones contemporáneas choles sobre las entidades anímicas se erigen sobre una plataforma de pensamiento mesoamericano heredado de sus ancestros cholanos precolombinos.

Debe tomarse en cuenta que las entidades anímicas *wäyob* son la expresión particular del nahualismo entre los choles y guardan una estrecha relación con nociones semejantes entre otros grupos mayas, como por ejemplo, el *wáay* entre los yucatecos, *wayjel* de los tzotziles, *swayojel* de los tzeltales y *waynis* de los ch'ortis. Todos estos grupos contemporáneos han resignificado a su modo las antiguas nociones prehispánicas sobre la persona y sus componentes anímicos. En este capítulo se hará un análisis comparativo entre los conceptos actuales del *wäy* y del *xi'baj* con sus antecedentes prehispánicos, el *wahyis* y el *xib*. Debe advertirse, sin embargo,

que los soportes sobre los que estos espíritus fueron expresados son muy distintos, en el periodo Clásico fueron pintados en las vasijas cerámicas, mientras que entre los choles contemporáneos se articulan a través de la oralidad. A pesar de ello, al compararse pueden distinguirse similitudes que pueden hablarnos de una continuidad cultural.

4.1 El *wahyis* y el *xib*

El tema central de esta tesis se centra en la concepción actual del *wäy* y el *xi'baj*, términos con los cuales, como se dijo en el capítulo 2, los choles se refieren a un tipo de entidades anímicas poderosas y en algunos casos, terroríficas, que poseen solamente algunas personas dentro de la comunidad. Estos dos conceptos tienen claros antecedentes prehispánicos, muy anteriores a la moderna valorización que se ha hecho de los *xi'bajob* como demonios, concepción introducida a partir de la llegada de los españoles.

A lo largo de este texto se ha remarcado que el concepto de *xi'baj* se fusiona con el de *wäy* al grado en que a veces es difícil diferenciar uno del otro. El *xi'baj* puede tratarse en efecto de un tipo de *wäy* especializado en causar enfermedades, que se alimenta del *ch'ujjeläl* de los hombres. A la vez, funciona como una especie de doble espiritual para los modernos brujos.

Los *xi'bajob* actuales adquieren apariencias zoomorfas, antropomorfas o esqueléticas y practican reuniones en las que se dice que se alimentan de los cuerpos y entidades anímicas de sus víctimas. Se propone que las entidades en las cuales tienen su antecedente éstos, llevaban el antiguo nombre de *wahyis*.⁹⁶ Estas entidades numinosas mayas aparecen representadas en la cerámica del periodo Clásico tardío (450 – 750 d.C.). Se plantea que éstas figuras pintadas pudieron representar a los antecesores prehispánicos de los modernos *wäyob*, aunque, debido a sus características funestas, guardan una mayor semejanza con los *xi'bajob* (Moreno Zaragoza, 2011: 117 – 118).

⁹⁶ Para una evaluación completa sobre el tema de los *wahyis* ver Velásquez (2009), De la Garza (2012) y Moreno Zaragoza (2011).

Kathryn Josserand (2003) fue la primera investigadora en plantear la identificación de los *xi'bjob* de los choles actuales con los antiguos *wahyis* representados en la cerámica maya Clásica. Según la autora, los *xi'bjob* aparecen en los relatos míticos choles encabezados por el *Xi'bjaj*, brujo principal que es concebido como "una figura calva de aspecto humano (también llamado *Tzimajol*, 'Cabeza de Calabaza', es decir, Calavera); está al mando de una partida de esqueletos y animales personificados, entre los que se cuentan búhos y zorros que hablan". Si comparamos la descripción de Josserand con el conjunto de *wahyis* del periodo Clásico encontramos en efecto seres esqueléticos acompañados de diversos animales como zorros y coatíes, como por ejemplo en el vaso K5084, donde aparece una procesión de tres *wahyis*: *K'ahk' Neh Tz'utz'ih*, "Coatí de Cola de Fuego"; *Chak Ch'a'j Cham*, "la Muerte de la Bilis Roja" y *K'ahk' Tahn Waax*, "Zorro Iracundo" (fig. 4.1).



Figura 4.1. Vaso K5084. *K'ahk' Neh Tz'utz'ih*, 'Coatí de Cola de Fuego'; *Chak Ch'a'j Cham*, 'la Muerte de la Bilis Roja'; *K'ahk' Tahn Waax*, 'Zorro Iracundo'

Las formas que adquirirían estos antiguos espíritus eran numerosas, Grube y Nahm (1994) han reconocido alrededor de sesenta de este tipo de seres pintados en la cerámica suntuaria maya. En muchas ocasiones se trata de entidades híbridas que reúnen las características de varios animales en

una sola figura, o aparecen con un cuerpo mitad humano, mitad bestia.⁹⁷

Desde la década de los sesenta del siglo pasado se reconoció que el jeroglífico T539 aparecía asociado a las entidades representadas en las vasijas clásicas, pero no fue sino hasta 1989 cuando Stephen Houston y David Stuart (1989) a la vez que Nikolai Grube (Freidel, Schele y Parker, 1999: 179), descifraron el valor logográfico de éste como **WAY** (fig. 4.2). Dichos autores consultaron las fuentes lexicográficas para descubrir los significados del término *way* y propusieron que se trataban de nahuales o espíritus compañeros de destino de los gobernantes mayas en términos del “tonalismo”.

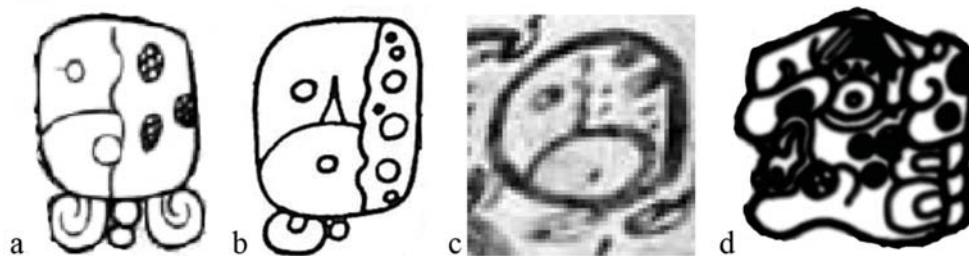


Figura 4.2. Ejemplos del jeroglífico T539, **WAY**. (a) Dintel 15 de Yaxchilán. Dibujo de Ian Graham y Eric von Euw (1977: 39); (b) Panel sur, puerta este del templo 11 de Copán. Dibujo de John Montgomery (tomado de la base de datos de Montgomery en FAMSI); (c) Vaso K2010. Fotografía de Justin Kerr (tomada del archivo fotográfico de Kerr); (d) Variante de cabeza. Panel del sitio Q, Chicago Art Institute. Dibujo de Linda Schele (tomado de la base de datos de Schele en FAMSI).

Esta primera interpretación se ha ido modificando con el tiempo, al grado que Stuart (2005: 166 – 167) ha reconocido la mayor aproximación de los *wahyis* con aspectos de brujería. Ha mencionado que estas entidades se trataban de figuras en sueños, relacionadas con pesadillas fantasmales, brujos y enfermedades animadas del folklore maya (Stuart en Klein *et. al.*, 2002: 411). Propuso también que se trataban de personificaciones de conjuros y encantamientos (Stuart, 2005: 161). Karl Taube (2003a: 176 – 177) incluso llegó a concebirlas como "demonios". Helmke y Nielsen (2009) en una reciente investigación argumentan que los *wahyis* eran encarnaciones o personificaciones de enfermedades provenientes del inframundo que

⁹⁷ Sobre los recursos estéticos usados para representar estos espíritus ver Moreno Zaragoza (en prensa), *La transformación onírica a través de las representaciones de wahyis en el periodo Clásico*.

podían ser controladas y proyectadas a los demás de la misma forma en que se reporta en las etnografías contemporáneas. Erik Velásquez (2009: 633 – 634) por su parte, ha definido al *wahyis* como una entidad anímica de élite que habitaba el cuerpo humano pero que podía ser externada a voluntad. Los gobernantes mayas habrían celebrado reuniones donde por medio de sus *wahyis* devoraban el espíritu de sus enemigos.



Figura 4.3. *Wahyis* con atributos asociados con el sacrificio, la muerte y la enfermedad. a) Detalle de K791. *Wahyis* con cuchillos de obsidiana en sus articulaciones. b) Detalle de K3395. *Wahyis* portando una capa con signos de huesos cruzados en referencia al inframundo. c) K1230. *Wahyis Ahkan* autodecapitándose. d) K1256. *Wahyis* esquelético con decoraciones de ojos desorbitados que simbolizan la enfermedad y la muerte. En sus manos sostiene una cabeza humana. Detalles de fotografías por Justin Kerr (tomadas del archivo fotográfico de Kerr en FAMSI).

Una de las razones por las que se propone la identificación de los antiguos *wahyis* con los modernos *wäyob*, y más específicamente con los

xi'bajob, es por las características terroríficas que comparten. A los *wahyis* se les representó en ocasiones de una manera parcial o completamente esquelética, con cuchillos en las articulaciones, en actos de auto decapitación y con decoraciones referentes al inframundo como ojos desorbitados y de huesos cruzados. Estos elementos iconográficos permiten suponer que las características de estos seres los relacionaban con la muerte, las enfermedades y el sacrificio (fig. 4.3).



Figura 4.4. El *wahyis Chak B'ahlam* representado en el Vaso de Altar de Sacrificios. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Es interesante notar como incluso los nombres propios de algunos de los espíritus *wahyis* han sobrevivido hasta la actualidad entre los choles. Tal es el caso del famoso *Chak B'ahlam*, representado en el Vaso de Altar de Sacrificios. Se trata de un *wahyis* de apariencia antropomorfa con garras y atuendo o piel de jaguar (fig. 4.4). Actualmente, Gabriela Rodríguez Ceja (2012: 235) ha reportado la existencia de un *wäy* de nombre *chäk bajlum*, jaguar rojo, entre los choles de Campeche. *Chäk Bajlum* es el equivalente

directo del nombre *Chak B'ahlam* del clásico.⁹⁸ De igual modo, Margarita Díaz me contó acerca de un hombre que tenía este tipo de *wäy*. Esta persona decía:

“Una vez yo tenía mucha hambre, salí a buscar que comer”, dice. “Yo soy mero *bajlum*, yo soy *chäk bajlum* y busco de comer. A veces encuentro potrero. Entro ahí, me subo atrás de la vaca, corto un pedazo de carne y salgo rápido” (Margarita Díaz, marzo de 2013).

Otro caso interesante aparece en el diccionario de Aulie y Aulie (1978: 20). Ahí se hace referencia al *kukluñtya'*, “cocuyo (insecto escarabajo negro que vuela por la noche, y que es relumbroso)”. Después agrega: “manifestación de un espíritu. *Tyoj sajtyel ipusik'al cha'añ tsi' k'elbe ikuktyal jiñi xi'baj*, “se espantó al ver la manifestación del diablo”.⁹⁹ Esta descripción, a mi parecer, podría tener su antecedente en una figura conocida como *K'ahk' Ti' Kuku'l*, “Insecto de la Boca de Fuego” ó *?Kuhkay ek'*, “?Luciérnaga Estrella” (Lopes, s/f). Se trata de una luciérnaga que por cuyas características puede inferirse que se trata de un *wahyis* pues aparece en el inframundo rodeado de otros seres de este tipo (fig. 4.5).



Figura 4.5. *K'ahk' Ti' Kuku'l*, “Luciérnaga de la boca de fuego”. Detalle de la vasija K8608. Fotografía de Justin Kerr (tomada del archivo fotográfico de Kerr).

⁹⁸ *Chäk bajlum* significa león (puma) (Hopkins, et. al., 2010: 33) por lo que es posible que este *wäy* no refiera exactamente a un “jaguar rojo”, sino a esta otra especie felina.

⁹⁹ Ortografía actualizada.

Podemos proponer otras similitudes entre *wahyis* y *xi'baj*. Estas continuidades han sido claramente transformadas con el tiempo, no son de ninguna manera idénticos, pero parecen guardar cierta esencia de un pasado redefinido. La descripción que se hace del *Tyentsuñ* (del que se ha hablado en el capítulo 2), concuerda en algunos puntos con la de los *wahyis*. Es definido como un espíritu malo que es el compañero del brujo y se convierte en chivo. Se dice que "no tiene ojos, pero tiene cuatro patas. Se cree que es de un metro de altura, que apesta, que no se puede matar y que produce enfermedades" (Aulie y Aulie, 1978: 88). Esa peculiar característica de "no tener ojos", la encontramos reiteradamente entre los *wahyis* del periodo Clásico (fig. 4.6). Es posible que el antiguo *wahyis*, de nombre ? *Wut Chij* (Grube y Nahm, 1994; Stuart, 2005: 163), representado como un venado con los ojos desorbitados apenas sostenidos por sus nervios ópticos, fuera asimilado como un chivo sin ojos tras la influencia europea, pero esta es únicamente una especulación.¹⁰⁰

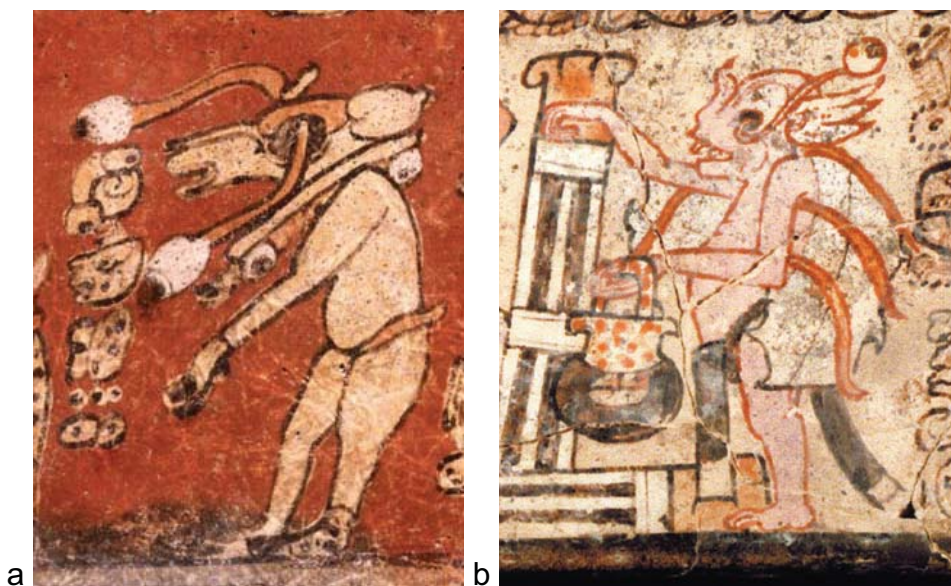


Figura 4.6. a) Detalle de K1743. *Wut? Chij*, Venado con ojos desorbitados. b) Detalle de K1440. Murciélago con ojo desorbitado. Fotografía de Justin Kerr (tomada del archivo fotográfico de Kerr).

¹⁰⁰ Girard (1949, II: 582). menciona que entre los chortis "*chij* es el nombre arcaico de venado, que ahora se aplica como nombre genérico a toda bestia grande, mula, caballo, etc [...]". Entre los ch'oles el *tyentsuñ* a veces es concebido como un chivo y en otras ocasiones como un borrego. Como estos animales no son originales de la región, ni son muy utilizados como ganado, parecen ser confundidos con frecuencia.

Otra notoria continuidad en el pensamiento ch'ol se da con el *xi'baj* conocido como *Ch'ejch'ejbak* y los antiguos *wahyis* esqueléticos. De estos espíritus se hablará a profundidad más adelante. Finalmente, puede destacarse la similitud entre las entidades que se auto decapitan entre los choles contemporáneos como el *Xpuk'puk' jol* con aquellas que hacían lo propio durante el Clásico. Las figuras del *wahyis Ahkan* auto decapitándose pudieron servir de antecedente para las figuras terroríficas que se aparecen en las comunidades mayas actuales y que se dice que se desprenden de su cabeza para espantar a las personas (fig 4.5c; ver Moscoso, 1990).

Por su parte, la propia palabra *xi'baj* tiene una antigua historia. Procede de la raíz *xib*, que significa espanto en varias lenguas mayas como yucateco, tzotzil, tzeltal, chuj, kanjobal, kekchi, y el propio ch'ol, entre otras (Kaufman, 2003: 217 – 220; Taube, 1992: 13). El universo conceptual que rodea este término es compartido por diversos grupos mayas a través del tiempo y el espacio. Como ejemplo de ello se encuentra la región infraterrestre entre los quiches: el Xib'alb'a. En el *Popol Vuh* se le describe como un lugar oscuro habitado por los enemigos del hombre; ahí residen los señores del inframundo junto con su ayudantes, quienes tienen la capacidad de producir diversas enfermedades (Recinos, 1960: 49 - 51).¹⁰¹ La idea de inframundo también se conservó en el ch'olti' colonial, pues según el vocabulario de Francisco Morán de 1695, se refiere al “infierno” como *xibalba*, y añade que así se le llama a los difuntos (Moran, 2004: 38). Debe considerarse que esta lengua, ahora extinta, estaba muy emparentada tanto con el ch'ol como con la lengua de las inscripciones clásicas. La cueva donde fueron encerrados los *xi'bajob* bien puede referirse a la idea de espacio infraterrestre, compartida entre los grupos mayas.

En el *Códice de Dresde* se reafirma la estrecha relación entre estos seres esqueléticos y los *xi'bajob* de manera tanto lingüística como iconográfica. En la página 22c de este códice (fig.4.7b) se muestran las imágenes de augurios relacionados con la enfermedad y la muerte (ver Davoust, 1997). Las glosas sobre las imágenes evidencian explícitamente el

¹⁰¹ Velásquez (2009: 618) ya ha señalado la similitud de los *wahyis* con los acompañantes de los señores de Xib'alb'a en la *Popol Vuh*.

término *xib* para referirse a estos seres o a su portento: el espanto (ver Taube, 1992: 12 – 13).¹⁰²



Figura 4.7. Glosas *xib*, “espanto” en el código de Dresde. a) xi-bi. Detalle de la página 22c. Dibujo de Karl Taube (1992: 12). b) Detalle del código de Dresde página 22c, en los recuadros se observan las glosas *xib* y abajo las imágenes de los portentos de muerte y enfermedad.

El propio sílabograma *xi*, que denota un cráneo, puede hacer referencia a estas entidades causantes de espanto. Los análisis del sistema escriturario maya realizados por Alfonso Lacadena (2010) demuestran como éste fue retomado por los mayas de sus inventores, los mixe-zoque. Para ello adaptaron las grafías creadas para representar la fonología mixe-zoque a su propia lengua maya. En el análisis se demuestra que la sílabas **xV**, y particularmente *xi* para nuestro caso, eran inexistentes en la antigua lengua para la cual ese sistema escriturario fue creado y por ende los mayas

¹⁰² En ch'ol actualmente se guarda la expresión “*päy chämel*”, literalmente “llamar la muerte o al muerto” para referirse a los agüeros (Hopkins, et. al., 2010: 179).

debieron inventar nuevos signos para representar dichos fonogramas, llamados acrónfos.¹⁰³ Por ello, para la grafía de la sílaba *xi*, crearon un signo en forma de un cráneo con puntos alrededor de los ojos que posiblemente englobaba el concepto de espanto. Es interesante también como otras grafías relacionadas con la muerte igualmente usan signos relacionados con cráneos, como por ejemplo **B'AK**, hueso y **CHAM**, muerte. Parece ser que para los mayas dichos términos conservaban un universo conceptual antiguo relacionado con el espanto, la muerte y el mundo subterráneo.

4.2 Habitantes del mundo subterráneo

Hemos visto anteriormente que los *xibajo'ob* además de residir en el corazón de los brujos, también tienen su hábitat en una cueva. Del mismo modo, los antiguos *wahyis* se encontraban en espacios subterráneos. En una vasija estilo Códice conocida como K1080, aparecen dos de estos espíritus y en la parte superior un signo formado por un conjunto de gotas que forman el símbolo *tun* que representa la idea de piedra o de estalactita (Bassie-Sweet, 1991: 109 – 114)¹⁰⁴. Ese elemento denota que los *wahyis* en la escena se encuentran en el interior de una cueva (fig 4.8).



Figura 4.8. Vasija K1080. Detalle del signo *tun* que denota el interior de una cueva. Fotografía de Justin Kerr (tomada del archivo fotográfico de Kerr).

¹⁰³ Entre algunos ejemplos destacan los acrónfos, *k'u*, “nido”, *ch'o*, “rata”, *b'a*, “tuza”, ó *b'i*, “camino” (Lacadena, 2010).

¹⁰⁴ Virginia Miller (1991: 40) piensa que el signo es *kab'* y da la misma interpretación.

Mencionamos arriba que este mundo subterráneo también es conocido como *Xi'b'alb'a* tanto en grupos quiches como cholanos. Actualmente, otra manera de llamarle al inframundo en los Altos de Chiapas es el Kajktimb'ak, literalmente “calentar con huesos” (Guiteras, 1996; Maurer, 1985; Page, 2010: 74 – 76). Se trata de la región bajo la tierra donde se dice que no existe la leña, sino que en su lugar se queman los huesos de los muertos (Maurer, 1985; Slocum, 1965). Entre los yucatecos y lacandones contemporáneos, el Señor de la Muerte es conocido como Kisín, “el hediondo”, quien es identificado con el diablo. Para los lacandones, este señor se sienta en una gran silla y quema las almas de la gente (Boremanse, 2006: 6, 316; Vail, 1998: 177). La relación de estas creencias con los antiguos *wahyis* está atestiguada en dos vasijas del Clásico procedentes de la región de Naranja (K0927) y la cuenca del Mirador (K1211). En ellas se representan las imágenes de *wahyis* esqueléticos quemando huesos, en el caso de la K1222 sale una voluta que representa el hedor causado por la combustión (fig. 4.9). Si la interpretación es correcta, los huesos representarían las entidades anímicas de los hombres en el inframundo siendo quemadas tal y como lo hace Kisín entre los lakandones modernos.¹⁰⁵ Recordemos que entre los choles esta región numinosa es también conocida como K'ajkyimbak, “donde se queman los huesos”, “donde regaña el demonio, el Satanás”.

¹⁰⁵ Existen otros ejemplos entre los choles en que los huesos de los muertos y sus espíritus están relacionados. En una historia se cuenta que los *ch'ujlel* de los hombres fallecidos regresan al mundo el 1 y 2 de noviembre y dieron a una niña una vela, que al otro día resultó ser un hueso (Díaz Vázquez, 1998). En otro relato, un maestro de escuela tomó una calavera (cráneo), y desde entonces a su casa se acercaba todas las noches una entidad desconocida que se dice era el *ch'ujlel* de la calavera, es decir, el espíritu del muerto reclamando lo que era suyo (Martínez López, 2002).



Figura 4.9. (a) Detalle de K0927. (b) K0927. Dibujo de Marc Zender (Zender y Guenter, 2003: 96). (c) Detalle de K1211. Fotografías de Justin Kerr (tomadas del archivo fotográfico de Kerr).

Como hemos visto en los relatos mitológicos sobre los *xi'bajob*, estos seres fueron encerrados en una cueva en el tiempo primigenio. Solo algunos de ellos lograron escapar y son los que actualmente hacen alianzas con los hombres para otorgarles el poder de brujos. Además, vimos que cuando mueren los brujos se dirigen con *Ch'ujtyaty*, quien los juzga por sus acciones contra la comunidad y los encierra en la cueva.

Parece ser que de igual modo los *wahyis* fueron encerrados en el mundo subterráneo en una época remota (Moreno Zaragoza, 2011: 121 - 130). Helmke y Nielsen (2009) han notado en los textos sobre encantamientos en el *Ritual de los Bacabes* (Roys 1965: 5, 28-29, 71-72, 86, 156; Arzápalo, 1987: 273, 327) a una entidad llamada señora *Ix Maa Uayec*. Esta entidad numinosa es invocada, pues tiene la función explícita de ser la

"portera de la entrada de la tierra" (Arzápalo, 1987: 273) y por ende, impediría a los *wahyis* habitantes del inframundo escapar e invadir el mundo humano (Helmke y Nielsen, 2009: 55). Los autores presentan dos ejemplos de la plástica maya donde se encuentran representadas estas concepciones. La primera es la Estela N de Copán, Honduras, donde aparecen diminutas criaturas zoomorfas identificadas como *wahyis* junto con imágenes de ancestros deificados emergiendo de las fauces del inframundo (Taube, 1994: 661 – 662) (fig. 4.12). Helmke y Nielsen identifican este monumento como la representación de un tiempo en el que el antiguo precursor de *Ix Maa Uayec* fracasó en mantener el portal del inframundo cerrado (Helmke y Nielsen, 2009 en prensa: 6); o bien, pudo ser abierto el portal de manera deliberada para conjurar estos espíritus. La otra representación se encuentra incisa en un cráneo de pecarí hallado en la Tumba 1 del mismo sitio. La imagen muestra una escena poblada de *wahyis* y dos señores conversando dentro de un portal cuadrifoliado, identificado como una cueva o portal al otro mundo (Bassie-Sweet, 1991: 111; Looper, 1991: 3; Schele y Mathews, 1998: 45 ; Spero, 1986: 3). Los jeroglíficos de los señores los identifican como *mako'm*, 'tapaderos', aquellos encargados de mantener el portal cerrado (Helmke y Nielsen, 2009: 55).

Se dice que las enfermedades personificadas y otras entidades siniestras escapan del mundo subterráneo en fechas específicas. Margarita Díaz, en el relato llamado *Los xi'bajob no solo están allá en la cueva*, dice que los *xi'bajob* salen los martes, los viernes, y de manera especial lo hacen al final del año. Me parece que en la antigüedad, la época en que escapaban los seres del inframundo e invadían el mundo de los hombres podría haber sido durante los cinco días *Wayeb'* (posiblemente *Wayhaab'* en cholano clásico), momento en que el mundo era inestable y susceptible a los daños provocados por dichas entidades numinosas. Recordemos que la grafía propia para referirse a este periodo son justamente las fauces abiertas de un centípedo esquelético que representa la entrada al inframundo, justo como en la estela N de Copán (fig 4.10) (Taube, 2003b: 415). El valor logográfico de este signo es **WAY** y aparece en ocasiones haciendo referencia a un lugar

conocido como *Ik Waynal*, “al lugar del agujero negro”.¹⁰⁶ Por tanto, la etimología del propio término *Wayhaab'* también hace una clara referencia al mundo subterráneo (fig. 4.11).

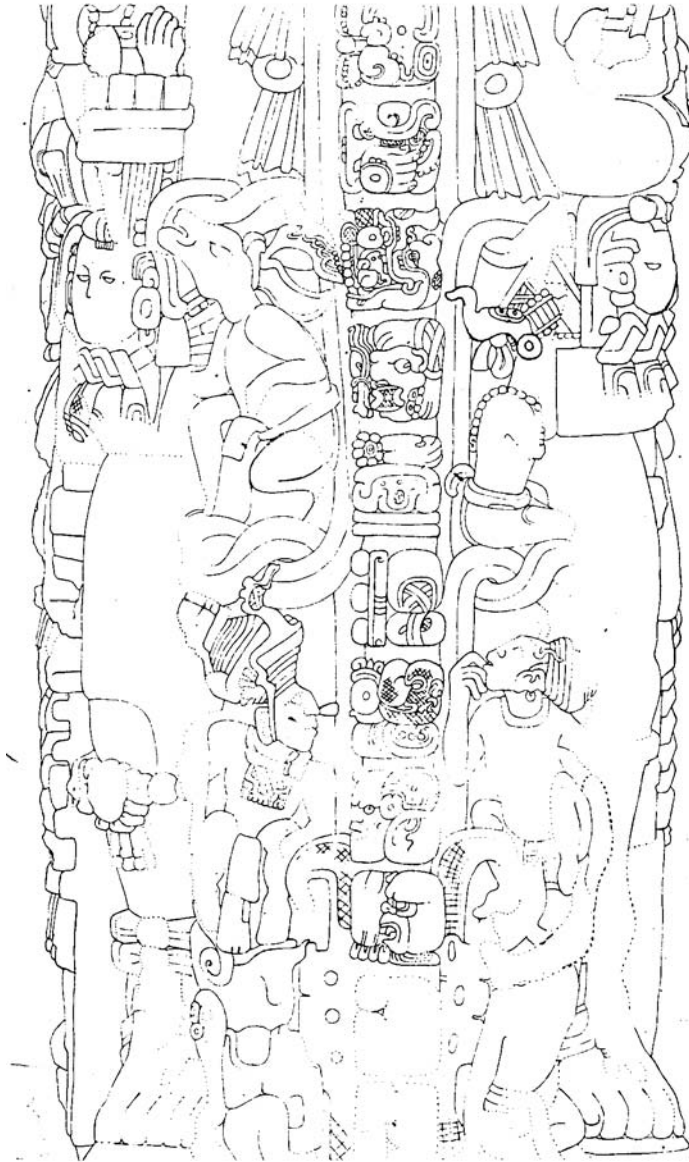


Figura 4.10. Detalle de la estela N de Copán, Honduras.

¹⁰⁶ No confundir **WAY**, way, “agujero, hendidura, pozo”, con **WAY**, wahy, “espíritu auxiliar, nahual”.

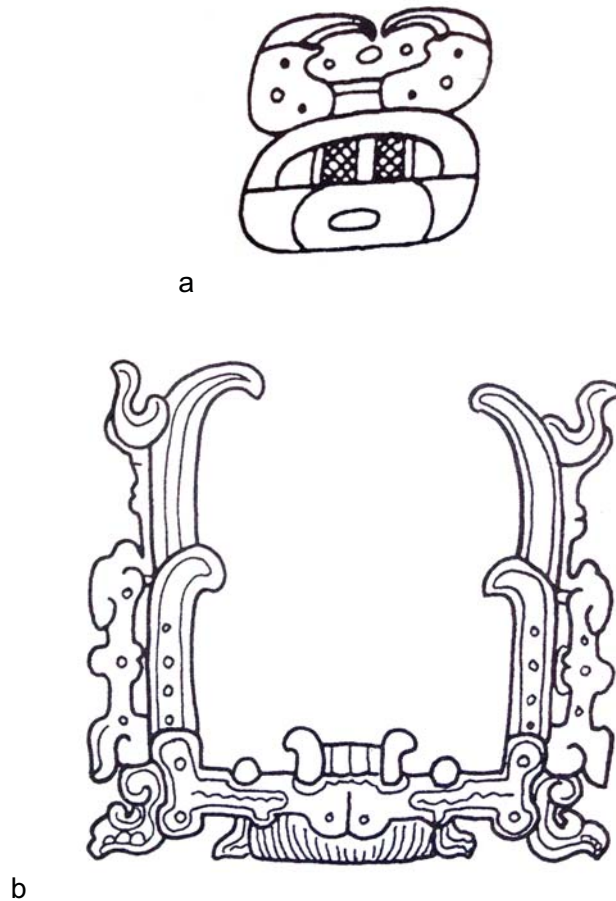


Figura 4.11. Las fauces esqueléticas de un centípedo representan la entrada al mundo subterráneo. Imágenes de la tapa del “sarcófago” de Pakal. a) Signo del Wayeb'. b) Detalle de la composición central del “sarcófago”. Dibujos de Karla Taube (2003: 415)

En varios relatos presentados se describe como los *xi'bjob* tienen a su jefe de la cueva. Esta entidad es quien los saca para que vayan a causar daño en el mundo. Como vimos en el capítulo 2, los choles a veces confunden al *Yum Xi'baj*, con el *Yum Ch'eñ*, se piensa que ambos pueden tratarse del mismo ser, conocido también como *Ajaw*. Puedo atreverme a sugerir una analogía entre este ser con los antiguos gobernantes mayas del Clásico, conocidos como *k'uhul Ajaw*. Si los comparamos, ambos personajes son dadores y protectores de las comunidades, pero a la vez, tienen la facultad de castigar las agresiones y regular la conducta social. Los *k'uhul ajaw tak* como jefes divinizados, eran los antiguos dueños de los cerros y de las cuevas, representadas simbólicamente en sus edificaciones piramidales. Desempeñaban sus rituales públicos en los templos arriba de los cerros de piedra, cuyas entradas representaban las fauces de la cueva a

través de las cuales podían acceder al mundo numinoso. Estos antiguos gobernantes, así como el *Ajaw* entre los choles, disponían de una serie de espíritus inframundanos, a quienes dominaban y atesoraban como parte de sus entidades anímicas. De ahí que en el Clásico, los gobernantes ostentaran el título de *wahywal ajaw*, “el señor que llama a los nahuales” (Velásquez, 2009: 598, nota 19). A través de estos poderosos espíritus podían regular la conducta social dentro de sus señoríos, pues habrían podido desatar a sus *wahyis* para atacar a sus enemigos de la misma manera en que el *Ajaw* de los choles saca de su cueva a los *xi’bajob* para que vayan por el mundo.¹⁰⁷

De esta manera podemos comprender como tanto entre los choles como en otros grupos mayas cuando se habla de los “Dueños de los cerros” se hace una remota y resignificada referencia a los antiguos *k’uhul ajaw tak*. Al colapsar el sistema político del Clásico, el arquetipo de los señores divinos permaneció en la mente de la población que los reconfiguró en la forma de señores de los montes.

4.3 Depredación espiritual

En la plástica mesoamericana se encuentran frecuentemente imágenes que muestran animales agrediendo o dañando a los hombres, muchas veces representados incluso en el acto mismo del ataque. Se les ve devorando corazones, alimentándose de sangre, engullendo cabezas, huesos, ojos u otros miembros humanos. Estas acciones forman parte de un complejo mesoamericano conocido académicamente como nahualismo, en el que una persona, por lo general el gobernante o líder de una comunidad, mantiene una estrecha relación con una entidad sobrenatural, generalmente animal, a través de la cual se ayuda para evidenciar su poderío y en esa apariencia realizar sus cometidos (ver López Austin, 1996a; Lupo, 1999; Martínez González, 2006; 2011). Las prácticas antropofágicas tienen el sentido de alimentar a estas entidades que, al

¹⁰⁷ Esta interpretación podría ayudar también a resolver el problema de la cantidad de *wahyis* que poseían los *k’uhul ajaw tak*, pues por ejemplo, el señor divino de la entidad política de Kaan gozaba de muchos de ellos. De igual forma, los especialistas rituales choles contemporáneos pueden tener numerosos *wäyob*.

parecer, eran hambrientas e insaciables de la sangre como principio vital del cual se alimentaban, principio, que compartían con los dioses y otros seres sobrehumanos (ver Moreno Zaragoza, 2013).

Inmerso en este contexto es que se integran los relatos choles sobre las reuniones antropofágicas de los *xi'bijob*. Las etnografías contemporáneas de varios grupos mayas describen las congregaciones de los brujos para celebrar banquetes de las entidades anímicas y los cuerpos físicos de sus víctimas (Aubry e Inda, 1983: 38 – 40; Guiteras, 1965: 201; Page 2007: 37; Ruz, 1982: 57 – 58; Saler, 1964: 312 – 313; Sánchez Carrillo, 2007; Schumann, 1971: 13; Sexton, 1992; Stratmeyer y Stratmeyer, 1979: 118). Estas reuniones también pudieron tener su antecedente plasmado en la cerámica del Clásico. Erik Velásquez ha relacionado las escenas que muestran a los *wahyis* con platos que contienen ojos, manos y huesos, como representaciones del devoramiento de las entidades anímicas de sus víctimas (Velásquez, 2009: 628 - 630). Esto puede observarse en la vasija K1376, donde un *wahyis* lleva un plato con miembros humanos, mientras que otro parece servirse de una olla de la cual emerge el rostro de un hombre, indicando quizá que el contenido de la misma es carne o entidades anímicas humanas (fig. 4.12).



Figura 4.12. Vasija K1376. Fotografía de Justin Kerr (tomada del archivo fotográfico de Kerr).

Este consumo espiritual puede entenderse, como se mencionó en el capítulo descriptivo, porque para los choles, el espíritu, al menos de manera

simbólica, tiene una parte carnosa. Me parece que esta parte es la que se representa en las imágenes de *wahyis*, donde se hace una identificación simbólica entre entidades anímicas y cuerpo humano.¹⁰⁸

En la tradición oral ch'ol destacan las historias de épocas remotas en que los hombres eran atacados y asediados por animales depredadores que se alimentaban de ellos. Este motivo lo encontramos en los mitos de origen de los *xi'bajob*, cuando perseguían a los hombres antes de que fueran encerrados en la cueva. Otro buen ejemplo es un relato de Domingo Meneses Méndez (1997) llamado *La gran oscuridad*. El autor narra como en la antigüedad, bajo una gran oscuridad que duró semanas, los hombres se escondieron de los llamados “animales de la noche” que devoraban a todo ser vivo a su alcance.¹⁰⁹ Finalmente amaneció y los hombres pudieron salir, pero ese miedo a los temibles animales depredadores permanece pues se supone que siguen rondando. Es precisamente la valentía y el temple para hacer frente a ese miedo, el que se exalta en otros relatos choles como *El Águila* (Alejos, 1988: 25-30) y *El tigre que quería mandar sobre los hombres* (Meneses López, 1986: 57-59), donde bestias gigantes atacan el mundo de los hombres hasta que son enfrentados y derrotados.

Es posible incluso, que los relatos en que los *xi'bajob* se reúnen en la noche para alimentarse de los hombres sean una recreación de este gran mito sobre animales devoradores, que actualmente está repartido en diferentes episodios y secuencias de relatos choles. En dichas reuniones, los *xi'bajob* portan sus instrumentos musicales como la flauta, el tambor y la guitarra para celebrar una fiesta centrada en la antropofagia. Esto quizá es reminiscente de las antiguas danzas de los *wahyis*, quienes fueron reiteradamente representados en posiciones de baile con instrumentos musicales en lo que ha sido entendido como danzas de transformación (ver K1208, fig. 4.13; ver fig. 4.4, donde aparece *Chak B'ahlam* en una clara posición de danza). La vasija K791 es enfática al relacionar este tipo de danzas con aspectos del sacrificio (fig. 4.14). La escena presenta un conjunto

¹⁰⁸ Recordar que los huesos también pueden asimilarse simbólicamente como entidades anímicas.

¹⁰⁹ Otra notable convergencia es que los *wahyis* a menudo portan el símbolo *ahk'ab*, “oscuridad”, en su piel o en sus muñequeras denotándolos como entidades de la noche (ver Moreno Zaragoza, en prensa; K0791; fig. 4.14).

de *wahyis* donde cuatro de ellos están danzando. La figura de la extrema izquierda, *Ukuul Chij Chamiiy*, parece soplar un caracol. Frente a él aparece, *K'uhul Til Hix*, "Jaguar que baila", con un tipo de sonaja en forma de cráneo y lo que parece ser una flauta de carrizo. Los *wahyis* acompañantes llevan instrumentos de sacrificio como la figura en el centro, *Maab*, quien aparece sentado portando cuchillos de obsidiana en la mano y en las articulaciones. Este mismo *wahyis* junto con *K'ahk*, "Fuego", que aparece arriba a la derecha, portan muñequeras de papel ensangrentado, indumento en clara asociación con los sacrificios de sangre (nombres de los *wahyis* retomados de Sheseña, 2010 y Velásquez, 2009).



Figura 4.13. Vasija K1208. *Wahyis* danzando en una procesión al ritmo del tambor. Fotografía de Justin Kerr (tomada del archivo fotográfico de Kerr).

El ambiente en el que se desenvuelven estas escenas parece referir al mundo numinoso, por lo que es posible que las entidades representadas se reunieran en sueños para sacrificar a sus víctimas y posteriormente devorarlas. En otras vasijas podemos encontrar escenas previas al sacrificio, como en K718 (fig. 4.15) que, aunque severamente deteriorada, muestra un conjunto de *wahyis* entre los que se reconocen uno esquelético, un jaguar nenufar y un *Ahkan*, dispuestos a sacrificar a un niño sobre un altar. Este motivo es similar al de la vasija K8719 (fig. 4.16) donde se reconocen dos *wahyis* frente al cuerpo de un decapitado presentándolo ante un señor.



Figura 4.14. Vasija K0791. Conjunto de *wahyis* danzando y portando instrumentos de sacrificio. Fotografía de Justin Kerr (tomada del archivo fotográfico de Kerr).



Figura 4.15. Vasija K0718. Reunión de *wahyis* en la que un niño es sacrificado. Fotografía de Justin Kerr (tomada del archivo fotográfico de Kerr).

Los relatos choles describen que para formar parte del grupo de los brujos *xi'abajob* se debe entregar un familiar a cambio para ser consumido. Aquí podemos proponer otra analogía con el pasado clásico, cuando los gobernantes mayas tenían bajo supervisión a sus cautivos, a quienes ofrecían en sacrificio como una extensión de su propio cuerpo (Houston, Stuart y Taube, 2006: 206). La expresión para cautivo era *b'aak*, “hueso”, y el captor era considerado el *cha'n*, “guardián”. En la vasija K1381 (fig. 4.17) observamos otra escena con *wahyis* sirviéndose del contenido de una olla, incluso por medio de un enema. Entre los dos personajes principales se representa también un plato con un posible logograma *b'aak*, hueso,

indicando que en parte lo que están consumiendo son huesos ó, de manera simbólica, quizá haga referencia a las entidades anímicas de un cautivo.



Figura 4.16. Vasija K8719. *Wahyis* en escena de sacrificio frente a un señor. Fotografía de Justin Kerr (tomada del archivo fotográfico de Kerr).



Figura 4.17. Detalle de K1381. En la escena dos *wahyis* se alimentan del contenido de una olla. en el recuadro marcado se observa el logograma *b'aak*, hueso o cautivo.

Las fuentes históricas coloniales también abundan en descripciones sobre rituales de sacrificio humano que culminaban en actos de antropofagia. A través de esta diversidad de fuentes podemos entender la estrecha relación que tenía el nahualismo con el sacrificio humano y cómo este fenómeno adquirió diversas expresiones en los distintos tiempos y espacios mayas.

Francisco Ximénez nos habla de un antiguo rey de Tecpan-Guatemala, quien molestando por los gritos recriminadores que le lanzaba un brujo en la noche, mandó a buscarlo y traerlo ante él. Después de varios intentos, consiguieron capturarlo y el rey le preguntó al brujo si era él quien daba los gritos por la noche, a lo que el brujo respondió afirmativamente. El rey le contestó, "ahora verás qué fiesta hacemos contigo", y acto seguido "juntándose los Señores se formó un baile para celebrar la presa de aquel brujo y transformándose en águilas, leones y tigres, bailaban todos arañando al pobre indio" (Ximénez, 1977: I, 78). Finalmente lo sacrificaron.

Este pasaje comparte similitudes con la danza conocida como *Tum – Teleche*, que fuera prohibida durante la Colonia. Un documento de 1623 nos la describe como la

Representacion de un yndio que avido en guerra sacrificaban y offizian los antiguos al demonio como lo manifiestan y dizen, el mesmo yndio atado a un bramadero y los que le enbisten para quitar la vida en quatro figuras que dizen eran sus naguales un tigre un leon una aguilá y otro animal de que no se acuerda (Uchmany, 1967: 296).

Otro documento refuerza que se debería

[...] prohibir con grandes penas que en estos bailes no salga ningún indio con máscara, en especial de tigre, león o águila, porque idolatran en ellas y las sahuman en su casas, haciendo memoria de sus antiguos reyes, que dicen se convirtieron en estas tres especies de animales (Sáenz de Santa María, 1981: 495).

Thomas Gage describe otra danza de gran parecido donde se da realce al valor de los indumentos que permiten lograr la transformación:

These dancers are all clothed like beasts, with painted skins of little tigers, wolves, and on their heads such headpi as may represent the head of such beasts, and other wear painted heads of eagles or fowls of rapine, in their hands they have painted staves, bills, swords and axes, wherewith they threaten to kill that beast they hunt after. Others instead of hunting after a beast, hunt after a man, as beasts in a wilderness show hunt a man to kill him. This man that is thus hunted after must be very nimble and agile, as one flying for his life, and striking here and there at the beasts for defence, whom at last they catch and make a prey (Gage, 1929: 269).

Alfonso Tovilla nos aporta otra mención de sacrificio y transformación entre los k'ich'es:

"Tenían famosos capitanes que continuamente guerreaban con sus comarcas, que eran otros indios llamados Cagchiqueles [Al margen: "Rey de Guatemala"] y los que cautivaban los llevaban a la fábrica de la sal o los traían para el servicio del palacio, en el cual tenían una mazmorra muy grande donde los engordaban como cochinos, y cuando alguno estaba muy gordo lo sacaban a sacrificar y lo degollaban encima una gran piedra que hoy está allí quebrada [Al margen: "Piedra del sacrificio"]. El día que se hacía esta fiesta, que era muy grande para ellos, tomaba el rey la forma de su nagual, que era de águila, y los otros veinticuatro tomaban también las de los suyos [Al margen: "como familiares"] que eran de leones, tigres, osos y venados, y en esta forma alrededor de esta piedra bailaban desde la mañana hasta la tarde, y el remate del baile era degollar al miserable que había estado aguardando la muerte viendo toda aquella fiesta atado sobre la piedra. Llegaba su sacerdote y le abría y sacaba el corazón, y lo presentaba a la reina, y de lo demás se hacían diferentes potajes y el día siguiente le comían todos juntos en compañía de los reyes" (Tovilla, 1960: 222).

Una más de las prohibiciones de danzas indígenas la encontramos entre los chontales de Tabasco, vecinos de los choles. En un documento de 1631 se refiere la prohibición de la llamada "danza del tigre":

...el baile que llaman del tigre, donde se disfrazan de dicho animal y danzando hacen toda clase de actos contra nuestra Fe; que tuvo informes de que en dicha representación los tigres simulan pelear contra un indio que viste de guerrero, al que amarran y simulan sacrificar en una cueva que llaman Cantepec, donde hacen música y gritan y beben fermentos que los dejan en estado lastimoso hasta caer rendidos; y como sabe de buenos informes que en lugar del indio sacrifican gallinas, que es lo mismo, pues es mal arraigado en las viejas costumbres gentiles de sus antepasados... (Navarrete, 1971: 374 – 375)

Es clara la relación del sacrificio con los rituales públicos de transformación y en este último caso se resalta que la fiesta estaba acompañada de música y bebidas fermentadas, de forma similar a algunas representaciones de *wahyis* del Clásico. Las fuentes citadas destacan el hecho de la transformación de los gobernantes en sus "naguales" con el propósito de sacrificar a sus cautivos. Estos rituales tenían como finalidad representar públicamente en el mundo terrenal aquellos acontecimientos que sucedían en el espacio onírico o subterráneo con sus propios espíritus del

sueño, además de reforzar la idea social sobre las capacidades transformadoras del gobernante y fomentar la sujeción social.

4.4 Los espíritus del sueño

Como destaca Rodríguez Ceja (2012: 205), la vida de la persona ch'ol "se encuentra en un fluir constante entre los acontecimientos de los sueños y los de la vigilia". La oscuridad nocturna determina el carácter mágico de muchos de los relatos choles presentados; ésta indica el momento de cambio hacia otra realidad en donde se puede tener contacto con el mundo numinoso. Se describe que los personajes al momento de tener las visiones que los contactan con los *xi'bajob*, están en un estado "entre sueños". Por ejemplo, en *Mi tío*, el personaje se detiene para descansar en una roca y se queda dormido solo para despertarse y espantarse con la procesión de *xi'bajob* en el camino.

En las versiones del relato de la reunión de los *xi'bajob* como *Hay brujos que se comen entre ellos* y la escrita por Meneses Méndez (1994: 198) es explícito que los viajeros entraron a la casa abandonada para dormir, siendo únicamente a partir de su estado onírico como pudieron escuchar la entrada de los *xi'bajob*. Este es un indicio de que lo acontecido fue producto del estado liminal en que se encontraban. Al otro día, cuando todo había acabado, los viajeros se preguntan si su experiencia "había sido un sueño o algo real". Como veremos, las experiencias oníricas de encuentros con los *x'ibajob* son otro punto en común que comparten con los antiguos *wahyis*. Con toda razón, Thomas de Coto (1983: 294) registró en cakchiquel el término *xibalbay* como "el demonio, o los difuntos o visiones que aparecían a los indios".

El sueño tuvo una importancia fundamental para los mayas, tanto prehispánicos como modernos (De la Garza, 1990; 2010; 2012; Laughlin, 1966a; 1966b; Ruz, 2010). Es durante el estado onírico cuando "el individuo es más susceptible a que lo perjudiquen las fuerzas del mal ocasionándole, por lo general, enfermedades del espíritu" (Holland, 1963:

165). Puede inferirse que los antiguos *wahyis* podían atacar en forma de malos sueños enfermado de esa manera a sus víctimas tal y como lo hacen los *xi'bajob*, pues lo que sucede en el mundo onírico se toma como una contraparte de la realidad (De la Garza, 1990: 207; Imberton, 2009: 333; Montagu, 1970: 361).

En las etnografías modernas sobre diversos grupos mayas se reporta que en los sueños aparecen diversas entidades que pueden atacar al soñador (Laughlin, 1966: 96; 1966b). Este tipo de agresiones oníricas, como la mordida de un perro o de una serpiente, la coz de un caballo o la cornada de un toro, funcionan como signos que pueden asociarse con un grave daño sufrido por el espíritu (Holland, 1963: 167; Pitarch, 1996: 51). Los tzeltales, tzotziles y choles interpretan este tipo de sueños como un tipo de brujería en la que los brujos mandan a sus nahuales a atacar a sus víctimas (Hermitte, 1970: 62 – 63, 106 – 107, 131 – 133; Holland, 1963: 166 - 67; Imberton, 2002: 107; Laughlin, 1966a: 403; Pitarch, 1996: 51; Rodríguez Ceja, 2012: 256 – 261; Sánchez Carrillo, 2007).

La creencia sobre ataques oníricos entre los mayas por parte de entidades sobrehumanas está atestiguada al menos desde el siglo XVIII. Antonio de Fuentes y Guzmán dio noticia de que los brujos con nahuales se hacían respetar y temer “por los conceptos imaginarios y fantásticas representaciones del sueño” (Fuentes y Guzmán, 1932: TI, 292 -295). Asimismo, derivado de los recorridos que realizó el religioso Antonio Margil de Jesús en la provincia k'iche' de Mazatenango, Guatemala (1704), se dice:

Y a otros en las fantasías del sueño les ofrecía el demonio los enfermos en unos peligros evidente de muerte, como que se despeñaban, que un animal feroz los despedazaba, y otras figuras a esta similitud con lo cual se gobernaba en la ninguna seguridad de vida que el enfermo encomendado tenía (Sáenz de Santa María, 1981: 484 – 485).

Los diccionarios coloniales de diversas lenguas mayas también dan cuenta de este aspecto. En tzeltal se usaba la expresión *uayich* para referirse a la "visión en sueños" (Ara, 1986: 403), y término para nahual, *lab'*, fue traducido como "visión", y *labatay* como "espantarse de visiones" (Ara, 1986: 315; Ruz, 1985: 230). En cakchikel el mismo vocablo fue traducido como

agüero. En una entrada del diccionario de Coto se explica: "Esto es como si sueñan que los hieren o, yendo por el monte oyen algún pájaro, animal, etc, dicen... un mal sueño e soñado /no se/ si es mi agüero, si por bentura moriré" (Coto, 1983: 19).

En yucateco de mediados del siglo XVIII se conservaba la palabra *uay*, para referirse a la visión o fantasma que se aparece en los sueños (Beltrán, 2002: 318). Actualmente *wayak'* en yucateco significa "soñar, visión entre sueños, imaginar o crear cosas que no son reales" (Bastarrachea et. al., 2006: 129). En ch'orti' se dice *bahk' ut wayak'* para referirse a las pesadillas, sueños donde hacen presencia espíritus malignos, apariciones, aires o cualquier cosa que produzca espanto (Wisdom, 1950: 578).

Como se ha visto, entre los mayas prevalece la idea generalizada de que una persona puede enfermar de espanto por medio de temibles sueños. Una forma preferida de los brujos para de enfermar a sus víctimas en los Altos de Chiapas es con el llamado "amarre de naguales". Se trata de la captura del espíritu de algún hombre a manos de un *xi'baj* o espíritu similar.

Este tipo de ataque se clasifica dentro de un fenómeno patológico de amplia distribución en Mesoamérica conocido como "susto" o "espanto". El "susto", en términos generales, se trata de la enfermedad resultado de la pérdida del espíritu de un individuo, que se separa del cuerpo y vaga libremente. El daño puede ser acrecentado si dicha entidad anímica es capturada por entidades sobrehumanas (Rubel et. al., 1984: 8). Esta enfermedad agravada por espíritus dañinos similares a los *xi'bajob* ha sido descrita por numerosos especialistas (Adams, 1952: 29; Fábrega y Silver, 1973: 232, 239; Fink, 1987: 406 – 407; Gossen, 1979: 270; Guiteras, 1965: 147 – 148; Hermitte, 1970: 55 – 59; Holland, 1963: 94, 148; Imbertson, 2009: 44 – 45; Köhler, 1995: 163 – 164 2004: 334; Pitarch, 2000: 17; Ruz, 1983: 170 – 171; Sánchez Carrillo, 2007; Vogt, 1965: 33; 1979: 38; Wisdom, 1961: 357 – 362).

En cuanto al "amarre de naguales", el brujo opta por atacar a sus enemigos enviando a sus espíritus auxiliares a amarrar las entidades anímicas de sus víctimas, con lo que inevitablemente enfermarán sus contrapartes humanas (Pozas, 1977: 203; Holland, 1963: 148). Se tiene registro de esta creencia al menos desde finales del siglo XVII, cuando el

obispo de Chiapas, Francisco Núñez de la Vega, recriminaba a los indígenas de este modo: “os quejáis de que os han amarrado los naguales, si no los hubiérais recibido, no os los amarraran” (Núñez, 1988: 752 – 760).

María Cristina Manca reportó que entre los choles de Tila es posible conocer por medio de los sueños si el *ch'ujlel* de una persona ha sido capturado por espíritus enemigos:

Cuando estamos bien espantado pues, sea un chiquillo o sea uno grande, cuando estamos durmiendo miramos como un señor que está allí, así como estamos ahorita platicando, y me llevan a una casa de material, o sea de loza y me encierran allí. Esto quiere decir que ya lo están amarrando con su cadena, con su culebra, en la cueva, pues (Manca, 1995: 240).

Esta explicación, aunque visiblemente adaptada a la modernidad, contiene una clave para relacionarla con los *wahyis* de periodo Clásico. Se habla del amarre con "su culebra"; precisamente, las serpientes son parte de los atributos iconográficos de varios *wahyis*, que se enrollan en sus cuerpos como si de árboles se tratara, y no parecen asfixiarlos, sino acompañarlos. En efecto, en la narrativa ch'ol las serpientes y las cuerdas son equivalentes simbólicos que se sustituyen según el caso.

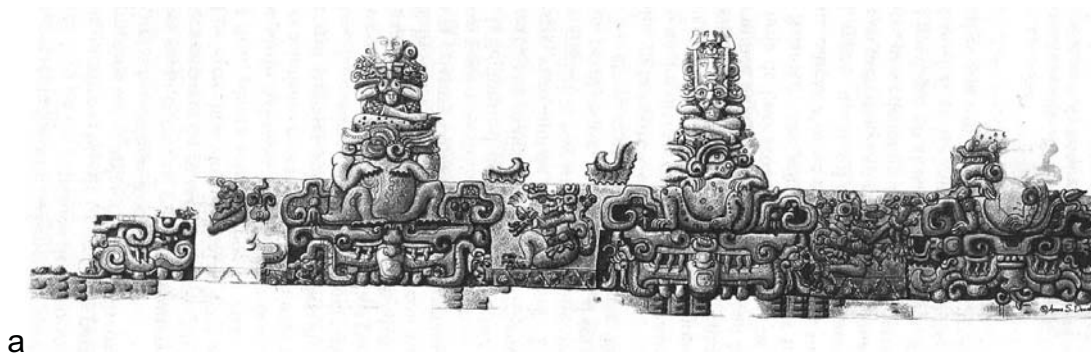
Dentro del corpus cerámico del Clásico, existen imágenes donde *wahyis* jaguares tienen esas serpientes acompañándolos en el acto mismo de atacar a una persona, como sucede en el vaso K1653 (fig. 4.18). Según la interpretación de este trabajo, la persona tendida sería la representación de una de las entidades anímicas de un individuo, la cual es atacada ferozmente por el *wahyis* jaguar ayudado de una serpiente para someterla. El resultado en el mundo terrenal de esta espantosa escena sería la enfermedad y seguramente la muerte de la contraparte humana.



Figura 4.18. Detalle del vaso K1653. *Wahyis* jaguar atacando a su víctima. Fotografía de Justin Kerr (tomada del archivo fotográfico de Kerr).

En esta investigación se han presentado dos relatos acerca de este fenómeno patológico. En *Kächäl tyi lukum bajlum* y *Bajlum wäy tyi ch'eñ* se narran dos historias en las que los *wäyob* de personas del pueblo fueron amarrados por un *xi'baj* y encerrados en un hoyo en la tierra y en una cueva respectivamente. Existe un bello ejemplo que puede remontar esta práctica al menos desde el periodo Clásico Temprano. En el friso de Balamkú, Campeche, aparece una compleja escena modelada que tiene como tema principal el nacimiento de los *k'uhul ajaw tak* en la cima de los cerros personificados *witz*.¹¹⁰ Entre cada cerro se observan representaciones moldeadas de animales híbridos, con partes esqueléticas y con la característica cola de fuego que los identifica como una versión temprana de los *wahyis* (fig. 4.19). Un aspecto importante de la escena es que estos seres numinosos aparecen con las garras atadas, a manera de cautivos. Puede ser que esta escena represente la captura de los *wahyis* en la cueva, ya sea para enfermar a sus contrapartes humanas en un ejemplo de brujería prehispánica, o que se trate de una alusión al tiempo mítico en la que los *wahyis* fueron encerrados en el mundo subterráneo.

¹¹⁰ Para una disertación completa sobre el friso ver Salazar Lama (en preparación).



a



b

Figura 4.19. *Wahyis* cautivos en la cueva. a) Friso de Balamkú, Campeche. Dibujo de Anne Dowd (tomado de Baudez, 2004: 152). b) Detalle de *wahyis* híbrido con las garras atadas. Dibujo por Daniel Salazar Lama (en preparación); material sujeto a investigación y autorización de publicación por la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural – INAH.

4.5 El *Ch'ejch'ejbak* y los *wahyis* esqueléticos

El espanto es el principal resultado del contacto con los *xi'bajob*. En las versiones tempranas de los relatos de la “reunión de los *xi'bajob*” el desenlace de las historias es fatal. El entrar por la noche en aquel lugar ajeno y desconocido para ponerse en contacto con los espíritus del inframundo provocó en el viajero el espanto que lo condujo finalmente en la muerte.

Como se explica en la versión de Whittaker y Warkentin (1965), los *xib'ajob* o “seres calvos” finalmente alcanzan al viajero y se lo comen. Estos seres “calvos”, llevan tal sobrenombre por representar esqueletos, con el cráneo sin cabello. El alcanzar y comerse a sus víctimas funciona como una metáfora de la enfermedad. De manera análoga, entre los tzeltales para expresar que se aparece la enfermedad, se dice que, “la muerte se agarra”, “es algo que atrapa, que hace presa; la imagen es prácticamente predatoria” (Pitarch, 2005: 526 – 527).

Debe notarse que entre los mayas prehispánicos, la muerte también podía adquirir una personificación, pues aparecía como un ser animado con una voluntad y una agentividad propias. La personificación de la muerte se ve reflejada en abundantes imágenes de seres esqueléticos que fueron producidas durante la época prehispánica, seres que simbolizaban las enfermedades (fig. 4.20). Los *wahyis* de apariencia esquelética podían incluso llevar en sus manos las cabezas cercenadas de sus víctimas (ver figs. 4.20b y 4.20c).¹¹¹



¹¹¹ No es de sorprender que en los diccionarios yucatecos coloniales se refiera a “la muerte pintada, o con pies y manos” como *zac chamaybac* y *zac chauaybac* (Acuña, 1984: 92v; Beltrán, 2002: 283).



Figura 4.20. *Wahyis* esqueléticos en el arte maya. (a) Detalle de K1652. (b) Detalle de K1256. Fotografías de Justin Kerr (tomadas del archivo fotográfico de Kerr). (c) Ahk Ok Chamiiy, 'La Muerte de los Pies de Tortuga'. Detalle del Mural de las Cuatro Eras en Toniná. Dibujo de Linda Schele (tomado del archivo de Schele en FAMSI).

El nombre *ch'ol* para referirse a los *wahyis* de apariencia esquelética es *Ch'ejch'ejbak*, en referencia al sonido que producen sus huesos al chocar cuando pasa. En tzotzil es llamado *Yalan bek'et*, 'bájate carne', o *Kitz'il bak*, 'esqueleto que rechina', por el sonido que produce al moverse (Pérez López 1995: 14). La conexión de este relato con el de la reunión de los *xi'bajob* es explícita, pues la palabra para brujo es igualmente *xi'baj*. Además, este *xi'baj*-esqueleto se reunía con otros semejantes para celebrar banquetes donde comían carne y huesos humanos, tal y como aparece en los relatos de la "Reunión de los *xi'bajob*" (Alejos, 1988; Meneses Méndez, 1994; Whittaker y Warkentin, 1965).

Debe reconocerse que la categoría de lo sobrenatural a la que pertenece el *yalan bak'et* en tzotzil y tzotzil es *pukuj*, palabra cuyo equivalente aproximando en español es demonio o diablo, al igual que el *xi'baj*. Las ideas sobre demonios contemporáneos se tratan de un complejo de creencias con un antiguo origen común que se ha desarrollado y readaptado de diversas formas por toda la región chiapaneca cobrando expresiones distintas pero con esencias compartidas.

En la descripción más temprana que se tiene de los *xib'ajo'ob* se señala que estos espíritus estaban constituidos por aire y se movían en el viento (Whittaker y Warkentin, 1965: 90 - 96), tal y como lo hace el esqueleto del brujo en el relato del "*bájate carne*". En otros grupos mayas se conserva también la idea de que las entidades anímicas están compuestas de materia gaseosa (De la Garza, 1990: 16; Holland, 1961: 168; 1963: 99; Pitarch, 1996: 55; Ruz, 1985: 154, nota 31; Villa Rojas, 1947: 583 -585). Entre los tzeltales de Oxchuc, Villa Rojas (1947: 583 -585) registró que por las noches los brujos podían expeler a su nahual o *lab'* por la boca, pero si el cuerpo del brujo era puesto boca abajo en esos momentos entonces su *lab'* ya no podía reingresar al cuerpo de su dueño. Investigaciones recientes apuntan a que los *lab'etik* abandonan el cuerpo de la persona al morir. Se dice que salen por la boca a manera de "humo" o "vapor de agua", y lo hacen bajo la forma o silueta borrosa, de un animal, de un viento, de un rayo, etc. (Pitarch, 1996: 76 – 77; cf. Figuerola, 2000: 16). De forma parecida, entre los tojolabales se considera a la culebra (*chan*) como un poderoso *wayjel*, que es "el único que puede habitar dentro del individuo, abandonándolo por la boca cuando éste muere" (Ruz, 1982: 59 -60). En Pinola se dice que se puede adquirir el poder (*pukuj*) de un brujo inhalando su último suspiro o tragando algo de sus saliva (Hermitte, 1970: 61).¹¹² Una de las referencias más tempranas sobre el modo de realizar estas "transformaciones" la aporta el religioso Antonio Margil de Jesús a principios del siglo XVIII:

daba el indio las cuatro vueltas y veía que por la boca le salía el tigre, el león o el animal que quería volverse, y su cuerpo quedaba como soñando y sin sentidos, y entonces le representaba el Demonio todo cuanto le parecía verdad siendo sólo fantasía (Ruz y Dupiech - Cavaleri, 1988: 259 - 260).

Se propone que el esqueleto en el relato del *Ch'ejch'ejbak* actúa a manera de entidad anímica del brujo. La hipótesis es que los brujos en

¹¹² En la localidad de Balaxté en Ocosingo se me informó que la más poderosa anciana adquiriría su poder debido a su oficio de partera. Ella reconocía a los niños que nacían con un don y se los comía para adquirirlo (Sr. Rubio, comunicación personal 2010). Otras referencias indican que los *xibajo'ob* solo se alimentan de aquellos hombres que tenían un "espíritu fuerte" (Whittaker y Warkentin, 1965: 95) o de aquellos que poseen un *wäy* (Meneses Méndez, 1994). Relacionado con este fenómeno, Nash (1975: 184) informa que "los que adquieren la tercera alma por captura del alma de un muerto dentro de los 20 días después de la muerte, se considera que son potencialmente más peligrosos".

realidad no se desprendían de la carne, sino que esta manera de entender el fenómeno representa una visión exotérica del procedimiento mágico.¹¹³ Lo que en realidad pasaba era que el brujo tenía la capacidad de expeler su espíritu *xi'baj*, y el desprendimiento de la carne serviría como una metáfora para referirse al espíritu de enfermedad que habita en el cuerpo del brujo pero que es expelido en la noche. La apariencia sobrenatural de aquel espíritu de enfermedad era justamente una entidad calavérica. Si la hipótesis es correcta, entonces los *xi'bajob* actuarían de manera similar a los *wahyis* del periodo Clásico, siendo ambos tipos de espíritus una parte constitutiva de las entidades anímicas del sujeto. La relación es acentuada por el hecho de que los *wahyis* antiguamente podían también adoptar apariencias esqueléticas (ver fig. 4.21). Lo que abandonaba el cuerpo no era el esqueleto del brujo, sino su espíritu *wahyis*-enfermedad, un *wahyis*-esquelético, un *wahyis*-muerte, que salía para moverse en el viento buscando una víctima a quien atacar, alguien a quien comerse.

Una versión tzotzil del “*bájate carne*” (López y Palacios, 1994) se cuenta que siete ancianos del pueblo enfrentaron al *Yalem bek'et* e impidieron que regresara a su cuerpo. Después de que el esqueleto se alejara volando, los ancianos advirtieron su propia muerte: “nos señaló y bailó sobre nuestras cabezas alejándose después hacia el panteón”, dijeron. En efecto, una mañana fueron encontrados muertos en el camino que conducía al río. Al igual que el viajero en la reunión de los *xi'b'ajob*, los ancianos mueren por el espantoso contacto con los demonios. A final de cuentas, los *xibajo'ob* y *pukuj* son espíritus de enfermedad y aquel que ose meterse con ellos muy probablemente tiene como final la muerte.

¹¹³ En una versión tzeltal (Stross, 1978: 11 – 13) se dice que el brujo *yalan bak'et* estaría fingiendo (literalmente creyéndose a si mismo) ser un esqueleto, confirmando que no se produce abandono de la carne por parte de la estructura osea. Esta misma versión indica que se trata a la vez de un *pukuj* (diablo) y un *lab'* (nahual).



Figura 4.21. (a) Visión actual (exotérica) del desprendimiento de la carne. Pintura de Juan Gallo (Pérez López, 1995: 35). (b) Visión prehispánica (esotérica) de un *wahyis*-enfermedad. Detalle de K3395 . Fotografía de Justin Kerr (tomada del archivo fotográfico de Kerr)

4.6 Resignificación contemporánea: como el concepto del “diablo” se introdujo en la cosmovisión ch’ol

Una de las principales preocupaciones de esta investigación ha sido el reconocer a los *xi’bajob* como parte de un legado prehispánico que ha prevalecido dentro de la tradición oral de los choles contemporáneos. Estas entidades sobrehumanas no son únicamente, como se piensa a menudo, una introducción moderna aportada por los europeos y mestizos en el sentido de espantos y demonios, sino, como bien hemos visto, se tratan de una fusión de ambas tradiciones.

Se ha hecho un énfasis comparativo con la iconografía prehispánica para demostrar las similitudes entre los modernos *wäy* y *xi’baj* con los

antiguos *wahyis*, para de ese modo reconocer la continuidad de estos elementos dentro de la cosmovisión ch'ol actual. Sin embargo, no puede negarse el impacto que han provocado las ideas judeo-cristianas en la concepción ch'ol sobre las entidades numinosas destructivas.

Para el caso de los choles, el término para nahual, *wáy*, se conservó en mayor medida con sus valores originales, debido a que no existió una figura paralela en la cosmovisión europea.¹¹⁴ Sin embargo los *xi'bajob*, que son un tipo de *wáyob* dañinos y especializados en la producción de enfermedades fueron inmediatamente asimilados como “diablos” o “demonios” a los ojos de los españoles. Esto provocó que las ideas prehispánicas sobre el *xi'baj* fueran satanizadas literalmente y los especialistas rituales poseedores de estos dones fueran entendidos como brujos en la acepción europea del término.

Desde los diccionarios más tempranos, los hablantes de castellano tradujeron el término *xi'baj* como diablo, pero no fue sino hasta las primeras traducciones de la Biblia por los misioneros evangélicos (y posteriormente por los católicos) que los significados originales del *xi'baj* comenzaron a transformarse para adquirir elementos judeo-cristianos.

Los sacerdotes católicos y evangélicos a partir de estas traducciones de la Biblia han continuado hasta el día de hoy asimilando de manera directa al *xi'baj* con el diablo. Aunque si bien, no se pueden negar los paralelismo entre las entidades numinosas destructivas mesoamericanas y aquellas europeas, no son de ninguna manera iguales, por lo que no es prudente traducir de manera directa el término *xi'baj*, con toda su historia y características particulares, con aquella de “diablo”, la cual tiene a su vez una tradición y propiedades distintas.

Este proceso de aculturación produjo que el término nativo *xi'baj* adquiriera los significados agregados del diablo y de los demonios del cristianismo. Figuras propias del pensamiento judeo-cristiano como Satanás y Luzbel fueron trasplantados hacia los conceptos nativos del *wáy* y el *xi'baj*.

¹¹⁴ En otras regiones del área maya sí se le tradujo con el término “espíritu familiar”. Ver ejemplos en Gage (1929: 253 -254, 299), Tovilla, (1960: 222), y el compilador del *Calepino de Motul* (Arzápalo, 1995: 745-746).

Como ejemplo de ello, entre mis informantes, tanto Don Manuel Torres como Margarita Díaz aseguran que el jefe de los *xi'bajob* es el Ángel Luzbel. Don Manuel incluso mencionó que “es Betselbú [sic] el jefe de ellos, *xi'bajob*, rey de los *xi'baj*. Con ellos reciben la orden, hacen su junta, entonces el jefe va a decir qué van a hacer cuando piensan hacer brujería. Ahí dicen si se hace, se juntan”. Después aclaró que no le gustan esos términos en castellano: “no le voy a decir Betselbú [sic], le voy a decir Yum Xi'bañ”. De forma similar, este mismo señor, al referirse al *K'ajkyimbak*, dice que es “donde se queman los huesos”, “donde regaña el demonio, el Satanás”.

Don Florentino Aguilar, un curandero de Tumbalá me dijo acerca de los brujos *xi'baj*: “que ya no trabajan con Dios, ya no trabajan según Dios, sino trabajan por propia voluntad de ellos y con el mal espíritu, Belsebú, como le dicen, o sea el Diablo”.

Por su parte Margarita Díaz mencionó: “Porque sí existe el demonio, es el demonio desde la creación del mundo: Ángel Luzbel. Que lo sacó San Miguel Arcángel y ese es su jefe el que está en la cueva”.

Un ejemplo más lo encontramos en las palabras Ausencio Cruz Guzmán (Hopkins, *et. al*, 1978) quien mencionó:

Dicen los antepasados, como dicen ellos, que cuando muere la persona cuando vienen a enterrar. Dicen que de noche, o cuando ya estaba enterrado llegan a arrancar. Y ya que ya lo encontró el cuerpo del hombre, empiezan a alinear a cortar, a lavarlo y hacerlo como una carne, cualquier carne que se puede comer entonces lo ponen a hervir, y que lo comen y que lo hacen en mole. Y que lo hacen que pueden hacerlo pa comer. [...] No se si es verdad que hay diablo o Satanás, que hacen así, pero yo en este mundo no he visto, no he encontrado nada. [...] No se si hay diablo, tal vez no podemos ver o no podemos hablar, no podemos ver en vista de uno pues cree que está en el espíritu o está en el aire. O como dicen muchos que no podemos ver porque eso estamos buscando.

Por otra parte, en el relato *Chol K'in Pasel* compilado por García Pelayo (1997: 38 – 41) aparece un *xi'baj*, al cual llaman Satanás, quien engaña a la madre del héroe de la historia.

Con estos ejemplos podemos observar como en el estado actual de las concepciones sobre los *xi'bajob* se entremezclan por una parte los significados de la tradición prehispánica junto con elementos de la religión católica. Lo que sucede en este momento de la aculturación ch'ol hacia el

mundo castellano es que el significado original del concepto *xi'baj* parece haber perdurado sin muchos cambios. Como hemos podido observar a lo largo de la investigación, los significados originales de los *xi'bajob* han permanecido a pesar que su significante ha sido traducido como diablo. Así, se les sigue refiriendo a los *xi'bajob* como espíritus de características prehispánicas pero con el término castellano. Sin embargo, si este proceso de aculturación continua, como es de esperarse, el uso reiterado de los términos castellanos como demonio, Satanás, Luzbel etc., terminarán por permearse en el pensamiento numinoso ch'ol.

Los nuevos tiempos propician el abandono de la lengua materna, lo cual, junto con el cada vez mayor conocimiento de la Biblia y de la mitología judeo-cristiana facilitará que se olviden los significados originales del *xi'baj* para dar entrada al universo conceptual de los demonios según el pensamiento evangélico y católico. Si este proceso continúa, en el futuro, para los choles solo permanecerá la palabra *xi'baj* para traducir en su lengua original el concepto de diablo, junto con la carga simbólica heredada del Viejo Mundo.

Haciendo una analogía muy simple para ejemplificar este proceso de aculturación, podemos usar el caso del jaguar y el tigre. Los españoles al llegar por primera vez a tierras americanas encontraron grandes felinos moteados a los cuales los choles siempre han llamado *bajlum*, y que nosotros ahora conocemos como jaguares. Sin embargo, los españoles no conocían este gran felino, pero tenían referencias dentro de su propio imaginario de otros felinos del Viejo Mundo y de Asia, así como el león y el tigre. Por ello, a los *bajlum tyak* de los choles les llamaron tigres, siendo que los significados en ambas lenguas connotan dos especies de felinos muy distintos: por un lado el *bajlum* es un felino moteado americano y por el otro, el tigre es un felino rayado asiático.

En la actualidad los choles traducen el término *bajlum* por tigre, de igual forma que al *xi'baj* lo traducen como diablo. Sin embargo, un ch'ol jamás confundiría un tigre rayado asiático con un jaguar americano pues tienen características muy diferentes que pueden ser constatadas al ver a los animales físicos en los montes. Por más que a un *bajlum* lo nombremos "tigre", éste nunca adquirirá los significados del tigre asiático, sino

únicamente su significante. Por el contrario, en el terreno del imaginario numinoso de los choles, las características del diablo europeo sí pueden penetrar profundamente en el modo en que son concebidos los *xi'bajob*, debido precisamente a que no existe una referencia física sobre estos espíritus, todo lo que se sabe de ellos se guarda en las palabras de los abuelos, se encuentra en las imágenes mentales, en los sueños, en los arquetipos de la comunidad. De este modo, la idea de diablo se irá introduciendo no únicamente en su significante, como una traducción de *xi'baj*, sino que también aportará sus significados, producidos a partir de la historia del Viejo Mundo y ajena a la de los choles. Si esta tendencia continua, el sentido nativo del *xi'baj* perderá sus atributos originales y terminará convirtiéndose únicamente en el significante con el cual se referirán al diablo de la cosmovisión judeo-cristiana.

Esta ha sido una preocupación latente en este trabajo, pues los *xi'bajob*, dejando de lado sus características dañinas, se tratan de elementos propios de la tradición prehispánica que se han adaptado a través del tiempo y lo seguirán haciendo. Una de las labores de esta tesis es registrar el estado particular de estas creencias en este momento específico, para en un futuro, tener un marco de referencia que nos permita observar el proceso de transformación de las concepciones anímicas de los choles en el tiempo.

RECAPITULACIÓN

La noción de persona en el pensamiento ch'ol se constituye por componentes de materia diversa: por un lado se encuentra la parte pesada y sólida formada por la carne y los huesos, por otra, existen ciertos elementos ligeros con una cualidad divina que otorgan animacidad al cuerpo. Estos componentes son conocidos bajo el término académico de entidades anímicas. La interacción de éstos componentes anímicos en el cuerpo, determina la salud del organismo y conforma la noción íntegra de persona.

La entidad anímica que funge como la esencia vital es llamada *ch'ujjel*, se trata literalmente de la divinidad interior. Es un tipo de espíritu de condiciones gaseosas que reside en el cuerpo y se expresa a través del flujo sanguíneo. Los curanderos pulsadores pueden conocer la condición de salud o enfermedad de una persona a través del pulso, que sirve como un medio diagnóstico para conocer el estado del *ch'ujjel*. Todos los seres vivos en el mundo gozan de un *ch'ujjel* interior, es una parte de la esencia de divinidad compartida por todos los seres. Al morir la persona, su cuerpo, la parte sólida y terrestre perece, pero el *ch'ujjel* inicia su recorrido para dirigirse hacia Dios.

Además de la muerte, existen ocasiones especiales en que el *ch'ujjel* puede separarse del cuerpo. En situaciones como el sueño, la intoxicación o el susto, el *ch'ujjel* es capaz de abandonar el cuerpo para vagar por distintos mundos. Las experiencias oníricas son el resultado de las vivencias del *ch'ujjel* fuera del cuerpo. Los sueños son las consecuencias del devenir del espíritu externado. Los sucesos del sueño y de la vigilia están entrelazados de manera que lo que le suceda al *ch'ujjel* en el mundo onírico afectará directamente el cuerpo del soñador. Esto puede resultar peligroso, ya que si el *ch'ujjel* es atacado en el estado onírico se desatará irremediablemente la enfermedad de su poseedor. El *ch'ujjel* es atractivo para diversas entidades sobrehumanas, pues pueden devorar esta entidad anímica, ya que, al carecer de un cuerpo físico necesitan alimentarse de componentes espirituales como ellos.

No puede existir persona sin *ch'ujjel*, sin esta entidad anímica nadie puede vivir. Sin embargo, existen otro tipo de entidades espirituales que le

son propias únicamente a algunas personas. Se dice que Dios ó el Diablo, según el caso, pueden otorgar una entidad anímica adicional a ciertas personas privilegiadas, se trata del *wäy*. El *wäy* es traducido generalmente como “nahual”, se trata de un poderoso espíritu auxiliar que comparte una relación coesencial con la persona a la que está enlazado. Por lo general esta entidad anímica adquiere la forma de algún animal que está ligado a la persona de tal modo que, los males que sufra uno, repercutirán simétrica e irremediamente sobre el otro. Se dice que las personas que tienen *wäy* son diferentes, no ven lo mismo que los demás. Tienen la capacidad de ver el mundo a través de los ojos de su espíritu adicional. Mientras su cuerpo permanece en casa, ellos pueden controlar a su *wäy* en otros espacios, pues la cualidad coesencial implica que se trata de la misma persona desdoblada en dos cuerpos distintos, uno humano y otro animal. Las características del *wäy* son intrincadas, pues se cree que es una entidad gaseosa que reside en el cuerpo, específicamente en el corazón, pero a la vez habita otros espacios, ya sea el monte o en el otro mundo. Se dice finalmente, que existen personas que pueden gozar de más de un *wäy*, en algunas comunidades se dice que se pueden llegar a tener varios de estos espíritus.

Existen muchos tipos diferentes de *wäy*, pues no únicamente cobran formas de animales. La lengua ch’ol tiene la peculiaridad de contar con el sufijo *-el* para marcar la posesión íntima, es decir, para referirse a una parte del cuerpo. De este modo se puede saber si una entidad que normalmente no es parte del cuerpo de una persona funge como un componente espiritual del mismo. Así, el *wäy* puede adquirir distintas formas, por ejemplo de jaguar, *bajlumjel*; de chivo, *tyeñtsuñlel*; de viento, *ik’lel*; o de rayo, *chajklel*, entre otras muchas. Las características del *wäy* determinarán igualmente las características físicas y de personalidad del sujeto.

Dependiendo del tipo de espíritu *wäy* que una persona posea es como generalmente se comportará en la comunidad. Si se tiene un *wäy* fuerte y una responsabilidad ética positiva entonces es posible que esa persona se desenvuelva como un curandero, *xwujt*, pues su poderosa entidad anímica adicional le permite sanar enfermedades espirituales que sería imposible curar por medios alópatas.

Se dice que existen otro tipo de personas que han sido privilegiadas con un *wäy* de características siniestras que es otorgado por el Diablo. Este espíritu adicional es llamado *xi'bajlel*, con el cual las personas adquieren una personalidad oscura y dañina. A ellos se les conoce como brujos, o *xi'bajob* (el mismo término se utiliza tanto para el especialista ritual como a su espíritu). Se dice que utilizan a su *wäy* para provocar infortunios y enfermar a las personas motivados principalmente por la envidia.

Este tipo de *wäy-xi'baj* les confiere el poder de la transformación, entendida no como una transmutación física, sino como el uso del cuerpo de sus espíritus adicionales para mostrarse a sí mismos en distintas formas.

El brujo puede de este modo adoptar diversas formas y aparecerse a los hombres para espantarlos y en muchos casos robar sus entidades anímicas. En esta investigación se profundizó acerca de las diversas apariencias que adquieren los *xi'bajob*: se dice que el *Tyeñtsuñ* es el *wäy* de un brujo en forma de chivo, que no tiene ojos y de un aspecto horroroso. El *Ch'ix wiñik* es otro espanto de apariencia humana pero lleno de espinas en el cuerpo. El *Ch'ejch'ejbak* es un brujo que tiene la facultad de despojarse de su piel y carne para quedarse en el puro esqueleto y en esa forma salir a asustar en los caminos. Del *Xñek* ó Negro, se dice que es un jaguar que ataca a los hombres y mujeres y se alimenta tanto de su sangre como de sus genitales. El *Xpuk'puk' jol* tiene la aterradora capacidad de auto decapitarse y usar su cabeza desprendida para espantar a la gente. El *Ajal* es un espíritu en forma de mujer que seduce a los hombres para después convertirse en animal y enfermarlos. El *Xwulukpaty ok* ó Sombrerón es una entidad descrita como un hombre pequeño con un gran sombrero que se aparece en los caminos para hace perder a los hombres el rumbo. La razón por la cual estos *xi'bajob* espantan a los hombres es para apoderarse de su espíritu, el cual es externado con el susto.

Los brujos por medio de sus espíritus *xi'bajob* realizan fiestas, generalmente en el interior de las cuevas, donde se reúnen para alimentarse de los cuerpos y de las entidades anímicas de sus víctimas. Abundan los relatos en los que se dice que sacan los cadáveres de las tumbas y los llevan a lugares alejados donde acompañados de música llevan todos sus instrumentos para preparar la carne y comerla. Estas juntas están presididas

por su jefe, en ocasiones llamado *Yum Xi'baj*, Señor de los demonios, y en otras identificado con el *Yum Ch'eñ*, Señor de la Cueva. Se dice que ahí en el mundo subterráneo deliberan sobre a quién van a embrujar y a quién se van a comer. Para pertenecer a este grupo de brujos no es suficiente tener espíritu *xi'baj*, sino también ofrecer a un familiar a cambio, generalmente un hijo, al cual dan en sacrificio para que todos lo coman. Es así como los *xi'bajob* se van comiendo entre ellos.

En los orígenes mitológicos de los *xi'bajob* se destacan sus características hambrientas y ansiosas por alimentarse de los seres humanos. Diversas narrativas describen a grandes animales nocturnos que devoraban a los hombres antes del amanecer de los tiempos. Es posible que los relatos choles actuales sobre entidades depredadoras sean una recreación de los antiguos mitos sobre animales aterradores devoradores de hombres.

El hábitat propio de los *xi'bajob* es el mundo subterráneo, pues en el tiempo mítico, estos seres fueron encerrados en el interior de una cueva, de donde aún no pueden escapar más que en algunas ocasiones especiales, como por ejemplo en la época de cambio de año. Por medio de sus poderosos espíritus *xi'bajob*, los brujos pueden dañar a las personas en actos de brujería, para lo cual a veces son contratados. Uno de los procedimientos preferidos por ellos es capturar las entidades anímicas de sus víctimas, ya sea el *wäy* o el *ch'ujlel*, y llevarlos una cueva, en donde los amarran con serpientes y los dejan ahí para que sufran o sean comidos. Estos actos propiciaban irremediablemente que la personas enfermen, y en la mayoría de los casos, mueran.

Los *xwujt* son los únicos que pueden salvar a la personas que tienen su espíritu cautivo. Estos curanderos tienen la facultad de entrar en el otro mundo por medio de su *wäy* y pelean con las entidades que han capturado al el espíritu y lo liberan. Otra manera de sanar es entregando un espíritu en sustitución de la entidad anímica capturada. Para ello sacrifican una gallina, cuyo *ch'ujlel* es ofrecido a las entidad captora para que liberen el espíritu del paciente.

Existen otras maneras de liberarse de los *xi'bajob*. Una de ellas es que si sucede un encuentro con el *xi'baj*, lo mejor es voltearse la ropa de adentro

hacia afuera, esto detendrá los embates dañinos. Se dice que el *kujts*, tabaco, es una planta que puede ahuyentar a los *xi'bajob*, por ello es recomendable fumarla. Sin duda el remedio más efectivo se trata de un preparado conocido como *pi'älal*. Está hecho con tabaco silvestre, alcario y cal. Este polvo se usa siempre en situaciones de peligro pues se dice que los *xi'bajob* se desmayan a su contacto.

Como puede apreciarse, las concepciones anímicas de los choles son en extremo intrincadas, sin embargo, al ser analizadas conforman un conjunto coherente y rico. La síntesis presentada es una disertación académica, pues en realidad, las personas en las comunidades no andan pensando en estos temas esotéricos, para ellos se trata de algo real, que existe y afecta sus vidas.

Tras un largo recorrido histórico, los relatos, memorias y saberes que componen la tradición oral del pueblo ch'ol se han adaptado para sobrevivir a las diversas condiciones del tiempo. Es sabido que los choles pertenecen cultural, histórica y lingüísticamente a la familia maya, por lo que comparten una serie de rasgos y elementos cosmológicos con otras culturas en el tiempo y el espacio de la gran tradición milenaria pan-maya.

Sus concepciones anímicas tienen claros antecedentes prehispánicos que pueden ser rastreados al menos desde el periodo Clásico Temprano. Tal es el caso del *wäy*, entidad anímica que tuvo su antecedente en los antiguos *wahyis* de los mayas del Clásico. Estas últimas entidades fueron representadas en la cerámica y otros soportes, y de acuerdo a sus características iconográficas comparten muchas características en común con los modernos *wäyob*. Los *wahyis* parecen coincidir más acertadamente con los *xi'bajob* (un tipo específico de *wäy*), pues se cree que al igual que estos, tenían características relacionadas con el mundo subterráneo, la producción de enfermedades y el sacrificio humano. Comparten también las terribles características antropófagas que son claras tanto en la narrativa ch'ol actual como en las representaciones plásticas del Clásico. De la misma forma, en la época precolombina se guardó el concepto de *xib*, un portento de espanto que se sintetiza en las imágenes terroríficas de entidades esqueléticas.

Con base en las evidencias lingüísticas e iconográficas presentadas puede proponerse una clara supervivencia de elementos de la cosmovisión maya prehispánica en la tradición ch'ol contemporánea. Sin embargo, el pensamiento ch'ol actual es sincrético pues ha integrado elementos tradicionales mayas con otros derivados del cristianismo.

A partir del contacto europeo, a las antiguas concepciones sobre el *xi'bij* les fueron integradas las ideas sobre el Diablo y de los demonios del catolicismo. El choque de culturas provocó que los españoles encontraran en la figura del *xi'bij*, lo que a sus ojos representaba las características más similares a sus propios espantos y entidades demoníacas. Con el tiempo, se formó una resignificación de los conceptos originales del *xi'bij* en la mente de los choles convertidos al catolicismo. Prueba de ello es que en la actualidad en las traducciones al ch'ol de la Biblia la palabra "diablo" es traducida por "*xi'bij*", insertando con ello una serie de significados y categorías del Viejo Mundo ajenas al pensamiento nativo. Hoy día el término *xi'bij* es asimilado con figuras míticas de la cosmovisión cristiana como Luzbel, Satanás y Belcebú.

Como se ha mostrado, la cosmovisión prevaleciente en la tradición oral ch'ol es producto de una historia milenaria que se ha reformulado a través del tiempo, ha sufrido pérdidas de significado prehispánico y adoptado nuevos elementos aportados por el catolicismo. Uno de los propósitos de esta tesis fue poder registrar estas creencias y presentarlas en las propias palabras de la comunidad para conservarlas para el futuro. La tradición oral es dinámica, por lo que sus componentes están en un constante cambio. Los hablantes tendrán los modos para adaptar su cultura a los nuevos tiempos, por ahora, se presentó un trabajo que tiene entre sus miras preservar un registro del pensamiento ch'ol tradicional a comienzos del siglo XXI.

Como ha podido apreciarse, la tradición oral de los pueblos mayas actuales conserva reminiscencias antiguas provenientes del periodo prehispánico. Los relatos modernos son reelaboraciones de antiguos mitos y creencias que han sobrevivido readaptándose a las nuevas condiciones. Muchas características de los antiguos *wahyis* han sido olvidadas (como las representaciones gráficas de estos espíritus), pero otras han pervivido, como el caso de la muerte como una entidad personificada, o entidades que

pueden atacar a los hombres por medio de experiencias oníricas. A través de un análisis comparativo entre la narrativa contemporánea de los choles con la de otros grupos de Chiapas y los materiales iconográficos del Clásico Tardío se ha podido reconocer una continuidad cultural que a pesar de sus diversas transformaciones se niega a desaparecer. Este tipo de análisis pretende ser una alternativa tanto para interpretar el pasado prehispánico, como para ayudar a comprender mejor la tradición oral de los pueblos mayas contemporáneos.

Al profundizar en la investigación, cada vez percibía en mayor medida el valor intrínseco de la tradición oral ch'ol, plena de significados que se perdían en el tiempo. A medida que avanzaba el trabajo, me di cuenta que las similitudes y confluencias del pensamiento ch'ol con otros grupos mayas contemporáneos, así como con sus antecedentes prehispánicos, revelaban que las historias que se relatan en casa a la luz de las velas guardan la sabiduría de un pueblo milenario que ha sabido resguardar en sus palabras su historia, sus miedos, sus ilusiones y sus sueños.

BIBLIOGRAFÍA

- ACUÑA, René
1984 *Calepino de Motul*. Editado por René Acuña. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- ADAMS, Richard N.
1952 An analysis of medical beliefs and practices in a Guatemalan Indian town. Guatemala :Pan American Sanitary Union.
- ALEJOS GARCÍA, José
1988 *Wajalix Bã T'an. Narrativa Tradicional Ch'ol de Tumbalá*. Chiapas. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- 1993 "Los cholanos de los siglos XVI y XVII", en *Cuarto Foro de Arqueología e Historia de Chiapas*. Comitán,
- 1994 *Mosojäntel. Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1999 Ch'ol / Kaxlan: Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- 2001 "Tradición y literatura oral en Mesoamérica. Hacia una crítica teórica", en *Filología Mexicana*, pp. 293 – 320. Coordinado por Fernando Curiel y Belem Clark. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- ALEJOS GARCÍA, José y Nancy E. MARTÍNEZ SÁNCHEZ
2007 *Ch'oles*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo. México).
- ANDERSON, Arabelle
1957 "Two Chol texts", en *Tlalocan* 3(4): 313-316.
- ARA, Domingo de
1986 *Vocabulario de lengua tzendal según el orden de Copanabastla*, Ed. de Mario Humberto Ruz. México: UNAM. IIF, CEM.
- ARIAS, Jacinto y Juan HERNÁNDEZ
1991 "Ti ravale svob la pukuj; el violín instrumento musical del diablo", en *Nuestra sabiduría* 9: 3. Tuxtla Gutiérrez.
- ARZÁPALO MARÍN, H. Ramón

- 1987 *El ritual de los Bacabes*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el estudio de la Cultura maya, 5).
- 1995 *Calepino de Motul. Diccionario maya -español*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- ATTINASI, John Joseph
1973 *Lak t'an. A grammar of the Chol (Mayan) word*. Tesis doctoral. Chicago University. Illinois.
- AUBRY, Andrés y Angélica INDA
1983 *Archivo Histórico Diocesano. Boletín 5*. San Cristóbal de Las Casas, Editorial TIEMPO.
- AULIE, H. Wilbur
1979 *The Christian movement among the Chols of Mexico with special reference to problems of second generation Christianity*. Tesis doctoral en misiología. Fuller Theological Seminary, School of World Mission.
- AULIE, H. Wilbur y Evelyn W. de AULIE
1978 *Diccionario ch'ol – español. Español – ch'ol*. México, Instituto Lingüístico de Verano (Serie de vocabularios y diccionarios indígenas, 21).
- AULIE, H. Wilbur Y Jhon BEEKMAN
1948 *Jini meba tsuk (El ratoncito herfanito)*. Mexico, Summer Institute of Linguistics.
- 1949 *Cuento del raoncito (Chol)*. Mexico, Summer Institute of Linguistics.
- BASSIE-SWEET, Karen
1991 *From the Mouth of the Dark Cave. Commemorative Sculpture of the Late Classic Maya*. Norman, University of Oklahoma Press.
- 2002 *The Jolja' Cave Project*. Informe presentado a FAMSI. Versión electrónica:
<http://www.famsi.org/reports/00017/00017Bassie01.pdf>
- BASTARRACHEA MANZANO, Juan Ramón, Ermilo YAH PECH y Fidencio BRICEÑO CHEL
2006 *Diccionario básico español-maya-español*. Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán (versión electrónica)
<http://www.uady.mx/sitios/mayas/submenu/diccionario/index.h>

tml

- BECERRA, Marcos
1937 *Vocabulario de la lengua chol*. México, Secretaría de Educación Pública, Talleres Gráficos de la Nación.
- BEEKMAN, Elaine y John BEEKMAN,
1953 *Vocabulario chol*. México: Instituto Lingüístico de Verano.
- BELTRÁN DE SANTA ROSA MARÍA, Pedro
2002 *Arte del idioma maya, reducido a sucintas reglas y Semilexicón yucateco*. Edición anotada y crítica de René Acuña. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- BEYER, Hermann Wolfgang
1927 “Las dos estelas mayas de Tila, Chis”, en *Memorias de la Sociedad científica "Antonio Alzate"*, T. 47: 123 – 143. México, Talleres Gráficos de la Nación.
- BRETON, Alain
1988 “En los confines del norte chiapaneco, una región llamada ‘Bulujib’”, en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XVII: 295 – 354). México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- BOREMANSE, Didier
2006 *Cuentos y mitología de los lacandones. Contribución al estudio de la tradición oral maya*. Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala.
- CASTAÑÓN GAMBOA, Fernando
1957 “Fundación de San Fernando Guadalupe (Salto de Agua) 1790 – 1802”. Documentos Históricos de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez.
- COON, Jessica L.
2004 *Root, words and Split ergativity in Chol: Grammar and an analysis of a Mayan Language*. B.A. Thesis. Portland, Reed College.
- COROMINAS, Joan y Jose A. PASCUAL
2001 *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid, Gredos.
- COTO, Thomas de
1983 *[Thesavrvs verborū] Vocabulario de la lengua cakchiquel v[el] guatemalteca, nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, trauajo y erudición*. Editado por René Acuña Sandoval. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.

DAVOUST, Michel

1997 *Un nouveau commentaire du Codex de Dresde: Codex hieroglyphique maya du XVe siècle.* Paris, CNRS Editions.

DE VOS, Jan.

1996 *La paz de Dios y del rey. La conquista de la selva lacandona (1525- 1821).* 3ª. Reimpresión. México, Fondo de Cultura Económica.

2010 *Fray Pedro Lorenzo de la Nada: Misionero De Chiapas Y Tabasco.* México, Fondo de Cultura Económica.

DÍAZ PEÑATE, José

1992 *La' lakts'ijbuñ lakty'añ tyi ch'ol.* México, Gobierno del Estado de Chiapas.

2002 "Tyi iña'tyäntyel yik'oty tyi ik'äjñel jiñi jump'el ch'ap'ej iña'tyäbalob ch'ol; La adquisición y la práctica de algunos conocimientos choles; Historia contemporánea, memoria de sucesos recientes y pasados", en *Historia y vida de nuestros pueblos Vol. 1*, pp. 33 – 39. México, PROIMMSE-IIA-UNAM (Colección Tradición oral y narrativa indígenas 3).

DÍAZ VÁZQUEZ, Crescencia

1998 "La buena niña y los muertos; Jiñi wembu shi choc yicot jiñi chumeñobu", en *Cuentos y relatos indígenas 7*: 233-236. México, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, Universidad Nacional

ENGLAND, Nora

1999 *Introducción a la lingüística: idiomas mayas. Guatemala*, PLFM-Cholsamaj.

FÁBREGA, Horacio y Daniel B. SILVER

1973 *Illness and Shaman-istic Curing in Zinacantan: An Ethnomedical Analysis.* Stanford, Stanford University Press.

FIGUEROLA PUJOL, Helios

2000 "El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas", en *Trace* 38. México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos; pp. 13 – 24.

FINK, Ann E.

1987 "Shadow and substance: a Mopan Maya view of human existence", en *The Canadian Journal of Native Studies*, VII, 2:399-414.

FOUGHT, John

- 1971 "Narratives". *Mayan Languages Collection*. The Archive of the Indigenous Languages of Latin America: www.ailla.utexas.org. Media: audio. Access: public. Resource: CTU005R018.
- FREIDEL, David, Linda SCHELE y Joy PARKER
1999 *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- FUENTES Y GUZMÁN, Antonio
1932 *Recordación Florida. Discurso Historial y Demostración Natural, Material, Militar y Política del Reyno de Guatemala*. "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia. Dirigida por el Licenciado J. Antonio Villacorta C., Vol. VI, Colección de documentos antiguos del ayuntamiento de Guatemala. Guatemala.
- GAGE, Thomas
1929 *A New Survey of the West Indies, 1648*. Nueva York, Robert M. McBride & Company.
- GARCÍA DE LEÓN, Antonio
1979 "Algunas consideraciones sobre los choles", en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XII: 257 – 287). México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- GARCÍA PELAYO, Olivia y Lucas ARCOS GUTIÉRREZ
1997 *Ch'ok pasel K'iñ yik' oty chãñtye' xiob; Sol creciente y los gigantes*. Texto bilingüe: español – ch'ol. México, Universidad Pedagógica Nacional.
- GARZA CAMINO, Mercedes de la
1990 *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- 2010 "Ritos chamánicos mayas, travesías del espíritu externado", en *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público*. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas. Grupo de Investigación. Andalucía-América: Patrimonio Cultural y Relaciones Artísticas (PAI: HUM-806). Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.
- 2012 *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y mayas*. México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México.
- GEBHARDT DOMÍNGUEZ, Augusto

2001 "El origen de la creación según los ch'oles", en *Tlalocan*, Vol. 13. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

GIRARD, Rafael

1949 *Los Chortís ante el problema maya*, 3 Vols. México, Editorial Cultura.

GOSSEN, Gary H.

1979 *Los chamulas en el mundo del sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*. México, Instituto Nacional Indigenista.

GRAHAM, Ian y Eric VON EUW

1977 *Corpus of Maya hieroglyphic inscriptions*, Vol. 3, parte 1. Cambridge, Harvard University.

GRUBE, Nikolai y Werner NAHM

1994 "A Census of Xibalba: A complete inventory of way characters on maya ceramics", en *The Maya Vase Book*, IV: 683-715. Editado por Justin y Barbara Kerr. Nueva York, Allen Press Inc.

GUI TERAS HOLMES, Calixta

1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México, Fondo de Cultura Económica.

GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Pedro

2004 *Las clases de verbos intransitivos y el alineamiento agentivo en el Chol de Tila, Chiapas*. Tesis de Maestría. México, CIESAS.

HELLMUTH, Nicholas

1968 "San José de Gracia Real, Chiapas, Reino de Guatemala 1793 – 1806. Missionary Lacandon Settlement. Brown University (Anthropology 203).

1970 A bibliography of the 16th-20th century Maya of the Southern Lowlands: Chol, Chol Lacandon, Yucatec Lacandon, Quejache, Itza, and Mopan, 1524-1969, Greeley, Museum of Anthropology, University of Northern Colorado (Occasional Publications in Anthropology. Archaeology series No. 2.)

HELMKE, Christophe y Jesper NIELSEN

2009 "Hidden Identity and Power in Ancient Mesoamerica: Supernatural Alter Egos as Personified Diseases", en *Acta Americana*, Vol. 17, No. 2: pp. 49-98.

HERMITTE, Esther

1970 *Control Social y poder sobrenatural en un pueblo maya contemporáneo*. México, Instituto Indigenista Interamericano.

HERNÁNDEZ PONS, Elsa C.

- 1984 *Investigaciones arqueológicas en el Valle del Río Tulijá, Tabasco-Chiapas*. México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (Proyecto Tierras Bajas Noroccidentales v. 3).
- HITCHNER, Ruth
1948 "Chol Texts", en *Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, No. 25*. Chicago, Instituto Lingüístico de Verano, University of Chicago Library.
- HOLLAND, William R.
1961 "El Tonalismo y nagualismo entre los tzotziles", *Estudios de Cultura Maya*, Vol.1. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras; pp. 167 – 181.
- 1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- HOPKINS, Nicholas
1985 "On the History of the Chol Language", en *Fifth Palenque Round Table, 1983*. Vol. VII. San Francisco, Pre-Columbian Research Institute
- HOPKINS, Nicholas y Kathryn JOSSERAND
1988 *Chol (Mayan) Dictionary Database*, 3 vols. Reporte de investigación.
- 2007 "Tila y su Cristo Negro: historia, peregrinación y devoción en Chiapas, México", en *Mesoamérica* 49:82-113.
- HOPKINS, Nicholas, Kathryn JOSSERAND y Ausencio CRUZ GUZMÁN
1978 "Stories". *Mayan Languages Collection*. The Archive of the Indigenous Languages of Latin America: www.ailla.utexas.org. Media: audio. Access: public. Resource: CTU006R006.
- 1980 *The Cave of Don Juan*, en *Third Palenque Round Table*, pp. 116 - 123. Editado por Merle Greene Robertson. Austin, University of Texas Press.
- 1986 *T'an ti Wajali*. Reporte de investigación del proyecto "Chol Texts, Grammar, and Vocabulary".
- 2011 A Historical Dictionary of Chol (Mayan): The Lexical Sources from 1789 to 1935. Versión electrónica:
<http://www.famsi.org/mayawriting/dictionary/hopkins/CholDictionary2010.p>
- HOUSTON, Stephen y David STUART
1989 "The Way Glyph: Evidence for 'Co-essences' among the Classic Maya". Versión electrónica:

<http://www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRAMW30-OCR.pdf>

- HOUSTON, Stephen, David STUART y Karl TAUBE
2006 *The Memory of Bones Body, Being, and Experience among the Classic Maya*. Austin, University of Texas Press (Joe R. and Teresa Lozano Long Series in Latin American and Latino Art and Culture).
- IMBERTON, Gracia
2002 *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*. México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamerica y el Sureste, Universidad Nacional Autónoma de México (Científica 5).
- 2009 "Suicidio, poder y acción humana" en *Anuario de Estudios Indígenas XIII. Antropología del poder*. San Cristobal de Las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas. Instituto de Estudios Indígenas.
- 2012 *Suicidio, entendimientos locales y cambio social entre población chol de Chiapas*. Tesis doctoral en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- JOSSERAND, J. Kathryn
2003 "Ciclos de historias en la mitología chol: una contextualización de la iconografía clásica". Informe presentado a FAMSI.
<http://www.famsi.org/reports/01085es/>
- KAUFMAN, Terrence S.
2003 *A Preliminary Mayan Etymological Dictionary*.
- KLEIN, Cecelia F., Eulogio GUZMÁN, Elisa C. MANDELL y Maya STANFIELD-MAZZI
2002 "The Role of shamanism in Mesoamerican Art. Reassessment", en *Current Anthropology*, Vol. 43, No. 3: pp. 383 – 419. The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- KÖHLER, Ulrich
1995 *Chonbilal ch'ulelal. Alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericana en una oración maya tzotzil*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- KOOB SCHICK, Hildegard María
1979 *Fonología del chol de Salto de Agua, Chiapas*. Tesis de licenciatura. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- LACADENA GALLO, Alfonso

- 2010 Historical Implications of the Presence of Non-Mayan Linguistic Features in Maya Script, en *Acta Mesoamericana: The Maya and Their Neighbours: Internal and External Contacts Through Time. 10th European Maya Conference, Leiden, December 2005*. (Editado por Laura van Broekhoven, Rogelio Valencia, Benjamin Vis, y Frauke Sasche), pp. 29-39. Verlag Anton Saurwein. Markt Schwaben.
- LAUGHLIN, Robert M.
1996a "Oficio de las tinieblas: Cómo el zinacanteco adivina sus sueños" en *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*. Editado por Evon Z. Vogt. México, Insistuto Nacional Indigenista.
- 1966b "Zinacantán Dreams", en *Grand Street*, No. 56, Dreams (Spring, 1996); pp. 90-107.
- LENKERSDORF, Gudrun
1993 *Génesis histórica de Chiapas, 1522-1532 : el conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*. México : Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México,
- LOOPER, Mathew G.
1991 "The Peccaries Above and Below Us", en *Texas Notes on Precolumbian Art, Writing, and Culture*, No. 10. Texas.
- LOPES, Luis
s/f "Some Notes on Fireflies". Versión electrónica en <http://www.mesoweb.com/features/lopes/fireflies.pdf>
- LÓPEZ ANDRADE, Irma
2001 "Ipi älobä ibäj uxkojt; Los tres amigos", en *Jiñi bajlum woli yäl... Selección de cuentos choles*, pp. 47 - 56. Tuxtla Gutierrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes (Biblioteca Popular de Chiapas).
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
1996a *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1996b "La cosmovisión mesoamericana", en *Temas Mesoamericanos*, pp. 471 – 507. Coordinado por Enrique Nalda y Sonia Lombardo. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- LÓPEZ GÓMEZ, Juana y Juan PALACIOS SÁNTIZ
1994 "El brujo que se convirtió en esqueleto", en *Cuentos y Relatos Indígenas 1*. Segunda edición. San Cristóbal de Las Casas, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de

Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas.

LÓPEZ MAYO, Delia

- 2001 "Li kaxlan yik'oty chäybä x-ixik; El gringo y la sirena", en *Jiñi bajlum woli yäl... Selección de cuentos choles*, pp. 57 - 59. Tuxtla Gutierrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes (Biblioteca Popular de Chiapas).

LÓPEZ PÉREZ, Ovidio Juan

- 1997 "Cuento del oso; Oño' t'yañ cha'an "oso"", en *Cuentos y relatos indígenas 6*: 327 – 330. México, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, Universidad Nacional Autónoma de México.

LUPO, Alessandro

- 1999 "Nahualismo y Tonalismo", en *Arqueología Mexicana* Vol. VI, No. 35: pp.16 – 23.

MAIR, Lucy

- 1969 *La brujería en los pueblos primitivos*. Madrid, Ediciones Guadarrama

MANCA, María Cristina

- 1995 "De las cuevas hasta el cielo pasando a través de los colores de las enfermedades", en *Anuario IEL V*. San Cristóbal de Las Casas, pp. 223 – 259. San Cristóbal de Las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas.

- 1997 *Palabra verdadera, palabra que se dice entre nosotros. Historia de vida de cinco terapeutas tradicionales en Tila, Chiapas*. Tesis de licenciatura en etnología. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

MARTÍNEZ, Alfredo E.

- 1994 "El dueño del cerro; iyum jiñi wits", en *Cuentos y relatos indígenas 4*:209-217. México, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, Universidad Nacional Autónoma de México.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto

- 2006 "Sobre el origen y significado del término nahualli", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 37. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas; pp. 95-105.

- 2007 "Los enredos del diablo: o de cómo los naguales se hicieron brujos", en *Relaciones* 111, Vol. XXVIII; pp. 189 – 216.

- 2011 *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, Alfredo
2002 "Li ch'ujlel k'yom ochel tik otio; El muerto que quiso entrar a mi casa", en *Historia y vida de nuestros pueblos Vol. 1*, pp. 26 – 28. México, PROIMMSE-IIA-UNAM (Colección Tradición oral y narrativa indígenas 3), 2002.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, Fernando
2005 "Ityeñtsuñlel a'bälel; El chivo de la noche", en *Y el Bolom dice...*, Vol. 7: 127 – 134. Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.
- MARTÍNEZ PÉREZ, Carolino
2005 *Análisis morfosintáctico de la frase nominal y la construcción de los nombres de acción en la Lengua Chol de Tila, Chiapas*. Tesis de Maestría. México, CIESAS.
- MATTEO, Sebastian
2005 "U way: 'son alter ego'. Image et propriété de l'alter ego dans la céramique maya de l'époque classique" en *Annales d'Histoire de l'Art & d'Archéologie XXVII*. Paris; pp. 109 – 130.
- MAURER ÁVALOS, Eugenio
1985 "El infierno o k'atimbak (Calentar con huesos)", en *Tlalocan X*: p. 257 - 272. Instituto de Investigaciones Históricas; Instituto de Investigaciones Antropológicas; Universidad Nacional Autónoma de México.
- MAYO HIDALGO, Deniz Yuridia
2003 "Yotylel xk'añal ixim; Troje de maíz amarillo", en *Y el Bolom dice...*, Vol. 6: 175 – 180. Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.
- MENESES LÓPEZ, Miguel
1986 *K'uk' Witz. Cerro de los Quetzales. Tradición oral Chol del municipio de Tumbalá*. Chiapas, Secretaría de Desarrollo Rural. Sub-secretaría de Asuntos Indígenas. Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas.
- MENESES MÉNDEZ, Domingo
1987 *Morfología de los elementos del sintagma nominal en ch'ol*. Tesis de licenciatura. Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas. Tlaxcala, México.
- 1994 "Cuando muere la persona que tiene su nahual; *Che' mi' chamel amba way lak pi'alo'b*" en *Cuentos y relatos indígenas 4*:191-208. México, Centro de Investigaciones Humanísticas de

Mesoamérica y el Estado de Chiapas, Universidad Nacional Autónoma de México.

1997 *Kolen ik'ajel; La Gran Oscuridad*. Serie Nuestras Raíces. Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas; Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas: Gobierno del Estado de Chiapas.

1998 “Xu'ok”, en *Cuentos y relatos indígenas* 7:213 - 231. México, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, Universidad Nacional Autónoma de México.

MILLER, Virginia E.

1991 *The frieze of the Palace of the Stuccoes, Aanceh, Yucatan, Mexico*. Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

MONROY VALVERDE, Fabiola Patricia

2004 *Tila: santuario de un Cristo negro en Chiapas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, 29).

MONTAGÚ, Roberta

1970 “Autoridad, control y sacion social, en las fincas tzeltales”, en *Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas*. Compilado por Norman A. McQuown y Julian Pitt-Rivers. México, Instituto Nacional Indigenista.

MORALES BERMÚDEZ, Jesús

1984 *On O T'ian. Antigua palabra, narrativa indígena ch'ol*. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

MORALES M, Moises

1974 “The País de Pacal”, en *Primera Mesa Redonda de Palenque*, Parte II: 125 – 143. Editado por Merle Greene Robertson. Pebble Beach California, The Robert Louis Stevenson School, Pre-Columbian Art Research.

MORÁN, Francisco

2004 *Bocabulario Grande*. Transcripción de Erik Boot.
http://www.famsi.org/mayawriting/dictionary/boot/cholti_moran_1695_revised.pdf

MORENO ZARAGOZA, Daniel

2011 *Los espíritus del sueño. Wahyis y enfermedad entre los mayas del periodo Clásico*. Tesis de licenciatura en arqueología. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

- 2013 "Los que se alimentan de sangre, los que devoran el espíritu. Expresiones del nahualismo y la depredación espiritual entre los mayas", en *XXVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*. Editado por Bárbara Arroyo y Luis Méndez Salinas. pp. 329-339. Guatemala, Ministerio de Cultura y Deportes, Instituto de Antropología e Historia, Asociación Tikal.
- en prensa "La transformación onírica a través de las representaciones de *wahyis* del Clásico", en *XXVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*.
- MOSCOSO PASTRANA, Prudencio
1990 *Las cabezas rodantes del mal. Brujería y nahualismo en los Altos de Chiapas*, México, Porrúa.
- NÁJERA CORONADO, Martha Iliá.
1993 *La Formación de la Oligarquía Criolla en Ciudad Real de Chiapa: El Caso Ortés de Velasco*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2003 *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio entre los antiguos mayas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- NASH, June
1975 *Bajo la mirada de los antepasados*. México, Instituto Indigenista Interamericano, Sección de Investigaciones Antropológicas (Ediciones especiales, 71).
- NAVARRETE, Carlos
1971 "Prohibición de la danza del tigre en Tamulte, Tabasco en 1631", en *Tlalocan* Vol. VI, No. 4: 374 – 376. México, La Casa de Tlaloc.
- 1978 "The prehispanic system of communications between Chiapas and Tabasco", en *Mesoamerican Communication Routes and Cultural contacts*. Papers of the New World Archaeological Foundation, (40) : 75- 106. Editado por Thomas Lee y Carlos Navarrete. Provo, Brigham.
- NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco
1988 *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiapa*. Edición preparada por María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz Sosa. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 6).
- PAGE PLIEGO, Jaime T.
2007 "Vivir en el miedo. La noción de *lab* en Oxchuc, Chiapas, en

Revista Pueblos y Fronteras. La Noción de Persona en México y Centroamérica. No. 4.

2010 *Yombil <<Puesta su flor en el altar>>. Una mirada a la etnomedicina en Oxchuc, Chiapas, a partir de los j-poxhawanejetik organizados.* Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México.

PANTOJA, Guadalupe

1975 "Carmelino Martínez, un curandero ch'ol", en *Estudios Indígenas* Vol. IV, Num. 4: 533 – 542. CENAMI

PÉREZ CASTELLANOS, Luis Uriel

2007 "Juntyikil x-ts'äkaya; Un hierbatero", en Xk'aj; El Chapulín, pp. 66 – 69. Tuxtla Gutiérrez, Centro Estatal de Lenguas, Artes y Literatura Indígena.

PÉREZ CHACÓN, José Luis

1988 *Los choles de Tila y su mundo; tradición oral.* Chiapas, Dirección de Fortalecimiento y Fomento a las Culturas, Sub-Secretaría de Asuntos Indígenas, Secretaría de Desarrollo Rural.

PÉREZ LÓPEZ, Enrique

1995 *Yalan Bek'et. Bajate Carne.* México, DGFE, UNAM.

PÉREZ MARTÍNEZ, Bernardo y Ausencio CRUZ GUZMÁN

1987 "Two Tales of the Xnek and Conversation". *Mayan Languages Collection.* The Archive of the Indigenous Languages of Latin America: www.ailla.utexas.org. Media: audio. Access: public. Resource: CTU002R010. Recopilado por Nicholas Hopkins.

PÉREZ PÉREZ, Anselmo, Juan de la TORRE LÓPEZ y Jose Alfredo MELO DE ROSA

1994 "El esqueleto volador", en *Relatos tzeltales y tzotziles.* México, Editorial Diana.

PITARCH RAMÓN, Pedro

1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales.* México: Fondo de Cultura Económica.

2000 "Las palaras-jaguar", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 597: pp. 17 – 23. Madrid.

2005 "El lenguaje de la muerte (en un texto médico tzeltal)", en *Antropología de la eternidad. La muerte en la cultura maya.* Editado por Andrés Ciudad Ruíz, Mario Humberto Ruz y Ma. Josefa Iglesias Ponce de León. México, Sociedad Española

de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México.

POZAS, Ricardo

1977 *Chamula: un pueblo indio en los Altos de Chiapas*, Tomo II. México, Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología Mexicana No. 1).

RANDS, Robert L.

1964 *Progress Report. Ceramic Survey of the Palenque Region, Mexico*. University of North Carolina, Laboratories of Anthropology.

RECINOS, Adrián

1960 *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. México, Fondo de Cultura Económica.

RICE, Prudence M., Arthur, DEMAREST y Don S. RICE

2004 "The Terminal Classic and the 'Classic Maya Collapse' in Perspective", en *The Terminal Classic in the Maya Lowlands: Collapse, Transition and Transformation*. pp. 1 – 11. Editado por Prudence rice, Arthur Demarest y Don Rice. Boulder, University of Colorado Press.

RIVERA ACOSTA, L. Gabriela

2011 *Del pedernal y el escudo a los soldados de la Virgen. Antiguas guerras mayas, cambios y continuidades en los Altos de Chiapas*. Tesis de licenciatura en etnohistoria. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

RODRÍGUEZ CEJA, Gabriela

2007. *Ser chol en Calakmul. La construcción del nosotros desde la perspectiva dialógica bajtiniana: el caso de El Carmen II*. Tesis de maestría en antropología. Universidad Nacional Autónoma de México.

2012

Enfermar y sanar, persona, cuerpo social y cosmos en la vida cotidiana chol en Calakmul. Tesis doctoral en Antropología. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

ROYS, Ralph

1965 *Ritual of the Bacabs*. Norman, University of Oklahoma Press.

RUBEL, A.J., C.W. O' NELL, y R. COLLADO-ARDON

1984 *Susto, A Folk Illness*. Berkeley, University of California Press.

RUZ, Mario Humberto

1982 "La cosmovisión indígena" en *Los legítimos hombres. Aproximación Antropológica al mundo tojolabal*, Vol II. México,

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas; pp. 49 – 66.

- 1985 *Copanaguastla en un espejo: un pueblo tzeltal en el virreinato*. San Cristóbal de Las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios Indígenas (Serie Monografías No. 2).
- 2010 "Sueños y muerte, memoria y olvido: apuntes para una etnología onírica maya", Figuras mayas de la diversidad, pp. 209-254, A. Monod, A. Breton y M. H. Ruz (eds.), París y México: UNAM, CEPHCIS, y CNRS, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative y Laboratoire d'Archéologie des Amériques (Serie Monografías CEPHCIS, num. 10).
- RUZ, Mario Humberto y Daniele DUPIECH – CAVALERI
1988 "La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704", en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XVII. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas; pp. 213-268.
- SÁENZ DE SANTA MARÍA, Carmelo
1981 "Un revisión etnorreligiosa de la Guatemala de 1704, según Fray Antonio Margil de Jesús", *Revista de Indias*, 41: 445.
- SALAZAR-LAMA,
(en preparación) *Aj k'an witz. Montañas, antepasados y escenas de resurrección en el friso de Balamkú, Campeche*. Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- SALER, Benson
1964 "Nagual, Witch and Sorcerer in a Quiche Village", en *Ethnology*, Vol. III, No. 3; pp. 305 – 328.
- SÁNCHEZ CARRILLO, Oscar
2007 "Cuerpo, ch'ulel y lab. Elementos de la configuración de la persona tseltal en Yajalón, Chiapas", en *Revista Pueblos y Fronteras Digital*. No. 4, *La noción de la persona en México y Centroamérica*.
http://www.pueblosyfronteras.unam.mx/a07n4/art_07.html
- SCHELE, Linda y Pether L. MATHEWS
1998 *The Code of Kings. The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*. Nueva York, Charles Scribner.
- SCHOLES, France V. y Ralph L. ROYS

- 1968 The Maya Chontal Indians of Acalan Tixchel. Norman, University of Oklahoma Press.
- SCHULTZE JENA, Leonhard
1977 Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco. El Salvador, Ediciones Cuscatlán.
- SCHUMANN GÁLVEZ, Otto
1971 *Descripción estructural del Maya Itzá del Petén, Guatemala*. México, Universidad Nacional Autónoma de México (Centro de Estudios Mayas, Cuaderno 6).
- 1973 *La Lengua Chol de Tila (Chiapas)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- SEGURA MUNGUÍA, Santiago
2003 *Nuevo diccionario etimológico latín- español*. Bilbao, Universidad de Deusto.
- SEXTON, James D.
1992 "The Characoteles who meet every twenty days in the house of the true jefe", en *Mayan Folktales*. pp. 132 -139. Nueva York, Anchor Books.
- SHESEÑA, Alejandro
2004 "La antigüedad del grupo 2 de la cueva de Joloniel, Chiapas", en *Bolom. Revista del Centro de Investigaciones Frans Blom* 1:19 - 54. San Crisstobal de Las Casas, Asociación Cultural Na Bolom.
- 2010 "Los nombres de los naguales en la escritura jeroglífica maya: Religión y lingüística a través de la onomástica", en *Journal of Mesoamerican Languages and Linguistics*, Vol. 2, No. 1: pp.1-30.
- SLOCUM, Marianna C.
1965 "The origin of Corn and Other Tzeltal Myths", en *Tlalocan V* (1): p. 25 - 37. Instituto de Investigaciones Históricas; Instituto de Investigaciones Antropológicas; Universidad Nacional Autónoma de México.
- SPERO, Joanne M.
1986 "Beyond Rainstorms: The Kawak as an Ancestor, Warrior, and Patron of Witchcraft", en *Sixth Palenque Round Table, 1986*. Editado por Merle Greene Robertson y Virginia M. Fields. Palenque Round Table Series 8. Norman University of Oklahoma Press; pp. 184–193
- STRATMEYER, Dennis y Jean STRATMEYER
1979 "El nawal jacalteco y el cargador del alma en Concepción

Huista”, en *Guatemala Indígena*, Vol. XIV, No. 3 – 4. Guatemala; pp. 99 – 129.

STROSS, Brian

1978 *Tzeltal tales of demons and monsters*. Columbia, Museum of Anthropology, University of Missouri-Columbia, (Museum briefs, no. 24).

STUART, David S.

2005 “Glyphs on Pots. Decoding Classic Maya Ceramics”, en *Sourcebook for the 29th Maya Hieroglyphic Forum*, pp. 110-197. Austin, The University of Texas at Austin, Department of Art and Art History, Maya Workshop Foundation;

SUAMA, Marco Antonio

1994 “Cuentos del pueblo de Zinacantán” en *Cuentos y Relatos Indígenas 1*. Segunda edición. San Cristóbal de Las Casas, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas.

TAUBE, Karl A.

1992 *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 32).

1994 “The Birth Vase: Natal Imagery in Ancient Maya Myth and Ritual”, en *The Maya Vase Book: A Corpus of Roll out Photographs of Maya Vases*, Vol. 4. Editado por J. Kerr. Nueva York, Kerr Associated; pp. 652-685.

2003a “Ancient and Contemporary Maya Conceptions about the Field and Forest”, en *Lowland Maya Area: Three Millenia and the Human-Wildland Interface*, pp.461-92. Editado por A. Gomez-Pompa, M. Allen, S. Fedick y J. Jimenez-Moreno. Nueva York, Haworth Press.

2003b “Maws of Heaven and Hell: the Symbolism of the Centipede and Serpent in Classic Maya Religion”, en *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*, pp. 405-442. Editado por A. Ciudad Ruiz, M. H. Ruz Sosa y M. J. Iglesias Ponce de León. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Publicaciones de la Sociedad Española de Estudios Mayas, 7).

THOMPSON, J. Eric

- 1938 "Sixteenth and Seventeenth Century Reports on the Chol Mayas", en *American Anthropologist* New Series, Vol. 40, No. 4: pp. 584-604.
- 1978 *Maya Hieroglyphic Writing*. Oklahoma, Oklahoma University Press (Civilization of American Indian, Series, 56).
- TOVILLA, Alfonso de
1960 *Relación Histórica Descriptiva de las Provincias de la Verapaz y de la del Manché*. Editado por France Scholes y Eleanor Adams: Relaciones Histórico-descriptivas de la Verapaz, El Manché y Lacandón, en Guatemala. Guatemala, Editorial Universitaria.
- UCHMANY DE LA PEÑA, Eva Alexandra
1967 "Cuatro casos de idolatría en el área maya ante el tribunal de la inquisición" en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. VI: pp. 267 – 300. México, Centro de Estudios Mayas, Institutos de Investigaciones Filológicas.
- VAIL, Gabrielle
1998 "Kisin and the underworld gods of the Maya", en *Latin American Indian Literatures Journal*, 14(2):167-187. Pittsburgh
- VÁZQUEZ ÁLVAREZ, Juan Jesús
2002a "Iñämi juntyikil lak pi'äl ch'ujulbä wiñik tyi isu'be-ibäj wa'a tyi lak lumal; El surgimiento de un personaje llamado Dios en Tila", en *Historia y vida de nuestros pueblos Vol. 1*, pp. 193 - 196. México, PROIMMSE-IIA-UNAM (Colección Tradición oral y narrativa indígenas 3).
- 2002b *Morfología del verbo de la lengua chol de Tila, Chiapas*. Tesis de maestría. México, CIESAS.
- 2011 *A grammar of chol, a mayan language*. Tesis doctoral en Filosofía. Austin, The University of Texas at Austin.
- VÁZQUEZ ÁLVAREZ, Juan Jesús y José Daniel OCHOA NÁJERA
1996 *Descripción de son wakax pojop –danza de toros de petate- de Tila*. La fuerza del lenguaje simbólico. Tesis de licenciatura en Antropología Social. Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas.
- VELÁSQUEZ GARCÍA, Erik
2009 *Los vasos de la entidad política de 'Ik': una aproximación histórico-artística. Estudio sobre las entidades anímicas y el lenguaje gestual y corporal en el arte maya clásico*. Tesis doctoral en Historia del arte. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

- VILLA ROJAS, Alfonso
1947 "Kinship and nagualism in a tzeltal community, southeastern México", en *American Anthropologist*, Vol. 49; pp. 579 – 587.
- VOGT, Evon Z.
1965 "Zinacanteco `Souls'", en *Man*, Vol. 65: 33 - 35. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- WARKENTIN, Viola and Ruth BREND
1974 "Chol phonology", en *Linguistics* 132:87-101.
- WARKENTIN, Viola and Ruby SCOTT
1980. *Gramática ch'ol*. México: Summer Institute of Linguistics.
- WISDOM, Charles
1950 *Chorti Dictionary*. Transliterado y transcrito por Brian Stross. Austin, University of Texas at Austin.
- 1961 *Los chortis de Guatemala*. Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública "José de Pineda Ibarra" (Seminario de Integración Social Guatemalteca, Publicación No. 10).
- WEBRE, Stephen
2004 Política, evangelización y guerra : Fray Antonio Margil de Jesús y la frontera centroamericana, 1684-1706. Ponencia presentada en el VII Congreso Centroamericano de Historia. *Universidad Nacional Autónoma de Honduras Tegucigalpa, 19 a 23 de julio de 2004*. Versión digital:
http://www.hcentroamerica.fcs.ucr.ac.cr/Contenidos/hca/cong/mesas/cong7/docs/1_14.doc
- WHITTAKER, Arabelle y Viola WARKENTIN
1965 *Chol texts on the supernatural*. Norman Oklahoma: University of Oklahoma Press (Publications in Linguistics and Related Fields of the Summer Institute of Linguistics 13).
- XIMÉNEZ, Francisco
1977 *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*. Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (Biblioteca "Goathemala", vol. XXVIII).
- ZENDER, Marc Uwe y GUENTER, Stanley
2003 "The names of the Lords of Xib'alb'a in the Maya Hieroglyphic Script", en Eduard y Caecilie Seler: *Sistematización de los Estudios Americanistas y sus Repercusiones*. Editado por Renata von Hanffstengel y Cecilia Tercero Vasconcelos, pp. 91-126. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas.